

01011
45



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

**BELLEZA Y AMOR EN PLATÓN.
KÁLLOS Y ÉROS EN EL *BANQUETE* Y EL *FEDRO* DE PLATÓN**

Tesina que para obtener el título de:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Presenta:

Carlos Armando / Zaragoza González

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS



Asesora: Lic. *Neftalí* Aveli Montes Suárez

COORDINACION DE
FILOSOFIA



México. D. F.

2003.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**PAGINACIÓN
DISCONTINUA**

AGRADECIMIENTOS

Así como cuando al cosechar lo sembrado, se agradece al sol, a la lluvia, al aire....., así también, ahora toca dar gracias a nuestros elementos "naturales" por haber permitido dar término a esta cosecha del pensamiento.

En primer lugar, quisiera agradecer y dedicar este trabajo a los autores de haberme convertido en un cosechador de la palabra y, sobre todo, de sentimientos:

A quienes tienen boca de cañón de chocolate.

A quienes acariciaron mi rostro con algodón y lana.

A quienes han sido mis ojos como lazarillos .

A mis padres, gracias!

Asimismo, y también en primer lugar, quisiera agradecer y ofrendar como un toque de aliento de lo que mi corazón siente por ella, a quien me ha enseñado a vivir con la palabra amor a flor de piel y quien además, afortunadamente, me dio motivo para terminar esta tesina; a quien a sabido ser la mejor compañía y la mejor palabra en el campo de dudas de la vida. Obviamente, un millón de gracias Diana! Un millón de gracias mi amor!

En el mismo tenor, agradezco la labor de apoyo y la denodada e inquisitiva pregunta de ¿ahora sí ya!?, a mis hermanos Marco y Mario, a mis sobrinos Israel, Joel y Jacqueline y a mi cariñosa tía Rosa. Un millón de gracias!

En segundo lugar, quisiera agradecer y dedicar este trabajo a todos quienes, por su frutal y florido diálogo de hermanos, han sabido ser mis amigos y los mejores compañeros de academia, pero sobre todo, compañeros de vida y por la grande y generosísima solidaridad que, en momentos difíciles, han demostrado conmigo y con Diana: a Claudia; a José Manuel; a Vicky y a Pedro; a Gema, mi "madrina plus"; a Anina; a Martha y Luis; a Arnulfo; a Charly "el cañón"; a Luigie; a la Rosaria; a Poncho; a Catalina "la O"; a Alephsus; a Coty; a Jorge "el carnes"; a Godo; a Jorge "el león"; a Héctor; a Chema; a Francisco; a Ángel; a Juancho y a todos aquellos que sin ser aquí mencionados, por falta de memoria, han alentado de alguna manera la consecución de esta indagación. A todos ellos mil gracias!

Quisiera, especialmente, agradecer la ayuda técnica y material que bondadosamente me brindaron y sin la cual no hubiera sido posible terminar este trabajo al Lic. José María Herrera; al Lic. Godofredo López Santos y a la Lic. Itandehui Silva.

Para finalizar esta hoja, pero nunca la deuda de gratitud, quisiera agradecer a mis sinodales: Dra. Ute Schmidt; Mtro. Juan Manuel Silva; Lic. Ma. Areli Montes, directora de la tesina; Mtra. Silvia Aquino y Lic. Ma. del Carmen Trueba.

ÍNDICE

Carátula.....	I
Agradecimientos.....	II
Índice.....	III
Introducción.....	1
Capítulo I.....	8
Capítulo II.....	31
Capítulo III.....	63
Conclusión.....	70
Bibliografía.....	80

INTRODUCCIÓN

Toda sociedad produce sus propias formas de pensamiento en distintas épocas y en diferentes latitudes. Así, en la Gracia antigua y, en especial, en el así llamado siglo de oro, las formas del pensar llegaron a una excelstitud, complejidad y profundidad grandiosas debido a los temas, problemas y conceptos que hasta ese momento eran tratados.

Uno de esos pensamientos lo representa a cabalidad el precursor del diálogo, el ateniense Platón, para quien el pensar, esto es, la actitud y la actividad contemplativa desinteresada, era precisamente el destino propio del hombre, o bien, el llamado interno que llevaba a ocuparse de toda realidad. Resultado de lo anterior, fueron los diálogos que componen su obra ahora legada a toda la humanidad y que, por su valor y específica utilidad filosófica, son considerados justamente como humanistas por ser un modelo del cultivo de lo que, bajo cierta perspectiva, tiene de más humano el hombre; aquello que a pesar del paso del tiempo o, incluso, gracias ello, sigue marcando huecos y directrices, carencias y esperanzas para los hombres.

Por ello, justo es dedicar algunos esfuerzos con la intención de averiguar los pensamientos que sobre uno de esos temas o problemas tuvo el pensador dialógico. El tema en cuestión se refiere a lo estético y, dentro de éste, a un problema particular que tiene que ver de manera importante con la realidad humana: con aquella vena de gran importancia que coadyuva a poner en su justo nivel al hombre: la belleza. Sobre todo, resulta justa esta dedicación porque de los trabajos que tratan sobre un tema filosófico o que son abordados desde la lupa filosófica, pareciera que se tiene un gran desdeño por cualquier tema de carácter estético ya que se le considera como algo inservible o poco útil; como una extraordinaria pérdida de tiempo en momentos en los que *lo urgente*, dadas las condiciones

actuales la existencia humana, es ser muy práctico y eficaz, además de eficiente utilitaria y pragmáticamente hablando. O también, porque los temas relacionados con la estética, en especial si de la belleza se trata, se han quedado en el desván de olvido. Porque, como ya es prácticamente una moda, se dice, estamos en los tiempos posmodernos donde no sólo los grandes relatos, sino de igual manera, los conceptos y valores pasados, no únicamente los modernos, ya no cuentan para la vida humana y, menos aún, para lograr en alguna medida lo que ahora deriva, incluso, en algo precisamente extraño, pero que, no por considerársele así deja de ser en verdad de extremada urgencia: el humanizarnos a nosotros mismos.

Y si de humanizar se trata, resulta que este intento por hurgar en los diálogos del gran pensador ateniense el tema de la belleza es singularmente necesario, en virtud de que humanizarnos significa, como se comenzó a concebir en el Renacimiento, un literal volver a nacer, un verdadero re-encuentro; un volver a tomar conciencia de que, al reflexionar, también se puede *cuidar* y, por ello, procurar la humanidad; es decir, lograr hombre se re-encuentre consigo mismo y, con ello, crearlo y volverlo a crear, no sólo en la simple abstracción del pensamiento, sino en la experiencia, puesto que humanizar es experimentar en carne viva. Un vivir de nueva cuenta lo ya hecho y encarnarlo en determinadas creaciones o manifestaciones humanas; es una especie de excelencia que, para Platón, se concreta lícitamente en la belleza y que es, justamente, promotora no sólo *de lo que hay* de humano en el hombre, sino *de lo mejor que existe (como excelencia)* en el humano humanizado. Humanizar es un recuperarse, pero con memoria, desde la raíz y, desde sí, formarse por un saber y por una experiencia que están esencialmente basadas en la libertad y en la dignidad humanas. Por ello, la experiencia vital que promueve la belleza en el humano, lo con-junta de manera total, íntegramente; porque la belleza es la fuerza que hace que el alma humana se equilibre y se integre, pues la belleza, es una especie de potencia o presencia que abre la puerta para que el hombre entre en la armónica relación de su interior con su exterior; porque el hombre, a partir de ver la belleza exterior y de la experiencia que le provoca, le mueve todo su ser y *crea*, por eso, *su propia* belleza, su belleza interna, *su propia armonía, su propio equilibrio, su propio orden* (cosmos).

De ahí la necesidad de volver al humanismo y qué mejor oportunidad que realizarlo mediante uno de los temas y uno de los autores que iniciaron la larga zaga del cultivo y la lucha por el vivir humanamente. Zaga que por desgracia, en la desmesura de la vida

moderna, se ve perdida, minada, degradada o “desnaturalizada” por ese “motor triturador de la vida” que es el capital. Pero que, no obstante esta inquisidora realidad actual, la obra que la belleza cumple para el hombre es una obra liberadora, esto es, humanizadora, debido a que el asombro o azoro que origina la contemplación de la belleza, lleva al hombre a *crear amorosamente* en ella para que, con Platón, se vuelva a vivir la relación entre belleza y amor y, así, tratar de cancelar el olvido para que, con el renacer de estos temas en la memoria, para volver a descubrir toda la gama de potencialidades humanas que Platón pudo descifrar en los signos presentes de tan afortunada relación. Recordar al gran filósofo de Atenas, al amor y a la belleza, es recobrar y mantener nuestra humana morada, una de las más humanas y humanizadoras que ha logrado forjar el hombre: la morada estética y tomarla como uno de nuestros centros más vitales para poder colocar sanamente al hombre en su auténtica medida: la medida humana. Hacer que éste se mueva sin perder el suelo, sin caer en ese riesgoso peligro, la *hybris*, que para los griegos consistía en irse sin freno hacia arriba o hacia abajo, en esa desmesura o desmedida que lleva al hombre a sentirse divino o miserable, amo o esclavo.

Por ello, el amor a la belleza da sentido a la existencia humana, porque lo hace capaz de buscar cierta excelencia, tanto exterior como interior; lo hace capaz de buscar *su adentro* y *su afuera*, ¿cuáles? El adentro y el afuera que están hechos *con*, *por* y *para* la medida humana. Así, para actuar, producir, mantener y reproducir esa sabia humanista, es necesario recordar, entre otros, a Platón y a su visión del amor y de la belleza para hacer despuntar en el alba del presente siglo no sólo la aurora de la belleza, sino con ello, la flor del humanismo que sólo se da en la buena tierra; donde habrá de existir, no la presente de ausencia del hombre, sino la cabal realidad del humano verdaderamente humanizado.

Y si la belleza física trae tan grandes beneficios al hombre vale la pena indagar ¿qué pasa con la belleza física para Platón? ¿Qué dice el genial ateniense de ella? Este es, esencialmente, el genuino interés del presente trabajo, porque en ocasiones se ha llegado a pensar, erróneamente, que *la* propuesta estética de Platón respecto de la belleza está exclusivamente contenida en su conocido diálogo *Hípias Mayor*. Lo anterior lleva a creer, en un primer momento, que no se puede tratar al tema de la belleza en Platón sin que para ello se vea precisado, quien arriesga algunas reflexiones al respecto, a encerrarlo en la cuestión noble y fundamental de la perspectiva metafísica, o bien, ontológica. Sin embargo,

existen también otros diálogos del gran aristócrata ateniense que, en ocasión de tratar otros temas y problemas, se ve encausado al realizarlo, a hacer brotar de su literaria pluma el alado despliegue de la belleza, pero no la grandiosa y noble Idea de Belleza, la Belleza en sí, sino la que se escribe con minúscula, la belleza física; aquella muy mundana cosa que está presente en la realidad humana y que, a pesar de su mundanidad, el precursor del diálogo la hace danzar tocándole su propia melodía cuando, al relacionarla con el amor, logra poner de manifiesto su cuerpo y su servicio, su sustantivo y su verbo, su ser y su hacer. Así es, Platón le compone al vuelo su letra y a la danza su música en armoniosa síntesis de amor al saber, a la sabiduría, a la filosofía.

Por lo anterior, se ha dispuesto que para la presente averiguación se tomen en cuenta únicamente dos diálogos de Platón: *El Banquete* y *El Fedro*. Esto último, en razón de que, metodológicamente, hay que circunscribir la investigación a diálogos muy precisos en los que, en específico, se tratan los temas que se abordarán en la investigación. Además, aquí lo que interesa no es el concepto de Belleza en sí o Idea de Belleza presente en *Hippias Mayor*, sino la belleza física y lo que piensa Platón de ella al relacionarla con el amor, pero sobre todo, el papel que juega la belleza física en relación con el amor para que el ser humano alcance el verdadero conocimiento.

Este es, precisamente, el problema capital del que se parte para realizar la presente investigación y que para su tratamiento se advierte que éste es sólo un análisis de lo que para Platón es la belleza física y su relación con el amor como “algo” necesario para poder alcanzar el conocimiento verdadero. Dicho con otras palabras, la presente indagación no tiene pretensiones de realizar un estudio sumamente pormenorizado y profundo sobre lo que en última instancia es el ser de la belleza física, ni tratar de realizar un gran aporte al conocimiento en alguna de las áreas que integran la teoría platónica sobre la estética, en general, y sobre la belleza en particular. Sólo se desea contribuir con algunas reflexiones que, mediante análisis, ayuden a comprender mejor que la belleza física, en Platón, juega un papel positivo, incluso fundamental, en relación con el amor y para alcanzar el conocimiento verdadero.

Por ello, se ha organizado la exposición en tres capítulos: el primero lleva por título “Amor y Belleza en el *Banquete* de Platón”, en el que de manera inicial se analiza la naturaleza de *Éros*, es decir, se analizan las determinaciones ético-estético y axiológicas de

Éros. Se pasa a determinar su genealogía y su aspecto epistemológico. Enseguida, se estudian las funciones propias de *Éros* y, después, las funciones que éste cumple para el hombre en específico y, al penetrar en el análisis, se destacarán las relaciones de compatibilidad que guarda con el alma humana para llegar a la compatibilidad de la procreación. Lo anterior da como resultado que se analice a *Éros* y a la belleza en la cual, esta última, se da una función liberadora y una compatibilidad entre los dos y, también, se destaca cómo la procreación en la belleza es una forma de alcanzar la inmortalidad, primero en el cuerpo y luego el alma y, finalmente, se subraya la fuerza educadora que tiene la belleza, tanto en el cuerpo y en el alma como en la razón y que, las tres, son quienes llevan al humano a la excelencia, al conocimiento en sí y a la verdad.

Para el segundo capítulo, titulado “Belleza y Amor en *Fedro* de Platón”, se trata de establecer la naturaleza del amor en donde se determinan tanto su naturaleza ontológica, en el sentido de ser una forma de locura humana como su lugar en lo que en este trabajo se ha denominado “la gradación metafísica de la irracionalidad humana”. Enseguida, se trata de analizar la naturaleza de la belleza física y se logran concretar diversas determinaciones como: su naturaleza ontológica; la dualidad de su ser; su determinación epistemológica así como su determinación metafísica y, debido a esto, su capacidad mimética o de imitación que tiene respecto de la Belleza en sí o la Idea de Belleza, para llegar a destacar, con mayor claridad, el papel que la belleza física cumple en el *Fedro*, primero, como agente reconstructor de la integridad del alma humana y, segundo, como agente provocador de la reminiscencia y de elevamiento o trascendencia espiritual. Para terminar, se analiza la estructura de la relación erótica del hombre.

En el tercer capítulo, cuyo título es “La Síntesis entre *Banquete* y *Fedro*. La Síntesis entre *Éros* y *Kállos*”, se establece una comparación entre los dos diálogos para derivar de ello, que son complementarios y tienen en este sentido varias correspondencias. De la confrontación entre las respectivas naturalezas de *Éros* en cada uno de los diálogos se obtiene el que, a pesar de ser distintas, demon en uno y manía en el otro, se llega a establecer una liga de complementariedad consistente en que el amor en *El Fedro* está fundamentado y explicado por el amor de *El Banquete*. De igual manera ocurre en las funciones específicas que el amor tiene hacia el hombre, porque si el hombre se hace un ser *poiético*, es decir, creador (*Banquete*), es en virtud de que recobra sus funciones psíquicas

que le son propias (*Fedro*). Algo parecido sucede, asimismo, con la tendencia o dirección del amor en la realidad humana, puesto que en *El Banquete*, el amor toma a la belleza como su ámbito más propicio y en *El Fedro*, es su objeto máspreciado. Por su parte, en lo que respecta a la naturaleza de la belleza, en los dos diálogos la belleza es compatible con el amor. En uno (*Banquete*), la belleza hace que el hombre pueda procrear para el bien además de ayudar a volverlos inmortales en la especie; en el otro (*Fedro*), la belleza por ser dual y mimética provoca recuerdos y, con ello, el conocimiento verdadero. Por otra parte, existe compatibilidad entre los dos diálogos respecto de la belleza porque ésta, en *El Banquete*, desencadena ciertos procesos (procreación para la inmortalidad en el alma humana) que, en *El Fedro*, resultan ser los fundamentos (integración de las funciones psíquicas) de los primeros. Por último, el amor a la belleza representa en *El Banquete* la vía racional de acceso al conocimiento de la Belleza en sí, mientras que en *El Fedro* el amor a la belleza es la vía intuitiva para arribar al mismo destino. La primera es una educación metódica y ascesis dialéctica, la segunda es lo que da el sentimiento, lo que ocasiona irracionalidad, pero igualmente válidas las dos para Platón por llevar al hombre hacia el mismo puerto: el conocimiento verdadero.

En concreto, en las conclusiones, se llega a derivar de lo expuesto que la belleza cumple una función esencial por ser el ámbito más idóneo para que el amor (fuerza comunicadora, salvadora y creadora) realice su función propia de la mejor manera: crear al hombre para la inmortalidad y para el bien. Por ello, la belleza es, por excelencia, la vía educativa o propedéutica para obtener el conocimiento y la verdad. Asimismo, es esencial para Platón porque, como una forma de manía, su ser es dual, mimético y reminiscente, por ello, hace que el hombre recobre sus funciones primarias de inmortalidad espiritual y pueda trascender de la mejor manera al conocimiento verdadero. De ahí que la belleza no sea sólo un medio necesario, sino condición fundamental y elemento constitutivo de la esencia espiritual del hombre por su papel promotor de la integridad psíquica del hombre y, debido a eso, de la trascendencia epistemológica y espiritual. Por último, los dos diálogos son complementarios en vista de que en uno (*Banquete*) se privilegia la vía racional-educativa, en el otro (*Fedro*) se privilegia la vía intuitiva-sentimental e irracional y que tomados en síntesis, complementan dos de los mejores caminos para que el hombre se

instale en el sendero de él, el ser que le tiene amor al bello conocimiento de lo que verdaderamente es.

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

CAPÍTULO I

AMOR Y BELLEZA EN EL *BANQUETE* DE PLATÓN

A. Naturaleza de *Eros*

Para Platón, al igual que para su maestro Sócrates, era de capital importancia llegar metódicamente al principio, a la base o al fundamento de todo, por lo que es evidente que para el filósofo griego había la necesidad de determinar el ser de las cosas.

1) Determinación ético-estético-axiológica de *Éros*

En el *Banquete*, Platón da cuenta de la naturaleza de *Éros* mediante el discurso que, frente a Sócrates, pronuncia la sacerdotisa Diótima de Mantinea. Para ésta, *Éros* es algo intermedio entre dos extremos. Pero, con esta explicación, le resulta difícil comprender a Sócrates lo que le trata de decir la sacerdotisa, así que, para que el gran filósofo “callejero” lo pueda entender mejor, la sacerdotisa lo ejemplifica mediante una analogía del lugar intermedio que hay entre la sabiduría y la ignorancia, esto es, la recta opinión. Dice Diótima al respecto: “¿no sabes [...] que el opinar rectamente, incluso sin poder dar razón de ello, no sin saber, pues una cosa de la que no se puede dar razón no podría ser conocimiento, ni tampoco ignorancia, pues lo que posee realidad no puede ser ignorancia? La recta opinión es, pues, algo así como una cosa intermedia entre el conocimiento y la ignorancia.”¹

¹ Platón, *Banquete*, 202 a. En adelante, la edición de los *Diálogos* de Platón que se citará en este trabajo es de Gredos.

Más adelante, pero ahora respecto de la belleza y en relación con el amor, Diótima le menciona a Sócrates “[...] no pretendas, por lo tanto, que lo que no es bello sea necesariamente feo, ni lo que no es bueno, malo. Y así también respecto de *Éros*, puesto que tú mismo estás de acuerdo en que no es ni bueno ni bello, no creas tampoco que ha de ser feo y malo, sino algo intermedio [...] entre estos dos”². O sea, *Éros* es algo intermedio, tanto entre lo bueno y lo malo, en su respectivo ámbito ético, como entre lo bello y lo feo, en su correspondiente ámbito estético.

Ahora bien, pareciera que, en la intervención de Diótima, Platón tiene la intención de interrelacionar ambos ámbitos, porque habla de *Éros* como algo intermedio entre lo bueno (ético) y lo bello (estético) por un lado, y lo malo (ético) y lo feo (estético) por el otro; es decir, pareciera que, para Platón, *Eros* está como algo intermedio entre lo que se podría denominar como cuatro determinaciones que toman sentido valorativo si, a las primeras (lo bueno y lo bello), se les toma como positivas y, a las segundas (lo malo y lo feo), se les ve como negativas. En consecuencia, *Eros* “participa” de modo intermedio entre lo ético y lo estético, pero, además, entre lo positivo y lo negativo.

2) Determinación genealógica de *Éros*

Asimismo, *Éros* es algo intermedio entre lo mortal y lo inmortal y, también, entre lo divino y lo humano, porque Diótima revela a Sócrates que *Éros* es “ [...] un gran demon, [...] Pues también todo lo demónico está entre la divinidad y lo mortal”³. De manera que *Éros* es un gran demon, es el intermedio por excelencia, por naturaleza, puesto que la naturaleza demoníaca no es ni divina pero tampoco humana, sino intermedia entre estos dos.

Sin embargo, su naturaleza le viene de su origen, esto es, de quienes le dieron ser, sus padres, que son Poros, un dios, y Penía, una humilde humana indigente. Porque, según lo que la sacerdotisa de Mantinea cuenta a Sócrates, Poro es algo así como un recurso, un esfuerzo dinámico, como el perpetuo deseo de plenitud de la vida y que es expresión de la valentía del hombre; en cambio Penía es, más bien, la pobreza.⁴

² Platón, *Ibid.*, 202 b.

³ *Ibid.*, 202 e.

⁴ Cfr. *Ibid.*, 203 b y de igual manera la nota 99 de la edición de Gredos.

