

**LA BRÚJULA DEL ALMA: UNA APROXIMACIÓN A LA IDEA DE
CONOCIMIENTO EN PLATÓN**



Universidad
del Cauca

TRABAJO DE GRADO
DUVAN ANDRES MORA IMBACHI
COD. 101014020305
C.C. 1061774616

DIRECTOR
JUAN CARLOS AGUIRRE GARCÍA

UNIVERSIDAD DEL CAUCA
PROGRAMA DE FILOSOFÍA

2022

AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer primero al universo manifestación de Dios, y sobre todo a mi mamá Olivia Imbachi por su apoyo incondicional y constante a lo largo del tiempo, quien me enseñó el valor del trabajo, espero que su alma inmortal reencarne y sea mi madre protectora eternamente, a mi tía Bellanire una mujer con carisma de quien aprendí la nobleza natural. Mi novia Sara quien con su amor y guía me dió la fuerza para culminar este logro. Mi papá Fernando. Mi hermano Cristian. Al profesor Mario Valencia con quien tuve la fortuna de encontrarme en el camino, finalmente a mi asesor Aguirre, y a mis evaluadores Bernardo y Yennifer.

Índice

1. Introducción	4
2. Contexto filosófico	6
2.1 Heráclito: todo cambia	6
2.2 Parménides: la verdad como ser	7
3. Justificación del problema: El relativismo protagórico	10
4. Objetivo general:	11
4.1 Objetivos específicos:	11
5. Metodología del trabajo:	12
5.1 Tipo de trabajo: ensayo.	12
6. Capítulo 1	13
6.1 El saber y la percepción: Reconstrucción de la doctrina del saber en Protágoras; la percepción como base del relativismo epistémico en Teeteto	13
7. Capítulo 2	17
7.1 El método hipotético, la dialéctica como camino hacia las ideas	17
8. Capítulo 3	24
8.1 La doctrina de las ideas	24
8.2 La caverna	24
8.3 La idea como solución a la problemática de la relatividad protagórica	28
8.4 Distinción gradual epistémica	33
8.5 Distinción de la realidad	33
8.6 Consideraciones conclusivas sobre este apartado	34
9. Capítulo 4	37
9.1 La belleza de la verdadera virtud	37
9.2 Fedro: Morir por amor	37
9.3 Los dorios	41
9.4 Pausanias. Los dos Eros	48
9.5 Erixímaco. La armonía de lo diferente	52
9.6 Aristófanes. El anhelo de lo perdido	54
9.7 Agatón. Eros narcisista.	57
9.8 Sócrates. Amor ascético. El deseo dirigido a las ideas.	58
9.9 Deseo de la belleza.	61
9.10 El papel de la belleza.	69
10. Referencias bibliográficas	74

Introducción

Uno de los autores más importantes y difíciles de interpretar en la tradición filosófica ha sido Platón; a él también se hace referencia y/o censura para afirmar x o y posición. Su manera de escribir da posibilidad de múltiples interpretaciones. Su maestro y personaje principal en los diálogos, Sócrates, expone su arte de concebir ideas y argumentos racionales en las conversaciones que sostiene con sus otros personajes.

Su interés era por el diálogo, práctica que posibilita una construcción viva del conocimiento; esto quiere decir que toda persona puede acceder al conocimiento partiendo de sus opiniones, y racionalizando en un diálogo consigo mismo o con otros. Platón llamará posteriormente a esta técnica, dialéctica. Las conversaciones toman un proceso de pregunta, respuesta, afirmación o negación de una opinión que examina luego Sócrates. Según esto, se opera completamente de manera análoga a como lo haría el alma disertando lógicamente en la producción de un razonamiento.

Los temas sobre los trataban eran diversos: política, arte, lenguaje, etc. En todos estos temas es posible encontrar análisis de lo que se discute en su época. Luego de seguir extensos razonamientos, da algunas definiciones concluyentes, que componen la explicaciones y análisis de los temas. La posición frente a las doctrinas que analiza es constantemente ambigua, irónica; tanto dentro de un diálogo como en relación con otros, se pueden encontrar opiniones que parecen contradecirse sobre lo que podría estar creyendo y afirmando el propio autor. Desarrolla distintos caminos del objetivo planteado, pero siempre llevando la conversación de los temas tratados en sus diálogos a niveles generales, de manera que concluye con las consecuencias de las hipótesis afirmadas. Aunque sus diálogos suelen terminar dejando un alto deseo de saber cómo continuará la conversación y sin una definición

última, el hilo de los razonamientos contiene muchas conclusiones importantes dentro de los diálogos sobre el tema tratado. Siendo consecuente con el camino de sus razonamientos, es posible seguir el encadenamiento de sus proposiciones y llegar a un acuerdo en las conversaciones que permita comprender lo que quería decir Platón sobre el conocimiento. Dar con esta conclusión no es un trabajo sencillo, debido a las características que componen el estilo del autor; sin embargo, todo lo anterior le da un sentido, una meta, un horizonte al esfuerzo por querer establecer una explicación consecuente a favor de su noción de conocimiento que opone a la doctrina de Protágoras, el sofista.

El problema del conocimiento es de antaño la preocupación del humano por saber qué es lo real y cómo lo conoce; esta preocupación radica en la necesidad del alma de ordenar la realidad cambiante y anticiparse a ella. En la obra de Platón se encuentran los principales problemas y respuestas que se han debatido o tratado en la historia de la filosofía occidental; es por esto por lo que mi interés se remonta al pasado, a los inicios de la filosofía. La pregunta por lo que es el conocimiento y saber en qué consiste posibilita tener la seguridad y satisfacer la necesidad natural de saber. Desde Platón, la pregunta por el saber es un pilar central en la filosofía. Elegí el *Teeteto*, por ser allí donde se plantea, de manera explícita, la pregunta sobre el ser del saber, y donde Platón vislumbra un camino hacia una idea del conocimiento; posteriormente, elegí *República*, por ser este el diálogo que mejor complementa el tema y en el que Platón expone su pensamiento más maduro, más importante, sobre los distintos temas tratados. Allí habla del ideal de un estado dirigido por el gobernante filósofo y se refiere también a la educación; deja ver su doctrina del conocimiento contenida y basada en las ideas, da una respuesta contundente a la problemática de la multiplicidad y devenir, bases del relativismo epistémico protagórico.

Contexto filosófico

Heráclito: todo cambia

La primera lección de sabiduría que plantea Heráclito —con su conocida ley natural del devenir: nada permanece, todo cambia— es que, si algo no permanece, no se puede conocer. Por otro lado, se encuentra Anaxágoras, quien en la búsqueda de un principio único que diera explicación a la realidad de las cosas en la *physis* postuló el *nous*, la inteligencia, y dio una noción importante; sin embargo, esta noción aún no tendría toda la carga explicativa que le dará Platón. Luego vendrá Parménides y la enunciación del ente como ser verdadero, es decir, permanente, fijo y ya ordenado por los dioses, quienes le han revelado la verdad en su viaje al mundo divino. En el mundo de los mortales, por su parte, se encuentra lo cambiante, múltiple y material; en el de los dioses, lo eterno.

En este contexto profundizaré más en este autor, ya que es la escuela eleática una influencia filosófica importante. Parménides sitúa al ser en el terreno de la divinidad; lo hace inteligible al darle una connotación de resultado derivado de un razonamiento deductivo que conduce a la verdad y en ese resultado denomina al ser como: la identidad misma de la verdad. Se inicia con Parménides un debate sobre la posibilidad de conocer. Unida a la influencia de Parménides, se encuentra la figura de Sócrates, quien se interesó por conocer el alma del hombre y su obrar ético, del cual Platón toma el método mayéutico del diálogo socrático y el convencimiento de obrar éticamente sobre la base del conocimiento.

Finalmente, más cercano a lo que sucedía en el contexto actual de Platón, en el ambiente del siglo V *a. C.*, fue muy importante la sofística protagórica. Protágoras fue uno de los más importantes sofistas de su momento; defendió la doctrina del relativismo epistémico, con el que Platón no estará de acuerdo, pues no cree que la percepción sea criterio suficiente

para declararse juez determinante del verdadero conocimiento. Según Platón, el ser en sí o ser verdadero es el elemento característico del saber; por tanto, esta será una característica fundamental de la doctrina platónica del conocimiento: saber sobre algo es inteligir su ser, conocer el ser en sí de la cosa, su propia naturaleza. Platón se opondrá al relativismo que parte de la experiencia de cada individuo como base autosuficiente para afirmar la verdad y el conocimiento; esta tesis la sostiene frente al problema de la dificultad de conocer algo que está en movimiento y es múltiple, características principales del mundo sensible que fundamentan la doctrina protagórica del relativismo.

Parménides: la verdad como ser

En Parménides se encuentra una de las bases fundamentales de la doctrina de las ideas: el ser. La influencia de la revelación parmenídea del ser como verdad, así como la distinción metafórica del mundo divino donde habita la verdad y el de los mortales que hace contraste con la opinión, se convierte en el inicio de la señalización por el camino que tomará Platón como objetivo en la capacidad humana de conocer.

Para Parménides, la preocupación principal del hombre es la imposibilidad de elegir bien frente a la duda; este problema hace posible la disertación reflexiva para tomar posición en el ser: si un juez de algún tribunal tuviese que sentenciar a juicio a una persona, aquel juez lleva consigo una responsabilidad, por lo que se hace necesario un acierto en su juicio, un juzgar correctamente entre dos opciones: culpable o inocente; su decisión será correcta o equivocada, y deberá elegir sobre la base de la razón y del orden permanente ya legislado por los dioses. Constantemente, nos vemos forzados a deliberar y ejercitar nuestro discernimiento para que el juicio corresponda con lo concreto, para la predilección de la verdad; por tal situación, lo que plantea Parménides es el principio de no contradicción y evitar la confusión.

Parménides presenta la distinción como un elemento importante: quien no distingue, no razona y permanece en un estado de desconocimiento al confundir las opiniones adquiridas en el transcurso de su vida con el conocimiento de la verdad que permanece idéntica a sí misma en el mundo divino. Esta manera de ver la realidad influenciará a Platón.

Parménides pone de manifiesto el ser único y permanente que simboliza con la luz. En el contexto epistémico llevaría a la creencia en la verdad, en el conocimiento. El ser-verdad se convierte en la condición del conocer y se comienza a formalizar un camino hacia la lógica, con la cual hacerle frente a la duda, a la confusión, que se irá constituyendo cada vez más con Platón y, finalmente, con Aristóteles.

Lo que es, es; lo que no es, no es. A la inversa, lo que no es, no es; lo que es, es. En esta sencilla fórmula está la relación de diferenciación entre los elementos ser y no-ser, posibilitando la reafirmación del ser. Por ejemplo: una manzana es una manzana y no es una pera; o también, una pera no es una manzana, porque una manzana es una manzana. La confusión se produce cuando se mezcla el ser y el no-ser, cuando se afirma algo sin preferir el ser-verdad. Esta relación muestra dos enunciados que se contrarían, referidos a la misma cosa: el ser es y no es al mismo tiempo, por lo que la afirmación termina por contradecirse; por ejemplo: una manzana no es una manzana o una manzana es una pera; otro ejemplo hipotético podría notarse en la siguiente situación: si se le está enseñando a un niño a reconocer mediante palabras entre un perro y un gato, y se le muestra la imagen de un perro, diciéndole que es un gato, y luego se le pregunta cuál es cuál y se le diera a elegir, en lugar de escoger el objeto que corresponde al nombre o en lugar de enunciar el nombre que recuerda corresponde al objeto, este los confundirá, juzgando mal como consecuencia de la confusión inducida. Sin la diferenciación del ser, decidirse es dejar la elección a la suerte, adivinar.

En cambio, el no-ser no existe para el pensamiento; metafóricamente, es la oscuridad, la noche, en donde no se puede ver el camino. Para Parménides, el no-ser no existe, es impensable y solo es enunciado como la negación que posibilita la diferenciación del ser único y permanente. El *ser* vuelve a sí mismo únicamente con la finalidad de reafirmarse como verdad; es la hipótesis condicional y la conclusión que determina su propia identidad, el camino y la meta. En tal sentido, el otro fundamento importante que plantea Parménides es el principio de identidad, sostenido en el modelo del silogismo básico. Parménides le da al ser el estatus metafísico necesario para tenerlo como criterio en el terreno de lo abstracto, de lo inteligible; por eso sitúo en este contexto a Parménides como principal influencia teórica de Platón. El ente absoluto e inmóvil, el ser de Parménides es la cumbre de la abstracción.