Eros es entonces hijo de lo divino y de lo humano; de lo inmortal y de lo mortal, de ahí su naturaleza intermedia puesto que

[...] siendo hijo, pues, de Poros y Penia, Eros ha quedado con las siguientes características. En primer lugar, es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como lo cree la mayoría es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerme siempre en el suelo y descubierto, se acuesta en la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero siempre inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre. Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y sofista. No es por naturaleza ni inmortal ni mortal, sino que en el mismo día unas veces florece y vive, y otras muere, pero recobra la vida de nuevo gracias a la naturaleza de su padre. Mas lo que consigue siempre se le escapa, de suerte que Eros ni está falto de recursos ni es rico, y está, además, en el medio de la sabiduría y la ignorancia.⁵

Por su origen, *Éros* está entre dos cosas que, al parecer, son contrarias, pero que, según la interpretación de Antonio Gómez Robledo, Poros no es el exacto representante contrario de la pobreza, sino que, más bien,

[...] significa simplemente abertura o salida, como lo son, para no ir más lejos, los *poros* de la piel, salidas o aberturas para la transpiración del organismo ... Es el que tiene salidas para todo; que sabe como 'salirse' de cualquier apuro o situación, un personaje nada 'pleno' o 'harto', pero sí fértil en recursos y expedientes, como hijo que es, según leemos en el diálogo, de *Metis*, es decir, de la Inventiva. Conforme a esto, como hijo de tal padre y nieto de tal abuelo, se comporta Eros en todo lo que de su conducta nos dice el *Banquete*: no como harto o rico, pero sí como inventivo, ingenioso y expedito. No necesita la pobreza allegarse a la riqueza para salir de los apuros; le basta hacerlo con ingenio.⁶

3) Determinación epistemológica de *Éros*

Por otra parte, *Éros* tendría también una posición intermedia no sólo respecto de los ámbitos anteriormente mencionados, sino también en el epistemológico, como lo menciona Platón al final de una de las citas anteriores, ya que, como es bien sabido, la divinidad no ama a la sabiduría porque ya la tiene y, por su parte, los ignorantes tampoco, porque para ellos es suficiente lo que son y, en consecuencia, creen no necesitar de la sabiduría, por lo tanto, no la desean; sólo ama la sabiduría quien —al no tenerla y estar, por la conciencia

⁵ *Ibid.*, 203 b – 203 e.

⁶ Antonio Gómez Robledo, *Platón. Los seis temas fundamentales de su filosofía*, p. 402.

que su carencia implica, necesitado de ella— cree necesitarla. Porque según Platón “[...] ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es, como tampoco ama la sabiduría cualquier otro que sea sabio. Por otro lado, los ignorantes ni aman la sabiduría ni desean hacerse sabios, pues en esto es precisamente la ignorancia una cosa molesta: en que quien no es ni bello, ni bueno, ni inteligente se crea a sí mismo que lo es suficientemente. Así, pues, el que no crea estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar”⁷. Además, porque, asienta Platón en labios de Diótima, “la sabiduría [...] es una de las cosas más bellas y *Éros* es amor a lo bello, de modo que *Éros* es necesariamente amante de la sabiduría, y por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y del ignorante. 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. Esta es, pues, querido Sócrates, la naturaleza de este demon”⁸.

Como se puede ver, a *Éros* le viene su ser de su genealogía, de sus progenitores y, por ello, tiene su demoníaca naturaleza que ni es divina ni humana, sino intermedia entre los dos.

B. Funciones propias de *Éros*

En el caso de *Éros* —este ser que por su naturaleza intermedia se encuentra entre varias determinaciones— bien se podrían hacer dos necesarias interrogantes. Primera: ¿*Eros* tendrá alguna finalidad o tarea de la que se pueda afirmar que es la propia de su ser?, y, en el caso de que sí la tenga, la segunda sería: ¿cuál será esa tarea o finalidad especial que deberá cumplir de acuerdo a su naturaleza intermedia y, por lo tanto, demoníaca?

Parece que, al menos, una posible respuesta se podría encontrar en las relaciones que enuncian lo siguiente: “según sea la naturaleza de su ser, será finalidad, la función, el papel o la tarea que se ha de cumplir” o también “según sea su naturaleza, será su poder”. Pero, ¿por qué habría que buscar las posibles respuestas en estos enunciados?; y, sobre todo, ¿qué diría Platón respecto de lo anterior como posible explicación a las interrogantes planteadas en relación con la finalidad de *Éros*?

⁷ Platón, *op. cit.*, 203 e.

⁸ *Ibid.*, 203e – 204 b.

En atención a la primera pregunta, se podría responder que en ello se encuentra, de manera concentrada, lo que Platón entiende como la relación esencial que muestran todos los seres según sea su naturaleza propia; porque, en función de la naturaleza que tenga cada ser, serán las funciones, tareas o poderes que puedan ejercer y, en consecuencia, los papeles que jueguen en tal o cual ámbito de la infinita realidad natural, humana o divina. Por ello, todo ser por su propia naturaleza, tiene una razón de ser en el sentido de “un para qué”; es decir, tiene un objetivo o, más correctamente, un fin o una finalidad; esto es, un papel, una función o una tarea que cumplir para que la existencia de su ser sea válida, justificada o digna de ser vivida. Así, por ejemplo, y con esto se responde a la segunda pregunta, en el caso de *Éros*, Platón concibe que debido a la naturaleza que le es propia, juega el papel de intérprete y comunicador entre la divinidad y la humanidad, puesto que, como afirma el gran filósofo de la antigua Grecia, *Éros* “*interpreta y comunica* 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.”⁹

De manera que *Éros* interpreta, o sea, da forma a una idea o deseo y por ello explica *el sentido* de la cuestión que está en juego; expone el motivo de algo que no está claro o que esta doblado o plegado y, en este sentido, traduce una acción o una palabra porque hace pasar de un lugar a otro; asimismo, atribuye una acción a un determinado fin o causa. Y también *Éros* comunica, es decir, hace partícipe a otro de lo que él tiene; pone en relación a dos o más seres, es la abertura o el camino que permite el paso de un sitio a otro; manifiesta o descubre lo que se puede tener de común, y así hace posible la comprensión de una realidad porque tiene la facultad de entender y penetrar las cosas; traduce lo divino a lo humano y viceversa y, por ello mismo, *hace común la realidad* divina a la humana y ésta a aquella, es decir, las comunica, las hace comunes. Además, por el hecho de “[...] estar en medio de unos y otros *llena el espacio* entre ambos, de suerte que el *todo queda unido consigo mismo como un continuo*”¹⁰. Dicho en otros términos, como *Éros* explica, hace comprensible, expresa y traduce, entonces, llena un espacio para hacer posible que el todo de lo real quede unido; esto es, *Éros* salva la posible separación entre lo divino y lo humano; hace que se reconcilie consigo misma la unidad de la realidad. Lo cual indica que, “[...] a través de él funciona toda la adivinación y arte de los sacerdotes [...] La divinidad no

⁹ *Ibid.*, 202 e. Los subrayados son del autor.

tiene contacto con el hombre, sino que es a través de este demon como se produce contacto y diálogo entre los dioses y los hombres[...]"¹¹

Frente a esto, es decir, frente al extraordinario servicio que *Éros* presta a los hombres y a los dioses, sería fácil, por lo inmediato de la reflexión que lleva a ello, pensar que *Éros* es un medio, incluso, hasta un medio esencial que hace posible el contacto y la comunicación. Sin embargo, *Éros* es, para Platón, parte esencial o constitutiva del fundamento de lo real. Porque es *con base en Éros* que se puede explicar y llevar a efecto el contacto entre los dioses y los humanos; porque es gracias a él que se puede hacer surgir el contacto y el diálogo entre lo divino y lo humano. El hecho de que *Éros* esté en medio de estos dos mundos (el humano y el divino), no significa que sea un instrumento simple, que media entre dos cosas y las hace funcionar, sino que, en primer lugar, debido a la significación de "estar en medio" o, dicho con otras palabras, debido a su importancia de *ser aquello que permite la unión* entre el mundo divino y el humano y, por lo mismo, a su función de unir la realidad y poner en contacto lo humano con lo divino, *Éros* es fundamento de acción y principio de creación, porque es cohesionador y unificador del cosmos en la medida que interpreta y comunica lo humano con lo divino; en la medida en que hace entrar en contacto a lo inmortal con lo mortal. *Éros* es la fuerza que hace funcionar al universo.

Así lo deja ver también Werner Jaeger en su *Paideia* cuando, al comentar este mismo pasaje de *Éros* como demonio, menciona que

[...] partiendo de la idea de que *eros* no es de por sí hermoso, pero tampoco feo, el camino seguido nos lleva en primer lugar al conocimiento de que ocupa una posición intermedia entre lo feo y lo hermoso. Otro tanto acontece en lo que se refiere a su relación con el saber y la ignorancia. No posee ninguna de las dos cosas, sino que ocupa un lugar intermedio entre ambas. Al definir así la posición que ocupa entre lo perfecto y lo imperfecto, queda demostrado que no puede ser un dios. No es bueno ni bello, ni participa tampoco de la bienaventuranza, características todas ellas de la divinidad. Por tanto ocupa un lugar esencial en la teología platónica. Llena el abismo que separa los dos reinos de lo terrenal y lo divino y es el vínculo, el *sindesmos* que mantiene unido el universo.¹²

Es decir, *Éros* es la atadura, el lazo, la unión del universo.

¹⁰ *Idem*. Subrayados del autor.

¹¹ *Ibidem*, 203 a. Subrayados del autor.

C. *Éros* y *Anthropos*

1) Las funciones del amor para el hombre

a) *Éros* y la procreación en *Kállos*.

Ahora bien, no ha sido poca cosa el hecho de destacar este papel fundamental que *Éros* guarda con respecto a la realidad toda y, no obstante todo lo anterior, Platón trata de concretar todavía más las funciones del erótico demon, ya que, por medio del cuestionamiento que en el diálogo hace Sócrates a Diótima, intenta determinar, en seguida, los servicios que *Éros* cumpliría hacia los humanos. Porque una cosa es que *Éros*, en general, cumpla las funciones arriba mencionadas y otra que, en particular, tenga específicas funciones para con los hombres. De modo que al responder a la pregunta de Sócrates, la sacerdotisa de Mantinea declara que, por tal función, *Éros* tiene la de *hacer que los hombres puedan procrear en la belleza*. ¿En la belleza? ¿Por qué procrear y, precisamente, en la belleza? ¿De dónde viene esta idea? ¿Qué implica?

Para poder responder a estos cuestionamientos es necesario remitirse a lo que es considerado por Platón como la gran aspiración humana y que no es otra más que la obtención del bien de manera permanente. Y si es así, ¿qué tiene de especial el ámbito de la belleza que hace de éste, como más adelante se tratará de demostrar, el más idóneo para alcanzar con ello el bien de manera permanente? Pero para esto, se requiere que, en este diálogo, se tenga presente que ese fin no se consigue de manera inmediata o automática, puesto que para ello es necesario que el hombre pase por un proceso en el que interviene la belleza y, además, el anhelo humano a la inmortalidad.

Primeramente, y según el diálogo, Diótima expone a Sócrates que la función propia de *Éros* hacia los hombres es hacer que éstos procreen en la belleza, puesto que en ésta se da la procreación para el bien; y la razón que aduce la gran sacerdotisa consiste en hacer una analogía al sustituir la belleza por lo bueno y, con ello, plantear el problema que implica el deseo por obtener todo tipo de cosas buenas y, además, de la felicidad, ya que

¹² Werner Jaeger, *Paideia. Los ideales del mudo griego*, pp. 578 – 579.

“[...] por la posesión [...] de las cosas buenas, en efecto, los felices son felices [...]”¹³ porque “[...] lo que los hombres aman no es otra cosa que el bien [...]”¹⁴, a lo cual también habría que añadir que “[...] el amor es, en resumen, el deseo de poseer siempre el bien.”¹⁵

b) *Éros*, la compatibilidad y la inmortalidad en el alma

Luego, la disertación que Diótima tiene frente a Sócrates se dirige a saber cuál es la *acción especial* por cuyo ardor y esfuerzo de quienes lo persiguen recibe el nombre de amor, a lo que Diótima responde que “[...] esta acción especial es, efectivamente, una procreación *en* la belleza, tanto según el cuerpo como según el alma”¹⁶. Y en seguida explica que esto ocurre así en virtud de un deseo de procreación de los hombres por obra divina; dicho en las propias palabras de Diótima es como sigue: “impulso creador, Sócrates, tienen, en efecto, todos los hombres no sólo según el cuerpo, sino también según el alma, y cuando se encuentran en cierta edad, nuestra naturaleza desea procrear. Pero no puede procrear en lo feo, sino *en* lo bello.”¹⁷

Nótese que dicho impulso creador se dirige hacia lo bello, pero no como fin ni como “medio” sino, mejor dicho, como una especie de “matriz generativa”, puesto que es *en* lo bello *en donde* se puede procrear; es dentro de este “ámbito” donde el hombre tiene mayores posibilidades de realizar su impulso creador para aspirar a lo bueno. De igual manera, nótese, que Platón tampoco dice que la procreación ha de ser *de* la belleza junto con el hombre, porque el procrear no es un simple atributo más, accesorio, superfluo, de ésta, sino que es *dentro de ésta*¹⁸ donde el hombre encontrará, como se tratará de demostrar más adelante, un lugar más propicio para tal actividad. Pero, ¿por qué precisamente en lo bello?, ¿qué tiene de especial este ámbito para que Platón lo proponga por boca de Diótima como el más propicio para la procreación?

¹³ Platón, *op. cit.*, 205.

¹⁴ *Ibid.*, 206 a.

¹⁵ *Ibid.*, 206 b. Téngase muy en cuenta esta definición de amor para lo relativo al deseo de inmortalidad y el deseo de la belleza.

¹⁶ *Ibidem*. Las cursivas son del autor.

¹⁷ *Ibidem*. Las cursivas son del autor.

¹⁸ Cfr. *Ibid.*, 206 b. Asimismo, la nota anterior de este trabajo.

La razón que aduce Platón para poder explicar esta preferencia es porque justo aquí el filósofo fundador de la Academia, habla de compatibilidad, ¿entre qué cosas? entre lo bello y lo bueno y, asimismo, entre lo bello y lo divino.

c) *Éros* y la compatibilidad de la procreación

¿Cómo lo explica con sus propias palabras el mismo Platón? Dice categórico de la siguiente manera: “[...] es imposible que este proceso —el proceso de la procreación— llegue a producirse en lo que es *incompatible*, e incompatible es lo feo con lo divino, mientras que *lo bello es, en cambio, compatible*.”¹⁹

Significa que para Platón, en un primer momento, “la unión de hombre y mujer es, efectivamente, procreación y es una obra divina, pues la fecundidad y la procreación es lo que de inmortal existe en el ser vivo, que es mortal”²⁰. Y, ¿qué quiere decir esto? Significa que aquella prerrogativa del hombre que se acomoda, armoniza, coordina o es compatible de mejor manera con la divinidad es una especie de “vastedad” o “plenitud”; esto es, algo así como una “suficiencia” que las actividades especiales de la fecundidad y de la procreación otorgan al ser humano en virtud de su misma naturaleza, puesto que, con estas actividades, el hombre puede estar en una especie de nacimiento perpetuo o de “inmortalidad humana” que lo asemeja en escasa medida a la divinidad, pero no lo asemeja de manera personal o singular, sino en lo general; es decir, esta “suficiencia”, esta “vastedad” humana, que es compatible con la divina, sólo se da en la especie, como género humano. O, dicho de manera coloquial e invertida a como lo ha expresado Gómez Robledo²¹, “a falta de la posibilidad de la inmortalidad personal, que nos está negada, nos queda, como género humano, la otra de la inmortalidad de la especie”. Y, justamente, es por esta última, que el ser humano tiene la posibilidad de llevar a cabo, o sea, *puede realizar*, la fecundidad y la procreación, porque de alguna forma, y sólo en la medida de lo humano, dichas actividades humanas lo asemejan a lo divino, esto es, lo hacen inmortal

¹⁹ *Ibid.*, 206 d. Las cursivas son del autor.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ El enunciado que aquí se ha invertido es el siguiente: “por la inmortalidad en la especie, diríamos hoy, a falta de inmortalidad personal que nos está negada”, Antonio Gómez Robledo, *op. cit.*, p. 405.

como la divinidad. O como lo declara a su manera Juliana González: “[...] mientras hay vida en el reino de *este* mundo, lo que prevalece es la tendencia erótica —porque— el amor produce en este mundo una suficiencia relativa: su propia inmortalidad en la vida.”²² Así que, como el proceso de procreación, que asemeja al humano con lo divino por otorgarle cierta inmortalidad, es posible que se lleve a cabo en algo que sea compatible a dicho proceso, como en el divino, no será en lo feo donde se produzca sino en eso compatible que es precisamente la belleza, compatible con lo divino.

2) *Éros* y la belleza

a) La liberación.

Mas, para Platón no todo queda en la procreación *en* la belleza, no todo el proceso que se desencadena se agota con la posibilidad de la procreación para poseer de manera permanente el bien al tratar de ser inmortal en la medida humana ya que, además, esta acción especial y exclusiva que *Éros* tiene para el hombre, también tiene maravillosamente, una función liberadora. Sí, debido a que, por causa de lo bello, el arrebato que sufre el humano hace que se libere de los dolores del parto quien *en* la belleza logra *concebir* algo, pues se libra de los dolores del alumbramiento.²³

En la medida en que *Éros* es amor a lo bello, en el sentido de deseo de “procreación *en* la belleza”, tiene una acción liberadora; libera a quien tiene dolores de parto, sean corporales o del alma. De esto se puede comprender que, asimismo, quien desee llegar al conocimiento de la verdad, puede como una posibilidad acercarse a la belleza, porque al concebir *en* ésta es posible librarse de los dolores que el alumbramiento de la verdad implican para el ser humano.²⁴ Esto lleva a dirigir la lupa filosófica a esta prerrogativa de la belleza y preguntarse ¿por qué precisamente *en* la belleza se tiene una acción liberadora?, esto es, ¿por qué razón es que el hecho de procrear *en* la belleza hace que el hombre, en el

²² González, J. *Ética y Libertad. Ensayos*, p. 81.

²³ Cfr. Platón, *op. cit.*, 206d – 206e.

²⁴ Como se explicitará mejor en el segundo capítulo de este trabajo cuando se aborde la naturaleza de la belleza en el diálogo *Fedro*.

momento *aletheico* del desvelamiento de la verdad, se libere de los dolores del alumbramiento?

b) La compatibilidad

Parece que Platón no da una respuesta explícita al respecto, pero una posible “pista” se podría rastrear en la afirmación de la gran sacerdotisa de Mantinea al mencionar que “cuando lo que tiene impulso creador se acerca a lo bello, se *vuelve propicio* y se *derrama contento*, procrea y engendra [...]”²⁵. ¿Por qué se podría rastrear en lo anterior? Por la razón de que si ocurre que lo que ya tiene impulso creador se acerca a lo bello y trata de engendrar *en* él, se vuelve propicio; dicho con otras palabras, se vuelve favorable, benigno o inclinado a hacer el bien y, además, se derrama contento ¿no será, acaso, porque hay, como se dijo anteriormente²⁶, una cierta compatibilidad entre lo bello y el acto de procrear? Porque si se procrea en algo compatible, no será de ninguna manera por una mera casualidad, sino por compatibilidad; es decir, si se da la compatibilidad en el acto de procreación *en* lo bello es por razón de semejanza entre la naturaleza de ambas; porque son afines la una a la otra, o más bien, la una *en* la otra. Y si de lo que se trata es de buscar el bien, entonces, hay que hacerlo *preferentemente* en algo que lo lleve a ese fin de la *mejor manera posible*, o sea, procrear *en* la belleza, porque el procrear en ella es lo más propicio.

En resumen, el procrear en la belleza libera de los dolores del parto porque es lo más propicio para procrear en la medida en que es lo más compatible afín a la naturaleza, no sólo del cuerpo, sino, sobre todo, del alma humana. Porque el procrear *en* la belleza es una acción *salvífica* de la naturaleza humana porque salva al alma humana de alumbrar con dificultad y con dolores la verdad; esto es, en la medida en que la acción *aletheica* por excelencia de parir la verdad provoca dolores y el ámbito de la belleza libera de esto, en esa misma medida, el alma se salva de esos sufrimientos.

Además, porque, como consecuencia, con la procreación *en* la belleza es posible provocar que el alma humana se salve de los asuntos meramente mundanos en la medida en que hace que el hombre se comience a liberar de los aspectos simplemente sensuales y que

²⁵ Platón, *Ibidem*. Los cursivas son del autor.

se centre en el alma y, dentro de ésta, en la razón. El hombre se salva como humano, se salva de quedarse en el nivel de ser un simple ente en el que prevalezca las meras cuestiones sensuales, apetitivas, los simples deseos carnales, corporales; la pequeña, baja y mezquina sed mundana.

Así, *Éros* y *Kállos* (amor y belleza) tienen una relación propiciatoria en el *Banquete* de Platón, en virtud de que la belleza es aquello más propicio, por su naturaleza compatible con lo divino²⁷, pues dicha procreación *en* la belleza es una prerrogativa divina que tienen los humanos, *lo que de inmortal se encuentra en lo mortal*, porque el amor a lo bello es también amor a lo inmortal.

Y si es tal el privilegio del que goza el humano, será porque lo acerca o conduce de manera benigna a lo divino, y al hacerlo, la belleza hace que el hombre se encuentre en un cierto parecido a ello en virtud de que lo divino es inmortal y lo humano lo es, pero en cierta medida, a su modo, bajo cierta forma. ¿Cuál será esa? También responde el maestro del diálogo al poner en relación a la belleza con la inmortalidad. De manera que se podría rastrear otra razón que llegaría a explicar el porqué se tiene que procrear *en* la belleza, y dicha razón es, justamente, la inmortalidad. ¿Por qué ésta?, ¿qué tiene de peculiar la inmortalidad que puede explicar la inclinación o la posibilidad de la procreación *en* la belleza?

3) La procreación en la belleza como forma de alcanzar la inmortalidad

Para responder estas preguntas se requiere poner en relación la inmortalidad y la belleza y, para ello es menester mencionar que, para que el hombre pueda lograr la inmortalidad, tiene que engendrar y procrear también, pero no en cualquier cosa ni de cualquier manera, ni tampoco engendrar y procrear teniendo en la mira cualquier finalidad. Por esto, si se toman nuevamente en cuenta estas mismas ideas de la compatibilidad y de lo propicio, el acto de engendrar se tendrá que dar preferentemente, como ya se dijo, en algo propicio a la inmortalidad, y eso no es otra cosa más que la belleza, o más concreta y humanamente, en el alma bella.

²⁶ Cfr. Platón, *Ibidem*. Asimismo, nota 19, pág. 16 del presente trabajo.

Esta procreación en el alma bella podría conducir a una procreación que tiene como blanco la inmortalidad, y esa no será otra que la procreación que se da en el alma bella que tiene como finalidad la posesión permanente del bien. Y si de verdad el amor tiene por finalidad la permanente posesión del bien, será preferible para ello desear la inmortalidad *junto-con* el bien. Esto es, como el amor es deseo de poseer permanentemente el bien,²⁸ y esto es posible conseguirlo mediante la procreación en la belleza, será preferible que lo anterior se realice en lo que de compatible con la belleza y con la divinidad tiene el hombre: en el alma humana. Esto es lo que da pauta para poder hablar del deseo de inmortalidad conjuntamente con el deseo del bien, porque el ser humano sólo tiene la posibilidad de lograr cierta inmortalidad mediante la procreación no sólo física, sino espiritualmente en el alma y, si a esta procreación se añade la posesión permanente del bien, la cual es posible de realizarla en la procreación *en* lo belleza por la compatibilidad que existe, lo anterior lleva a plantear como una mejor posibilidad, desear la inmortalidad junto con el deseo permanente del bien y esto es posible concretarlo en el alma que es bella.

a) La procreación en la belleza corporal

Pero este deseo conjunto *se realiza* cuando los seres mortales *logran procrear en la belleza*, ya que con la generación en ésta, los humanos logran para Platón, no sólo como posibilidad, sino como verdadera realidad, no únicamente la perpetuación física en la consecuente prole, generación tras generación, sino, sobre todo, la eterna posesión del bien, por ser ésta la procreación más compatible con éste, y más propia, además, para el alma humana que es lo que de mayor inmortalidad tiene el hombre.

Por lo anterior, habrá que tratar con más detalle el tema de la inmortalidad y la belleza para comprender bien lo que con esto quiere dejar Platón en claro.

En primera instancia, habrá que comprender que, para el pensador ateniense, el cuerpo, lo que de material tiene el hombre, juega un papel en esta cuestión, puesto que, como Platón aduce “[...] la naturaleza mortal busca, en la medida de lo posible, existir siempre y ser inmortal [...] sólo puede serlo de esta manera: por medio de la procreación,

²⁷ Cfr. Platón, *Ibid.*, 206 d.

porque siempre deja otro ser nuevo en lugar del viejo”²⁹. Dicho en otros términos, la única posibilidad que tiene el ser mortal de poder pasar a la inmortalidad es mediante la procreación de un ser nuevo en lugar del viejo. Pero en este caso —y esta es la gran limitante de la procreación meramente física— sólo se busca dejar corporal o materialmente hablando, un cuerpo en lugar de otro. Casi como un objeto (nuevo) en lugar de otro (viejo). De modo que con la inmortalidad física o material, la cuestión se reduce a la simple sustitución de lo viejo por lo nuevo, y “de esta manera, en efecto, se conserva todo lo mortal, no por ser siempre completamente lo mismo, como lo divino, sino porque lo que se marcha y está ya envejecido deja en su lugar otra cosa semejante a lo que era. Por este procedimiento, [...] lo mortal participa de inmortalidad, tanto en el cuerpo como en todo lo demás [...]”³⁰. Éste es, por ende, el modo en el que el mortal participa de lo inmortal y, por ello, como ya se había mencionado antes, es que el amor a lo bello es también amor a lo inmortal.

Por ello, para el ateniense, la cuestión no se reduce a esto, sino que conjunta a ésta, la belleza corporal, con lo más esencial de la inmortalidad espiritual psíquica, la del alma.

b) La procreación en el alma bella

En segundo lugar, el bien que representa la inmortalidad no sólo se busca de generación en generación en la prole humana, sino que se busca para tener la posesión del bien de manera permanente. Se podría decir que, por el deseo de dejar algo de manera inmortal, los hombres, hacen, dentro de sus posibilidades, todo cuanto esté a su alcance.

Así, según sea el tipo de inmortalidad que desee alcanzar el hombre, será el objeto del deseo por la inmortalidad; dicho en otros términos, en función del objeto por el que se desea la inmortalidad, será, en consecuencia, el tipo de inmortalidad que logre realizar el hombre. Por ejemplo, si alguien deseara ser famoso, querría poseer fama inmortal; pero, de esta manera el tipo de inmortalidad que llegaría a obtener no lograría rebasar el ámbito de lo humano y, por consiguiente, de lo mortal. De manera que su fama o “inmortalidad” sólo

²⁸ Cfr. p. 15, nota 15 de este trabajo y en Platón, *ibid.*, 206 b.

²⁹ *ibid.*, 207d.

³⁰ *ibid.*, 208 a-208 b.

alcanzaría el precario y fugaz nivel de lo humano. Además, no sería verdaderamente inmortal, puesto que para ello se requeriría *necesariamente* rebasar este nivel y tratar de llegar a lo divino.

De modo que es indispensable desear un objeto por cuya obtención le esté permitido al ser humano participar de lo divino; o más concretamente, desear un objeto que le permita *trascender* su ámbito y, lograr con ello, arribar al divino puerto donde mora lo divinamente inmortal, de suerte que, quienes de los mortales aman, además de los objetos del estrato humano, sobre todo los divinos, éstos, y no otros, serán quienes, de todo el género humano, tendrán más posibilidades de lo inmortal y eterno, puesto que su deseo de inmortalidad es compatible con lo real y verdaderamente inmortal. De lo que se sigue que la fama humana no concederá la inmortalidad, sino únicamente todo asunto u objeto de naturaleza divina o, por lo menos, acorde con tal naturaleza.

Por lo anterior, cabe preguntarse ¿qué es lo que de semejante con la naturaleza divina tiene el hombre? Sólo su alma y lo que de ella se deriva, pero como resulta que para Platón no todos los hombres tienen un alma acorde, no todos podrán engendrar lo que humanamente se puede con ella y que, de suyo, sea compatible con la naturaleza divina. De modo que no todos los hombres son capaces de obtener la verdadera inmortalidad, sino sólo aquellos que sean mejores y, además, fecundos en lo que es compatible con lo divino. Por ejemplo, los que son fecundos en el cuerpo buscan a las mujeres para ser sus amantes y tratan de obtener la inmortalidad al procrear hijos con ellas³¹; pero también los hay quienes son fecundos según el alma y es, precisamente, a estos a los que les corresponde engendrar y dar a luz lo propio del alma: “el conocimiento y cualquier otra virtud [...]”³²

En seguida, Platón añade que, cuando alguno de los que son fecundos espiritualmente se siente fecundo en el alma y desea procrear, lo tratará de lograr buscando realizarlo en la belleza y, según la fuerza de su fecundidad, buscará los cuerpos bellos y, si dentro de estos últimos encuentra uno que tenga un alma bella, obviamente, tendrá un gran interés por el conjunto de alma y cuerpo bellos a tal grado que concebirá muchos razonamientos sobre la virtud y sobre la manera de ser de los buenos humanos, por lo que

³¹ Este tema será complementado más adelante, en el segundo capítulo, en ocasión de que Platón se referirá al burdo hedonismo.

³² Platón, *Ibid.*, 209 a. Asimismo, Platón hablará en el *Fedro* de los iniciados.

intentará educarlo en aquello mejor y bello, de suerte que, quienes al estar en contacto con lo bello les sobrevengan cosas buenas, engendrarán por ello bellezas de todo tipo.

Así lo menciona Platón en las siguientes palabras: “en efecto al estar en contacto, [...] con lo bello y tener relación con ello, da a luz y procrea lo que desde hacía tiempo tenía concebido, no sólo en su presencia, sino también recordándolo en su ausencia, y en común con el objeto bello ayuda a crear lo engendrado, de suerte que los de tal naturaleza mantienen entre sí una comunidad mucho mayor que la de los hijos y una amistad más sólida, puesto que tienen en común hijos más bellos y más inmortales.”³³ Quienes no sólo buscan un cuerpo bello sino sobre todo un alma bella, tratan no sólo de engendrar cuerpos bellos sino conocimientos en almas bellas e intentan educarlo bellamente y obtener hijos bellos e inmortales para que, con la procreación *en* la belleza, encuentren lo hombres, plantea Platón, una forma de alcanzar la inmortalidad.

Pero para poder hacer que los otros bellos en cuerpo y alma puedan engendrar bellos conocimientos hace falta, *necesariamente*, una *formación*, sobre todo, *espiritual*; es decir, es indispensable que el humano se eduque con ayuda de la belleza, del ámbito de lo bello. De este modo, para Platón es condición insoslayable lo que podría denominarse como una *paideia* o *propedéutica estética* para que, bien y bellamente, se logre alcanzar la inmortalidad y, *con y por medio de ello*, el Bien. Aun con todo, y no obstante la anterior elucidación, es pertinente hacerse una interrogación que ya se había planteado pero que, ahora, reviste importancia en virtud del nuevo elemento que ha salido a relucir: la educación o *paideia*. En consecuencia, la formulación quedaría en los siguientes términos: ¿qué tiene de especial, pedagógica o propedéuticamente hablando, la belleza que la hace ser el agente o inspirador³⁴ idóneo que lleva a alcanzar con cierta suficiencia la inmortalidad y con ello el bien de manera permanente?

D. *Éros* y *peideia* estética. La fuerza formadora o educadora de lo bello

La respuesta la tendrá Platón al hacer discurrir a Diótima en una dialéctica erótica y pedagógica sobre la manera correcta de llegar a la Belleza en sí. Dicho en términos

³³ *Ibid.*, 209 c.

concretos, el deseo de inmortalidad se satisface con un aprendizaje, el cual es, en su desarrollo, una ascensión hacia la contemplación de la Idea de Belleza o Belleza en sí, pero que se inicia con “la procreación *en* la belleza”, en virtud de que como dice Martínez Hernández “lo propio de nuestra naturaleza mortal es aspirar a ser inmortal en la medida en que podamos por medio de la generación en la belleza. Este deseo de inmortalidad del hombre, producto en el fondo de la naturaleza demónica intermediaria de *Éros* y de su genealogía, necesita de un aprendizaje que se traduce en una serie de etapas sucesivas que se traducen (*sic*) en la contemplación de la Belleza en sí, realmente independientes de las bellezas particulares.”³⁵

Vistas así las cosas, lo que Platón se plantea con esto en el *Banquete*, es la relación entre *Éros* y una *paideia* estética, es decir, una formación o educación hacia el amor que toma como su mejor ámbito o propedéutica a la belleza para poder llegar al conocimiento de los asuntos eróticos. Pero la toma en el sentido de crear en el hombre ciertos sentimientos, ideas, gustos o inclinaciones, y con ello, comunicarle sabiduría, experiencia, habilidades o hábitos para buscar el amor y pueda preparar su inteligencia, además del carácter, para que logre vivir de cierta manera y en cierto ambiente y, conseguir por eso, afirmarlo como ser humano para que, al buscar al amor, lo haga con la belleza y aprenda a ejercitar los sentidos, la sensibilidad y la razón para aprender a distinguir lo bueno y lo valioso de lo que no lo es y, así, complete y determine su ser de una manera que le sea propia. Y aunque Platón no postula lo que modernamente conocemos como estética —que no sólo trata sobre la belleza, sino sobre las relaciones estéticas, incluido lo feo, del hombre con la realidad y que no se reduce exclusivamente a lo bello—, bien se podría tomar a este acercamiento a la belleza como parte, al menos, de su propuesta estética y que, además, dicha propuesta tiene un carácter pedagógico en el sentido de formación o cultivo de lo que mejor hay en el hombre, para hacer llegar a éste, a elevados conocimientos tanto de la naturaleza humana como de la divina.³⁶ Es ésta la razón por la que, quien de los hombres quiera *dirigirse de manera correcta a los asuntos de Éros, lo tiene que hacer preferentemente por medio de la correcta comprensión de la Idea de Belleza.*

³⁴ Como en el *Fedro* . . .

³⁵ Martínez Hernández, , “Introducción”, en Platón, *Ibid.* p. 155.

³⁶ Así como en el *Fedro*, al referirse al cultivo del alma mediante la poesía.

Lo anterior implica que, en principio, para comprender lo misterioso de los asuntos eróticos se tiene que comprender la Idea de Belleza de manera correcta y no de cualquier modo.

Frente a esto, bien se puede plantear la cuestión de la necesidad de que, para comprender de la mejor manera al amor, se tenga que comprender correctamente a la belleza; pero, ¿por qué justamente de ésta y no de otra manera?, o mejor todavía, ¿por qué al comprender *correctamente* a *Kállos* se comprende *mejor* a *Éros*?

1) El cuerpo. El primer nivel: lo físico-sensible

Platón da la respuesta cuando, en el diálogo, Diótima advierte a Sócrates que para “los ritos finales y la suprema revelación” en los asuntos amorosos es necesario proceder correctamente y, para esto, es menester que “[...] quien quiera ir por el recto camino a ese fin —el conocimiento de Eros— comience desde joven a dirigirse hacia los cuerpos bellos”³⁷. Con otras palabras, quien desee proceder correctamente en los misterios amorosos y, por lo mismo, quiera penetrar en estos para comprenderlos a cabalidad, debe, por principio, comenzar desde que se es joven a dirigirse a los cuerpos bellos; es decir, que desde la juventud se debe dirigir, quien desee comprender el amor, hacia la manifestación física y sensible de la belleza. Esto es, que desde que se tengan los primeros impulsos amorosos, se tiene que encaminar uno hacia la belleza, que aunque física y sensible en un inicio, permitirá asegurar de alguna manera la correcta conducción del hombre hacia los conocimientos de Eros, para luego, enamorarse de un solo cuerpo y, por ende, engendrar bellos razonamientos en él.³⁸

De aquí, pasar a la belleza afín a todo cuerpo y, por abstracción propia de la mente, al cuerpo bello en general; o sea, perseguir ahora la belleza de la forma, que será una forma física, pero, no obstante esto, se logrará con ello la intervención del intelecto humano en la búsqueda de dicha belleza. Este será un paso necesario (aunque no suficiente) para el siguiente eslabón que se encuentra en la parte espiritual del humano, o sea, el alma.

³⁷ Platón, *ibid.*, 210 a.

2) El alma, las normas y las leyes. El segundo nivel: lo psíquico y su orden

Después, se debe tener en cuenta la belleza de las almas y, por ello, considerarla más valiosa que la del cuerpo, para buscar una que sea virtuosa, amarla, cuidarla, engendrar e ir en pos de los razonamientos que hagan mejores a los jóvenes y, con eso, se vea obligado, quien esté en tal situación, a contemplar la belleza de las normas de conducta y de la leyes³⁹.

3) La razón, el conocimiento y las ciencias. *Areté y Aletheia*

En seguida, la belleza de todas las ciencias, hasta llegar a contemplar, como dice Platón, ese mar de lo bello y, por ende, engendrar bellos y grandes discursos y pensamientos de amor por la sabiduría y con ello descubra, quien esté en dicha posibilidad, una única ciencia: la ciencia de la única belleza, la ciencia o conocimiento de la belleza absoluta, la Belleza en sí (el verdadero universal de la belleza) y, con esto —en lugar de engendrar *imágenes* de virtud, como antes que se encontraba uno en contacto con *copias* de lo bello— al ver inteligiblemente la belleza verdadera, le será posible, a quien esté en tan afortunada situación, engendrar virtudes verdaderas, porque ahora estará en contacto directo y adecuado, por naturaleza, con la verdad. Además, y como consecuencia de esto, también le será posible, al gran afortunado de este ventajoso acontecimiento, hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, tal vez, inmortal como ellos.⁴⁰

Así, la razón que explica la necesidad de dirigirse correctamente a *Éros* mediante la comprensión de la Idea de Belleza es que con ésta, se va, de mejor manera, a engendrar bellas, mejores y, por lo tanto, virtuosas almas y, consiguientemente, bellos y mejores razonamientos para, con ello, dar a luz a las *verdaderas virtudes* y crear la *posibilidad real* de llegar a ser inmortal, no sólo en la medida humana, sino en la medida divina, como los dioses. Dicho de otra manera, puede que sea así, porque —aunque Platón no lo dice

³⁸ Cfr. Platón, 210 a – b.

³⁹ Cfr. Platón, 210 c.

⁴⁰ *Ibid.*, 210 a – 212 a.

expresamente en estos términos, pero se deriva de lo anterior— *al llegar a la contemplación de la Belleza, es cuando se puede engendrar obras verdaderamente bellas*, por el amor a la Belleza en sí. De esta manera, el amor deja de ser el mero resultado de un encuentro azaroso, fortuito o aleatorio y pasa a ser, además de una gran posibilidad para el hombre, una maravillosa realidad en la medida en que se convierte en verdadero deseo de lo esencial, de lo fundamental y, por lo tanto, de lo necesario —como dirá muchos siglos después Hegel: “todo lo real es necesario y todo lo necesario es lo real”— con miras a alcanzar la inmortalidad; porque la comprensión correcta de la belleza permite engendrar razonamientos bellos, virtuosos y verdaderos y con esto, almas con iguales características que, a su vez, hacen concebir bellos y virtuosos conocimientos que hacen llegar, a quien los tiene, a la única y verdadera ciencia de lo que es en sí y, por ello, engendrar verdadera sabiduría.

En resumidas cuentas, el acto de contemplación de la belleza, en la medida en que es un posible camino que *Éros* recorre, y en el que se parte de lo particular para llegar a lo universal,⁴¹ permite al hombre engendrar amor, ya sea a los cuerpos bellos y de ahí a las formas sensibles bellas en general, para pasar a la contemplación de la belleza de las almas; a la belleza de los razonamientos; a la de las normas y de las leyes y, finalmente, a la belleza de las ciencias para que, por lo mismo, se llegue al amor a la sabiduría y con esto, por fin, al conocimiento de la Belleza en sí, a la Belleza verdadera; el amor a la verdad de la que la Belleza en sí, la Idea de Belleza, forma parte.

4) *Éros*, verdad y Belleza en sí

Justamente en esto, es en lo que vino a parar todo el proceso de educación mediante la belleza, de modo que entre amor y belleza es posible engendrar una relación de verdad, es decir, es una relación *aletheica*. Dicho con otras palabras, la posible relación que se entabla entre *Éros* y *Kállos* y gracias a la cual es posible engendrar amor o deseo por el conocimiento, consecuentemente, dará a luz la verdad, esto es, ocurrirá un des-velamiento del ser porque se engendra un des-ocultamiento en el que surgirá un conocimiento.

⁴¹ Cfr. W. Jaeger, *Paideia*, p. 854.

Entendidas así las cosas, la relación de *Éros* y *Kállos* se establece con miras encontrar la verdad, a de-velar lo que es posible encontrar en dicha relación. Tomar el camino que va por la senda de la belleza física a la Belleza en sí como una manera correcta de la comprensión de *Éros*, es tomar a la belleza no como simple medio, sino que, en la medida en que es una forma correcta de ascensión a la sabiduría y a la verdad, se convierte en todo un método, ya que no es por una mera casualidad que al hecho de *engendrar en* la belleza se llegue a esas alturas metafísicas; más aún, en la medida en que la belleza *permite* ascender de la mejor manera posible al conocimiento de la verdad, permite engendrar *con la verdad* y no mediante imágenes. La belleza se convierte en *un ámbito engendrador más propicio, benigno* o, como se dijo anteriormente, “la matriz generativa”, para que los mortales alcancen la inmortalidad, porque aun cuando sólo el verdadero conocimiento de lo que es real permite llegar al hombre a la verdadera sabiduría al contemplar *de manera inteligible* a la Belleza en sí, *las imágenes* de belleza, que son, al fin y al cabo, bellezas, tienen para Platón *una función pedagógico-epistemológica, en la medida en que imitan a la verdad y hacen conocer aunque de manera limitada a ésta*, y porque son el mejor agente propiciatorio que da lugar o da el inicio a que se pueda recordar y con ello conocer el verdadero ser de la Belleza y, por ello, posiblemente llegar a la inmortalidad.

Lo afirmado hasta aquí, permite destacar el papel que la belleza particular, físico-sensual, juega en relación con el amor, la inmortalidad y con el conocimiento de la Idea de Bien. Se puede decir, entonces, que la belleza física es el *medio estimulante*, en la medida en que es *condición de posibilidad* para que las almas humanas puedan arribar a la contemplación de la Belleza en sí. Pero, una vez “vista” esta última, resulta suficiente para conocer a lo verdadero y a la Idea de Bien. En este sentido podría decirse que, por un lado, la belleza física y particular es la inspiradora y, por el otro, la Belleza en sí es el puerto real, y que, conjuntamente, llevan al alma humana a la inmortalidad y a la verdad metafísica del Bien; cada una, de acuerdo con su naturaleza, funge con el papel que le es propio en virtud de que, como dice Diótima, quien de los mortales se ha ejercitado adecuadamente en la contemplación de las cosas hermosas, de acuerdo al orden correcto, le sobrevendrá, como de golpe, la contemplación de la Belleza en sí, que es lo que está fuera del sujeto; porque es lo que de modo absoluto lo trasciende y porque, además, por el hecho de que está oculto,

sólo se revelará al humano después de una larga iniciación que terminará, pese a su origen físico y sensible, con un acto de intelección.⁴²

Si con Brochard —como hace ver Gómez Robledo—, se puede afirmar que “el amor es el conductor” y, por lo mismo, con Platón y Gómez Robledo, que “la belleza es el mejor camino”,⁴³ habría que agregar como corolario indispensable y digno que, “la Belleza en sí”, será entonces, “el oasis divino” .

Lo anterior, sin embargo, lleva a pensar que la belleza, en la totalidad de la vida del hombre, no es entendida por Platón como algo meramente estético, en el sentido moderno de la cuestión, sino como algo espiritual y moral; mejor todavía, como una vida proyectada a encontrar el bien. Por lo mismo, como dice Jaeger, “[...] la gradación de Diótima permite ver con toda claridad que lo bello no es sólo un rayo aislado de luz que cae sobre un punto concreto del mundo visible y lo transfigura, sino la aspiración hacia lo bueno y lo perfecto que gobierna a todo,”⁴⁴ porque lo orienta o guía, porque lo manda y lo educa.

Incluso, Jaeger refuerza aún más esta idea cuando afirma que “cuanto más alto nos encontremos —en la “gradación” de Diótima— y más se despliegue ante nuestros ojos la imagen de la eficacia absoluta de este poder —el de la belleza—, mayor será en nosotros el afán de contemplarlo en toda su pureza y de comprenderlo como el móvil de nuestra vida.”⁴⁵

Y seguramente así lo entendía Platón, puesto que, el ejemplo verdadero de una vida bella y noble de un individuo concreto —como lo fue firmemente su gran maestro Sócrates para el inmejorable alumno que era Platón—, hacía comprender que la verdadera y más auténtica naturaleza de *Éros* está en “[...] el poder que nos hace remontarnos de la vida humana a la divina”⁴⁶ y en el que *Kállos* (belleza) juega un papel fundamental puesto que ese poder *cuasi* omnipotente de *Éros* se despliega en su totalidad gracias al ámbito que brinda *Kállos*, porque hace que *Éros* se pueda otorgar en toda su magnificencia, debido a lo *propicio del ámbito* donde ejerce su poder, hace que *Éros* se pueda desplegar y pueda con mucho hacer el mejor patrocinio de la labor que le es propia: engendrar.