Los aportes de Parménides a la problemática del cambio y la multiplicidad son, principalmente, los siguientes:

- a) Expresó la base del pensamiento metódico y del razonamiento deductivo en la afirmación del ser en sí mismo permanente y único.
- b) Planteó el ser permanente y único como identidad de la verdad y la prioridad de esta como característica importante del conocimiento.
- c) El ser como objeto inteligible del pensamiento, como ente inteligible y resultado de un razonamiento.
- d) Finalmente, señala el terreno de la metafísica, separando el reino divino y el de los mortales, haciendo también una distinción epistémica entre el ser verdadero como característica del conocimiento y la opinión como característica de la confusión. La distinción queda limitada a juicio verdadero o falso, la doctrina metafísica queda

fragmentada en esta dualidad y tampoco relaciona el mundo metafísico del ente con el mundo sensible.

Justificación del problema: El relativismo protagórico

La multiplicidad frente a la unicidad y el devenir frente a la permanencia son el problema constante del siglo V. La creencia en la posibilidad de conocer de manera universal y el relativismo eran temas recurrentes. Hasta ese momento, la metafísica parmenídea solo había sido enunciada como camino a la verdad; no había solucionado el problema epistémico de fondo. El problema de estar seguro de conocer algo de manera permanente y general, había dado grandes luces, fundamentando la metafísica; pero el problema de la imposibilidad de conocer algo en sí mismo continuaba siendo planteado y defendido en una de las doctrinas más fuertes de la sofística: en la doctrina del hombre-medida de Protágoras.

En el diálogo *Teeteto*, Platón plantea la pregunta por la esencia del saber y hace un examen racional de lo que significa saber. Inicia reconstruyendo la doctrina de Protágoras, desde las importantes bases que componen su contenido sobre la verdad. Sus seguidores parten de la condición natural del movimiento, afirmado por Heráclito: las cosas que existen se encuentran bajo la condición de un doble movimiento: alteración y traslación, evidenciado mediante los sentidos. En la doctrina gnoseológica de Protágoras, la percepción cumple el papel más importante, a saber, es la fuente de la verdad en la relación sujeto-objeto. Luego de percibir, la persona pronuncia su opinión correspondiente con su percepción o experiencia

propia, proveniente de la realidad material; la opinión afirmada será verdadera para cada persona.

Al tomar como fundamento de su doctrina la concepción de la realidad, como la comprendía Heráclito, la realidad a la que se refiere Protágoras es la realidad material cambiante, la *physis*, y al ser cambiante la realidad, al estar condicionada al doble movimiento de traslación y alteración, y al estar unido el sujeto de la percepción al puro devenir, como parte de esta realidad, todos los juicios de valor que emita el sujeto cambiarán y no se les podrá denominar con un valor absoluto como falso. Si se dice que algo es blanco, este dejará de serlo o será menos blanco para otra persona, por lo que no se puede conocer como verdadero y no es tampoco absoluto; esto conduce a la multiplicidad de opiniones particulares y a declarar cada opinión emitida por alguien como verdadera.

Objetivos

Objetivo general

Interpretar la idea de conocimiento en Platón, con base en los diálogos *Teeteto*, *República* y *Banquete*.

Objetivos específicos

Reconocer los argumentos más importantes que presenta el autor de manera consecuente y ordenada.

Interpretar lo que el autor quiso decir en tales proposiciones en base al enfoque de la doctrina del conocimiento del autor.

Concluir con una explicación acerca de la concepción platónica del conocimiento.

Metodología del trabajo

Tipo de trabajo: ensayo

La metodología utilizada para realizar el ensayo consiste en definir unos conceptos del autor elegido y presentar evidencias razonables con las que se defiende una interpretación de lo que el autor quiso decir al usar un determinado concepto, teniendo en cuenta, sobre todo, el contenido escrito en la búsqueda de la comprensión y definición del término. En tal sentido, el procedimiento fue: interpretación y comprensión de un concepto. En este caso, la idea de conocimiento en Platón. Elegí este modo de proceder porque me fue mucho más cercano al planteamiento del problema desde el autor, preguntando por el ser de algún término en particular, considero que es más propio de este modo. En conjunto, se siguieron las bases de composición típica en un ensayo que consiste en leer, escribir un borrador y reescribir.

Capítulo I

El saber y la percepción: Reconstrucción de la doctrina del saber en Protágoras; la percepción como base del relativismo epistémico en *Teeteto*

En la primera parte del *Teeteto*, se trata de definir lo que es saber. Teeteto responde afirmando qué es la percepción; Sócrates remite su respuesta a la doctrina del hombre-medida, de Protágoras: la verdad está en la opinión que emite un sujeto, basado en su propia percepción, esto es, en la relación perceptual entre el hombre y el objeto percibido, en la que, por un momento fugaz del presente, la cosa deviene particular a cada sujeto. De acuerdo con esto, la percepción, como lo plantea Protágoras, es la fuente del conocimiento de la verdad.

Los seguidores de esta conocida doctrina parten de la ley del movimiento, evidenciado por los sentidos en la *physis*, que afecta al mismo tiempo al sujeto que percibe y al objeto percibido, por el doble movimiento de alteración y traslación en la naturaleza, por lo cual su verdad será cambiante y múltiple. La verdad es puesta en la opinión hablada, en correspondencia con lo percibido por el hombre que la enuncia; por tanto, la verdad es según aparece a cada sujeto. Para Protágoras, la opinión es verdadera para el sujeto que habla, que emite finalmente un juicio sobre algo; a partir de lo experimentado, la afirmación se presenta como una característica suficiente para llamarle saber, un saber que el hombre en particular siente, percibe, y del cual es juez, negando finalmente que la verdad sea única para todos o que permanezca inmóvil. La verdad será también cambiante y no se podrá afirmar más que momentáneamente y será distinta para cada persona, porque nada permanece en sí inmóvil o único. Lo mismo sucederá en el intento de establecer leyes en cada ciudad: estas serán particulares; si se comprende de manera general, el humano en comunidad o de manera individual, lo que es verdad es lo que se ha hecho convención y establecido como verdad; en consecuencia, será verdad para él y no por ello será menos verdadera que la de otra persona o comunidad.

La percepción es un elemento importante porque, según el contexto donde se enuncie el término en la discusión, adquirirá un significado. Es necesario comprender que, para Protágoras, la noción de percepción coincide con la de Heráclito, y esta está firmemente relacionada con el mundo exterior, la *physis*; el concepto de verdad y con él la condición para decir qué es verdad, provienen de esta noción. El término que, para Platón, y en general entre los griegos, se comprende como recepción de toda la gama de sensaciones que puede percibir la sensibilidad, incluidos sensaciones de la fisis y los deseos, tomará otro sentido. Platón lo considerará en relación con la contemplación de las ideas, a lo cual se suele denominar:

percepción suprasensible. Para Platón, el criterio para afirmar la verdad no es el sentir por sí solo, sino en correlación con el alma, que es quien examina las sensaciones, ayudándose de elementos como la memoria y la razón.

La principal preocupación de Platón es que, si la realidad permanece cambiante, tiene que haber algo que permanezca y que podamos conocer. La respuesta que da a esto serán las ideas. Al igual que los animales, tenemos la capacidad de percibir estímulos, de sentir; sin embargo, para Platón, el humano, además de percibir un objeto material —por ejemplo, una montaña—, percibe sus características sensoriales y, al mismo tiempo, percibe la idea que ve con los ojos del alma, la representación análoga en el pensamiento. El sentir capta las características sensoriales del objeto, no le da una respuesta al alma cuando las sensaciones en alguna circunstancia ajena o frente a un objeto nuevo devienen desconocidas como puro extrañamiento. El alma toma la información que capta la percepción y siente, por necesidad natural, el deseo de saber, de darle una explicación. Esta necesidad natural de saber la satisfará el alma usando la razón.

Cuando Sócrates escucha la segunda definición de saber, dada por Teeteto, hace la pregunta acerca de si, al escuchar el idioma bárbaro, se comprende de lo que trata lo que se dice. En este caso, Sócrates hace esta pregunta para afirmar que no se puede saber simplemente escuchando o percibiendo de modo inmediato; esta situación también aparece al inicio de la primera definición dada por Teeteto, cuando Sócrates hace la pregunta ¿qué es saber?, y Teeteto responde nombrando saberes prácticos que ha visto o percibido en su cotidianidad, como la del zapatero o el carpintero. Lo que los sentidos perciben es una cantidad de características sensoriales particulares, provenientes del mundo sensible, que Platón distingue del alma para diferenciar el mundo inteligible o mundo de las ideas.

La percepción le da a Teeteto múltiples ejemplos particulares, pero no *la* definición; es el alma quien examina, entiende y reconoce, porque anteriormente, en algún momento de vidas pasadas, lo ha aprendido. La distinción entre mundo sensible y suprasensible o inteligible pertenece a Platón; esto también posibilitará determinar que los objetos son susceptibles de ser conocidos por las ideas que se encuentran en el mundo suprasensible como modelos perfectos que participan en las múltiples cosas, es decir, que las cosas no son en apariencia sino en su esencia y la esencia no se percibe directamente a través de los sentidos sino mediante el intelecto. El significado de la percepción pasa a identificar una metáfora del ver del alma hacia las ideas que se conservan en la memoria.

Esta actividad de examinar que hace el alma es el método hipotético del cual hablaré en el siguiente capítulo; por ahora, solo daré una introducción. El alma analiza las señales, huellas únicas impresas en cera que se conservan en la memoria, sin que el objeto mismo tenga que estar presente en la actualidad; la razón realiza un proceso de seguimiento y construcción de la afirmación hipotética y sus consecuencias, hasta dar una explicación sobre cómo algo es; las opiniones que se derivan luego de percibir se toman como enunciados de los cuales partir en el examen de los objetos a estudiar. Es necesario darle una coherencia, un orden a las proposiciones y esto lo hace la razón; avanzar y producir la explicación de lo que percibe en todos los campos de la realidad solo lo hace el logos, la razón, que es quien ordena y produce el conocimiento. El uso del método hipotético da movimiento y seguridad al pensamiento en el examen de las opiniones-hipótesis y va construyendo en la pregunta, respuesta y conclusión de la conversación la verdad como un efecto residual extraído. A través del uso del lenguaje, la razón, el alma, llega a una explicación que da cuenta de lo

verdadero, de una correspondencia entre lo percibido y la idea construida que se conserva en la memoria, huella mnémica, la tablilla de cera.

Si puesto que, como en la caverna, el sujeto no percibe la realidad directa sino la apariencia, sombras provenientes del mundo sensible, que aparentan ser la verdad, lo que el sujeto percibe es la doxa, un estado de confusión entre el ser y el no-ser, la tarea del hombre como ser racional es llevar esa doxa a la idea, dado que el objeto del conocimiento no son las opiniones sino las ideas. La principal característica del saber no es la sensación percibida sino el raciocinio, presentado como una actividad del alma: “el saber no radica en las sensaciones sino en el razonamiento que hacemos sobre estas, aquí es efectivamente donde se puede aprender” (*Teet.*, 186c).

Capítulo 2

El método hipotético, la dialéctica como camino hacia las ideas

Al igual que la doctrina de la reminiscencia da paso a la explicación mítica de la existencia de las ideas, el alma o pensamiento aprehende las mismas mediante el método hipotético y distinguiendo la doxa y la episteme que aparece en la alegoría de la línea. La exposición de la dialéctica no es detallada, la deducción del método ha sido un trabajo que se ha logrado con el tiempo, a partir de su obra. Puesto que Platón no explica su método, de manera directa, Kahn (2010)¹ introduce esta reflexión sobre este punto:

Quizá Platón pensaba que no hay explicación posible más allá de lo que se dice en la carta VII: tras trabajar muy arduamente a lo largo de mucho tiempo, en exámenes y refutaciones amistosas, empleando sin hostilidad preguntas y respuestas, si uno tensa

¹He leído este autor con gran interés como guía para una buena parte de este trabajo y me ha conducido en la complejidad de la doctrina platónica como genio creador. En este sentido, baso buena parte de este apartado en Kahn (2010).

al máximo la capacidad humana, la luz de la sabiduría (phrónesis) y de la inteligencia (nous) hará que resplandezcan todos los objetos (p. 103).