⁴² Cfr. A. Gómez Robledo, *op.cit.*, p. 411.

⁴³ Cfr. *Ibidem*.

⁴⁴ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 585.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 85-86.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 587, nota 99.

Esto es, el acto de engendrar, encuentra en *Kállos*, mayor facilidad, mayor libertad, mayor “ductilidad” para realizarse, porque como *Éros* es una fuerza de unión para producir lo bueno y lo bello, ésta su potencia, se lleva a cabo mucho mejor si para ello cuenta con el patrocinio de *Kállos*.

CAPÍTULO II

BELLEZA Y AMOR EN EL *FEDRO* DE PLATÓN

A. Naturaleza del amor

Existe, otro diálogo de Platón que trata, al igual que el *Banquete*, la relación entre amor y belleza, el diálogo en cuestión es el *Fedro*. En éste, en cambio, el acento recae en la belleza y no tanto en el amor. Aunque como se tratará de demostrar, este diálogo viene a ser el complemento del primero en cuanto al amor, la inmortalidad del alma y la belleza.

1) Determinación ontológica del amor: la cuarta forma de locura

En este diálogo cambia la perspectiva de Platón respecto de la naturaleza del amor. En el *Fedro*, la naturaleza del amor no es como en el *Banquete*, la de un ser intermedio entre dos extremos, sino que ahora el amor viene representado de otra manera: bajo la forma de una locura o manía. Pero, ¿por qué el amor es ahora una locura, o más concretamente, una forma de locura? Incluso, primeramente, habría que preguntarse ¿qué es la locura para Platón?, y, consecuentemente, ¿por qué el amor representa, para el gran pensador ático, una de las formas en que se manifiesta la locura?

a) Tipología de la locura humana

Para poder responder a las anteriores interrogaciones hay que tener presente que en el *Fedro* no aparecen los tipos o modos de la locura humana en el orden tan manifiestamente clasificatorio que a continuación se expondrán, porque el gran pensador de la Hélade no lo pensaba así ni remotamente. Sin embargo, a modo didáctico de lo que Platón trataba de explicar, en el presente trabajo, se hace algo que se podría considerar como una tipología de las formas en que se encuentra o se determina cada una de las distintas manías que sufre el hombre y que, según la cual, en ellas se parte, para su determinación, no sólo de lo más humano, sino también, de lo más mundano y terrenal, hasta alcanzar lo más elevado y, por ende, lo más cercano que se le permita al hombre alcanzar a la divinidad. Todo esto, por supuesto, dentro de aquello que implique para Platón un proceso ascensión, y dentro también, de las limitadas posibilidades humanas. Dicho en términos un tanto coloquiales, se podría mencionar que Platón establece una relación entre una cierta posesión que sufren los seres humanos y el modo en que manifiestan ésta de la siguiente manera: "qué tan poseído se esté, será o corresponderá al *tipo de locura* que se tenga y, sobre todo, cómo se esté poseído, determinará el *modo de manía* que se tenga." Esto se realizará con un análisis de cada una de las formas de locura que presenta Platón, para tratar de derivar una forma general de éstas al señalar cada uno de los elementos constantes que, en general, muestran tomadas en conjunto todas las manías o locuras que señala Platón en el *Fedro* y de las cuales como se verá, el amor a los bellos es, justamente, la cuarta forma de ellas.

De tal suerte, y según lo anterior, la primera forma o al primer tipo de locura que, además, corresponde, obviamente, a la primera posesión que sufre el hombre y que determina a esta locura, consiste en encontrarse en una situación en la que, además de intervenir la divinidad para provocar el estado de irracionalidad que caracteriza a la locura, también se involucran aspectos humanos y mundanos como la reflexión y la sensatez por parte de lo humano, y las aves, por parte de lo mundano, que no obstante ser tales, están, al menos físicamente, por encima de lo hombres, pero que, en conjunto, intervienen para poder realizar el arte adivinatorio que es de lo que trata esta manía.

Así es, Platón trata a la locura o manía en relación con la adivinación del futuro; dicho en otros términos, al divino vaticinio que acertadamente predice el futuro⁴⁷. Y para ello, trae a cuenta el testimonio de los antiguos que ponían los nombres de las cosas, quienes, asimismo, no creyeron que la manía fuera algo oprobioso o vergonzante. Estos fueron quienes, al arte bello que sirve para proyectarnos hacia el futuro, llamaron *maniké* y que, ahora los modernos —como los llama Platón—, lo nombran *mantiké*⁴⁸. De igual manera, menciona que a esa indagación sobre el futuro, que practica la gente que es muy sensata y reflexiva, estos hombres antiguos dieron el nombre de *oionoistiké* y que, partiendo de la reflexión, aporta al pensamiento, tanto la inteligencia como la información, pero que, sin embargo, ahora los modernos llaman *oiónistiké*.⁴⁹

Aquí la manía, a pesar de que es un don divino, tiene relación con la razón humana, porque en esta locura hay intervención de la reflexión humana para aportar inteligencia e información al pensamiento; además, se vale de indicios mundanos como los que aportan las aves para realizar su fin, la adivinación del futuro. Aunque Platón aclara que, al recurrir a la autoridad de los antiguos y a lo originario del nombre y de las obras que con tal manía se consiguen, resulta que “[...] la *mantiké* es más perfecta y más digna que la *oiónistiké* [...]”⁵⁰; de manera análoga, la manía es más bella que la sensatez, según el testimonio de los antiguos, porque la primera es un don divino, mientras que la segunda es una capacidad humana.⁵¹

La segunda forma de locura que corresponde a la segunda posesión que sufre el hombre por parte de la divinidad, está representada por la manía o locura que sufren la sacerdotisas o las profetisas que, en estado de delirio son la causa de que ocurran cosas hermosas y que, más concretamente, en las propias palabras del gran pensador ateniense, resulta que “[...] es en pleno delirio cuando [la profetisa de Delfos y las sacerdotisas de Dodona] han sido causa de muchas y hermosas cosas que han ocurrido en la Hélade, tanto públicas como privadas [...]”⁵² En este tipo que, por lo mismo, parece que para Platón representa una forma superior de locura, ya no interviene la razón humana ni la reflexión,

⁴⁷ Cfr. Platón, *ibid.*, 244 b 5-7.

⁴⁸ Cfr. *ibid.*, 244 c.

⁴⁹ Cfr. *ibid.*, 244 c 3-10.

⁵⁰ *Ibid.*, 244 d.

⁵¹ Cfr. *ibid.*, 244 d 4-6.

⁵² *Ibid.*, 244 d 4-6.

tampoco nada de lo que tenga que ver con lo mundano. Más bien, aquí son las mujeres las que sufren la posesión divina que les hace “entrar en un trance” que Platón llama delirio a diferencia de que no ha ocurrido así cuando están en su sano juicio, o sea, cuando entran en razón o, al menos, en el sentido común.

De lo que se sigue que ésta es un estado en el que los humanos, gracias a la intervención divina, son causa de cosas buenas para la humanidad, como lo escribe en sus propias palabras el más destacado de los alumnos de Sócrates “[...] en las grandes plagas y penalidades que sobrevienen inesperadamente a algunas estirpes, por antiguas y confusas culpas, esa demencia que aparecía y se hacía voz en los que la necesitaban, constituía una liberación, volcada en súplicas y entrega a los dioses. Se llegó, así, a purificaciones y ceremonias de iniciación, que daban la salud para el presente y para el futuro a quien por ella era tocado, y se encontró, además, solución, en los auténticamente delirantes y posesos, a los males que los atenazaban.”⁵³

En esta forma o tipo, la demencia se hace presente, afirma Platón, en súplicas y entregas a los dioses que constituían una liberación, ¿de qué?, tanto de las penurias que les sobrevinían inesperadamente a algunas estirpes humanas a causa de culpas antiguas y confusas como de las mismas culpas.

En este tipo de manía, se puede apreciar que ya no interviene la razón humana y que no está considerada por Platón como un arte adivinatorio; incluso, también ésta tiene que ver con el futuro porque se otorga salud para los tiempos venideros, porque aquí habla de los auténticos posesos y delirantes y de ceremonias de iniciación y purificación, lo cual indica que —a diferencia de la primera manía, en la que intervienen la razón humana y ciertos elementos mundanos (las aves) que la hacen propia de un arte para Platón— ésta, es tal, que conduce a una *liberación que salva*. Además, hay que destacar que en esta manía se evidencia una *intención de purificar* que la acerca más a lo divino pero que, a los ojos de Platón, todavía no es tan digna como la tercera forma de locura, aun cuando represente una liberación, no sólo en el sentido de enfermedades y males, sino, sobre todo, de *liberarse de las cosas mundanas y meramente humanas*. Dicho con otras palabras, de liberarse de la simple existencia humana, de la mera existencia mundana porque gracias a esta manía es posible purificar a los humanos, volverlos más tendientes a lo espiritual, alejarlos de la

⁵³ *Ibid.*, 244 d 6-10.

mera materialidad que ata al hombre a lo terrenal y lo aleja de lo divino. De esto libera y salva esta manía.

La tercera forma de locura, que corresponde al tercer modo de posesión que sufre lo humano por parte de lo divino, y que lleva, en consecuencia, a otro nivel de superioridad y de concreción, el gran maestro de Aristóteles y de la Academia tiene reservado un lugar a la que proviene de la Musas y que busca, como finalidad, toda clase de poesía que sirva para educar a las venideras generaciones futuras.

Pero mejor hay que traer las bellas y acertadas letras de Platón para que sea él quien, de su propia mano, guíe los pasos que se habrán de seguir dando en esta maniática búsqueda de la sinrazón por la belleza. Dice así: “el tercer grado de locura y de posesión viene de las Musas, cuando se hacen con un alma tierna e impecable, despertándola y alentándola hacia cantos y toda clase de poesía, que al ensalzar mil hechos de los antiguos, educa a los que han de venir.”⁵⁴

En esta forma de manía, de nuevo, Platón habla de un estado irracional y de un grado de posesión en el cual las Musas, seres que no son humanos pero que tampoco son propiamente dioses, se apoderan de alguien que no puede ser cualquiera, sino un tipo especial de persona que tenga un alma tierna e impecable. Aquí, como se puede comprender, el alma ya no puede estar manchada como se supone que debió ocurrirles, según lo expuesto, a las almas de la anterior manía que sufrían determinados males que, por la ayuda de los posesos, se liberaban y salvaban. En esta situación, la tercera forma de locura, las almas *deben estar puras para poder ser tocadas por la mano de las Musas*, ya que la intención de éstas es despertarlas y alentarlas hacia cosas netamente bellas y buenas, es decir, hacia los cantos y la poesía; además, el fin que se persigue con esta intención es educar a la futuras generaciones.

Ya desde aquí se ve claramente que para Platón esta forma de locura tiene que ver, ciertamente, con algo humano; sin embargo, esa parte de lo humano es aquella que más y mejor se encuentra conectada con lo divino, el alma humana. Además, dicha alma con la que tienen que ver las Musas, es de determinada calidad, lo cual quiere decir que tiene que ser tierna e impecable, porque sólo un alma de tales características es, para las Musas, la idónea para el fin propuesto; sólo ella es la que, por sus notas distintivas, estará en

⁵⁴ *Ibid.*, 245 a.

posibilidad de despertar y ser alentada hacia una de las cosas más divinas que tiene el hombre como actividad creadora: los cantos y la poesía, para que mediante esta concatenación de cosas bellas y buenas sea posible educar a las generaciones venideras. Su fin es muy elevado y no cualquier alma y tampoco cualquier medio pueden hacerlo posible.

Esto indica, asimismo, que el modo de posesión que sufre el hombre es mayor que en las anteriores manías, en virtud de que se puede observar la existencia de una relación directamente proporcional que indica que a mayor posesión, mayor elevamiento espiritual y viceversa, o también, se diría, “dime qué tan irracional eres y te digo que tan poseído estás”, puesto que de lo que se trata aquí, en esta situación, no es de adivinar el futuro por medio de un arte; tampoco se trata de que las sacerdotisas sufran un delirio para hacer traer cosas buenas a la comunidad; menos aún para quitar maleficios y culpas y, con ello, liberar de males a los humanos. Se trata, nada menos, de lograr una de las *labores más elevadas* a las que pueda aspirar el hombre: *forjar el espíritu mediante el trabajo que resulta más acorde a la naturaleza humana*, es decir, la educación por medio de una de las *formas más sublimes del logos humano*: la poesía.

Pero, ¿qué sucede si, al hacer caso omiso de las condiciones bajo las que se tiene que llevar a cabo esta tercera forma de locura, alguien se trata de acercarse a la poesía por el solo medio del arte sin contar para ello con el toque de inspiración y de posesión que otorgan las manos sutiles de las Musas? Platón inquiriere que “aquel, pues, que sin la locura de las musas acude a las puertas de la poesía, persuadido de que, como por arte, va a hacerse verdadero poeta, lo será imperfecto, y la obra que sea capaz de crear, estando en su sano juicio, quedará eclipsada por la de los inspirados y posesos.”⁵⁵ La respuesta la tiene muy presta Platón al afirmar que tanto el humano como su obra *no serán productos de la verdad* que confiere la posesión de esta tercera forma de manía, sino que, tanto una como la otra, serán *imperfectos*, por su *inautenticidad*; además, quedarán minimizados por quienes tocados por la gracia de las Musas hayan creado verdadera poesía.

Por último, el gran maestro del diálogo alude a una cuarta forma de locura que, en consecuencia, tiene que ver con un cuarto modo de posesión. De manera que, en la propia pluma de Platón, la cuarta forma de locura es “ [...] aquella que se da cuando alguien contempla la belleza de este mundo, y, recordando la verdadera, le salen alas y así alado, le

⁵⁵ *Íbid.*, 245 a 5-10.

entran deseos de alzar el vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba como si fuera pájaro, olvidando las cosas de aquí abajo y dando ocasión a que le tenga por loco. Así que de todas las formas de 'entusiasmo', es esta la mejor de las mejores, tanto para el que la tiene, como para el que con ella se comunica; y al participe de esta manía, al amante de los bellos, se le llama enamorado."⁵⁶ Ésta es para Platón un estado del alma, es *entusiasmo*, o sea, es *estar poseído por la divinidad de una cierta manera*. Es estar en una *relación de intimidad más profunda* con los dioses. ¿Por qué? Porque dice Platón que al humano que se aparta de los humanos menesteres y, en cambio, se vuelca hacia lo divino, se le suele tachar por el común de la gente como perturbado, pero que, en realidad, está entusiasmado; dicho en términos más propios, está en lo divino, o mejor todavía, poseído por alguna divinidad⁵⁷. Así que, en primer lugar, lo que se destaca de entrada es el *tipo de posesión* que sufre el hombre en esta cuarta forma de manía, puesto que en las anteriores, dicha posesión no era tan elevada ni *tan pura* como en ésta.

En segundo lugar, Platón dice que es precisamente a este entusiasmo al que se entrega quien, al tener relación con la belleza de este mundo, padece la cuarta forma de demencia porque *se dejan las cosas de este mundo para tratar de comunicarse con las de arriba* y, con ello, se concede lugar para que se les tenga por desquiciados a los que mantienen este furor de entusiasmo por lo bello.

Como se puede colegir de las propias palabras de Platón, la situación en la que se origina esta forma de arrebató es tal que el hombre se encuentra volcado netamente hacia lo divino. Por lo tanto, en ésta, a diferencia de las anteriores, el humano se halla en una situación de recuerdo, o mejor aún, de reminiscencia que para Platón, como ya es sabido, es realmente conocimiento de las esencias o seres verdaderos y que, de manera congruente con ello, hace que los humanos que la sustentan, se olviden de las cosas humanamente mundanas para volcarse hacia las divinas. Pero, como es obvio, resulta que esto de vivir en la sin-razón mundana es incomprensible para la gente "corriente" preñada del mero sentido común, es decir, a la gente le parece que es vivir al revés de cómo tendría vivir el hombre (aunque no para Platón) para estar en el cómodo sentido común.

⁵⁶ *Ibid.*, 249 d 6 – 249 e 5.

⁵⁷ *Cfr. ibid.*, 249.

Con todo, para el autor de *Fedro*, el estar enamorado *no sólo no es algo maléfico*, sino que *es algo que rebasaría lo simplemente bueno*, porque estar enamorado, es estar en un camino que lleva a conocer a la belleza ideal, la Belleza en sí. Porque, con ello, se *recordará* la belleza ideal y verdadera que se vio cuando se pudo estar en el lugar supraceleste. Así, la cuarta forma de locura, el amor por los bellos, puede llevar a la belleza perfecta, a la belleza verdadera y puede, por lo mismo, purificar el alma porque provoca el anhelo por conocer. Es el correlato diametralmente opuesto de lo que le sucede a las almas que, aunque estén arriba, en el lugar supraceleste, caen por no ver con la razón a los seres verdaderos, o bien, no los ven suficientemente, y al caer en un cuerpo, olvidan todo.

Es esta manía una especie de detonador del proceso de reminiscencia; es, kantianamente hablando, una condición de posibilidad para recordar, una condición del recuerdo y, por eso mismo, de conocer y estar instalados en los asuntos divinos; es el alocado inicio del puente que lleva al entusiasmo por la belleza; que lleva al techo de nubes donde habitan tanto las divinidades como lo que es real y verdadero, o sea, esas bellas visiones de lo que verdaderamente es.

Por su parte, esta cuarta forma de locura, se produce, en relación con un objeto determinado, lo bello, más concretamente, los bellos de los que queda prendado el que se entusiasma y, de lo cual resulta el olvido del mundo mundano y el recuerdo del divino. El resultado es que, así como llegará a hacerlo en su momento Marx, al indicar lo que tuvo que hacer con Hegel para ponerlo de pie, así también Platón tuvo que hacer lo propio con las locuras y, en especial, con esta última, y realizar un proceso similar, en el que, lo que logra hacer el más grande de los *áristoi* del siglo de oro de Pericles, *es poner de pie a los hombres* en virtud de que, si la sin-razón es vivir de acuerdo a la vida mundana, la razón será vivir de acuerdo a lo que en la vida mundana se tiene por locura, esto es, vivir volcado hacia lo divino. Y esa es la vida que más propiamente merece vivir el humano de acuerdo a lo que es su ser. Por ello, a Platón le parece que, con este proceso y junto con el de la reminiscencia desatada por el mismo, logra poner nuevamente de pie al hombre.

En resumidas cuentas, la "sin-razón mundana" provocada por los bellos *se revela* como una de las mejores razones *netamente humanas*; aquella que lo *comunica* con las razones divinas y, sobre todo, como se verá posteriormente, *con las verdaderas razones del ser de lo real*. Además, habría que entender a esta cuarta forma de locura como una

verdadera experiencia erótica, la cual habría que concebirla como lo recomienda Gómez Robledo, esto es, como “[...] el estremecimiento íntimo que hace al alma salir de sí misma, no habiendo podido Platón darle otro nombre que delirio o manía”⁵⁸. Y más adelante agrega: “Y por experiencia erótica hay que entender aquí, por supuesto, no la atracción física que para sólo en esto, sino la que remite a la belleza inteligible, a aquella de que los dioses mismos se apacientan. El que con ellos podamos compartirla, es dádiva de ellos [...]”⁵⁹ También, por lo mismo, el amor es una forma de locura, porque es un modo de la posesión divina que el hombre padece por el arrebató que le provoca la visión de los bellos.

b) Determinación abstracta de la locura (¿qué es la locura en general?)

Ahora se puede responder con mayor claridad a las preguntas con que se daba inicio a la sección 1 del segundo capítulo de la presente investigación,⁶⁰ porque, en atención a la primera pregunta, ya se ha realizado un análisis de las locuras a partir del cual se puede decir que la locura no es, para Platón, algo que venga a acarrear males a los seres humanos, contrariamente a lo que en un sentido inmediato (en sentido común) se podría pensar, sino, más bien, todo aquello que es verdaderamente bueno y que tendría derecho a ganar el hombre en virtud de una posible relación con la divinidad.

En este sentido, se puede afirmar que, para Platón, la locura presenta los siguientes rasgos comunes:

- a) un determinado estado en el que cae el hombre, el cual se da en:
- b) una situación determinada, en referencia a
- c) un objeto o problema preciso, y del que resulta
- d) una solución para él o los hombres que la padecen.

Con lo anterior, no se ha dicho, sin embargo, gran cosa, así que hay que determinar todavía más. Por lo que se habrá de decir que la locura (o manía) es una determinada

⁵⁸ Gómez Robledo, *op. cit.*, p. 427.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 428.

⁶⁰ Cfr. p. 30 del presente trabajo.

relación en la cual el humano se encuentra en un estado que no es el habitual, entendido este último como “sentido común”, pero que tampoco es un estado donde el hombre se encuentre ejerciendo ya no se diga de manera plana, sino ni siquiera en alguna medida, la razón; sobre todo en el primer grado de locura; antes bien, es un estado irracional, en el sentido de “fuera de lo común”, esto es, “extra-ordinario”.

De manera que la locura es, o al menos parece ser, un estado intermedio entre lo racional, mundanamente hablando, y el mero sentido común; un estado de irracionalidad en el que el hombre se encuentra *poseído* por una fuerza que no es humana, pero que tampoco es siempre enteramente divina, al menos no en las primeras formas que describe Platón, y que a pesar de esto último, sirve de medio para que la divinidad otorgue algunos bienes a los seres humanos. Así, la locura es un medio con respecto a la divinidad, pero medio divino al fin y al cabo, puesto que es un regalo o don que proporcionan los dioses en razón de que es “... a través de esa demencia, que por cierto es un don que los dioses otorgan, [que] nos llegan grandes bienes.”⁶¹

Para que se comprenda mejor lo hasta aquí expuesto acerca de la tipología de la locura que explica Platón, a continuación se propone un cuadro en el que de manera resumida se muestran los resultados del análisis de las distintas formas de locura que presenta Platón en el *Fedro*.⁶²

⁶¹ Platón, *Fedro*, 244 a 9-10.

⁶² Ver página 40 de esta indagación.