Por este motivo, me limito a hacer una aproximación a lo que Platón expone como dialéctica, comprendida como método hipotético que se ocupa y tiene como finalidad las ideas y la unificación sinóptica de argumentos que se realiza en una unidad de la idea. Platón expone su pensamiento en la oralidad viva. En el transcurso del diálogo sobre temas de la filosofía, no expone doctrinas acabadas, sino que enseña usando su método dialógico, es decir, mediante una exposición metódica que parte de una afirmación hipotética, parte de opiniones y creencias que abren paso al desocultamiento de lo que es en sí. Platón recrea conversaciones con las creencias y opiniones del común de las personas del contexto griego, escenas cotidianas que plasma a modo de conversación y van tomando la manera de un análisis racional de los temas para alejarlos de las opiniones adquiridas en el mundo sensible. El poema de Parménides ya había avanzado en este sentido; en su interés por distinguir el mundo divino del de los mortales, plantea el primer pilar de la lógica que enuncia el principio de identidad, en donde necesariamente A implica A, dando paso al modelo del razonamiento básico o silogismo válido. En el contexto también era muy importante la excelencia y la educación no estaba exenta de ser considerada como virtud. La geometría y la matemática eran saberes considerados como ciencias, como modelos del conocimiento de los cuales Platón toma parte para su dialógica intrínseca en sus diálogos —por ejemplo, el método demostrativo hipotético—; posteriormente, Aristóteles, en el *Organon*, ordenará estas proposiciones en una serie de leyes y conectores lógicos que se convierten en el sistema axiomático de la lógica formal argumentativa; no es extraño que en el *Menón* aparezca y se haga uso del teorema o proposición formulada por Pitágoras, cuya verdad ha sido demostrada partiendo de una hipótesis y llegando a una afirmación lógica.

En la necesidad natural de conocer de cada hombre, de una guía, la razón crea un método a seguir para que el pensamiento conozca; el método es un arte o técnica que en su uso garantiza la verdad y un razonamiento bien construido. En Platón, el alma realiza una actividad que consiste en examinar las opiniones que obstaculizan el conocimiento adquirido en una vida pasada y se conservan en la memoria usando el método hipotético; es en la manera de construir el conocimiento, una reflexión en el razonamiento discursivo, donde la conclusión se deriva partiendo de hipótesis y, teniendo en cuenta reglas de inferencia, de no contradicción y de identidad, se hace análisis del lenguaje en un proceso que parte de lo hipotético para avanzar de lo conocido a lo aún desconocido, en temas filosóficos tales como el bien, el saber, la belleza; con el uso de la razón se llega a conclusiones universales llamadas ideas que abarcan la multiplicidad del mundo sensible en la unidad de una idea inteligible y donde permanece representada la identidad de la realidad en el devenir del tiempo, característica fundamental de la episteme.

La opinión solo cumple la función de elemento iniciador del análisis hacia la esencia o ser de las cosas; la opinión se toma como un juicio relativo, que puede ser verdadero o falso, y es un juicio que parte de la experiencia con la realidad cambiante. Según el momento o el punto de vista desde donde se vea, la opinión es cambiante y comparte esta característica con el mundo sensible; la idea, como ser permanente, corresponde al mundo inteligible, al pensamiento. Como Parménides opone en su poema el ser único y permanente a la ley del devenir enunciada por Heráclito, una antigua problemática entre las escuelas Eléata y Heraclítea, Platón sintetiza la oposición de las escuelas, al tiempo que propone una solución a la problemática de la relativización e imposibilidad del conocimiento en su contexto, proveniente de la doctrina de la verdad de Protágoras, que está fundamentada en la

concepción de la realidad cambiante del mundo sensible, en donde para Platón sólo se produce y corresponde a la doxa.

En este punto, la doxa se equipará al mundo sensible en dos de sus características fundamentales: ser cambiante y diversa; esa es la razón por la que la doctrina de Protágoras termina por relativizar la verdad y el conocimiento. En el intento por explicar lo cambiante, y basar el juicio en lo cambiante mismo, la explicación fracasa, bajo el fundamento del devenir; la afirmación no deja de ser doxa, por lo que la opinión queda recluida al mundo sensible. Al final del *Menón*, Platón presenta una metáfora que no había dado en *Teeteto*, y es que cuando alguien logra sujetar las estatuas de Dédalo, cuando logra hacer que sean permanentes, lograrán contemplar el ser verdadero, puesto que la realidad es cambiante. Quien tenga el conocimiento, que aquí se opone a la opinión, fijará las estatuas de Dédalo, el escultor griego que talló estatuas que dan la impresión de ser móviles. La metáfora significa una de las características más importantes de la episteme: la permanencia del ser verdadero contenido en la idea, en el conocimiento frente a la opinión o doxa. Las ideas hacen que el mundo sensible sea cognoscible. Fuera de esto, lo que hay es opinión, un mundo sensible diverso y cambiante. Las ideas ya existen previamente; el alma las conoce en vidas que ha vivido anteriormente. Al reencarnar e ir creciendo, las olvida; por medio de la dialéctica o del método hipotético, las reconstruye, las recuerda. La reminiscencia equivale en Platón a la producción o aprendizaje de una idea.

Platón continúa la doctrina metafísica del ente abstracto planteado por Parménides. La filosofía de Platón remarca bastante el interés propio por la finalidad de hacer uso sólo de objetos no sensibles, como lo hace las matemáticas con los números, y de llegar a una idea general o universal que abarque la multiplicidad. Teniendo en cuenta también que es sabido que Platón fue influenciado por Pitágoras, la aproximación es hacia a las figuras puras y

abstractas del mundo inteligible. Esto se puede corroborar en el siguiente texto: “si la geometría obliga a contemplar la esencia conviene; si en cambio obliga a contemplar el devenir, no conviene” (*Rep.*, VII, 526e). Y más específicamente:

Se cultiva apuntando al conocimiento de lo que es siempre, no de algo de lo que en algún momento nace y en algún momento perece.

—Eso es fácil de convenir, pues la geometría es el conocimiento de lo que siempre es.

Lo que hace el alma es tratar con lo que es y lo invisible adquiriendo ciencia de las cosas (*Rep.*, VII, 527c).

Este razonamiento de Platón apunta a lo que permanece, es decir, a las ideas, en tanto son aprehensibles por la razón y no por la vista. Luego, menciona la astronomía y la música, y dice que busca lo que relaciona todos estos conocimientos, lo que tienen en común, a saber, que todo asciende desde lo visible hacia lo invisible y este paso lo sigue su dialógica. Esta es la travesía que recorre el alma hacia la contemplación del ser.

También en *República*, Platón afirma que “el geómetra se sirve de la hipótesis para arrimar a la conclusión” (510c). Así como el geómetra, el alma utiliza los supuestos para iniciar la búsqueda de las ideas y avanzar metódicamente. Platón expone uno de los elementos fundamentales de la dialéctica, la hipótesis, que es una afirmación puesta, un supuesto condicional del cual se parte para examinar el qué de las cosas; por ejemplo, la virtud en sí misma. La dialéctica va cancelando estos supuestos para llegar a la idea y resolver la duda; se parte de una opinión ya adquirida que da paso a otro juicio que se encadena con el anterior para asegurar un proceder seguro y un resultado coherente, ordenado, paradigma de la perfección; esto hace que el filósofo pueda dar cuenta, explicar mediante razonamientos.

En el *Menón* hay lo más cercano en Platón a una definición de la razón: la causalidad explica que una cosa haga ser la otra, el encadenamiento del razonamiento o silogismo, si p entonces q , en donde si se afirma p , necesariamente p hace que sea q . Platón ha logrado mostrar en la práctica la necesidad causal que satisface la razón; ha logrado evidenciar la secuencia causal que hace que la cosa sea, la vinculación o encadenamiento racional que se encuentra en un razonamiento, razonamientos que explican una idea. Una idea está compuesta de múltiples razonamientos relacionados entre sí que dan cuenta y justifican o explican un juicio o afirmación, es decir, la doxa. Asimismo, una idea general o universal está compuesta por una relación de ideas particulares.

Para Platón,

es la razón misma que avanza y aprehende por medio de la técnica dialéctica como peldaños para llegar al principio del todo, de las cuales dependen las cosas, descende hasta la conclusión sin servirse para nada de lo sensible sino de ideas, hasta concluir en ideas (*Rep.*, 510a).

De acuerdo con esto, el método que usa Platón puede definirse, en últimas, en los siguientes puntos, que se toman como las características del método platónico:

1. Usa preguntas y respuestas: se inicia con una pregunta, la pregunta por: ¿qué es la virtud o qué es el saber? Que se refiere a la búsqueda de la esencia de las cosas.
2. Se da una respuesta hipotética que se pone como puesto condicional, por ejemplo: si y solo si la virtud es conocimiento, se puede enseñar la hipótesis elemental que da inicio a la conversación y facilita un orden pedagógico para el aprendizaje o recordación de la solución: la virtud es conocimiento y quien conoce actúa éticamente.

3. Se usan solo las ideas: posteriormente, Sócrates refuerza con ideas de otros autores las respuestas dadas por sus interlocutores, como en *Teeteto*, cuando refuerza la respuesta dada por *Teeteto* con la doctrina del hombre-medida de *Protágoras*.

4. Deriva conclusiones de las hipótesis: se extrae una conclusión lógica que recuerda al tipo de razonamiento *modus tollens*: si p entonces q , y si no q , entonces no p , donde se da una explicación natural entre p y q , habiendo anteriormente afirmado y dado por supuesto que se ha elevado desde lo poco conocido o desconocido hacia lo conocido. De la hipótesis condicionada: si la virtud es conocimiento, entonces se puede concluir que es enseñable.

En esto estaría de acuerdo lo que propone Kahn (2010) cuando afirma que: “para llegar a las formas se parte de un supuesto, provisional, es decir, una hipótesis como punto de partida para ascender a las formas y descender a una conclusión, sin hacer uso de lo sensible”(p.304).

5. Sinapsis: retoma las conclusiones, le añade nuevas hipótesis y relaciona las conclusiones, agrupando los múltiples razonamientos para hacer de ellos una idea y las múltiples ideas para llegar a la idea general, universal; en últimas, un principio primero.

6. Tiene como finalidad llegar a las ideas inteligibles: cada pregunta de la que parte Sócrates tiene como finalidad llegar a desenmascarar la identidad de lo que son las cosas en sí. En *Teeteto*, la pregunta es por el saber en sí; en *Fedro*, la belleza en sí; en *Menón*, la virtud en sí. El en sí de las cosas es la realidad intrínseca desnuda en la idea; solo el alma puede ‘ver’ ese aspecto real de lo que la cosa es en sí misma, es decir, su identidad. La razón y el método hipotético son el puente cognitivo al conocimiento de las ideas y de la realidad.

Capítulo 3

La doctrina de las ideas

La caverna

La alegoría de la caverna cumple aquí la función pedagógica de hacernos a una imagen mental de lo que no es percibido mediante los sentidos, pero visto y sabido por el alma. Platón vio muy bien la utilidad del arte para manifestar su filosofía. Dos de las alegorías más conocidas son: la caverna y la línea, en *República*, las cuales exponen, de manera más artística, su pensamiento. Vamos a ver la analogía de la caverna y la función ilustrativa de su filosofía:

En *República* 514a, Platón compara nuestra educación y falta de educación con una experiencia como esta:

Representante hombres en una morada en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz; en ella están desde niños, con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben de permanecer ahí, y mirar solo delante de ellos, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza; más arriba y a lo lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellos; y entre el fuego y los prisioneros hay un camino más alto, junto al cual imagínate un tabique construido de lado a lado, como el biombo que los titiriteros levantan delante del público para mostrar, por encima del biombo, los muñecos.

—Me lo imagino.

—Imagínate ahora que, del otro lado del tabique, pasan sombras que llevan toda clase de utensilios y figurillas de hombres y toda clase de animales, hechos en

pedras y madera de diversas clases; y entre los que pasan unos callan y otros hablan.

En este pasaje, Platón es claro en señalar el aspecto general, que corresponde a la experiencia de la educación como analogía de esta metáfora. Estar dentro de la caverna es el símil del estado de confusión o desconocimiento en el que viven las personas que no han tenido acceso a la educación, y al aprendizaje de las ideas, privilegiando el estudio del bien en el filósofo gobernador.

Si suponemos que la caverna es un ambiente artificial creado por hombres, es decir, la sociedad o civilización, en donde habitan otros hombres, y entre ellos hay un grupo de personas que manejan el teatro de marionetas donde estas se mueven, en esta caverna vivirían las personas condicionadas a lo que se muestre por parte de los titiriteros; están ahí desde la infancia; creerán en lo que se muestre.

El mecanismo del teatro funciona de la siguiente manera: el fuego en ella proyecta las sombras de los muñecos en la pared, afuera de la caverna está el ámbito real, que para Platón sería lo que está más allá de las sensaciones inmediatas a los prisiones, la realidad vista a través de las ideas; se puede decir que lo que está fuera de la caverna es la región inteligible donde habitan las ideas. Al ver los habitantes de la caverna las sombras y al creer que ellas son la realidad, los hombres basan su saber en opiniones, en la doxa, mas no conocerán el ser en sí del objeto proyectado, por ejemplo, un árbol fuera de la caverna iluminado por el sol, es decir, el plano de lo inteligible. El paso del alma desde las tinieblas y oscuridad de la caverna hacia la luz del sol es la educación, el aprendizaje de las ideas.

En *República* 532b, continúa diciendo Platón:

Pues bien, la liberación de los prisioneros de sus cadenas, el volverse de las sombras hacia las figurillas y la luz, su ascenso desde la morada subterránea hacia el sol, su primer momento es de incapacidad de mirar allí a los animales, las plantas y a la luz del sol que lo enceguece, pero su capacidad de mirar los divinos reflejos en las aguas y las sombras (opiniones) de las cosas reales, y no ya sombras de figurillas proyectadas por otra luz que respecto del sol era como una imagen: todo este tratamiento por medio de las artes que hemos descrito tiene el mismo poder de elevar lo mejor que hay en el alma hasta la contemplación del mejor de todos los entes (la idea del bien), tal como en nuestra alegoría se eleva el órgano más penetrante del cuerpo hacia la contemplación de lo más brillante del ámbito visible y de la índole del cuerpo (alzarse por encima de la caverna, es decir de la del mundo sensible).

Como se había dicho anteriormente, si las personas derivan su manera de pensar a partir de afirmaciones, basadas estas en su experiencia, ya sea que se haya visto o escuchado, el resultado de una afirmación seguirá siendo la opinión sobre cualquier tema, por ejemplo, sobre la virtud o la belleza; sostener e imponer una opinión sin conocimiento podría ser dogmática, en manos de un poder soberbio, autoritario; sería, en últimas, un régimen demagógico que usa la confusión del pueblo como medio para conseguir sus propios fines oligárquicos.

Las opiniones son afirmaciones que se toman únicamente como hipótesis para llegar a las ideas, aún no es una idea que explica la realidad percibida, una idea respaldada por un contenido de tipo argumentativo racional que apunta a la explicación del ser de algo, de por qué ese algo es de tal o cual manera. La idea tiene estas características: es lo uno en lo múltiple, lo permanente en lo cambiante, y puesto que pertenecen al alma, es decir al

pensamiento, son inteligibles; por esto, las ideas son de gran importancia, son los pilares que sostienen la explicación del mundo de manera permanente, son estas las que hacen ser la realidad susceptible de ser comprendida, ordenada y aprehendida intelectualmente, por el logos o razón del ser humano. El aprendizaje, la educación y el conocimiento se fundamentan en las ideas; la realidad está compuesta por ideas, conocemos la realidad porque conocemos las ideas. De este modo, el hombre que comprende la idea que explica el ser de la virtud, es decir, lo que es la virtud, dirige de manera ideal sus buenas acciones en el mundo sensible, quien tiene el conocimiento de la virtud se conduce correctamente con la finalidad del bien en su horizonte.

Platón vislumbra el lugar de lo divino como el lugar que está sobre la caverna en donde habitan los entes en cuanto tales (las ideas), y la idea del bien que Platón privilegia, lo cual se denomina región metafísica. Platón necesita de la concepción metafísica, señalada por Parménides, para poder hablar de las ideas y de las características del conocimiento, del mismo modo que Protágoras necesitó de la concepción de la realidad heracliteana para fundamentar su doctrina del relativismo epistémico. Platón se opone al relativismo propuesto por Protágoras, en tanto que este le otorga a la opinión el estatus de verdad; por este motivo, opone las ideas al problema epistémico del movimiento y la pluralidad, que fundamentan la doctrina protagórica del relativismo.

La doctrina de las ideas aparece como solución a la problemática de lo múltiple y lo cambiante: materia del relativismo. Al final del Libro V de *República*, cuando comienza a hablar de los filósofos, Platón da un trato extenso a las ideas. A lo largo de *República*, Platón habla principalmente sobre el estado, es decir, apenas menciona las ideas; sin embargo, en los libros V y VI, hace la más importante de las reflexiones y la más conocida por los estudiosos de la doctrina de las ideas. Intenté extraer el contenido más importante por separado para no

trasladar la extensión del contenido; no obstante, debido a la relación y encadenamiento de los razonamientos y su importancia, fue necesario poner la mayoría del contenido textual por escrito para poder comentarlo y mostrar el contenido teórico expuesto por Platón.

La idea como solución a la problemática de la relatividad protagórica

Platón distingue a los filósofos a quienes denomina ‘amantes del espectáculo de la verdad’, gustan de las ideas, anhelan la sabiduría y todo estudio y aprendizaje, de los que recorren ciudades y aldeas para asistir a las fiestas dionisiacas, a quienes llama ‘amantes de las artes menores’, del espectáculo de los coros, que no están dispuestos a participar voluntariamente de un estudio serio, sino de la diversión a los sentidos; este es un momento previo para hablar de la doctrina de las ideas y de sus características más importantes:

—De ningún modo sería fácil con otro, pero pienso que tú vas a estar de acuerdo conmigo en esto.

—¿Qué cosa?

—*Que, puesto que lo Bello es contrario de lo Feo, son dos cosas.*

—¡Claro!

—*Y que, puesto que son dos, cada uno es uno. También eso está claro.*

—Y el mismo discurso acerca de lo Justo y de lo Injusto, de lo Bueno y de lo Malo y todas las Ideas: *cada una en sí misma es una, pero, al presentarse por doquier en comunión con las acciones, con los cuerpos y unas con otras, cada una aparece como múltiple.*

—*Hablas correctamente (Platón, Rep., 476a).*

En primer lugar, le atribuye a la idea la cualidad numérica del uno, la Idea, en este caso de lo bello, *solo puede ser una* y contraria a lo feo, lo mismo sucede con lo bueno y lo justo; cada idea es una unidad en sí misma; pero, al participar del mundo sensible, aparece a nuestra experiencia manifestándose como multiplicidad de cosas bellas. Al respecto Platón dice:

—*Que hay muchas cosas bellas, muchas buenas, y así, con cada multiplicidad, decimos que existe y la distinguimos con el lenguaje.*

—Lo decimos, en efecto.

—*También afirmamos que hay algo Bello en sí y Bueno en sí y, análogamente, respecto de todas aquellas cosas que postulamos como múltiples: a la inversa, a su vez postulamos cada multiplicidad como siendo una unidad, de acuerdo con una Idea única, y denominamos a cada una 'lo que es'.*

—Así es.

—*y de aquellas cosas decimos que son vistas pero no pensadas, mientras que, por su parte, las Ideas son pensadas, mas no vistas.*

—Indudablemente (*Rep.*, 507b).

Este pasaje es sumamente importante, pues Platón habla directamente de la problemática que ha llevado al relativismo: al derivar de la experiencia del mundo sensible, al momento de manifestarse este como ser múltiple, percibimos pluralidad de cosas bellas, y afirma *análogamente, también que, toda esa multiplicidad se conjuga en la unidad única del ser, denominando a cada idea como lo que es, es decir, que a cada idea le otorga el precepto del ser, esto es lo más importante: su fundamento metafísico.*

Hay otra característica que Platón alude aquí: la distinción del mundo visible y su característica de ser múltiple y el mundo del pensamiento, puesto que las ideas son pensadas, pero no vistas, añade la característica de ser inteligibles. Platón establece que hay una relación entre la unidad de la idea y la multiplicidad, en tanto que la idea unifica y ordena la multiplicidad del mundo percibido. De la misma manera, las ideas para Platón tienen el valor de ser absolutas, comprendido el absoluto como una unidad fija que limita y abarca la multiplicidad; la idea de bien es la unificadora de todas las acciones buenas y abarca la multiplicidad de acciones buenas percibidas. Para dar otro ejemplo, también la idea de la belleza abarca la multiplicidad de cuerpos y cosas bellas; la idea pura de belleza le pertenece al intelecto, al pensamiento, y es ahí, sobre tal idea que podemos representar y conocer la realidad.

En el contenido argumentativo, en el lenguaje racional y simbólico que define, en este contenido la idea puede cambiar, pero no puede cambiar su ser, la identidad de la primera cosa, es decir, la belleza, como ser belleza que es. Puesto que no se podría conocer, debe de permanecer como una unidad que identifica algo, eso que se dice que es de la belleza o de lo bueno no puede surgir lo feo o lo malo, o de la verdad la mentira puesto que dejaría de ser bueno, bello o verdadero, dejaría de *ser*. Si cambia, pasaría a no-ser, y el ser cambiante pertenece al mundo sensible: cambian las cosas bellas, pero la idea de lo bello en sí no cambia, dejaría de ser la identidad de lo bello, pasaría a lo no-bello, lo feo, y entonces, si abandona su forma, no habría conocimiento de la belleza ni de la realidad, como afirma Protágoras. Esa entidad idéntica que identifica es la idea, abarca la pluralidad de cosas bellas que participan de ella; en su unidad sigue explicando las múltiples y cambiantes cosas bellas visibles. La idea última de la Belleza en sí y por sí no puede cambiar, puesto que no sería la causa formal o metafísica del mundo sensible de lo bello.

En el párrafo 508c, de *República*, Platón afirma: “cuando el alma fija su mirada sobre la verdad y lo que es, conoce, pero cuando se vuelve hacia la oscuridad y hacia lo que nace y perece, opina y da la impresión de no tener inteligencia”. La capacidad de manejar las ideas, la naturaleza de lo Bello en sí, por ejemplo, y de deleitarse con ellas radica en la tenencia de los razonamientos que corresponden a las mismas, de lo bueno o de lo bello del ser puro de la cosa en sí y para sí, percibida como múltiple. Los amantes de los espectáculos estarán identificados con la irracionalidad que, para Platón, proviene de la sensibilidad, comprendida esta en el término antiguo *aisthesis*, haciendo referencia a los sentidos y a las pasiones. Quienes son capaces de moderarse y contemplar la esencia en sí misma y por sí misma se conducen con el conocimiento, no se confunden ni divagan entre la multiplicidad de manifestaciones de lo que se denomina bello o bueno, conocen las ideas y se dirigen por ellas.

Consideremos ahora el siguiente párrafo:

—*Por lo tanto, tenemos seguridad en esto, desde cualquier punto de vista que observemos: lo que es plenamente es plenamente cognoscible. mientras que lo que no es no es cognoscible en ningún sentido.*

(...)

—*¿No denominaremos correctamente al pensamiento de este, en cuanto conoce (la idea de la cosa en sí), ‘conocimiento’ (episteme), mientras al del otro, en cuanto opina, ‘opinión’ (doxa)?*

—*Completamente de acuerdo (Rep., 477a).*

En este momento, se hace otra de las distinciones más conocidas de la doctrina epistémica de Platón, que consiste en diferenciar el conocimiento de la idea, de la aseveración limitada de la doxa, y del desconocimiento absoluto; esto lo hace también en 478a: al

relacionar la doxa con el conocimiento perceptual, que aún no ha sido analizado ni justificado sino simplemente enunciado a manera de afirmación, le da la característica de ser infalible a la idea y a la opinión de ser falible y confusa, privilegiando finalmente el conocimiento epistémico como el mejor de los poderes, como la capacidad divina propia de los dioses y el poder de la opinión con la capacidad limitada de opinar, de afirmar. Platón pone siempre al conocimiento como lo elevado y la finalidad del sabio en el mundo. En este aspecto de su pensamiento, Platón integra la ontología a una clasificación epistémica gradual más ordenada y extensa, la ontología pasa a ser la norma de lo que es efectivamente cognoscible; sólo lo que es, es decir, la esencia eidética intangible e inteligible única y permanente, es definitivamente lo cognoscible. Ya habiendo atribuido el ser al conocimiento, ligando al cuadro el desconocimiento, al no-ser, como algo que no existe, que el alma no ha aprendido, distanciando el conocimiento del desconocimiento, y explicando la doxa como una confusión producto de la mezcla entre ser y no-ser, organiza la división gradual epistémica que expresa en la analogía de la línea, que cito a continuación:

—Piensa entonces, como decíamos, cuáles son los dos que reinan: uno, el del género y ámbito inteligibles; otro, el del visible, y no digo ‘el del cielo’ para que no creas que hago juego de palabras. ¿Captas estas dos especies, la visible y la inteligible?

—Las capto.

—Toma ahora una línea dividida en dos partes desiguales; divide nuevamente cada sección según la misma proporción la del género de lo que se ve y otra la del que se entiende (...) (Platón, *Rep.*, 509d-511b).