CUADRO COMPARATIVO DE LAS CLASES O TIPOS DE LOCURAS HUMANAS

Forma de posesión	Modo o tipo de manía	Estado del hombre	Situación determinada	Objeto o problema	Solución
1er. Forma o modo de posesión e intervención divina (don divino).	Arte adivinatorio.	Hay reflexión, hay sensatez (capacidades humanas).	Hay intervención mundana: las aves.	Predecir el futuro con acierto.	No la plantea Platón.
2do. Forma o modo de posesión e intervención divina: el delirio.	Delirio que sufren las sacerdotisas o profetisas.	Delirio. No hay ni razón ni reflexión. Lo sufren las mujeres.	No hay intervención mundana. Están en trance que les causa cosas buenas.	No la plantea Platón.	Ocurren cosas hermosas.
Forma o modo intermedio entre el segundo y el tercero.	Súplicas y entregas a los dioses.	Sufren penurias (plagas y penas) algunas estirpes por culpas de antaño.	Purificaciones y ceremonias de iniciación. Hay intención de purificación para acercarse a lo divino.	Se dan penurias inesperadas por culpas antiguas.	Liberación de penurias y culpas; hay salvación.
3er. Forma o modo de posesión e intervención divina: El toque de las musas.	Inspiración por las musas.	Hombre con alma tierna e impecable.	Despertar y alentar las almas y dirigirlas hacia cosas bellas y buenas.	Educación con poesía y cantos y con historia formar el espíritu.	Relación <i>aletheica</i> , perfección autenticidad.
4to. Forma o modo de posesión e intervención divina: enamoramiento o entusiasmo. Posesión más pura y divina.	Enamoramiento o entusiasmo por lo bello.	Un estado del alma de mayor y más profunda intimidad con los dioses. El hombre se encuentra entusiasmado y su alma está alada y en recuerdo o reminiscencia.	El hombre se encuentra apartado de menesteres humanos (mundanos) y volcado hacia lo divino. Perturbado significa entusiasmado. Posesión más pura y profunda. Situación de recuerdo (reminiscencia), conocimiento.	La belleza mundana o físico-sensible.	Reminiscencia o conocimiento. Se da una inversión en la que se pone de pie al hombre y éste puede purificar el alma y quitar, con ello, el olvido y despertar el anhelo de conocimiento.

I S C N
 FALTA DE ORIGEN

Hasta aquí se ha abordado lo que se considera necesario para tratar el tema de la locura y las razones por las cuales el amor es una de sus formas, pero ¿por qué la belleza provoca en el hombre tal trastorno?, ¿qué tiene la belleza que desata tal arrebato como para que el hombre se logre voltear y esté en posibilidades de ser razonable?, ¿qué es lo que caracteriza a la belleza que hace que en el hombre se logre poner en desarrollo toda una gama de procesos que lo instalan en el entusiasmo y que, sobre todo, le traen tantos beneficios a su existencia mundana?; es más, ¿qué es la belleza para Platón?, ¿cuál es su naturaleza?

B. Naturaleza de la belleza

1) Determinación ontológica de la belleza

Para responder a esta última pregunta que, en orden a la importancia, resulta ser la primera de todas las anteriores, hay que traer a la palestra del discurso, las propias palabras del ateniense, según las cuales “[...] sólo a la belleza le ha sido dado el ser lo más deslumbrante y lo más amable”⁶³. Esto es, la belleza tiene notas distintivas y exclusivas, porque sólo a ella le han sido dadas y, además, resulta que la belleza deslumbra en grado sumo lo mismo que su cualidad de ser amable, ¿por qué?, *porque la belleza es lo que mejor se ve*, lo que por su cualidad de ser visible es totalmente claro y distinto de otras cosas, como dirá en su momento Descartes, pero también es lo más amable, o sea, lo que con mayor facilidad se ama porque es el objeto de mayor enamoramiento; es objeto de entusiasmo, por lo tanto, objeto de la mejor de las manías; es de lo que con mayor facilidad se logra el hombre entusiasmar por su misma visibilidad y por el agrado que provoca. La belleza es lo más susceptible de amarse, de ser amado, de recaer en ella el amor de otro; es la más *digna* de ser amada, porque merece ser amada. Es lo más afectuoso, lo más complaciente o lo que más complace y lo que por su ser es causa de afecto hacia ella, precisamente, por su visibilidad y por el grado de agrado que provoca.

Hay que recordar que, como la define Platón, la cuarta forma de locura se da en presencia de la “belleza de este mundo”, cuando se contempla, y eso sólo ocurre, cuando se

⁶³ *ibid*, 250 d 10.

le ve; dicho en otros términos, cuando con el sentido de la vista se logra atrapar a la belleza, cualidad que tiene algún ser de este mundo físico.

La belleza es una cierta cualidad que poseen algunos seres particulares de este mundo físico y mundano que provoca, en quien la percibe con el sentido de la vista, una sensación de agrado por su brillantez y por ser un ser amable. La belleza sí se ve a diferencia de otras cualidades, es algo físicamente visible porque “[...] la captamos a través del más claro de nuestros sentidos, porque es también el que más claramente brilla”⁶⁴. Es decir, el sentido de la vista que, notoriamente para Platón, corresponde o concuerda con la brillantez de la belleza y, además, señala la importancia que el autor del *Fedro* otorga al sentido de la vista debido a lo que, por un lado, se podría denominar sus virtudes y sus alcances y, por el otro, sus defectos y limitaciones.

Así, para el precursor del diálogo, la vista es “[...] 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 de ella tiene, y llegase así a nuestra vista— y lo mismo pasaría con todo cuanto hay digno de amarse”⁶⁵. Con lo anterior se puede observar palmariamente que Platón reconoce que la vista es la más fina de las sensaciones, pero no sirve para lograr ver lo importante: el ser y la verdad. Éstas sólo se lograrán ver con la mente; la vista no tiene la “claridad” de ésta. El sentido de la vista no sirve para ver las cosas importantes y profundas del alma humana y, mucho menos, las del alma divina. Con la vista no se puede ver el verdadero conocimiento que trasciende a la realidad mundana.

En referencia a lo anterior, Lledó Iñigo también comenta que

[...] efectivamente, con la vista no alcanzamos ese nivel superior de conocimiento. El argumento que da Platón para esta imposibilidad, enraiza (*sic*) también con temas fundamentales de su filosofía. No podemos «ver» la sabiduría misma. Sería demasiado fuerte para nuestros sentidos. El arrebató amoroso, la pasión, el deseo hacia el saber «visto», traspasan todas las fronteras de lo humano. La luz del saber mismo, la claridad del conocimiento puro, arrastran al hombre a un mundo que ya no es el suyo. La sabiduría tiene, necesariamente, que limitarse, en principio, a las insuperables condiciones del cuerpo y de la sensibilidad, una vez que el alma, en su caída, ha tenido que agarrarse a la materia.⁶⁶

⁶⁴ *Ibid.*, 250 d 4.

⁶⁵ *Ibid.*, 250 d 4 - 9.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 354, nota 71.

Ello indica que Platón señala, de manera implícita, la relación de correspondencia necesaria que existe entre uno de los cinco sentidos humanos cuya función consiste en ver, el sentido de la vista, que es, también, *el más brillante de ellos*, y el objeto de esa función, la belleza, *la más brillante de las visiones*. Dicho con otras palabras, el sentido de la vista se corresponde necesaria y ontológicamente con el objeto de esa función y viceversa.

Necesariamente, porque los dos son los más brillantes: el uno porque es el que más y mejor capta de todos los sentidos humanos, es decir, el más eminente en cuanto a su captación que de la realidad proporciona al ser humano y, por eso mismo, el que mejor le comunica cosas de la realidad a éste; el otro, porque es el que, de todas las cosas visibles de este mundo de las sensaciones, mejor se muestra al hombre por contar, en su mera materialidad cósmica, con *la dignidad de copiar mejor que otras*, en la medida en que esto es posible, algo (la Belleza) de los seres verdaderos del mundo supraceleste.

Ontológicamente, por cuanto los dos seres, las dos cosas del mundo de las sombras o de las copias, tienen relación similar, de semejanza o participación con lo que es la visión intelectual, puramente racional, en el mundo supraceleste.

Por su parte, en relación con lo amable, a la belleza le es dado ser lo más amable, precisamente por la sensación de agrado que provoca debido a su brillantez. Pero además, y sobre todo, por desencadenar el proceso de la reminiscencia que, como se sabe, para Platón es conocimiento y, éste es, como también se sabe, una de las cosas a las que con mayor ahínco se decide a amar el hombre, sobre todo, el filósofo.

Hay que tener presente que, para Platón, es a la belleza a la que *le ha sido dado ser* lo más deslumbrante y lo más amable. Mas no hay que tomar estas palabras como una simple expresión o como alguna metáfora de la que a veces se vale Platón para expresar alguna idea, no! Aquí hay que tomar estas palabras en su sentido más literal, puesto que a la belleza física, mundana o cósmica, *le es dado ser tal*. Para Platón, la belleza física no sólo trae su ser como algo inmanente, como algo que de por sí le es intrínseco, no es algo que le surja de su simple y propio ser terrenal y particular. Y si no lo trae de manera inmanente, ¿de dónde le surge, precisamente, este ser?

a) La dualidad del ser de la belleza

Una posible respuesta la tendría Emilio Lledó Íñigo cuando, al comentar sobre el ser de la belleza, menciona que es a ésta a la que le es dado o permitido ser, al mismo tiempo, lo más deslumbrante y lo más amable sin que por ello se encuentre en contradicción o en conflicto. Pareciera que Platón trata de hacer énfasis en la *función copulativa* de la belleza, porque ésta tiene esa peculiar *capacidad de unir en su ser* estas dos notas o funciones que hacen de la belleza un ser cuyo papel singular en la epistemología platónica consiste en que “[...] la belleza es frontera entre ese supremo esplendor, como «mente», que no podemos «ver». Pero la belleza si «se deja ver». Su ser es, pues, fronterizo, su realidad inmanente, y, en cierto sentido, trascendente; *nos ata* a la «visión» del instante, y *nos traspasa* también hacia ese deseo, que tensa el amor en un tiempo más pleno y largo que el de la temporalidad inmediata que los ojos aprehenden.”⁶⁷

2) Determinación epistemológica

a) Su cualidad físico-visual y su cualidad amable

Quizá después de traer a cuenta la explicación que da Lledó Íñigo sobre la naturaleza de la belleza, parezca que, para Platón, se hace necesario adjuntar en el ser de la belleza las dos características: ser brillante y ser amable; esto es, en la medida en que la belleza es brillante y amable, en esa misma medida es fronteriza, porque como lo explicará más adelante Platón, el *ver* la belleza de aquí, que sí se deja ver, hace que se desate el proceso de la reminiscencia que nos recuerda, o sea, hace entrever intelectual y vivamente, a la belleza divina que habita en lo supraceléstico y hace, también, que se desate el deseo y, en consecuencia, el amor por la Belleza en sí. La belleza sensible o física hace que, como canta en una de sus letras el trovador cubano Silvio Rodríguez, “las fronteras se besen y se pongan ardientes” y que se conecten tanto el conocimiento sensible del cuerpo humano como el conocimiento divino que proviene de la mejor parte del alma humana: la razón; hace que del inmanente instante momentáneo de la visión sensible de la belleza particular

⁶⁷ *Ibid.*, p. 354, nota 72. Cursivas del autor.

se pueda recordar y, con ello, trascender, con la caricia de la mente, al largo y pleno acto de la contemplación, de la eterna y divina visión de la Belleza en sí.

3) Determinación metafísica de la belleza

Es, en verdad, de suma importancia para la concepción que de la belleza tiene Platón, poder descubrir el ser de la belleza física, ya que es un ser que por su cualidad dual es, al mismo tiempo, inmanente y trascendente, brillante y amable, sensible y despertadora de lo espiritual, física y metafísica. Su ser es lo que determina su función fronteriza porque en la medida en que es brillante físicamente, es amable metafísicamente. En la belleza se unen, para Platón, de manera fronteriza los dos ámbitos de la misma realidad. Si es fronteriza la belleza, eso se debe a su ser dual inmanente y trascendente.

a) La capacidad mimética del ser de la belleza

Además, hay que hacer hincapié en que el ser fronterizo o dual de la belleza sensible y particular tiene, aristotélicamente hablando, potencia o capacidad de imitación; tiene posibilidad de imitación. De manera que la belleza particular, sensible y mundana es fronteriza y dual porque la belleza es también *mimética*, imita o tiene la capacidad de imitar *bien* a la belleza divina; la belleza no divina es inmanente, y es por ello que posibilita la trascendencia, porque la belleza mundana imita a la divina y, en este sentido, trasciende su mero ser captado por lo sensible para imitar lo suprasensible. Por lo tanto, otra determinación del ser de la belleza es que, dentro de sus limitaciones mundanas, es un ser que *imita* lo divino, lo suprasensible, lo metafísico. Su ser no sólo es dual y fronterizo, también es mimético. De su condición de dualidad tiene por funciones ser fronteriza y mimética.

Pero su ser fronterizo le viene de su ser mimético, esto es, si de la inmanencia se puede pasar a la trascendencia, es porque la belleza tiene contacto con lo divino porque lo

imita; lo toma de modelo para que su ser, en la medida en que se asemeja a lo ultramundano, *participe*, en alguna medida, de él, o mejor dicho, de ella, la Belleza en sí.

Por lo tanto, si la belleza verdadera está en otro mundo distinto al físico, habrá que buscarla en él para lograr determinar lo que sea su ser, y, para determinar, también, el ser y el papel que juega la belleza física.

b) Naturaleza de la Belleza en sí o de la Idea de Belleza

La belleza trascendente es una Idea que habita en el mundo metafísico del que habla Platón. Dicho mundo se encuentra para Platón fuera de la realidad humana, es lo que él llama *Topos Hyperuranus* o mundo supraceleste, el cual, en una muestra de ingenio intelectual, Platón describe de la siguiente manera:

[...] a este lugar supraceleste, no lo ha cantado poeta alguno de los de aquí abajo, ni lo cantará jamás como merece. Pero es algo como esto —ya que se ha de tener el coraje de decir la verdad, y sobre todo cuando es de ella de la que se habla—: porque incolora, informe, intangible esa esencia cuyo ser es realmente ser, vista sólo por el entendimiento, piloto del alma, y alrededor de la que crece el verdadero saber, ocupa precisamente tal lugar.⁶⁸

Emilio Lledó Iñigo, añade que ésta es “una realidad cuya propia sustancialidad es su ser mismo. Este ser informe, incoloro e intangible sólo puede ser visto por el *noûs*, que no necesita, para penetrar en la realidad, del conocimiento sensible”⁶⁹. En este lugar supraceleste es donde habitan las Ideas o esencias puras que son el ser que verdaderamente es. Estas Ideas, por habitar en tal lugar, tienen las mismas características de tal mundo, esto es, son informes, incoloras, intangibles y sólo captadas por el entendimiento, piloto del alma. Y es justamente que, por participar de las Ideas del mundo supraceleste, las cosas de aquí toman el ser que son, imitación vaga de la luz de verdad de las de allá. Así, la belleza terrenal, particular, sensible y mundana es sólo una simple copia, imitación que por participación tiene el ser que es.

⁶⁸ *Ibid.*, 247 c – 247 d.

⁶⁹ E. Lledó Iñigo, *ibid.*, p. 348, nota 59.

Todo esto viene a parar en que, como es ya bien sabido, para Platón, la realidad toda está dividida en dos mundos, a saber: el mundo físico-sensible que es el mundo de las sombras o de las copias y el mundo metafísico o suprasensible que sirve de modelo o paradigma al primero. En el primero de estos, lo que priva es lo visible, debido a su carácter cósico o físico-sensible y, en el segundo, lo que cuenta es únicamente lo inteligible, en razón de que su naturaleza no es como en la primera, sino espiritual, metafísica y, por lo tanto, inteligible. Lo cual indica que sólo se capta por medio de la razón. De suerte que la belleza física pertenece al mundo físico y, consecuentemente, será copia o imitación de la belleza que habita en el mundo suprasensible; o con otras palabras, su ser le viene del ser que habita donde están los verdaderos seres, del mundo real, o dicho a la manera platónica, del mundo de las Ideas, en el mundo de los verdaderos seres o de lo que verdaderamente es.

1) La belleza física: su papel en el *Fedro* de Platón

¿Por qué Platón presenta así a la Belleza en el *Fedro*? Porque para Platón la belleza física es un incentivo, más todavía, el incentivo *promotor de la reminiscencia* puesto que la belleza se presenta, advierte Gómez Robledo, como “[...] el incentivo que despierta la reminiscencia, como el agente reconstructor de la estructura alada del alma, o de otro modo, como el principio de la filosofía”⁷⁰. ¿Por qué Platón presenta, según Gómez Robledo, a la belleza con este gran privilegio de reconstruir la estructura del alma o de ser el principio de la filosofía?

a) La belleza física: agente reconstructor de la estructura de la *psyché* humana. (condición de integridad psíquica)

Porque no es un medio o simple instrumento pasivo, sino que, en relación con la cuestión del alma, se presenta como un *ser activador, un agente capaz de generar procesos*

⁷⁰ A. Gómez Robledo, *op .cit.*, p. 425.

y, en esta medida, como *elemento constituyente de la estructura alada del alma*. Asimismo, porque ella abre nuevamente las puertas del mundo inteligible en virtud de que, como el hombre desea la inmortalidad y éste tiene un alma inmortal, ésta desea regresar a su antigua y originaria morada, de ahí también el deseo de *engendrar en la belleza*; o sea, “[...] ¿si sentimos los hombres el apetito de inmortalidad, es por tener un alma inmortal que desea, consciente o inconscientemente, volver a su primera morada.”⁷¹

- b) La belleza física: el agente provocador de la reminiscencia y del elevamiento espiritual o del deseo de trascendencia y las condiciones subjetivas de trascendencia.

¿A dónde llega todo esto de la belleza?, ¿a dónde viene a parar todo lo que implica su ser dual y fronterizo? Parece que Platón logra dar razones a esta cuestión cuando explica el proceso que se desata en el ser humano que tiene la maravillosa oportunidad de ver la belleza y con ello explica, de igual manera, las posibilidades o capacidades miméticas que tiene la belleza mundana. Para esto, el fundador de la Academia hace una distinción entre las condiciones de posibilidad o necesarias de quienes, por un lado, a pesar de tener la visión de la belleza, no trascienden hacia lo metafísico de la belleza en sí y se quedan atrapados en la tumba de lo corporal y quienes, por el otro y a diferencia de éstos, no permanecen atados en lo momentáneo de los placeres corporales y logran salir hacia lo eterno que habita en lo supraceleste. Para Platón, es indispensable hacer tal distinción, porque para él no es lo mismo que alguien, al contemplar la belleza física, se deje llevar por el simple placer de ver y alguien que, al no quedarse en esto, siente *temor y veneración* por la belleza que contempla. Así expresa esta diferencia con sus propias palabras:

[...] el que ya no es novicio o se ha corrompido, no se deja llevar, con presteza, de aquí para allá, para donde está la belleza misma, por el hecho de mirar lo que aquí se tiene por tal nombre, de forma que, al contemplarla, no siente estremecimiento alguno, sino que, dado al placer, pretende como un cuadrúpedo, cubrir y hacer hijos, y muy versado ya en sus excesos, ni teme ni se avergüenza de perseguir un placer contra naturaleza.⁷²

⁷¹ *Ibid.*, p. 427.

⁷² *Ibid.*, 250 e 8.

Como puede apreciarse, el gran ateniense destaca que, quien de los humanos se estanca en la momentánea visión física y sensual de lo que aquí, en lo mundano, tiene el nombre de belleza, se pierde en este mundo y se queda atrapado en las simples funciones biológicas de "cubrir y hacer hijos"; se empantana en el hedonismo más burdo, semejante a la manera como un cuadrúpedo cumpliría sus meras funciones biológico-reproductivas y, con ello, el hombre olvida su verdadera esencia espiritual, es decir, sigue en el olvido de sus recuerdos, que son sus verdaderos conocimientos, de lo que vio intelectivamente cuando estuvo su alma en el lugar supraceleste. Por eso dice Platón que actúa contra la naturaleza y, por lo mismo, no siente temor ni vergüenza. Así, este tipo de aprehensión de la belleza no lleva al hombre hacia alguna cuestión moral, más aún, lo aleja de ella.

En cambio,

[...] aquel cuya *iniciación* es todavía reciente, el que contempló mucho de lo de entonces, cuando ve un rostro de *forma divina*, o entrevé, en el cuerpo, *una idea que imita bien a la belleza*, se estremece primero, y le sobreviene algo de los temores y, después, lo venera, al mirarlo, como a un dios, y si no tuviera miedo de parecer muy enloquecido, ofrecería a su amado sacrificios como si fuera la imagen de un dios. Y es que, en habiéndola visto, le torna, después del escalofrío, como un trastorno que le provoca sudores y un inusitado ardor. Recibiendo, pues, este chorro de belleza por los ojos, se calienta con un calor que empapa, por así decirlo, la naturaleza del ala, y, al caldearse, se ablandan las semillas de la germinación que, cerradas por la aridez, les impedía florecer; y, además, si el alimento fluye, se esponja el tallo del ala y echa a nacer desde la raíz, por dentro de la sustancia misma del alma [...] ⁷³

Lo primero que hay que destacar, es que para Platón hay ciertas condiciones previas que permiten al ser humano no permanecer en el mero placer sensual o carnal. ¿Cuáles son estas condiciones? El hecho de que el humano haya sido iniciado de manera reciente, lo que, como se trató en el primer capítulo de este trabajo, se conecta de manera directa con lo que Platón dice en su diálogo del *Banquete* acerca de la iniciación por medio de una educación o propedéutica estética que ahí lo lleva y lo eleva hacia la Idea de Belleza y, de ahí, a la Idea de Bien. Esto, y no otra cosa, es lo que le permitirá al ser humano poder ver más allá de lo simplemente físico y lograr entrever un rostro que *se asemeje a lo divino*, o bien, todo un cuerpo que *imite bien a la belleza*.

⁷³ *Ibid.*, 251 a – 251 b 8. Cursivas del autor.

Lo segundo, es que la belleza física ya está “preñada”, de alguna manera, de lo divino, porque quien ya está iniciado es capaz de ver formas divinas o ideas, en lo físico del cuerpo, que *imitan bien* a la belleza suprasensible. Se entiende que Platón quiere destacar que aun cuando se esté en el ámbito físico-sensible ya se nota la presencia de la divinidad justamente en la belleza física.

Ahora bien, ¿qué es lo que puede provocar la presencia de lo divino en lo humano? Platón responde que estremecimiento, temor, veneración y, tal vez, sacrificios “como si fuera un dios”. Éste es el tercer aspecto importante que hay que destacar en la cuestión de la belleza en relación con los humanos que no se quedan en el hedonismo burdo, pues el impacto es tal que provoca ya desde lo físico-visual, *una ascensión, un deseo, un anhelo de elevamiento espiritual* que, por otra parte, tampoco se reduce a lo momentáneo de la situación; no se queda en la inmediatez de la apariencia física, sino que por la visión de la belleza, si es que ésta imita bien a la divina, vienen escalofríos, sudores y ardor, todo esto de manera inmediata en el cuerpo.