Y continúa más adelante:

Entonces estaremos satisfechos, como antes, en llamar a la primera parte (la parte más elevada) “ciencia”, a la segunda parte, “pensamiento discursivo”, a la tercera

“creencia”, y a la cuarta “ conjetura”, y estas dos últimas en conjunto, “opinión”, mientras que a las dos primeras en conjunto “inteligencia”, la opinión referida al devenir y la inteligencia referida a la esencia, y lo que es la esencia respecto del devenir lo es la inteligencia respecto de la opinión; y lo que es la ciencia respecto de la creencia lo es el pensamiento discursivo respecto de la conjetura, todas son importantes, tanto una como otras son necesarias y hacen parte de la línea, y están dentro del cuadro, su distanciamiento apenas es gradual (*Rep.*, 533e-534a).

Este es el cuadro se representa visualmente el orden de la doctrina de Platón:

Distinción gradual epistémica

Idea
Razonamiento
Creencia
Opinión
Desconocimiento

Distinción de la realidad

Mundo metafísico	Mundo físico
Inteligencia	Sensibilidad
Intangible	Tangible

Idea	Cosa
Ser	Ser y No-ser
Unidad	Multiplicidad
Permanencia	Cambio

Tabla 1: Distinción gradual epistémica y distinción de la realidad (Reconstruida a partir de Platón, *Rep.*, 479a-480a).

Consideraciones conclusivas sobre este apartado

Es necesario comprender el ser como un objeto que se reconoce o percibe en el campo de lo inteligible, del pensamiento, y que referencia por excelencia lo abstracto, para luego comprender la idea y sus características principales, unidad, permanencia e inteligibilidad; desde este precepto designa las cualidades a la idea y del conocimiento que se distingue de la doxa, en cuanto a la realidad humana se puede llegar a comprenderla mediante las ideas, distinguiendo la aprehensión sensible de la inteligible, el mundo sensible del metafísico que es donde el conocimiento puede lograr toda su finalidad y perfección. Platón necesita de la distinción entre la percepción suprasensible e intelecto para poder objetivar y exponer la permanencia de las ideas y, de este modo, explicar lo cambiante y múltiple del mundo; de esta manera, se comprende finalmente el trasfondo metafísico necesario en la doctrina del conocimiento de Platón, pues al hablar de la idea, hay que hablar de ella en su propiedad metafísica de ser esencia, esto es, hay que hablar de ella también como inteligibilidad, unidad y permanencia. La idea de la belleza se hace visible en la multiplicidad de cuerpos y acciones, pero la idea de belleza no deja de pertenecer al campo racional abstracto del alma, del pensamiento, y quien conoce esta, conoce y puede explicar lo que la percepción

experimenta como la existencia de la belleza en el mundo. En la base epistémica de Platón está como norma el ser, la idea toma su identidad abstracta sobre este el trasfondo metafísico que abarca la noción de realidad y conocimiento en Platón. Mediante las ideas, podemos conocer la identidad, la forma, el aspecto de la realidad, lo que hace que la realidad sea; sin embargo, es solo el alma, el intelecto, el que puede conocer, puesto que para los sentidos la realidad aparece como cambiante y múltiple; en cambio, las ideas no, y esto es lo que Platón opone a la relatividad sofística de su momento: las cosas son lo que *son* realmente porque las podemos conocer mediante las ideas y podemos conocer las ideas porque somos racionales y poseemos intelecto para contemplar su ser, su esencia.

Las ideas hacen que las cosas sean identificadas en su mismidad, en su naturaleza, hacen que la realidad sea conocida. Las características del ser se superponen a las características del mundo sensible, la de ser múltiple y la de cambiar, de nacer y perecer, las cuales corresponden a las cosas del mundo que percibimos directamente con nuestros ojos, es decir, la concepción física y heracliteana del mundo, características a las cuales se opone la idea ontologizada y es esta fijeza lo que permite conocer una realidad que está en constante cambio. Solo es conocida la realidad mediante las ideas y son cognoscibles las ideas bajo el estatuto del *ser*, y es cognoscible porque tiene una forma pura que es permanente, única y absoluta, que se identifica a sí misma y a lo que se quiere conocer, lo bello es bello porque de lo contrario no sería lo bello mismo y no podríamos tener una idea de lo que es bello.

Platón da una importancia principal al *ser*; en esta dirección, quien conoce el ser de las cosas es quien tiene el verdadero conocimiento. La metafísica es para la idea como el cielo para el sol, es ahí donde el sol produce la luz y puede alumbrar toda la realidad y lograr su esplendor, es ahí donde la idea puede alcanzar toda su perfección, su explicación racional y su máximo de credibilidad y justificación. Platón sabe que, en el plano material, las cosas

no permanecen puras, su naturaleza es el cambio, la diversidad, por eso necesita distinguir y situarse en el *plano metafísico* para plantear su teoría del conocimiento basada en las Ideas que percibimos con el pensamiento. Quien basa sus afirmaciones únicamente en el mundo sensible no puede hablar desde el conocimiento, sino opinar; quien conoce la idea en sí, conoce realmente. La metafísica de Platón contiene al mundo material y posibilita su conocimiento. Esta es la primera distinción de un mapa trascendental del intelecto en la historia de occidente, una cartografía que da paso a la causa metafísica de las cosas físicas.

Capítulo 4

La belleza de la verdadera virtud

Fedro: Morir por amor

Poner como primer expositor a Fedro no parece ser casual, por lo cual profundizaré en la noción de amor expuesta por Fedro. El discurso de Fedro muestra una concepción Homérica del amor, Homero es un referente constante en el pueblo griego; buena parte de la educación en el ideal de la excelencia comienza con las obras de este autor, son referenciadas para afirmar puntos de vista importantes sobre determinados temas, ideas, comportamientos o valores, costumbres, en todos los hechos narrados por el autor que muestra a través de su personajes, sea mediante acciones o discursos argumentativos. Uno de esos hechos es la relación entre Aquiles y Patroclo, la interpretación posterior, al menos desde el siglo IV y V a. C., la cual está explícita ya en Fedro, no es únicamente la de una relación de compañeros de batalla, es una relación amorosa entre dos hombres, erotismo masculino.

El amor entre hombres no necesariamente debe de ser homosexual. De manera que esta noción del amor es antigua en la historia de Grecia; puede verse en las gestas narradas por Homero, que fácilmente pueden ir hasta el siglo XI a. C., por lo cual se afirma aquí que la

concepción del amor en Fedro parte del poeta Homero; esto no es impensable, los poetas, sobre todo Homero, ejercieron un papel importante en la educación griega; muchas ideas aparecen en la narrativa de Homero, y Fedro lo deja manifiesto al mencionarlo. El modelo ideal de hombre que mantiene sus valores en contextos verdaderamente difíciles es narrado en la *Iliada* y la *Odisea*. Por otro lado, esta concepción del amor también se mantiene en los pueblos de cultura dórica, como en la concepción de la mujer espartana.

La *Iliada* y la *Odisea* manifiestan una estructura social que gira alrededor del rey, con algunas diferencias entre quien porta la espada y quien tiene el bastón de mando, entre quien gobierna y administra sobre toda la comunidad y la casta militar que defiende esa comunidad con su vida. Estas disputas debieron ser muy comunes en el contexto de una época en donde las migraciones y colonizaciones eran frecuentes. Aquiles, el más hábil de los guerreros por designio de los dioses le habla de esta manera a Agamenón:

¡Imprudente! ¡beodo! ¡que de ciervo / tienes corazón! Nunca tuviste / valor para salir
con tus soldados / a batalla campal, ni a las celadas / ir con los campeones de la
Grecia:/ tal es el miedo que a la muerte tienes. / Mucho más fácil es, y más glorioso,
/ de los Aqueos por el ancho campo / su esclava ir a robar al que en las juntas / ose
contradecirte. ¡Rey impío / que tu pueblo devoras porque mandas / a gente sin valor!
Esta sería / la vez postrera que injuriado hubieses, / oh hijo de Atreo... (Homero,
Iliada, Libro I).

Esta situación es la manifestación de un guerrero que tiene como principio el bien, esto se puede ver también en un consejero como Néstor:

El suavilocuo Néstor, de los Pilios / elocuente orador, de cuyos labios / sus palabras
corrían muy más dulces / que la miel. Este anciano, que en su tiempo / viera morir

en la opulenta Pilos / las dos generaciones de los hombres / de articulada voz que de su infancia / fueran y juventud los compañeros, / y su cetro regía la tercera (Homero, *Iliada*, Libro I).

La habilidad de batirse en batalla de un guerrero como Aquiles, lo cual, hay que mencionar, es una cualidad importante, en una época de guerras constantes, se vuelve necesaria para la defensa de la *polis*, y que también aparece en Néstor, implacable guerrero, ahora ya anciano, muestra que no solo era con la espada, sino además con el logos; esto también se ve en la importancia que tiene un personaje como Néstor en el momento de la discusión entre Aquiles y Agamenón, los cuales aceptan los designios de Néstor sobre las decisiones a tomar en la batalla venidera y el actuar del rey y del guerrero Aquiles. Hay una predominancia del personaje que maneja un logos más experimentado, es decir, quien tiene más sabiduría, por lo cual, no se deja dominar por sus pasiones, sino que instauro, argumenta y establece un actuar racional. Homero pone el logos como elemento central y le da alta importancia.

Fuera de la organización social y estilo de vida militar propio de la época, lo que se quiere señalar en este contexto, primero, es la cercanía, el tipo de relación entre Aquiles y Patroclo; segundo, que el discurso de Fedro sobre el amor remite a la tradición griega de la cual Homero es su mayor y principal exponente. La conducción del amor a un noble ideal: alcanzar la gloria. Homero es el primero de los hombres en idealizar la figura masculina y el camino del héroe, al menos de quien se conserva antiguas obras escritas, a través de la poesía épica; es el primero en narrar la sensibilidad conducida a la ética del guerrero, un guerrero valiente y justo. La poesía legitimó las normas de una conducta humana culta. Referencia de formación del hombre virtuoso, una especie de código de guerrero aristocrático, aristocracia

guerrera, con habilidad logógica, racional, en una época donde el estilo de vida era sobre todo guerrero, pues era lo que se necesitaba de los hombres, el uso de armas y la defensa de la *polis*. Esto entonces encarna el personaje Aquiles, que prefiere la muerte prematura antes que una vida larga y sin gloria. Se trata de una obsesión por dejar una huella después de la muerte. Un hombre que está dispuesto a dar la vida, de acuerdo con la interpretación de Fedro, por amor, por su amado amigo. El sacrificio de la vida es el acto más relevante realizado por el amante. Platón pondrá ese sacrificio en el personaje de Sócrates; pondrá ese sacrificio de la vida terrenal en la figura del filósofo asceta. El asceta del conocimiento sacrifica lo pasajero con miras al conocimiento de las ideas, una vida dedicada a la sabiduría, a los placeres metafísicos del alma, y apartado de los placeres sensibles que son pasajeros, finitos. El sacrificio de la vida del filósofo es por el conocimiento, la razón; el sacrificio del personaje Aquiles, de acuerdo con la interpretación de Fedro, es por el amor a Patroclo. Ambos son impulsados por el amor, tanto Sócrates como Aquiles buscan la gloria, la predominancia de su excelencia. Los personajes de Homero y de Platón no están del todo alejados; ambos se sacrifican en su labor por dejar manifiesto en su obrar el ideal de hombre excelente. La distinción principal parece ser el campo donde se da esa excelencia: el uno, dialéctico, alcanzar la gloria en las ideas; el otro, en la batalla; el uno, de estilo de vida militar; el otro, estilo de vida intelectual. En cuanto a los autores, ambos son racionales, pero el uno expresa ese ideal en verso y el otro en prosa.

En el segundo aspecto del tema principal, el sacrificio de Aquiles que señala Fedro es el de un amante por su amado, actuar por amor a sabiendas de su propia muerte, pero este sabe que la muerte no lo cobija del todo, su recuerdo permanece en la memoria de la comunidad; cuanto más valor, más excelencia, más reconocimiento y gloria. El valor de la concepción del amor que toma Fedro de Homero radica en la capacidad de hacer, de actuar

aun sabiendo que morirá por su amado, a esto le impulsa el amor, a la capacidad que surge en sí mismo y que le lleva a actuar. Hay que mencionar que esta capacidad tanto en Homero como en Platón están dirigidas a la dominación y superación de sí mismos, su batalla principal es contra sí, para gobernarse, y ser mejor que los demás, esto es lo que hace bello y genera el amor del amado. La misma finalidad posterior a su muerte le da un sentido, pero es el amor el que le impulsa, el que le lleva a alcanzar esa gloria; muerto Héctor, Aquiles alcanza la gloria. El impulso por el que Aquiles es movido a la lucha con Héctor es por el amor que le tiene a su amigo Patroclo; la venganza por su muerte es la sensibilidad, el amor, el impulso del amor que siente, y su buena habilidad física como guerrero, lo que hace que alcance la gloria y represente el ideal de hombre virtuoso después de su muerte, es lo que hace de Aquiles el paradigma de guerrero épico. Es este mismo sacrificio al que están dispuestos los padres por sus hijos y los animales por sus crías, para postergar su especie y su propio recuerdo en la memoria de sus hijos, por amor. El sacrificio de dar algo querido, y más aún, dar la vida, es la muestra más radical del amor.