Pero no sólo eso, sobre todo, traspasa este ámbito y trasciende hasta el alma, porque su fuerza arrolladora es tal que, como caudaloso río, “este chorreo de belleza” arrastra a quien en él se sumerge y empapa y hace que, en cuarto lugar, el alma, ámbito humano conectado con lo divino, *quiera trascender* del mundano deambular humano al celeste volar divino.

Eso es lo que representa para Platón este florecimiento de la alas que intentan elevar el alma humana a las metafísicas alturas donde habitan las Ideas. Y está en posibilidades de realizarlo porque si la belleza física penetra *en* un alma de tales características, el ala crece *desde la raíz, dentro* de la sustancia misma del alma. Entonces, no sólo es preferente engendrar *dentro del ámbito* de la belleza *exterior*, además, es también es preferible hacerlo *dentro de un ámbito interior de la belleza*, es decir, dentro del ámbito del alma humana que, como ya quedó claro, sea *iniciada*, un alma pura y noble, adecuada y acorde a tal situación; en concreto, un alma bella.

Con lo anterior, lo que puede apreciarse, es que, para Platón, la contemplación de la belleza corporal, físico-sensible, no basta para trascender *del ámbito mundano al* divino. Si bien es cierto que, debido a su ser, la belleza pone en posibilidades de trascender al humano, eso no quiere decir que el solo hecho de contemplarla baste para acceder al mundo

de la belleza en sí, porque *es condición de posibilidad, mas no de garantía*; además, hacen falta otras condiciones para que el hombre pueda entusiasmarse y estar en el estado de posesión divina: la cuarta forma de la locura descrita por Platón.

Dichas condiciones las encontrará Platón en la estructura tripartita del alma humana que describe con detalle en el *Fedro*, además del proceso que se desencadena en ésta gracias a la *anámnesis* o reminiscencia provocada por dicha contemplación, porque al contemplar la belleza corporal, el humano ciertamente ve, contempla, un espectáculo sensible. Entonces, es precisamente esta extraordinaria visión de la belleza sensible que encuentra su justificación y su papel en todo el diálogo, porque es gracias a la belleza físico-sensible que el hombre puede volver a tener contacto con el mundo de las Ideas, puesto que *pro-voca*, esto es, hace un llamado a ir hacia adelante para que el alma humana, en consecuencia, se “instale” o se ponga en condiciones de conocer: hace que se desate lo que Platón ha llamado reminiscencia o *anámnesis*. Pero es precisamente el amor hacia lo bello lo que hace que recordemos. Porque el encuentro con lo bello hace que se recuerde y que, por tanto, se enlace con lo divino porque “la memoria engarza”, esto es, se da una especie de encadenamiento “de la participación entusiasta (*enthousiōntes*) con el universo del que la belleza o el saber del hombre son reflejo”⁷⁴. Es la amorosa vía estética de educación que Platón describe magistralmente en el *Banquete*, la que pone en condiciones al hombre para que, de manera más directa y más inmediata, entre en contacto con el conocimiento verdadero y, por ello mismo, con la filosofía, con el amor al saber puesto que la filosofía, en tanto que es un bello saber, es como se habrá de desarrollar más adelante, camino de re-nacimiento y re-conquista a la condición originaria de la naturaleza humana en su más radical integridad primaria; es, de igual manera, una forma de vida plana de orden y de amor hacia el saber más completo que orienta y gobierna el manejo para que impere aquello que hay de más virtuoso en el espíritu humano.

Como el conocimiento verdadero no se puede conocer con los simples sentidos, pues estos engañan respecto de la verdad de lo que es, para Platón se hace necesario que de los sentidos se pase al ámbito propio de la reminiscencia, del conocimiento propiamente dicho, y ese espacio propio está en el alma humana, ya que es precisamente ahí donde se opera el complejo proceso de la reminiscencia que Platón explica en conjunción con la

⁷⁴ Lledó Iñigo, E. *op. cit.*, p. 359, nota 78.

alegoría del tronco alado que es similar al alma de los dioses, el que este sí, de verdad, es un carruaje alado y perfecto.

No sería acertado hablar de la determinación psicológica de la belleza, sino de la relación que ésta tiene con la *psyché* humana y el papel que la primera juega en la segunda; más bien habría que postular que, de alguna manera, el alma queda, condicionada por la belleza, porque es gracias a ésta que la *psyché puede recobrar su condición alada* y, por lo mismo, que se inicie el proceso de sacar a la luz lo que guarda la memoria o el conocimiento, ya que para Platón la memoria guarda lo que la razón o el entendimiento, que es el piloto del alma, ve inteligiblemente en el ser y la verdad (metafísica y epistemológicamente).

La memoria guarda lo más valioso y cuando se necesita para sacarlo a la luz, volverlo a ver y hacerlo vivo, ésta lo hace presente para reactivar el alma humana y con ello desear y, por lo mismo, sea posible que vuelva a entrar en contacto con la divinidad. Por ello, además de guardar, la memoria engarza, enlaza o encadena. Dos funciones esenciales que es indispensable destacar y distinguir como propias de la memoria.

Además, *la belleza hace que el alma esté en unidad consigo misma*, es decir, la belleza es *constitutiva de la unidad psíquica del hombre*, pero no porque ésta esté escindida y cada parte ande por su lado, sino por la *posibilidad de la unidad de dirección* que es provocada por la contemplación de la belleza. Porque de alguna manera el amor a la belleza *completa la carencia* que tiene el alma humana, porque *realiza su naturaleza* en el encuentro con algo acorde a la naturaleza de esta: la belleza. Por ello, como Platón dijo en el *Banquete*, hay que engendrar *en* la belleza. Y porque, asimismo, como menciona Antonio Gómez Robledo, que ambas, belleza y alma (*kállos* y *psyché*), guardan una unidad profunda por su semejanza de naturalezas y en consecuencia, por sus semejanzas en la función de ser “[...] intermediarios y medianeros entre el mundo sensible y el mundo inteligible.”⁷⁵

Y, además, porque como amar es la función del amor, “[...] es una función esencialmente humana, y a tal punto que el amor puede considerarse como el acto esencial del alma [...]”⁷⁶. Y si la belleza provoca tal acto o función esencial es por tener una

⁷⁵ Gómez Robledo, A. *op. cit.*, p. 438.

⁷⁶ *Idem.*

naturaleza acorde o compatible que hace que el alma *realice, concrete o logre ser cabalmente* alma, porque la hace ser lo que el alma es verdaderamente, un ser alado, en consecuencia trascendente y, por lo tanto, inmortal. Más adelante, Gómez Robledo agrega sobre ambos:

[...] del amor y del alma, uno y otra síntesis y encuentro de lo finito y lo infinito, vale por igual la concepción tan profunda que, en uno y otro tema, nos propone Platón de la naturaleza humana. En nuestra esencia hay una limitación, carencia o privación de un bien que antes tuvimos, y que, sin que sepamos por qué, nos ha sido arrebatado. ¿Cómo interpretar este tan evidente como misterioso despojo de nuestra naturaleza? A falta de revelación, de la Revelación, Platón tuvo que responder con mitos, pero la vivencia es la misma en el pagano —si podemos realmente llamarlo así— que en el judío o en el cristiano. Ha habido, de cualquier modo, una caída que nos ha dañado en lo más íntimo de nuestro ser, y la restauración no es posible sino por medio del vuelo amoroso que nos restituye a nuestra primera morada y a la integridad de nuestra naturaleza.⁷⁷

Y este erótico ascenso a las alturas que le corresponden al alma del hombre se da gracias a la belleza que, en lo que se refiere a la naturaleza, es totalmente compatible con la de lo divino y que hace que, lo que de guardado tiene la anamnesia, salga a la luz y logre engarzar y hacer síntesis de amor y alma, de lo infinito y lo finito y que, por ello, el alma se vea restituida en su integridad y a su antigua morada, o que, por lo menos y por lo pronto, desee regresar a tan inmejorable morada.

Con ello, asimismo, se logra que el alma conozca, pues la reminiscencia es conocimiento, del cual, el mejor de todos es el filosófico y, por lo mismo, un bello saber; la filosofía es, en tanto que saber bello “[...] el camino de retorno hacia la reconquista de nuestra naturaleza en su integridad primitiva [... lo cual indica que,...] una vida de orden y el amor de la sabiduría conducen al triunfo de lo que hay de mejor en el espíritu.”⁷⁸

Mas, para que el alma pueda recobrar su naturaleza entera y pura, su integridad primitiva, es necesario que ésta tenga primariamente una cierta unidad y una específica suficiencia, lo cual supone que hay que dársela, esto es, ayudarla a que logre estas condiciones previas para su cabal realización, y esto vendrá a resolver, en parte, la cuestión que está implícita también en la unificación psíquica del hombre en relación con la belleza; o dicho de manera explícita con las siguientes preguntas: ¿cómo ocurre este papel de primer

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 425.

orden que la belleza juega para lo que de fundamental tiene el hombre, o sea, para su alma? Porque, si la belleza física logra hacer eso *por* el alma humana y *para* el alma humana, por supuesto que no es poca cosa, sino todo lo contrario, logra prestar un grandísimo servicio. ¿Cómo es posible entonces que ocurra esta unificación del alma gracias a lo que la belleza física provoca en ella?

5) Estructura de la relación erótica

Se diría que, en parte, esto se lleva a cabo por la estructura que tiene la relación amorosa, y ¿en qué consiste dicha relación? Consiste en un fluido, reflejo o eco subjetivo en el que el amado es amado por su belleza física; mas ésta regresa a él filtrada por los ojos e incrementada por la subjetividad del amante en una belleza espiritual y no tanto corporal. El amado, dice Platón, “[...] se olvida de que, como en un espejo, se está mirando a sí mismo en el amante”⁷⁹. Por lo mismo, cabe mencionar el comentario que al respecto hace Lledó Íñigo cuando menciona que “el espejo y la mirada son dos elementos que expresan la singular estructura de la relación amorosa: el reflejo de sí mismo frente a sí mismo, y el resplandor del otro que irradia, a través de la vista, en la intimidad del propio ser. Este encuentro que afirma la subjetividad, la proyecta y construye, busca también en el otro la prolongación y continuidad del propio ser.”⁸⁰

Así, Platón se vale de esta imagen que se da entre espejo y mirada para singularizar lo peculiar de la relación amorosa, porque en la relación que se da entre amado y amante hay también una suerte de reflejo de la propia subjetividad, la del amante, en el ser amado, pues la relación amorosa es, de igual manera, *un verse a sí mismo en el otro que es, a su vez, espejo y que es, por lo tanto, reflejo de uno*; es decir, uno se mira a sí mismo en el amante de manera que si el amado quiere ver no sólo cuán bello es, sino, por encima de esto, cuán amado es, se tiene que mirar en los ojos del amante y, de manera significativa, en los ojos del alma del otro, espejos del alma de éste, para darse cuenta de que, si el amor por

⁷⁹ Platón, *op. cit.*, 255 d 6 y 7.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 364, nota 89.

la belleza inunda el alma del amante, es porque esa inundación fue provocada por la belleza del amado.

Ahora bien, para tratar de dar solución al par de cuestionamientos arriba mencionados sobre la unificación o integridad del alma, es necesario hablar de las posibilidades. Si se habla de posibilidad, se está hablando de ciertas condiciones que se requieren necesariamente como antecedente para que se pueda dar como consecuencia otra cosa. De tal suerte que, si la belleza logra unificar y completar al alma humana, supone entonces que está, por alguna razón y de algún modo, no unificada y no completada. Con esto no se afirma de ninguna manera que el alma esté escindida o des-unida de sí misma; más bien, lo que se desea destacar es que el alma *no está unificada en su dirección y no completa en la realización de su ser*; dicho con otros términos, *unida y dirigida intencionalmente hacia algo y en el sentido de realización plena y acorde a su naturaleza*, aunque de hecho, como se verá enseguida, para Platón eso no es posible tanto por el ser como por la constitución misma del alma que, entre ambos, le otorgan un carácter dinámico y, por lo tanto, un eterno estado de tensión por el que el alma no puede ni estar totalmente des-unida, ni totalmente unida; ni completamente en la des-realización ni enteramente realizada. Por lo anterior, es menester presentar lo que es para Platón tanto el ser como la constitución de ese ser, o dicho en otros términos, tanto la naturaleza del alma como la estructura tripartita de ésta.

Platón se verá precisado, primero, a demostrar la inmortalidad del alma humana y, después, mediante una analogía, a mostrar de qué está constituida y cómo es su “funcionamiento” con la alegoría del carro alado que es parecido al divino carruaje de los dioses.

Platón comienza con el intento de demostrar la inmortalidad del alma en una forma tan rigurosamente lógica que, más bien, hace pensar que se adelanta en el tiempo y transforma su *estilo de exposición*, porque pareciera que quien razona con ese rigor lógico es su alumno Aristóteles y no Platón. Pero esto es sólo el modo de demostración de los argumentos, es decir, la pura forma lógica, porque evidentemente Platón y Aristóteles difieren en cuanto al contenido de la concepción del alma humana. Dice el fundador de la teoría de las Ideas: “Toda alma es inmortal”, ¿por qué?, porque a) “[...] aquello que se

mueve siempre es inmortal”⁸¹. Y esto es así para Platón porque aquello que no tiene o no le viene el movimiento de sí mismo (*autokinetón*) es un ser que deja de vivir, puesto que b) “[...] para lo que mueve a otro, o es movido por otro, dejar de moverse es dejar de vivir”⁸². De igual manera, el alma es inmortal porque c) si siempre se mueve y se mueve a sí misma, es origen y fuente de movimiento ya que “sólo [...] lo que se mueve a sí mismo, nunca deja de moverse, sino que, para las otras cosas que se mueven, es la fuente y el origen del movimiento”⁸³. Pero, además, el alma es igualmente inmortal porque d) si es origen, entonces, es principio original, y si es tal, es ingénito, por lo tanto, es imperecedero; o en las propias palabras de Platón “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. Como, además, es también ingénito, tiene, por necesidad, que ser imperecedero. Porque si el principio pereciese, ni él mismo se originaría de nada, ni ninguna otra cosa de él; pues todo tiene que originarse del principio”⁸⁴. En suma, “todo cuerpo, al que le viene de fuera el movimiento, es inanimado; mientras que al que le viene de dentro, desde sí mismo y para sí mismo, es animado. Si esto es así, y si lo que se mueve a sí mismo no es otra cosa que el alma, necesariamente el alma tendría que ser ingénita e inmortal.”⁸⁵

Platón procede metódicamente puesto que va a buscar el ser y el concepto del alma⁸⁶, esto es, demuestra la inmortalidad de ésta.

Y si Platón ya tiene lo esencial del alma, esto es, su ser y su concepto, ahora conviene ver, porque con lo anterior no basta, cómo está constituido ese ser peculiar que se mueve a sí mismo. Incluso, al explicar y comprender cómo es que está constituida el alma, se entenderán todavía más y mejor el porqué de la posibilidad de su movimiento. De otra manera, su estructura y funciones explicarán con mayor elocuencia su ser. Y esto es concretamente lo que por lo visto es todavía algo más complejo que su ser y su concepto y que, así parece, a su vez, fundamenta a estos⁸⁷. Porque, como la inmortalidad del alma está basada, a su vez, en el automovimiento y éste le viene de sí misma, es decir, de su interior,

⁸¹ *Ibid.*, 245 c 8.

⁸² *Ibid.*, 245 c 10.

⁸³ *Ibid.*, 245 c 15.

⁸⁴ *Ibid.*, 245 d 6.

⁸⁵ *Ibid.*, 245 e 6 – 246 a 2.

⁸⁶ *Ibid.*, 245 e 5.

habrá que buscar en lo interno del alma, su hontanar profundo, la razón por la que se genera el movimiento, por lo cual se habrá de demostrar al movimiento que fundamenta la inmortalidad y, con ello, se sacará a la luz, como se mencionó anteriormente, el fundamento mismo del alma: su constitución tripartita.

No obstante esta esencial intención del autor de *Fedro*, dirá que el explicar la estructura del alma es un asunto divino y, por ello, muy complejo. Mejor será explicar su estructura a partir de hacer comprensible su semejanza con lo divino; esto es, análogamente a lo que se supone que es la estructura del alma divina, así también, estará constituida, por semejanza, la humana. Platón piensa de esta manera porque está consciente de que la explicación de la estructura del alma divina queda fuera del alcance cognoscitivo humano, porque es algo que la trasciende y, por ello, mejor será decir a qué se parece, mediante la palabra mítica o mediante un símil, una analogía⁸⁸. Platón dice que el alma de los hombres, y en cierta semejanza con la de los dioses, “[...] se parece a una fuerza que, como si hubieran nacido juntos, lleva a una yunta alada y a su auriga.”⁸⁹

El oriundo de la gran Atenas es consecuente en este punto, ya que al compararlas menciona que la humana está constituida por “[...] un conductor que guía un tronco de caballos y, después, uno de estos caballos de los cuales uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos mismos elementos, y el otro de todo lo contrario, como también su origen. Necesariamente, pues, nos será difícil y duro su manejo”⁹⁰. En cambio, del alma divina dice que “los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos, y buena su casta, la de los otros es mezclada.”⁹¹

Por su propia constitución, el alma humana no es algo de por sí estable ni unitario como el alma divina, de modo que su manejo, como principio de movimiento, les resulta algo difícil y duro a los humanos. Además de que bajo ciertas circunstancias, esta fuerza pierde sus alas y va a la deriva para luego caer a tierra y, al conjuntarse con un cuerpo, formar lo que Platón llamará mortal.⁹²

⁸⁷ *Ibid.*, 246 a 4.

⁸⁸ *Ibid.*, 246 a 4-7.

⁸⁹ *Ibid.*, 246 a 7-9.

⁹⁰ *Ibid.*, 246 b -7.

⁹¹ *Ibid.*, 246 a 10-11.

⁹² *Ibid.*, 246 c 6.

¿Cuál es la razón por la que el alma humana pierde sus alas? Dicha razón Platón la encuentra en lo malo, indigno y torpe que está presente en el alma humana representado por el mal caballo, o sea, la parte innoble del alma humana, porque es ésta la que trata de llevar, por tener apetitos concupiscentes, hacia abajo a todo el tronco alado y fuerza al auriga, la razón, que no lo ha domesticado bien. Pero, ¿dónde las pierde?, ¿debido a qué causas las pierde?, ¿acaso el auriga y el caballo bueno y noble no han podido soportar la fuerza del innoble? Para responder a estas cuestiones fundamentales, Platón se vale del precepto de Adrastea según el cual, cuenta Platón, prescribe lo que le sucede a toda alma cuando está en el lugar supraceleste (*Topus hyperuranus*) y tiene la posibilidad de ver con la razón, mas no con los ojos sensibles, todo lo que de verdad es.

Dicho precepto manda lo siguiente:

Cualquier alma que en el séquito de lo divino, haya vislumbrado algo de lo verdadero, estará indemne hasta el próximo giro y, siempre que haga lo mismo, estará libre de daño. Pero cuando, por no haber podido seguirlo, no lo ha visto, y por cualquier azaroso suceso se va gravitando llena de olvido y dejadez, debido a este lastre, pierde las alas y cae a tierra. Es de ley que tal alma no se implante en ninguna naturaleza animal, en la primera generación, sino que sea la que más ha visto la que llegue a los genes de un varón que habrá de ser amigo del saber, de la belleza o de las Musas tal vez, y del amor [...] ⁹³

Como se puede deducir de lo anterior, sólo tendrá alas aquella alma que tenga una *relación de verdad* con el ser; dicho con otras palabras, únicamente tendrá alas aquella alma que tenga la fortuna de relacionarse con el ser de manera *aletheica*, esto es verdadera. De manera que la causa de perder las alas es no estar en contacto con la verdad en el lugar supraceleste y debido al lastre de la dejadez y del *olvido*, al alma pierde las alas y cae a tierra. Por esto, conocer es recordar, recordar para que el alma tenga la reminiscencia de cuando estuvo en el lugar donde se ve con la inteligencia y con la razón al ser verdadero y, con ello, le vuelvan a salir alas y sienta el deseo de volver a estar completa en la contemplación de todas las maravillas que hay en el lugar supraceleste.

Aún con todo, aquellas que, por lo hasta aquí dicho, no puedan alcanzar la visión del ser, les queda, a pesar de esta tremenda pérdida, la opinión o *doxa* para escasamente mal alimentar al entendimiento y, no obstante ser una magra ración, la opinión que surge y que con ello marca, tanto el otro extremo diametralmente opuesto del conocimiento en el que se encuentra el verdadero ser como el momento supremo del desvanecimiento de lo

real en la mente, es, con justicia, al decir de Lledó Iñigo “[...]el instrumento mental en el que, empalidecido, aún late lo ideal [...]”⁹⁴, pues es ésta la que mantiene con escasa luz al alma en su mundanal deambular humano.

También cabe preguntarse si, para Platón, ¿toda alma que está en el *Topus Hyperuranus* tiene la fortuna de ver a los seres en sí que habitan en ese reino de lo verdadero por el sólo hecho de encontrarse allí? Platón respondería que no. Porque con el hecho de estar por algún tiempo allá no se tiene ganado todo. Además del esfuerzo que implica y significa ascender a este divino lugar, hay que saberse ganar lo demás, pues no es gratuito ni, mucho menos, automático lo que el alma desea obtener por el solo deseo de obtenerlo. Así lo declara Platón, al seguir narrando el mencionado precepto:

De las otras almas, la que mejor ha seguido al dios y más se le parece, levanta la cabeza del auriga hacia el lugar exterior, siguiendo, en su giro, el movimiento celeste pero, soliviantada por los caballos, ve unas cosas sí y otras no. Las hay que, deseosas todas de las alturas, siguen adelante, pero no lo consiguen y acaban sumergiéndose en ese movimiento que las arrastra, peleándose y arrastrándose, al intentar ser unas más que otras. Confusión, pues, y porfías y supremas fatigas donde, *por torpeza de los aurigas*, se quedan muchas renqueantes, y otras muchas se les parten las alas. Todas, en fin, después de tantas penas, tienen que irse *sin haber podido alcanzar la visión del ser*; y, una vez que se han ido, *se les queda sólo la opinión por alimento*. El porqué de todo este empeño por divisar dónde está la llanura de la Verdad, se debe a que el pasto adecuado para la mejor parte del alma [la razón] es el que viene del prado que allí hay, y el que la naturaleza del ala, que hace ligera al alma, de él se nutre.⁹⁵

No todas las almas que van al lugar supraceleste tienen, por el sólo hecho de hacerlo, ganada la partida, ya que tendrán que realizar grandes esfuerzos para no caer nuevamente y perder lo ganado hasta entonces. Además, como lo manifiesta claramente Platón, sólo los iniciados pueden estar entusiasmados en el más alto sentido en que es posible alcanzar para los humanos, porque, por un lado, son quienes han visto en otro tiempo, cuando su alma pura iba junto con la divinidad y, también por otro, como lo dice en el *Banquete*, son los que han adquirido por la vía propedéutica de la belleza cierta iniciación en las cuestiones de *Éros*, y tienen por ello siempre “el mirar a todo lo que se dice que es en verdad”, por lo cual, declara Platón:

⁹³ *Ibid.*, 248 c 3- 248 d 4.