Los dorios

Fedro retoma entonces estos elementos de la tradición Homérica: el amante virtuoso, el héroe valiente y el amor entre hombres. En la relación entre Aquiles y Patroclo aparecen ya los presupuestos de la concepción de Fedro sobre el amor: el amor entre hombres, un hombre habilidoso, virtuoso y un joven bello. Homero refleja un pequeño vistazo del amor masculino; sin embargo, son los Dorios, en este sentido, el pueblo más conocido, por su tradición, en el amor masculino y pederástico, es decir, amor entre un hombre adulto y uno joven.

En Esparta, capital del mundo Dorio, el estado no sólo toleraba la pederastia, sino que en rigor la prescribía por ley. El muchacho que no tenía amante era castigado

por lo efores, y lo mismo si hacía una elección deshonrosa o interesada (Galiano et al., 1959, p. 65).

Su tradición militar parece ser una causa importante del amor entre hombres. Los guerreros pasaban años distanciados de sus mujeres, en lugares muy alejados; su compañía más cercana era sus compañeros de guerra, de gesta. No es difícil pensar que en ese contexto, en tales situaciones, se establezcan relaciones cercanas y afectivas entre hombres; el compañerismo era indispensable para el buen desempeño de la tropa. Además, la imagen que se había cultivado era la imagen del hombre valiente y virtuoso para la guerra, el guerrero masculino alejado de la sensibilidad femenina, que inspira en otros hombres la valentía, el coraje para lanzarse a las fauces del ejército enemigo. La cualidad que refiere Fedro del amante como hombre virtuoso es de suyo importante al momento de hablar de una relación entre un hombre adulto y uno joven, el tiempo le ha dado al hombre adulto la ventaja de haber aprendido y hacerse experto en su campo, virtuoso; de igual manera, el amor debe estar sobre la base de la relación para conferirse la vida mutuamente, y se debe ser lo suficientemente habilidoso y experimentado, sabio, comprensivo, así como tener un fuerte vínculo afectivo para confiarle la vida a un joven inexperto. En ese aspecto, la tradición tiene mucho sentido al considerar al amor como una fuerza irracional, un designio de los dioses, porque tanto para el amante como para el amado todo se hace por amor, de manera que, la finalidad que cumple esta práctica, la pederastia, es educativa. Las habilidades y saberes del erasta amante pasan a su compañero y amigo de batalla.

Cuando un guerrero raptaba -con la aquiescencia de sus padres- a un muchacho en Creta, al devolverlo a su hogar, entre los regalos con que le obsequiaba, estaba prescrito por la ley que hubiera un escudo y equipo bélico: el muchacho ingresaba

entre los ilustres, indicando que se había elevado a un rango social más honorable (Galiano et al., 1959, p. 75).

Este modelo pedagógico, este tipo de relación erotico-pedagógico es la que se da posteriormente en la época clásica de Platón, pero en un sentido intelectual, cultivando el alma de su amado. En la tradición dórica, y en una época predominantemente belicosa, la educación iba dirigida más a la transmisión de virtudes para la guerra, por lo cual era necesario un amante habilidoso en el manejo de armas y con carácter para transmitir la fortaleza tanto física como espiritual, y formar la valentía en el carácter del amado, así como la disposición a la muerte por algo superior que trascienda su propia muerte. Este modelo pedagógico entre hombres es, por otro lado, causante de la imagen demoníaca, en un aspecto negativo, de la mujer. Regresando al tema principal, este modelo se traslada posteriormente a la enseñanza filosófica, con todo y amor masculino, dejando por oposición una visión negativa de la sensibilidad femenina. Alto ideal que establece vínculos afectivos para cultivar el alma entre el amante y el amado. Ideal del cual Platón es un excelente exponente, ahora ya desde un nuevo ideal: el vínculo afectivo entre amante y amado es el puente para transmitir ideas, para formar al hombre espiritualmente.

La finalidad educativa del amor entre hombres llega hasta Sócrates y pasa a Platón; el amor impulsa al hombre a la idea, propósito superior que está por encima de todo; el amor por el conocimiento es el nuevo ideal de excelencia humana, ideal al cual con amor se sacrifica la vida, la vida y sus placeres efímeros, pues este nuevo ideal tiene como fin un placer más elevado, la belleza de la idea, el sacrificio de su vida es compensado en vida mediante la contemplación de las ideas, y después de la muerte el alcance de la gloria; su deseo de inmortalidad, este fue el deseo de Aquiles, la gloria de su excelencia entre hombres guerreros, el deseo de Sócrates es conducido a la excelencia intelectual, racional.

No se puede negar que el amor para Platón cumple en esta doctrina un papel fundamental, puesto que es el amor el que lleva a las ideas, pero la finalidad es conocer, y la finalidad final es conocer el soberano bien, el cual se impone por sí mismo. El hombre es naturalmente bueno, y hacia el bien es hacia donde hay que conducirlo; de esta manera, se concluye la formación del hombre, conduciéndolo hacia la excelencia para consigo mismo y para con su comunidad. Su batalla es ahora por mantenerse en el camino del conocimiento y del bien actuar; solo el amor le mantiene en esa senda. Su carácter se forja ahora para mantenerse en las ideas y alcanzar la excelencia eidética, en sí y por sí mismo, y engendrar en su amado las ideas en su alma; sabe que aunque la muerte física le acoja, no la muerte espiritual, su recuerdo perdurará, alcanzando la inmortalidad, algo aún más importante que la perpetuación física. Puede que Platón haya usado la figura del asceta, pero se necesita de las virtudes del guerrero, templanza, fortaleza, y valentía para mantenerse en ese camino, y de nuevo, solamente el amor le posibilita mantenerse en el camino de la excelencia, dominando su sensibilidad se dirige a la excelencia eidética, a la experticia racional.

En la tradición histórica Dórica, tradición de pueblos militares, una de las antiguas tribus griegas extiende sus costumbres en buena parte del territorio griego colonizado, en particular, sobre la península Peloponesa. En la época clásica, sus costumbres se arraigan y mantienen en la cultura espartana, la cual conserva el estilo de vida militar ya descrito por Homero.

Según Herodoto, los Dorios eran vecinos de los Pelasgos, antiguos pueblos indígenas de Tesalia; con ellos estaba gente conocida como Lacedemonios. Pausanias dice que los Aqueos fueron derrotados y expulsados de sus tierras (Peloponeso) por los Dorios que venían de Eto, una región montañosa fronteriza con Tesalia. A mediados del siglo V a. C., Esparta se torna menos democrática, más totalitarista, frena su desarrollo cultural y su educación; la educación de los jóvenes se dirige en función de la preparación militar y habilidad corporal, así como

aumento de la fuerza y manejo de armas, formando habilidosos ejércitos. De acuerdo con Marrou (2000):

La educación espartana se orienta por completo hacia la formación del carácter conforme a un ideal de bien definido, el mismo que el resurgimiento del viejo ideal totalitarista hecho renacer ante nuestro ojos, en plena Europa del siglo XX, con toda su grandeza salvaje e inhumano, todo se sacrifica al bienestar y al interés por la comunidad nacional: ideal del patriotismo, de consagración al estado hasta el sacrificio supremo (...) la norma del bien radica en el interés de la ciudad, es justo aquello que constituye al engrandecimiento de Esparta (p. 49).

El amor en este contexto se vuelve hacia lo útil, los rasgos de la Afrodita, de buenos sentimientos, sensibilidad pura, delicadeza, feminidad, intimidad y lazos afectivos, como Hesíodo la describe, tienen menos importancia que la mujer fuerte que pueda dar hombres vigorosos y con carácter para la guerra; al respecto, habla Plutarco (2013) en *Vidas paralelas* sobre la organización del matrimonio; enuncia la razón por la cual se había estipulado el endurecimiento tanto del hombre como de la mujer en Esparta:

Pues sometió el cuerpo de las mujeres a la fatiga de las carreras, luchas y lanzamiento de disco y jabalina, pensando que, si el enraizamiento de los embriones ha contado con una base sólida en cuerpos sólidos, su desarrollo será mejor, y que ellas mismas, si se enfrentan a los partos en buena forma física, combatirán bien y con facilidad los dolores (...) Danzaban desnudas frente a los jóvenes, se burlaban con seriedad de quienes cometían errores y eran débiles, y alababan a los jóvenes valientes. A estos espectáculos asistían reyes y gerontes (Plutarco, 2013, p. 304).

Esto indica una concepción distinta del tipo de amor y la belleza de la mujer espartana, no ya sentimental, y delicada sino ruda y fuerte, estableciendo un tipo de relacionamiento que atiende a virtudes físicas como la fortaleza en pro de la guerra; también indica esto que la mujer espartana tenía harta influencia y un papel importante en la educación y formación del hombre espartano, y que la formación de su alma era distinta. La concepción de la mujer se asemeja más al ideal masculino, de los tiempos de las gestas épicas de Homero, un ideal de hombre varonil.

Como se ha mencionado antes, se le atribuye a los Dorios la introducción, en la cultura griega, de la concepción del amor enunciada por Fedro, una relación afectiva entre dos hombres con el fin de transmitir conocimiento; la relación se denomina pederastia, puesto que la edad entre amante y amado difieren; la relación se da entre un joven mancebo y un adulto. Fedro retrotrae la idea antigua del amor y de la pederastia, donde es posible hacer excelentes hombres cuando hay un vínculo afectivo, esto, en beneficio de la *polis*. El amor hacia los efebos fue una práctica acostumbrada por los pueblos de Esparta, Tebas y Creta. Esta relación se basaba en la educación militar, la supervivencia de la aristocracia y de los integrantes que conforman la comunidad. La cercanía y la amistad era indispensable para el cuidado de la tropa. Así lo enuncia Platón: “Un hombre enamorado soportaría sin duda peor ser visto por su amado abandonando la formación o arrojando sus armas que serlo de todos los demás, y antes que eso preferiría mil veces la muerte” (*Banquete*, 179a).

En la educación del guerrero se inculcan cualidades varoniles como la fuerza, la templanza, moderación, valentía, la fidelidad, el respeto al superior; Fedro menciona que un ejército de amantes administraría mejor su propia patria, de esto es ejemplo el ejército de amantes dirigido por Górgidas de Tebas.

En cambio, Fedro pone a Orfeo como ejemplo de lo contrario: frente a la relación entre Admeto y Alcestis, Orfeo bajó al Hades vivo, evitando la muerte, y además de esto, mostró desconfianza al romper la condición impuesta por los dioses al haber mirado atrás antes de salir del Hades. Sobre Aquiles y Patroclo, Fedro afirma la misma situación de Alcestis:

A pesar de estar advertido por su madre de que moriría si mataba a Héctor (...) tuvo el valor de preferir, por socorrer a su amante Patroclo y vengarlo, no solo morir por él si no incluso morir una vez que este había acabado sus días (*Banquete*, 179e).

El discurso de Fedro contiene elementos importantes para la concepción del amor. Eros aparece, desde el inicio, como un dios, como una fuerza que está por encima de todo; un impulso erótico, deseo, es el sentimiento que lleva a los hombres a actuar. Como característica principal de este amor, el amante debe ser virtuoso, encarnar la virtud, lo cual ampara la divinidad, el amor; esta fuerza divina es capaz de hacer actuar al hombre y, más aún, actuar virtuosamente. Este actuar se ejemplifica en un acto insuperable del guerrero: el dar la vida en batalla por su compañero, amigo y amado. Fedro enuncia esta noción del amor por la vía negativa: el actuar del hombre se da mediante la vergüenza ante sus semejantes, evitando las acciones vergonzosas como la cobardía, la traición o infidelidad; el guerrero actúa conforme a nobles virtudes, pero también es el amor mismo el que le conduce a su buen actuar; el amado actúa bien por su amante y recibe de este, a su vez, instrucción en el bien, en las virtudes, y el amante recibe el amor de su amado. La idea principal y antigua con que inicia el diálogo es el actuar, el actuar es la noción fundamental: quien está enamorado actúa, el amor es la fuerza que impulsa al hombre a la acción.