⁹⁴ Lledó Iñigo en *ibid.*, p. 349, nota 60.

⁹⁵ *Ibid.*, 248 a – 248 c. Las cursivas son del autor.

[...] es justo que sólo la mente del filósofo sea alada, ya que, en su memoria u en la medida de lo posible, se encuentra aquello que siempre es y que hace que, por tenerlo delante, el dios sea divino. El varón, pues, que haga uso adecuado de tales recordatorios, iniciado en tales ceremonias perfectas, sólo él será perfecto. Apartado así de humanos menesteres y volcado a lo divino, es tachado por la gente como perturbado, sin darse cuenta de que lo que está es entusiasmado.⁹⁶

Así, Platón describe y explica lo que a su parecer es el comportamiento del alma y de sus partes componentes cuando están en presencia del amado que es bello y que, por eso, se torna en objeto de sus primera atención.

Pero, además, porque la naturaleza del alma es tal que siempre se encuentra en constante lucha consigo misma; así, por su constitución tripartita, una parte del alma, la concupiscente, trata de arrastrar a toda el alma a lo que de terrenal y carnal hay en la realidad y, por su parte, la parte de la fuerza noble, hacia arriba, hacia donde trata de dirigirlas el auriga, el entendimiento, la razón.

Por todo lo anterior, y una vez analizadas las tres formas de locura descritas por Platón, se ha podido determinar ontológicamente al amor como la cuarta forma de locura, la cual se da cuando alguien contempla la belleza físico-sensible y particular de este mundo, que hace recordar a la verdadera belleza, la ideal o en sí y, por ello, hace que le salgan alas al alma humana para poderse desatar del mundo terrenal y, con ello, pueda establecer el humano una relación más profunda e íntima con la divinidad y con lo supraceleste en general, porque hay recuerdo y, por lo tanto, conocimiento. Con esto se ha logrado desprender, asimismo, la determinación abstracta de la locura con lo cual se ha podido analizar a la belleza porque es precisamente la cuarta forma de locura la que se da en presencia de la belleza terrenal, la que, en su determinación ontológica, es considerada por Platón como una cualidad ciertos seres del mundo físico que provoca la sensación de agrado por su brillantez y su ser amable.

Esto llevó a determinar la dualidad de su ser y las distintas funciones que por su ser tiene la belleza, como son: su función copulativa de unir lo brillante y lo amable; lo inmanente y lo trascendente, lo físico y lo metafísico, lo sensible y lo suprasensible, lo material y lo espiritual. De igual manera, se determinó su función epistemológica por ser agente promotor de la reminiscencia o de conocimiento y su capacidad mimética o de

⁹⁶ *Ibid.*, 249 c 5- 249 d 4.

imitación de lo verdaderamente real: la Belleza en sí y, en esa medida, agente promotor de la estructura alada del alma humana y, por ello, condición de la integridad psíquica del humano. Esto, finalmente, ha llevado a que la belleza sea considerada por Platón como agente de elevamiento espiritual del hombre hacia el lugar supraceleste y a declarar que la belleza por ser lo que es, un ser dual y, en esa medida, un ser mimético que hace recordar y, por lo tanto, conocer, logra que el alma pueda recobrase, primero, en su ser; segundo, en su constitución y, tercero, en sus auténticas y trascendentes funciones metafísicas.

En suma, del análisis de la cuarta forma de locura, el amor o entusiasmo por los bellos, se ha logrado revelar el papel de la belleza en su relación con el amor, su papel esencial de agente provocador de lo que de mayor hay en el hombre; esto es, es el agente de que el alma se recobre en su integridad, lo cual supone que el alma humana recobre su condición alada, hace que se vuelva a mover en sentido metafísico, porque logra que el hombre destape y traiga a la luz lo que guarda en la memoria y con ello engarce las dos realidades del hombre, y que su ser esencial, el alma, recobre su integridad metafísica, su verdadero ser, su condición o naturaleza alada y vuelva a tener amor por el conocimiento, porque es por el amor a los bellos que recobra el amor a los conocimientos que también son algo bello, y el amor al bello lugar trascendente donde habitan los bellos y verdaderos seres, alimento propio del alma y, sobre todo, de su piloto, la razón.

CAPÍTULO III

LA SÍNTESIS ENTRE *BANQUETE Y FEDRO*

LA SÍNTESIS ENTRE *ÉROS Y KÁLLOS*

Para este tercer y último capítulo, se tratará de realizar una síntesis entre los dos diálogos a manera de construir, a partir de los resultados que se ofrecen en los dos primeros capítulos, una especie de totalidad, es decir, una concepción particular en la que se tratará de instaurar, mediante la conjunción de amor y belleza, una especie de "circuito o ciclo" sobre una manera más directa y menos complicada de arribar al lugar supraceleste y con ello al conocimiento verdadero para que, finalmente, se pueda destacar el papel que juega la belleza en su relación con el amor. Dicho en otros términos, se parte del supuesto de que los dos diálogos forman una unidad constituida por partes complementarias, como las dos caras de una misma moneda, o más propiamente, como las partes de un rompecabezas, en la que es posible —al unir las de determinada manera o al ponerlas en relación mediante dos vías distintas pero complementarias— hacer visible que, para Platón, el hombre pueda tener acceso al conocimiento espiritual y verdadero que le es propio, en lo cual, la belleza físico-sensible juega un papel fundamental en la medida en que es esencial en cuanto a las relaciones pedagógicas, epistemológicas, psicológicas y estéticas que el hombre puede entablar con la realidad que le rodea.

Esto es, se intentará hacer explícita y abiertamente lo que jamás planteó Platón, pero que, de alguna manera y como se ha intentado mostrar a lo largo de todo este trabajo, parece estar presente en las dos obras del gran filósofo ateniense. Esto no significa que simplemente se esté tratando de argumentar en el sentido de que lo que no trata un diálogo se aborda en el otro, ya que eso sería algo que no tiene el menor sentido plantear por cuanto

representaría una forma ramplona de abordar un tema tan serio en uno de los más grandes filósofos de la antigüedad y de toda la historia de la filosofía.

Para lograr este cometido, se tratarán de conjugar los dos diálogos en algún aspecto común o, mejor dicho, en una determinación concreta a partir de la cual se pretenderá destacar no sólo los aspectos comunes que guardan, sino alguna posible relación de correspondencia o de complementariedad, incluso de *explicación o fundamentación* que uno juegue para otro y que es posible plantear .

Primeramente, habría que destacar que el ser de *Éros*, en el *Banquete*, es un ser intermedio que consta de una naturaleza dual por su origen genealógico y, en el *Fedro*, es una manía o locura que por provenir de la divinidad está considerada por el gran ateniense como la más elevada posesión divina que consiste en ser un entusiasmo por los bellos o por la belleza. Las funciones de cada uno de éstos tiene en los respectivos diálogos son primeramente, en el *Banquete*, ser intérprete o comunicador ontológicamente hablando porque el amor juega el papel de comunicador puesto que lleva mensajes de los humanos a los dioses o mandatos de éstos a aquéllos, de manera que la totalidad de lo real queda interrelacionada o comunicada gracias al amor; en segundo lugar, *Éros* es también y, por lo mismo, un gran ser salvador metafísicamente hablando, porque es gracias al amor que el posible abismo o la separación que se pudiera dar entre los dos mundos, el físico-sensible y el metafísico-inteligible, queda cancelada gracias a la acción salvadora del amor que une los opuestos. En el *Fedro*, la manía amorosa tiene por funciones, primero, hacer que se dé una relación más íntima y profunda entre el alma humana y los dioses y, en segundo lugar, provocar el recuerdo y con ello el conocimiento. La posible ligazón entre las funciones del amor arriba descritas se encuentra a partir de que, si en el *Fedro* el amor tiene por funciones hacer que se dé una relación de intimidad más profunda entre hombres y divinidad y, además, provocar el recuerdo y con ello el conocimiento, es gracias a que, en el *Banquete*, el amor es en esencia un ser comunicador, esto es, si el amor puede hacer que entre hombre y divinidad se establezca una relación de intimidad que provoca el recuerdo y el conocimiento, es porque el amor tiene una naturaleza comunicativa y salvadora: el amor es comunicación y salvación. Si es posible el contacto entre lo divino y lo humano, es porque se supone que es posible la comunicación entre ambos; si se da contacto, se supone que se da la comunicación. Al tomar en cuenta lo anterior, se podría afirmar que, en cuanto al

papel general que *Éros* juega en la totalidad de lo real y por lo que respecta al *Banquete*, el amor es *parte del fundamento* de lo real, porque *produce* contacto o diálogo entre lo humano y lo divino y porque, por lo que respecta al *Fedro*, también *hace que* se pongan en contacto estos dos mundos de la misma realidad. Por lo tanto, si el recuerdo salva, es en virtud de que con ello se logra re-vivir lo que ya se tiene por conocido. Dicho de modo sintético, *su ser fundamenta su hacer* y, en este sentido, se podría afirmar que los dos diálogos no sólo son compatibles por cuanto existe entre ambos una congruencia sistemática, sino que, además, se complementan porque el *Banquete* fundamenta y explica al *Fedro*. Con otras palabras, lo dicho en el *Banquete* por Platón sobre el amor, ha servido para fundamentar y, en este sentido, para poder explicar lo que ocurre con el amor en el *Fedro*, con lo que es posible plantear la formación de una unidad entre ambos diálogos en relación con el ser y el hacer de *Éros*.

Respecto de la función que, en particular, *Éros* tiene para el ser humano, en el *Banquete* se plantea que el hombre es un ser *poiético* en virtud de que puede hacer la *producción* o *creación* tanto en el cuerpo como en el alma gracias al poder de *Éros* y, por consiguiente, que exista la creación de la propia inmortalidad humana. En el *Fedro*, en cambio, *Éros* hace que el alma humana se mueva y recobre sus funciones que le son propias, pues hace que *re-vivan*, mediante la reminiscencia, sus propias funciones psíquicas. En este caso, la determinación particular de la función que *Éros* tiene hacia los hombres, hace que los dos diálogos sean igualmente compatibles y, por ello, que exista una congruencia sistemática que los hace ser complementarios, o sea, que se complete una cierta unidad, puesto que si el hombre es un ser *poiético*, creador o productor, es porque recobra sus funciones que le son propias, dicho en otros términos, si el hombre puede recordar y con ello conocer es porque es una función exclusiva del ser humano y esto hace que pueda ser inmortal. Sin embargo, en este nivel de determinación, todavía no se sabe la razón por la que el alma recobra su inmortalidad si recobra sus funciones propias, porque aún no se ha llegado a lo que, específicamente, el amor provoca dentro del alma humana con ayuda de la belleza (*Kállos*), como se verá a continuación.

Otra determinación que es posible destacar en los dos diálogos consiste en lo que se podría denominar como la dirección o tendencia que *Éros* tiene en la realidad humana, ya que en el *Banquete* el amor toma a la belleza como *su ámbito más propicio* o “matriz

generativa” para la procreación, porque *en ella* tiene como fin al bien y porque es el ámbito que mejor patrocina la actividad propia (engendrar o producir) de acuerdo con la naturaleza de *Éros*. En el *Fedro*, el amor también toma a la belleza como su dirección, pero en este caso es *su* objeto más idóneo, en virtud de las características que impregnan a ésta (ser brillante y amable, física y metafísica, inmanente y trascendente) y por la función (provocadora de la reminiscencia y de la integridad psíquica del alma) que también le es propia, de manera que la belleza (*Kállos*) es el objeto más compatible con la naturaleza del amor. La compatibilidad consiste en que mientras en el *Banquete* la belleza es lo que propicia de mejor manera la función propia de *Éros*, en el *Fedro* la belleza es su objeto preferido; ámbito y objeto que, conjugados dan la idea de que para Platón la belleza es lo que permite al hombre arribar sin tantos contratiempos hacia el lugar supracreste, ya sea como ámbito o como objeto, por la naturaleza misma de la belleza. No sólo porque no se contrapongan el uno al otro, sino porque tanto como ámbito o como objeto, sus naturalezas son, de manera congruente, prácticamente complementarias, en virtud de que como en el *Banquete* la actividad propia es la de producir o procrear en la belleza con miras a obtener el Bien, en el *Fedro*, dicha actividad se lleva a cabo por las características que tiene el objeto hacia el cual se dirige el amor, esto es, la belleza la cual, además, tiene por funciones propias provocar la reminiscencia y la integridad psíquica del hombre, las cuales, se presentan como esenciales para poder obtener el bien de manera permanente en vista de que gracias a la belleza el hombre recuerda su inmortalidad, recuerdo indispensable para poder obtener el bien de manera permanente. Eso significa que hay compatibilidad, porque tanto en el ámbito como en el objeto, la belleza se lleva las palmas en cuanto a la preferencia del amor; es ahí *el lugar* en donde el amor se siente como “pez en el agua” y es de ella *el objeto* del que se prenda con mayor facilidad como el imán al metal. En este caso, tanto el lugar como el objeto son bellos, esto es, son semejantes y, por lo tanto, compatibles. Si hay diferencias, éstas estriban en que el lugar tiende a remitirnos a algo que le es interno al ser humano, mientras que el objeto hace referencia a algo que le es externo. En este caso, los dos diálogos son compatibles porque mientras que en uno se trata al ámbito, en otro se estudia al objeto del amor; en uno se trata el ambiente, la casa, el *ethos*, en otro se analiza el alimento mejor, el más sano, el más rico, el más fácil de digerir y el que, de alguna manera, le reporta al hombre los mayores nutrimentos, los mejores beneficios.

En lo referente a *Kállos* (belleza), la determinación que se podría poner en la arena del análisis en ambos diálogos, sería la naturaleza de ésta. En el *Banquete*, la belleza es un ser compatible con la naturaleza de *Éros* y, por ello, hace que el hombre tenga la posibilidad de procrear para el bien. Además, hace inmortales a los hombres no en lo individual, pero sí en la especie. Asimismo, hace o propicia la acción liberadora respecto de lo simplemente mundano (el cuerpo, sus aficciones físicas y biológicas). En el *Fedro* se explica y complementa lo que se dice en el *Banquete*, porque en el *Fedro* la belleza es un ser dual, o intermedio (como *Éros* en el *Banquete*); es brillante y amable, físico y metafísico. Pero como su ser es por naturaleza metafísico, en virtud de su capacidad mimética que, a su vez, es condición para la trascendencia, explica y complementa la razón por la que, en el *Banquete*, la belleza ayuda a hacer inmortales a los hombres. Cosa que, además, vendría a explicar la relación de complementariedad y compatibilidad, por la congruencia sistemática que ello implica, que el amor tiene como tendencia o dirección hacia la belleza en el sentido de ser el ámbito preferente y el objeto de su deseo.

Además, es gracias a la capacidad mimética que la belleza tiene en el *Fedro*, que es posible derivar, de ello, su capacidad provocadora de recuerdos; de otra manera, si el hombre puede despertar su capacidad de reminiscencia y con ella de conocimiento de manera más fácil, es gracias a la capacidad mimética que tiene la belleza, porque como imita bien a la belleza trascendente que habita en el supraceleste lugar, hace recordar al hombre estos bellos y divinos conocimientos para que se libere de lo mundano, como se dice en el *Banquete*. Asimismo, si la belleza es compatible con el amor, como se puede derivar de lo dicho en el *Banquete*, es por razón de lo que se dice en el *Fedro*; más concretamente, si la belleza es compatible con el amor para poder obtener el bien, es porque la belleza tiene un ser dual e intermedio, cuya capacidad mimética es condición para la trascendencia por provocar la *anámnesis* o reminiscencia y, con ella, el conocimiento de lo verdadero que habita arriba en la realidad ultramundana.

Otra determinación que es importante destacar en los dos diálogos consiste en los procesos que provocan o desencadenan en el alma humana. En el *Banquete*, cuando el amor, entra en relación con la belleza, hace procrear para que el hombre se haga inmortal en la especie por ser el mejor de los ámbitos para ello. También hace que se produzca una liberación en el humano respecto de males que le aquejan así como de su relación con lo

simplemente mundano, para que el hombre pueda retornar a lo divino y eso es, precisamente, debido a que en el *Fedro*, la belleza, como causa de recuerdo y conocimiento, provoca la integración del alma humana que, así integrada, es la vía para poder trascender a las alturas metafísicas. Dicho de otra manera: si en el *Banquete* la belleza tiene tales prerrogativas en el alma humana, eso se debe a que, por lo que Platón afirma en el *Fedro*, la belleza tiene tales características que hacen que el alma esté en condiciones de poder trascender del mundanal lugar en el que se encuentra, esto es, del cuerpo humano. Y si la belleza hace o provoca tales reacciones, como dice Platón en el *Banquete*, es porque la belleza es el *fundamento* de ello como se menciona en el *Fedro*, pues provoca la integración del alma humana.

Así también, si en el *Banquete* y según Diótima de Mantinea, la belleza es tomada como base para una propedéutica estética y con ello es posible lograr los conocimientos sobre *Éros*, ello se debe a que representa una *vía más racional* para arribar al lugar supraceleste, mientras que en el *Fedro* la belleza representa una *vía más de intuición* para poder arribar a tal oasis. De igual manera, mientras que la belleza representa, en el *Banquete*, la vía de la educación y de la ascesis dialéctica para poder acceder a los conocimientos verdaderos, en el *Fedro* estaría representada una posible vía complementaria en donde amor y belleza (*Éros* y *Kállos*) son el camino del sentimiento, de la intuición emocional o de la irracionalidad, que no por ello deja de ser una vía válida para acceder al conocimiento verdadero. Las dos vías son válidas para Platón, tanto la racional, educativa y metódica que está presente en el *Banquete*, como la irracional, sentimental y por intuición que se expone en el *Fedro*. De hecho son complementarias, ya que mientras en el primer diálogo se privilegia la vía racional y educativa, en el segundo, el acento recae en el sentimiento y en la intuición, en la irracionalidad, con lo cual se puede afirmar que, para Platón, si no se puede por una vía, se puede por la otra, sólo que hay que tener presente las específicas condiciones que se presentan como indispensables en cada uno de los diálogos para poder hacer válida cada una de las vías de acceso al conocimiento y, por lo tanto, a la verdad que se encuentre en el elevado lugar donde habitan los seres que verdaderamente son. Se podría decir que, esto hace cerrar un "ciclo" o una especie de "circuito" en el que las dos vías conectan al hombre con el conocimiento del lugar supraceleste.

Por consiguiente, tanto uno como otro camino, son válidos, *porque y siempre y cuando*, por cualquiera de los dos, el hombre se recobre a sí mismo como ser netamente espiritual y, de igual modo, *porque y siempre y cuando* pueda ponerse en contacto con la divinidad y con el verdadero conocimiento.

CONCLUSIONES

Ahora es necesario hacer el recuento de cuanto hemos ganado hasta este momento. En el primer capítulo, se ha logrado determinar que para Platón *Éros* es un ser intermedio por estar colocado entre varias determinaciones: la ética, la estética y la axiológica. Asimismo, se logró establecer que el ser que *Éros* tiene se lo debe a su genealogía, es decir, a sus progenitores, Poros, el dios que representa la riqueza en recursos y Penía, una humilde indigente humana que representa la pobreza, y que, en ese sentido, *Éros* no es ni rico ni pobre, ni divino ni humano, sino que es también aquí un ser intermedio. De igual manera, *Éros* tiene un ser que es intermedio respecto del ámbito epistemológico debido a que como no es divino, no tiene totalmente la sabiduría; pero como tampoco es totalmente humano, no es del todo ignorante, sino más bien es deseo de saber, es amor al saber, a la sabiduría. También se ha logrado comprobar que por tener tal ser, *Éros* detenta determinadas funciones que le son propias: la de ser intérprete y comunicador entre los dioses y los hombres y, en esa medida, hace común la realidad divina a la humana y viceversa, con lo cual, el amor, llena el espacio y salva de una posible separación a la totalidad de lo real y, por ello, *Éros* es para Platón, no un simple medio, sino parte esencial de constitución de lo real, porque es fundamento de acción y principio de creación; cohesionador y unificador, el *sindesmós*, la atadura, el lazo del cosmos, *Éros* es la fuerza que hace funcionar al universo.

Además de este gran servicio que brinda *Éros*, brinda otro muy especial para los hombres, hacer que éstos puedan procrear *en* la belleza porque *en* ésta se da la procreación para el bien, incluso porque el amor es también deseo de posesión permanente del bien y esto último se puede conseguir mejor si el proceso de procreación, como impulso de creación hacia la aspiración de obtener lo bueno de manera permanente, se lleva a cabo *en*

la belleza porque ésta es compatible con ese proceso que asemeja al humano con lo divino, la procreación, esa especie de inmortalidad humana que es una prerrogativa que la divinidad ha concedido al hombre. También por esta posibilidad de procreación en la belleza tiene la posibilidad de que, a la hora del alumbramiento o desvelamiento de la verdad (*aletheia*), se libere de los dolores del parto por la compatibilidad que implica el hecho de que el procrear en la belleza es lo más propicio, lo mejor, lo que con mayor patrocinio benéfico se lleva a cabo. De modo que entre amor y belleza existe para Platón una relación propiciatoria por la compatibilidad que existe entre ambas. Pero no es todo, como se pudo constatar, para Platón hay otra razón por la cual el hombre pueda procrear en la belleza y dicha razón se encuentra en la inmortalidad; porque con la procreación en la belleza es posible alcanzar la inmortalidad debido a la compatibilidad y a lo propicio de ésta para tal fin. Primero, al tomar en cuenta sólo la belleza de los cuerpos, luego la belleza de las almas por lo que implica para la obtención permanente del bien y porque es éstas se pueden engendrar y procrear bellos y buenos razonamientos y virtudes.