El amor por un amante virtuoso es otra noción importante. Llevado a la acción por efecto del amor, la conducta a imitar debe de ser la de la virtud, las buenas acciones de aquel

a quien se ama, por lo cual, Eros lleva a la virtud al hombre amado a través del deseo por su amante. La relación entre el amante y su amado es una relación entre eros y la virtud; deseo por el hombre virtuoso que se convierte en amor por la excelencia. Esta idea principal se mantiene en todo el diálogo. La conclusión de Fedro es la siguiente: Eros es el más digno de los dioses porque impulsa a los hombres a la excelencia.

Pausanias. Los dos Eros

El primero en hacer la distinción entre las dos Eros es Pausanias. Además, explicita la relación entre Eros y Afrodita, entre el deseo y la belleza, ya Hesíodo (2014) había hecho esta relación:

A ella (Afrodita) la acompaña Eros y la siguió el bello Hímero al principio, cuando nació, y luego, cuando se fue junto a la tribu de los dioses. Desde el comienzo esta área de influencia tiene y este destino ha alcanzado entre los hombres y los dioses inmortales: las intimidades con doncellas, los engaños, el dulce placer, el afecto y la mansedumbre (p. 38).

Con respecto a la relación entre Eros y Afrodita, Pausanias afirma que no hay Afrodita sin Eros, habiendo dos Afroditas, hay dos Eros, a la una la llamó Urania (Celeste), a la siguiente más joven Pandemos, la una representa el amor puro, y la otra el carnal, lascivo, pasión. Pausanias realiza un aporte nuevo, y establece una nueva relación entre el deseo y la belleza, elemento último apenas mencionado por Fedro, para luego enlazarlo con la virtud, en particular el bien. Pausanias afirma que las acciones aisladas no son bellas por sí mismas, sino cuando se hacen mesuradamente; beber, por ejemplo, se torna en una acción bella cuando se hace bien, y rectamente, es decir, cuando se bebe con moderación; de lo contrario, la denomina fea. Esto se puede ver en el pasaje siguiente:

Toda acción se comporta así: realizada por sí misma no es de suyo ni hermosa ni fea, como, por ejemplo, lo que hacemos nosotros ahora, beber, cantar, dialogar (...) según como se haga resulta una cosa u otra: si se hace bien y rectamente resulta hermosa, pero si no se hace rectamente, fea (*Banquete*, 180e-181a).

En este discurso, lo bello equivale indistintamente al bien, a la buena manera de conseguir el favor del amado, la atención, el acercamiento; en cambio, impulsado por Eros Pandemos se puede incurrir en malos actos para conseguir tal propósito.

Por tanto, el Eros de Afrodita Pandemos es, en verdad, vulgar y lleva a cabo lo que se presente. Ese es el amor con el que aman los hombres ordinarios. Tales personas aman, en primer lugar, no menos las mujeres que a los mancebos; en segundo lugar, aman en ellos más sus cuerpos que sus almas y, finalmente, aman a los menos inteligentes, con vistas solo a conseguir su propósito, despreocupándose si la manera de hacerlo es bella o no (*Banquete*, 181b).

Pausanias sitúa el deseo por las mujeres, jóvenes, personas poco instruidas y, finalmente, el deseo por los cuerpos, como un deseo suscitado por el Eros de Afrodita Pandemos. Hay aquí un señalamiento de las cosas que menos habría que desear y deja señalando otro elemento importante, el alma, posibilitando una noción cada vez más completa del amor, al señalar la relación entre Eros y Afrodita, y unirla al alma, Pausanias afirma el amor a una belleza más elevada, la belleza del alma, puesto que quien es impulsado por Urania ama las almas y la inteligencia:

Incluso en la pederastia misma podría uno reconocer a los auténticamente impulsados por este amor, ya que no aman a los muchachos, sino cuando empiezan

ya a tener alguna inteligencia, y este hecho se produce aproximadamente cuando empieza a crecer la barba (Banquete, 181c).

Por otra parte, Pausanias continúa con el elemento del amor entre hombres con que inició Fedro, situándolo ahora en relación con el Eros celeste. El Eros de Afrodita Urania (Celeste) no tiene madre, es decir que proviene de varón; es el amor que se da entre los hombres. Significa que Pausanias considera el amor entre hombres como más importante. Esto recuerda la concepción de amor con que inició Fedro, una noción de amor tomada de la época de las gestas, pero que sobre todo hace referencia a la tradición militar Dórica, en donde, además del amor entre hombres y la base educativa de la relación con el fin de transmitir el conocimiento al aprendiz, eran relaciones de hombres adultos con hombres jóvenes. El elemento de la pederastia comienza a ser dejado atrás y es denotado como un aspecto poco deseable; asimismo, engaño, cobardía, poco entendimiento, injusticia, son una reiteración de la mala conducta que no hay que desear, conducta no virtuosa producida por el Eros de Pandemos.

Los efectos de Eros Celeste se posan ahora en el amante: quienes son dirigidos por Eros Celeste se imponen la excelencia como ley por voluntad propia, son fieles y verdaderos con el amado, puesto que no engañan, ni se burlan del amado por su inexperiencia para luego irse con otro. Quienes actúan bajo la influencia de Eros Pandemos son quienes provocan reproches por parte del amado, y de las demás personas, refiriéndose también a las relaciones pederastas, puesto que actúan de manera injusta y censurable. Amar a un hombre vil, o actuar vilmente es actuar feamente. Es vil el amante que ama el cuerpo más que el alma, que rompe sus promesas y se van en busca de otro cuerpo dejando herido y engañado a su amado. Para Pausanias, las acciones son tanto bellas como buenas; actuar bien es actuar bellamente, de

manera que nuevamente en Pausanias encontramos este *leitmotiv*: Eros Celeste lleva tanto al amado como al amante a la virtud.

En este segundo discurso, el de Pausanias, es de resaltar que se hace un poco más evidente la visión de Platón, al distinguir el alma del cuerpo, para darle prioridad. El cuerpo, situado en el plano material y cambiante, es algo que no se podría amar de manera permanente; en compensación, se puede amar de manera permanente las virtudes y la inteligencia del alma. Quien ama un cuerpo dejará de lado sus promesas y se marchará, “en cambio, el que está enamorado de un carácter que es bueno permanece firme a lo largo de toda su vida, al estar íntimamente unido a algo estable” (*Banquete*, 183e). El amado solo debe someter su voluntad, entrar en relación, con un amante virtuoso, puesto que dirige su voluntad a la virtud y se hará mejor en su actuar y en su conocimiento, de manera que se debe amar la virtud y la inteligencia. “Este es el amor de la diosa celeste, celeste también él y de mucho valor para la ciudad y para los individuos, porque obliga al amante y al amado, igualmente, a dedicar mucha atención a sí mismo con respecto a la virtud” (*Banquete*, 185b).

Así pues, se puede ir viendo que la verdadera belleza se encuentra en el alma, y en el alma se encuentran las ideas, el conocimiento y las virtudes. En este segundo discurso, aparece ya un tópico frecuente de la obra de Platón, los tres valores entremezclados e indispensables para la excelencia del hombre: la belleza, la verdad y el bien. Los valores verdad, belleza y bien están relacionados en Platón de manera indistinta; una idea verdadera es bella, un acto bondadoso es bello, la belleza es inmanente a la verdad y al bien.

Para concluir, la relación entre Eros y Afrodita Urania es el deseo por la belleza, por la belleza eterna e inmaterial, que permanece en el tiempo y busca mejorar las virtudes del individuo. En este punto, con Pausanias el amor se va tornando cada vez más metafísico, espiritual. Este tipo de amor que se comienza a dibujar es el que encarna Sócrates, visión

vivida y manifestada por Alcibíades y su amor no correspondido, puesto que lo que ama Sócrates es la virtud y las ideas; es el amor hacia lo metafísico que siente el filósofo. Platón comienza a elevar la noción de amor hacia las ideas en sí mismas. Quien ama el alma ama eternamente.

Erixímaco. La armonía de lo diferente

Siendo médico, Erixímaco pronuncia un discurso desde su oficio; equipara a Eros Pandemos, la del pueblo, con la enfermedad, y a Urania (Celeste) con la salud, afirmando que se debe amar lo sano, para luego pasar a reafirmar su punto de vista con la música. Erixímaco pronuncia un discurso rápido. Es de resaltar, en este discurso, la atracción de lo diferente complementario. Pone de ejemplo a la armonía en la música:

La armonía, ciertamente, es una consonancia, y la consonancia es un acuerdo, pero un acuerdo a partir de cosas discordantes es imposible que exista mientras sean discordantes y, a su vez, lo que es discordante y no concuerda es imposible que armonice (*Banquete*, 187b).

De manera que lo diferente llega a un acuerdo, lo que une a esos entes diferente es el amor. En la relación entre amante y amado, cada uno tiene características diferentes que generan tensión sobre el otro; estas propiedades hacen única a la persona y diferente de la otra. Suavizar, equilibrar, moderar esas cualidades diferentes que atraen, pero también que complementan es la función de Eros; estas propiedades son armonizadas por el amor. Eso diferente que atrae debe de llegar a un acuerdo para que se dé la unidad y se determine un mismo fin; lo diferente se une por el amor para establecer una misma finalidad, un equilibrio y una unidad.

Erixímaco añade un nuevo e importante elemento: la atracción complementaria de lo diferente, la tendencia del amor hacia la armonía de lo diferente, lo distinto que lo

complementa al darle eso que desea y que por deseado carece, volviéndolo mejor. Esta unión de lo diferente, esta totalidad, es la felicidad, y lo que mantiene la convivencia relacional entre los individuos de la *polis*, en la comunidad y en todos los entes de la naturaleza. De nuevo continúa apareciendo el amor Celeste, el amor hacia un amante bueno, que complementa y genera bienestar. Erixímaco ve en Pandemos, en el apetito sexual, sensorial, algo natural al ser humano; no censura el placer, pero hay que tener cuidado con el exceso, reiterando con esto lo anteriormente dicho por Pausanias, cuando decía que la belleza de las acciones estaba en cómo se hacían, en el actuar bien, en el hacer uso de la medida, de manera que se recalca nuevamente la virtud, de modo que en el amor vulgar, como lo llama Erixímaco, también debe de sobreponerse la moderación:

para cosechar el placer que tiene y no provoque ningún exceso, de la misma manera que en nuestra profesión es de mucha importancia hacer buen empleo de los apetitos relativos al arte culinario, de suerte que se disfrute del placer sin enfermedad.

(Banquete, 187e).

Así, en todo lo que se desea se encuentra el doble Eros, Pandemos, la que tiende al exceso, enfermedad, irreflexividad, ruina, destrucción, y Urania, Celeste, la cual tiende a la prosperidad, medida, vida, salud, racionalidad. Finalmente, los elementos nuevos que aparecen son la unidad de lo diferente. También extiende Erixímaco el amor de Eros a todo el cosmos, al decir que esta armonía se manifiesta en toda la naturaleza. Eros, siendo descendiente de Afrodita, hereda la característica de dar vida en la naturaleza. Erixímaco afirma a Eros como la dadora de la vitalidad. Esto también ya se ve en Hesíodo (2014) desde el mismo nacimiento de Afrodita: “Primeramente navegó hacia la divina Citera; luego, desde allí se fue a Chipre rodeada de corrientes. Salió del mar la respetable bella diosa y bajo sus pies a ambos lados la hierba crecía” (p. 38).

Aristófanes. El anhelo de lo perdido

Aristófanes inicia su discurso diciendo que hablará de manera diferente a los anteriores ponentes, y lo hace, pero no del todo, dado que retoma el último elemento de Erixímaco: la búsqueda de lo diferente complementario. La diferencia de su discurso radica en dos cosas: en su estilo de comediante y su gracioso mito de los hombres de cuatro brazos y en la búsqueda de ese otro diferente que recae sobre la búsqueda de su otro yo, que al ser dividido se ha convertido en un tú. Aristófanes pasa del amor de Erixímaco que atraviesa toda la naturaleza para regresar al de los hombres.

Aristófanes pone a Eros como el más poderoso de los dioses; esto también es algo que han hecho todos los ponentes anteriores: elevar a Eros al estatuto de dios, el amor por encima de todo, y hace esto usando el mito para hablar de los orígenes de la naturaleza humana y las dificultades que le provoca su naturaleza escindida. De acuerdo con Aristófanes, el hombre siempre busca la totalidad personal, desde ese momento de la división, solo cuando la consigue se siente pleno, entonces puede continuar con su vida.