De igual manera, se ha encontrado en Platón la necesidad de una formación espiritual para poder llevar a cabo el proceso de procreación en la belleza, tanto en cuerpo como en alma. Esto es, se logró fundamentar que, para Platón, es condición indispensable una *paideía* o propedéutica estética, entendida ésta, como una fuerza formadora que mediante la correcta comprensión de lo que es la belleza, sobre todo de la Idea de Belleza diferenciada de la belleza particular o físico-sensible, es posible alcanzar de una manera recta tanto el bien como la inmortalidad, ya que al ir de lo particular a lo general engendra en los cuerpos bellos, en las formas sensibles bellas, en las almas bellas, en los razonamientos bellos, las leyes y las normas de igual condición hasta alcanzar la belleza de las ciencias y de ahí a la sabiduría que implica el conocimiento de la Belleza en sí, el conocimiento de lo que de verdad es la Belleza, la Idea de Belleza. Y en este sentido, el conocimiento del amor mediante la belleza ha logrado dar, como se vio, un des-velamiento del ser de la Belleza, se engendra un des-ocultamiento de un conocimiento: el verdadero ser de la Belleza, no las pobres imágenes terrenales de ésta. Así la belleza particular físico-sensual, se convierte en el ámbito engendrador más benigno o propicio para que los hombres alcancen la inmortalidad en virtud de que aunque el verdadero conocimiento se alcanza de manera inteligible, las simples imágenes, que son las bellezas particulares,

tienen para Platón una función pedagógico-epistemológica de suma importancia, ya que imitan a la verdad y hacen posible el conocimiento de ésta y, por ello, el que el hombre llegue a ser inmortal.

Todo eso parece que ha logrado demostrar que la belleza particular es para Platón el medio estimulante, por ser condición de posibilidad para que las almas humanas puedan arribar a la contemplación de la Belleza en sí, y en este sentido, la belleza particular es, por ello, el medio estimulante y la Belleza en sí el oasis divino, y que a la par, conducen al alma a la inmortalidad y a la contemplación del Bien en sí. Todo un proceso que tiene su comienzo en lo físico y sensible y que termina con un acto de intelección en el que la belleza no es, para Platón, algo meramente estético, sino algo con un signo de moralidad y espiritualidad tan elevada que se revela como una vida proyectada a encontrar el bien, lo bueno, lo perfecto; como la aspiración a remontar lo humano para llegar a lo divino, como el mejor ámbito gracias al cual, *Éros*, puede desplegar su poder de unión en toda su magnificencia y puede, asimismo, llevar con mejor patrocinio la función que le es propia: engendrar.

En el segundo capítulo, en el que se aborda al diálogo *Fedro*, se ha logrado convenir la naturaleza de *Éros*, es decir, se ha logrado determinar ontológicamente al amor como la cuarta forma de manía o locura y que, después de un análisis de tres formas anteriores, se ha logrado acordar una especie de tipología de las locuras humanas que, según Platón, sufre el hombre. En dicha tipología se ha visto que existen para Platón cuatro formas de locura en las que intervienen diversos factores que las logran diferenciar entre sí, de las cuales, la cuarta, el amor a los bellos, resulta ser para el filósofo ateniense la mejor de todas por lo que reporta de beneficios al ser humano.

La primera forma, se estableció como un don divino, o sea, como el divino vaticinio que acertadamente predice el futuro y en la que intervienen tanto la reflexión humana y los indicios mundanos de las aves. La segunda forma de locura, forma más elevada que la anterior, se instituyó como la posesión que, más elevada también, sufren las sacerdotisas o profetisas por parte de la divinidad que predicen el futuro y que en estado de delirio son causa de cosas buenas y hermosas para los humanos y que, además, liberan a éstos de males y enfermedades por culpas pasadas y los libera, salvándolos, de lo meramente mundano para acercarlo a lo que espiritual tiene el hombre. La tercera forma de locura,

correspondiente al tercer modo de posesión de lo humano por parte de lo divino, forma y modo más elevado que los dos anteriores, es la que se da cuando se es tocado por las manos de las Musas, seres que no son humanos pero que tampoco son enteramente divinos, y que busca como fin el educar a las futuras generaciones por medio de la poesía. Pero busca educar sólo a las almas puras y tiernas, sólo a aquellas cuya parte mejor conectada con la divinidad, el alma, se encuentre en las mejores y cualificadas condiciones para tener contacto con las musas y con lo divino. Su elevamiento es mayor y mejor que los que le anteceden, porque el fin que se persigue con ésta y los medios que para conseguirlo son propuestos por Platón, son correspondientemente de un nivel superior: forjar el espíritu con un trabajo acorde a la naturaleza humana, esto es, educar mediante la poesía, una de las formas más sublimes del *logos* humano. Así se plantea porque el resultado de ello será el encuentro auténtico con la verdadera poesía, fruto de la inspiración que sólo las Musas pueden dar. Por último, la cuarta forma de locura es, para el maestro de la Academia, aquella que se da cuando alguien, al contemplar la belleza particular de este mundo, recuerda la belleza verdadera y al hacerlo, se da al olvido de las cosas de este mundo y le entran deseos de regresar al lugar donde contempló dicha belleza verdadera, por lo cual el común de la gente lo tiene por loco, pero que, Platón observa, en realidad se encuentra entusiasmado, o sea, enamorado de los bellos de este mundo. Este es, para Platón, un estado del alma en el que se está poseído por la divinidad de cierta manera y con mayor intimidad, porque estar entusiasmado o enamorado *es estar en lo divino o poseído por la divinidad*, y es también entrar en una situación de recuerdo que en realidad es, como se sabe, verdadero conocimiento para Platón; aunque a la gente “corriente”, instalada en el cómodo sentido común, le parezca que se está en la sin-razón. Lo anterior llevó, en la indagación, a plantear que para uno de los grandes *áristoi* de Grecia, la belleza es condición de posibilidad para recordar a la Belleza en sí, esto es, para conocer la verdadera belleza y “poner de pie”, nuevamente a los hombres, es decir, hacer que vivan volcados hacia lo divino, hacia lo supraterrrenal, hacia el ser en sí. Con esto se reveló que la sin-razón mundana es una de las mejores razones netamente humanas porque no sólo comunica al hombre con las razones divinas, sino con las razones del ser de lo real. Y también, esto último, en virtud de que la auténtica experiencia erótica es para Platón aquello que remite al ser humano a la belleza inteligible, a la belleza que habita en el lugar supraceleste.

De esto se pudo concretar una formulación general y, por lo mismo, abstracta de lo que es la locura para Platón, con lo cual se logró dar respuesta a una de las interrogantes planteadas al inicio del capítulo segundo, es decir, se ha logrado establecer que la locura tiene, para Platón, ciertos rasgos que le son comunes en las distintas formas que la presenta a lo largo del *Fedro*: un determinado estado en el que cae el hombre; el cual se da en una situación determinada; en referencia a un objeto o problema preciso y del que resulta una solución para él o los hombres que la padecen. Con lo cual, en la indagación presente, se ha concluido que la locura es para Platón un estado en el que el hombre está en un estado de irracionalidad, en el sentido de estar fuera de lo común, es decir, "extra-ordinario", que se caracteriza por estar poseído por una fuerza que no es humana y que tampoco es siempre divina y que le sirve, al ser humano, para que la divinidad le pueda otorgar ciertos favores.

Posteriormente, se abordó la naturaleza de la belleza particular en el *Fedro*. En primer lugar, se logró comprobar que ésta, por sus notas distintivas de ser visible y amable, es objeto de entusiasmo; objeto de la mejor de las manías y que es una cierta cualidad de algunos objetos particulares del mundo físico y que provoca una sensación de agrado por su brillantez y por ser lo más amable que con el sentido de la vista se logra ver. Y aunque con este sentido, debido a las limitaciones que tiene, no se logre ver lo importante, el ser y la verdad, se señaló, que entre la vista, como sentido y como función, y la belleza, como objeto de la vista, existe una relación de correspondencia necesaria en virtud de que los dos son los más brillantes; el primero, porque es el que mejor comunica la realidad al hombre y, la segunda, porque es la que con mayor dignidad puede copiar algo de los seres verdaderos del mundo supraceleste. Y de correspondencia ontológica debido a que los dos, vista y belleza, tienen como seres de este mundo una relación de semejanza o participación con lo que la visión intelectual es en el mundo supraceleste.

Asimismo, se consiguió especificar que la belleza es objeto de entusiasmo por ser lo más amable tanto por la sensación de agrado que provoca, como, sobre todo, por desencadenar el proceso de la reminiscencia, el proceso del conocimiento, que es una de las cosas que más ama el hombre, sobre todo el filósofo y con lo cual se determinó ontológicamente el ser de la belleza.

Lo anterior llevó a fijar que, por tener tales prerrogativas, al ser de la belleza le ha sido dado tener una función copulativa o capacidad de unir en su ser lo más brillante y lo

más amable y es porque, a la belleza, le ha sido dado, además, el ser algo fronterizo o ser un ser dual, debido a que es inmanente y trascendente al mismo tiempo, con lo cual se consiguió especificar la dualidad del ser de la belleza. Esto hizo posible el revelar que la belleza por ser un ser fronterizo o dual, hace posible que se desate el proceso de la reminiscencia que recuerda o hace entrever intelectual y vivamente al hombre la belleza que habita en el lugar supercelestes y que, en consecuencia, hace que se desate, de igual manera, el deseo o amor por conocer la Belleza en sí. De modo que la belleza particular, físico-sensible hace que se pueda dar la conexión entre el conocimiento particular del cuerpo humano, la vista, y el conocimiento divino que proviene de la mejor parte del alma, la razón, y con ello se logre recordar la visión de la Belleza en sí, con lo que se pudo definir la determinación epistemológica de la belleza así como su determinación metafísica de ser al mismo tiempo, un ser brillante y amable, inmanente y trascendente, sensible y despertador de lo espiritual, físico y metafísico. En concreto, en la belleza es posible que, para Platón, se unan los dos ámbitos de que está formada la realidad toda.

Asimismo, se logró puntualizar que la belleza particular es, además, mimética, o dicho con otras palabras, es un ser que tiene capacidad de imitar bien a la belleza divina, porque por su inmanencia posibilita la trascendencia y, en este sentido, trasciende su mero ser captado por lo sensible para imitar lo suprasensible. De esto se pasó a tratar la naturaleza de la Belleza en sí o Idea de belleza, la cual habita en el *Topos Hyperuranus* o mundo supracelestes y de la que Platón dice que es incolora, intangible, informe y sólo captada por el entendimiento humano que es el piloto del alma. Así que la belleza particular de este mundo físico-sensible toma como modelo a la que habita en el mundo que está por sobre el cielo y de ella recibe, por participación, tanto el ser que es, simple imitación de aquélla, como alguna vaga luz de verdad de la de más allá.

Con lo anterior, ha sido posible destacar el papel que la belleza particular tiene en el *Fedro* para Platón, en virtud de que éste la presenta como el incentivo promotor de la reminiscencia y también como el agente reconstructor del alma humana en virtud de que la belleza no es, como se podría llegar a pensar, un simple instrumento o medio pasivo, sino un ser activador o agente capaz de generar procesos y, en esa medida, elemento constituyente de la estructura alada del alma humana porque, al mismo tiempo que el hombre desea la inmortalidad, desea regresar a su antigua y originaria morada y de ahí la

prescripción de Platón, al seguir la recomendación de Diótima desde el *Banquete*, de engendrar preferentemente en la belleza, ya que ésta además de ser agente provocador de reminiscencia en el ser humano, es también, el agente provocador de elevamiento espiritual o del deseo de trascendencia por parte del hombre, sólo que para esto hacen falta cumplir ciertas condiciones favorables indispensables que son distintas de quienes, a pesar de estar en contemplación de la belleza, se quedan atrapados en el más burdo hedonismo, en la mera sensualidad *cuasi* animal de simplemente cumplir las funciones reproductivas. En cambio, los que, de manera reciente y favorable han sido iniciados —se entiende que Platón se refiere a la iniciación establecida en el *Banquete* mediante la formación propedéutica o pedagógica que se da en la belleza para entender correctamente a *Éros*—, son aquellos podrán traspasar el burdo hedonismo, lo grosero y bajamente biológico para entrever, en alguna medida, algo que se asemeje a lo divino: la belleza de un rostro o de todo un cuerpo. Además, porque quien ya está iniciado en los caminos de la correcta comprensión de la belleza, logrará ver que ésta ya está “preñada”, en alguna medida también, de lo divino por cuanto imita bien a la belleza verdadera y, como el impacto que le provoca la belleza al ser humano iniciado es tal que, hace un llamado ya desde el nivel de lo particular y físico-visual, a que el ser humano desee una ascensión, un anhelo de elevamiento espiritual que no se queda en la inmediatez ni en lo momentáneo de la mera apariencia física y, con ello, se empieza a generar en el alma un renacer, desde la raíz, de las alas para que, en consecuencia, quiera trascender y salirse del cuerpo para volar hacia lo divino y universal. De esto se logro derivar el que, no sólo es preferente engendrar dentro de un ámbito de belleza exterior, además, también es preferible realizarlo en uno que sea interno, engendrar dentro del templo interior de la belleza que es el alma humana, aquella ya iniciada, aquella pura y noble y, por ello, adecuada y acorde a tal situación. Se entiende que para Platón no basta con la contemplación de la belleza corporal para poder trascender del ámbito mundano al divino, además, también es necesario, pero sólo como condición de posibilidad también, que el alma de quien contempla sea iniciada en el estudio de la belleza. Además, como la belleza puede desencadenar que el alma pueda recobrar la memoria y con ello reconozca, recuerde lo ya conocido en otro tiempo, logra hacer que el alma humana recobre, por eso, sus funciones que le son propias, o sea, obtener el conocimiento y, con ello, lograr que el alma pueda estar en unidad consigo misma, ya que pone la posibilidad de que el

alma se encuentre en una cierta unidad de dirección que es provocada, llamada hacia delante, por la contemplación de la belleza, porque de alguna manera el amor a la belleza completa la carencia que tiene el alma al caer en un cuerpo humano y, asimismo, porque da oportunidad a que el alma realice su naturaleza en el encuentro con algo que le es acorde, la belleza, por la semejanza de sus naturalezas y de sus funciones: las dos son seres medianeros e intermediarios entre el mundo sensible y el inteligible. Por ello, la belleza *hace ser al alma humana de manera cabal*, porque la hace ser cabal y completamente aquello en que consiste su ser, o sea, la hace ser un ser alado, trascendente e inmortal. Por lo anterior, se desarrolló, en la averiguación, lo que Platón entiende por inmortalidad del alma humana y las razones de su automovimiento que, a su vez, llevó a plantear la constitución tripartita de la misma, para observar que, por estas razones, les resulta difícil la conducción de sus almas a los hombres y, en consecuencia, de sus acciones. Por esto, el alma humana no es algo unitario de por sí como el alma divina, de la cual toma la analogía Platón, porque por la naturaleza y la constitución del alma hacen que se encuentre en constante lucha consigo misma y, por lo cual, permite que la belleza particular sea condición de integridad del alma humana, o sea, condición de su integridad psíquica.

Así, se ha logrado demostrar que por considerar Platón a la belleza como el agente de elevamiento espiritual por su ser dual y mimético que hace recordar y conocer, logra que el alma recobre su ser, su constitución y sus auténticas y trascendentes funciones metafísicas.

Para el capítulo tercero, se planteó realizar una síntesis tanto de los dos diálogos como de los dos conceptos fundamentales del presente estudio: *Éros* y *Kállos*. La síntesis que se propuso consistió en construir una totalidad formada entre *El Banquete* y *El Fedro* así como entre *Éros* y *Kállos* como un "ciclo o circuito" a partir de la cual es posible, para el hombre, arribar de manera más fácil por dos vías complementarias hacia el conocimiento verdadero por el papel que la belleza juega en relación con el amor en los dos diálogos. En este capítulo, asimismo, se advirtió que no sólo se tratan de relacionar para destacar sus posibles concordancias, compatibilidades o complementariedades, sino, sobre todo, se ha tratado de demostrar que se puede dar una relación de explicación o fundamentación de cualquiera de los dos diálogos respecto del otro en los distintos niveles o determinaciones en que se establece alguna posible relación.

Lo primero a que se llegó, fue plantear que el ser de *Éros* en el *Banquete* es un ser intermedio por su naturaleza dual proveniente de su genealogía, mientras que, en el *Fedro*, *Éros* es una locura considerada por Platón como la forma más elevadamente espiritual de todas las manías por ser el entusiasmo por los bellos. Ahora bien, las funciones que *Éros* tiene en los respectivos diálogos son, en el *Banquete*, ser intérprete o comunicador ontológico, porque comunica lo divino con lo humano y viceversa, debido a eso, la totalidad de la realidad queda interrelacionada y, por ello, salvada. En el *Fedro*, *Éros* trabaja para que se dé una relación de intimidad entre hombres y dioses y para provocar el recuerdo y, con ello, el conocimiento, por lo tanto, si *Éros* tiene en el segundo diálogo tales funciones, es porque, en esencia, *Éros* es un comunicador como se descubrió en el *Banquete*, si el amor hace posible que, entre lo humano y lo divino, se establezca una relación de intimidad que provoca el recuerdo y el conocimiento, es gracias a que tiene asimismo una naturaleza comunicativa y salvadora y, de esto, se logró sacar como resultado que si el recuerdo salva (*Fedro*), es debido a que con eso se ha logrado re-vivir lo que ya se tenía conocido, sólo hacía falta recordarlo y, por lo tanto, se puede afirmar que *su ser fundamenta su hacer*; por ello, los dos diálogos son complementarios porque son compatibles, esto es, se completa el referido circuito por su congruencia como un mismo sistema en el que lo que se dice en el *Banquete explica y fundamenta* lo que se afirma en el *Fedro*.

También se logró arribar a las funciones particulares que *Éros* tiene para el hombre, ya que, en el *Banquete*, el hombre es un ser *poiético*, esto es, productor o creador tanto en el cuerpo como en el alma, por virtud del poder que *Éros* da al hombre, lo cual, hace posible la creación de la inmortalidad humana y, en el *Fedro*, *Éros* hace que el alma, al recobrar sus funciones que le son propias, pues hace posible el movimiento del alma y, con ello, que revivan, mediante el recuerdo, las funciones psíquicas del alma. La relación consiste, en este caso, en que si el hombre puede llegar a convertirse un ser creador, es porque es posible que recobre las funciones que le son propias y exclusivas, llegar a ser inmortal.

Asimismo, se ha conseguido destacar lo que se denominó como la dirección o tendencia de *Éros* en la realidad humana, puesto que en el *Banquete*, *Éros* tiende o toma a la belleza como su ámbito más propicio; es la "matriz generativa" propia para la procreación por tener como fin la obtención del bien y porque es la que mejor patrocina la

procreación. En cambio, en el *Fedro*, no se habla de un ámbito, sino de un objeto propicio, favorito o idóneo por las notas que impregnan a la belleza y por la función que le es propia. Así que, tanto en el *Banquete* como en el *Fedro*, la belleza es la tendencia hacia la que se dirige *Éros*, en uno es el ámbito, en otro es el objeto que ciertamente son diferentes porque uno remite al ambiente o *ethos* dentro del que es posible trabajar y el otro al alimento o blanco hacia el que hay que apuntar o dirigirse. Pero, a pesar de las diferencias, conjugados dan la idea de que la belleza es, para *Éros* y, obvio, para Platón, lo que permite que el humano pueda arribar sin contratiempos hacia el lugar supraceleste; porque si la belleza, por sus características y funciones, tiene la capacidad de hacer que el hombre recobre lo esencial para obtener el bien de manera permanente, es gracias a que es posible que el hombre realice la inmortalidad del alma por la capacidad de recuerdo que le provoca la belleza y eso quiere decir que existe compatibilidad entre ambas. Nuevamente, lo uno explica y fundamenta a lo otro.

Otra cuestión a la que fue posible arribar, consistió en señalar los procesos que se provocan en el alma humana cuando *Éros* y *Kállos* establecen relación. Cuando el amor se relaciona con la belleza, en el *Banquete*, permite que el hombre esté en posibilidades de procrear para que logre ser inmortal y, de igual modo, liberarse de males y de lo meramente mundano y, así, pueda retornar hacia lo divino. Justamente, esto es posible porque, en el *Fedro*, la belleza provoca la integración del alma, por ser la causa del recuerdo y del conocimiento, que de ese modo es la vía para poder trascender a las alturas metafísicas. Si la belleza tiene tales prerrogativas para el alma (*Banquete*), eso se debe que la belleza tiene las características que hacen posible que el alma esté en condiciones de poder trascender del lugar donde se encuentra hacia lo divino (*Fedro*). Por lo tanto, si la belleza provoca tales reacciones, es porque es fundamento de la integración del alma. De igual manera, si la belleza es tomada, en el *Banquete*, como vía de educación o ascesis dialéctica donde la razón y lo metódico son una posibilidad para poder acceder a los conocimientos verdaderos, en el *Fedro* se encontraría una posible vía complementaria o, al menos, alterna donde amor y belleza sean el camino del sentimiento, de la intuición, de lo emocional, de lo irracional que no por ello queda descartada para Platón porque para el creador de la teoría de la Ideas, la conjunción de amor y belleza no da como resultado exclusivo y únicamente válido lo racional, estricto y recto, pues Platón también da oportunidad de entrar al ámbito

supraceleste y con ello lograr el acceso al conocimiento y a la verdad por la otra vía complementaria y/o alterna que está presente en el *Fedro*. Asimismo, esto hace que se pueda hablar, con cierta validez, de que, en los dos diálogos y por tratar los dos conceptos centrales expuestos en este trabajo, es posible concebir el hecho de que para Platón se forme una cierta unidad entre ambos porque lejos de contraponerse o de quedar sin relación alguna parece que es posible establecer una relación de complementariedad, de compatibilidad o de cierta congruencia sistemática en la teoría platónica sobre el papel que la belleza particular físico-sensible juega en la realidad humana.

**ESTA TESIS NO SALIR
DE LA BIBLIOTECA**

BIBLIOGRAFÍA

1. GÓMEZ Robledo, Antonio: *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*. México, Fondo de Cultura Económica, 1974, 623 pp.
2. GONZÁLEZ Valenzuela, Juliana: *Ética y Libertad. Ensayos*. México, Facultad de Filosofía y Letras/Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, 345 pp.
3. JAEGER, Werner: *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. México, Fondo de Cultura Económica, 1957, 1151 pp.
4. MOLINER, María: *Diccionario de uso del español*. 2ª ed. en dos tomos, Madrid, Gredos, 1988.
5. PLATÓN: *Diálogos*. Trad., introd. y notas de G. García Gual, M. Martínez, E. Lledó Iñigo. t. III. (*Fedón, Banquete, Fedro*). Madrid, Gredos, 1988. (Biblioteca Clásica Gredos, 93).