Lo primero que dice es que eran tres los sexos: masculino femenino y andrógino; lo segundo es:

La forma de cada persona era redonda en su totalidad, con la espalda y los costados en forma de círculo. Tenía cuatro manos, mismo número de pies y de manos y dos rostros perfectamente iguales sobre un cuello circular. Y sobre estos dos rostros situados en direcciones opuestas, una sola cabeza, y además cuatro orejas, dos órganos sexuales, y todo lo demás como uno puede imaginarse a tenor de lo dicho (...) Eran también extraordinarios en fuerza y vigor y tenían un inmenso orgullo, hasta el punto de que conspiraron contra los dioses (...) Tras pensarlo detenidamente dijo, al fin, Zeus: “me parece que tengo el medio como podrían seguir existiendo los

hombres, y, a la vez, cesar de su desenfreno haciéndolos más débiles y más útiles para nosotros por ser más numerosos”. Dicho esto, cortaba a cada individuo en dos mitades (...) Así pues, una vez que fue seccionada en dos la forma original, añorando cada uno su propia mitad se juntaba con ella y rodeándose con las manos y entrelazándose unos con otros, deseosos de unirse en una sola naturaleza, morían de hambre y de absoluta inacción, por no querer hacer nada separados unos de otros (...) Compadeciéndose entonces Zeus, inventa otro recurso y traslada los órganos genitales hacia la parte de adelante (...) y consiguió que mediante estos tuviera lugar la generación en ellos mismos (...) hubiera satisfacción de su contacto, descansaran, volvieran a sus trabajos y se ocuparan de las demás cosas de la vida (*Banquete*, 189e-191c).

La anterior es la razón mítica por la cual el hombre extraña la mitad de sí mismo, anhelando la unidad. De modo que Eros, el amor, es la atracción de una persona a otra, impulsada por la manía de querer volver a esa totalidad, unirse y curar su alma del anhelo agonizante del otro y descansar, estar en paz, habiendo cumplido al fin la totalidad. De manera que se satisfacen plenamente, por compasión de Zeus, en el placer sentido cuando logran cumplir su deseo en el encuentro físico, al haber situado sus órganos en la parte delantera, designio que tiene como fin la procreación para la alabanza de los dioses. El deseo físico es una analogía del deseo del alma que anhela la totalidad; al lograrlo, su fuerza se equipara al estado de los dioses, estado que se alcanza al unir las almas. Sobre esto dice Jaeger (1997):

Este impulso nostálgico y omnipotente que palpita en nosotros sólo puede comprenderse por la naturaleza especial del género humano (...) El Eros nace del anhelo metafísico del hombre por una totalidad del ser, inasequible para siempre a la naturaleza del individuo (...) La plenitud externa que se restaura mediante la

trabazón de las dos mitades físicas que se completan la una con la otra es solo el reflejo grotesco de aquello inefable, armonía y plenitud espirituales que el poeta nos revela aquí como la verdadera meta del Eros (pp. 575-576).

La incapacidad del poeta, del lenguaje y de los amantes de explicar aquella fuerza mística, inefable, que sienten, aquello indecible que permanece oculto en los espacios del alma, es la manifestación de la fuerza de Eros, la plenitud se logra únicamente con la unión de las almas. La totalidad se logra únicamente en la unión espiritual, hasta este momento del diálogo, con un otro, verdadero amor, el amor puro, permanente. Es así como la totalidad es la finalidad del Eros. Esta nostalgia del pasado por la totalidad es el motivo que lo mueve, la fuerza que tensiona y lo lleva hacia “algo que debiera ser eternamente” (Jaeger, 1997, p. 576).

Agatón. Eros narcisista.

Agatón vuelve sobre Eros como dios y lo pinta como el más joven de los dioses. Para Agatón, Eros se encuentra entre las flores vivas, por lo que prefiere lo joven, lo semejante a sí mismo; es un dios bastante femenino, contrario a la imagen de hombre para la guerra o el tipo de mujer dura, ruda, que surge de los contextos militares. Hablando sobre Eros, Agatón dice que “no hubieran existido mutilaciones ni mutuos encadenamientos ni otras muchas violencias, si Eros hubiera estado entre ellos, sino amistad y paz, como ahora, desde que Eros es el soberano de los dioses” (Platón, *Banquete*, 195c-d). Esta última línea se refiere al Olimpo, y puede interpretarse como una referencia a los cambios dados en la Atenas del período clásico, durante los siglos V y IV, que pasa de una cultura guerrera a una de escribas. Henri Marrou (2000) afirma, referenciando a Tucídides, que “los atenienses son los primeros en abandonar la antigua costumbre de andar armados y adoptan, una vez despojados de su armadura de hierro, un estilo menos rudo y más civilizado” (p. 67). La representación de Eros que menciona Agatón es de una sensibilidad más bien delicada, femenina, blanda, frágil,

sensible, leve, que no se había visto en los ponentes anteriores, en tanto está alejado del tradicional ideal masculino. Para el bello poeta trágico, Eros está en el alma de los hombres y entre los dioses, pero no en las almas de carácter duro, rígido. Afirma Agatón: “que es el más joven y el más delicado, pero además es flexible de forma, ya que, si fuera rígido, no sería capaz de envolver por todos lados ni de pasar inadvertido en su primera entrada y salida de cada alma” (Platón, *Banquete*, 196a). Con Agatón, la gracia del amado consiste en su juventud: bello es el joven con piel colorida y textura, el amado también posee una manera de ser flexible, delicada, viva tanto de alma y cuerpo. Como los anteriores ponentes, Agatón no deja de lado las virtudes en el amor. Eros no es injusto, ni violento, es libre y voluntario, domina placeres y apetitos; ningún placer domina a Eros. En eso consiste su templanza, puesto que es también valiente y se domina a sí mismo, es virtuoso. El dios es poeta y hace poetas a quienes toca; es el que dirige a los hombres mediante el amor a las distintas artes. Finalmente, entre dioses del Olimpo y entre hombres, donde erige eros, hay benevolencia y belleza.

Sócrates. Amor ascético. El deseo dirigido a las ideas.

El siguiente es el discurso de Sócrates. Sobre el orden de los discursos, dice Jaeger (1997) que es intencional:

Platón elige este discurso como fondo inmediato para el de Sócrates. Toma el sensualmente refinado y conocedor esteta como contraste con el asceta filósofo, que le supera infinitamente tanto en la fuerza interior de su pasión como en la profundidad de su conocimiento del amor (p. 577).

Continuando con el tema central, Eros, de acuerdo con la descripción de Sócrates, es hijo de padres diferentes, contrarios: es hijo de Penia, la pobreza, y Poros, la riqueza. Por ser hijo de Penia, Eros es pobre, rudo y dista de ser bello; carente de bienes materiales, sin hogar, duerme en cualquier lugar por la naturaleza de su madre. De acuerdo con su lado paterno, este puede ser, audaz, valiente, intrépido, de modo que encuentra los planes y las maneras de conseguir todo cuanto necesita; derrocha todo cuanto consigue, de manera que vive y florece en la abundancia y muere en la escasez de recursos. Así pues, por su doble índole heredada, Eros no carece de recursos, pero tampoco es rico. En síntesis, carece de lo que desea, y lo obtiene, pero nunca absolutamente.

Eros posee, sobre todo, la cualidad dual de ser inmortal y mortal. Sócrates es quien denomina a Eros no como un dios, sino como un demonio. El discurso de Diotima, contado por Sócrates, afirma que Eros es el puente intermediario entre el mundo divino y el mundo de los hombres: “Un gran demon, Sócrates. Pues también todo lo demónico está entre la divinidad y lo mortal” (Platón, *Banquete*, 202e). No posee nada absolutamente, no posee el saber absoluto, puesto que no es una divinidad, pero tampoco desconoce, puesto que tiene relación con la divinidad. Eros es la puerta de entrada que conduce a la iniciación en la sabiduría, la magia, la poesía y la adivinación, las bellas palabras, discursos, rituales, ceremonias mágicas y ascéticas; eleva al filósofo a las ideas, a lo eternamente bello, deseado por la naturaleza de su alma inmortal, deseo de la belleza permanente. Debido a que Eros es quien comunica y conecta a los hombres con las divinidades, un hombre poseído por Eros es un hombre demónico; al ser poseído por Eros, un demon, adquiere la característica dual de semi-divinidad; el hombre demónico es el hombre excelente, virtuoso, fecundo de alma, creador de ideas, poemas y leyes, por esto se encuentra más cerca de lo divino; el hombre demónico es el filósofo, el poeta, el legislador y el asceta. Los hombres poseídos por Eros se

encuentran en un camino constante entre la inmortalidad y la mortalidad, entre el recuerdo y el olvido, entre el ascenso y la caída, entre el heroísmo y la decadencia, entre el saber y la ignorancia. Eros, como demon, es una especie de espíritu, su naturaleza mortal le lleva a mantenerse en contacto con el mundo del hombre, entra en el sueño de las personas y posee cuerpos para hacer manifiestos los designios de los dioses; pero este no es un dios, los dioses no aman la sabiduría ni desean hacerse sabios porque ya lo son:

—¿Quiénes son, Diotima, entonces -dije yo- los que aman la sabiduría, si no son ni los sabios ni los ignorantes?

—Hasta para un niño es ya evidente -dijo- que son los que están en medio de estos dos, entre los cuales estará también Eros (por su dualidad). *La sabiduría, en efecto, es una de las cosas más bellas y Eros es amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría, y por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y del ignorante (Platón, Banquete, 204ab).*

Hay una relación entre el deseo y la belleza, como lo había planteado anteriormente Pausanias, y después Erixímaco. Platón toma elementos de los ponentes anteriores y avanza sobre lo construido. Esto también lo dice Sócrates al situar el nacimiento de Eros en la fiesta de Afrodita, ya que Eros es procreado en el contexto de la belleza. Eros le debe a Afrodita las condiciones de su surgimiento. Por esta razón, el deseo surge de la belleza y la sabiduría es una de las cosas más bellas; por tal motivo, se desea la sabiduría. Sócrates plantea el deber ser del deseo dirigiéndolo a la sabiduría.

Sobre la base del demon, como intermedio entre lo inmortal y lo mortal, se quiere significar a Eros como parte de un intermediario entre lo divino y lo humano. Para Platón, un demon es un hombre recordado por su excelencia; después de muerto, el hombre alabado

como divino perdurará su espíritu a través tiempo en la comunidad. El espíritu se emparenta con la inmortalidad; en cambio, mortal es todo ser vivo, de los cuales hace parte el hombre, lo que queda es el espíritu de los grandes hombres que vivieron en épocas y tiempos pasados, los cuales ya murieron, pero son recordados por sus hazañas. Por ello, Platón habla en este diálogo de demon; la inmortalidad que refiere, sobre la que habla, es sobre todo terrenal. El demon no es absolutamente divino, porque las grandes obras a las que se impulsa son alcanzadas en vida, deseando algo que no posee del todo, inmortalidad. Luego de la muerte, lo que continúa viviendo en esta vida es el espíritu de esos grandes hombres, en la memoria y la historia de la comunidad. El espíritu trasciende la muerte terrenal y habita en la memoria de la comunidad; solo el alma puede trascender y permanecer en el mundo metafísico, divino, a razón de ser divina.

Brevemente, Eros es aquí particularmente el puente entre dos extremos; visto esto, se encuentra entre la ignorancia y la sabiduría, y que por ser bella la sabiduría, dicho sea de paso, y no poseerla, Eros desea sabiduría. Asimismo, Eros es un intermediario entre lo mortal y lo inmortal. Considerando que Platón, en este diálogo, está más situado en el mundo mortal, ve la posibilidad del hombre de alcanzar su divinidad en la tierra mediante este demon intermediario, mediante Eros. Hay que mencionar, además, que, al enfocarse Platón al conocimiento de las ideas, el filósofo es en vida el hombre demónico, pues es el que ama la sabiduría y, por tanto, se encuentra en medio de los dos extremos, en medio del sabio y del ignorante. Por consiguiente, Sócrates describe implícitamente al filósofo. Solo el verdadero amor, el de Eros, lleva a la creación intelectual, poética y física, manteniendo y conservando la vida después de la muerte. El impulso irracional adquiere un sentido racional hacia el bien en miras de la excelencia del individuo y la comunidad.

Deseo de la belleza

En la relación que estableció Sócrates de Eros y Afrodita hay que recordar que Eros es mortal, de modo que las finalidades y cualidades puramente metafísicas lo hacen un dios y privan a Eros de una noción más realista, más situada en este mundo, es decir, le priva de la finitud a la cual está condicionado. Por su naturaleza mortal, se encuentra sometido a la posibilidad de agotamiento y de muerte, tanto Eros como el hombre. En consecuencia, Eros impulsa en el hombre el deseo de reproducirse, procrearse; de esta manera, los seres mortales consiguen inmortalidad. La belleza estimula el deseo, de allí que el deseo sea deseo de procreación, procreación en lo bello, pero no solo en el sentido físico sino también espiritual: “Pues yo te lo diré -dijo ella-, esta acción especial es, efectivamente, una procreación en la belleza, tanto según el cuerpo como según el alma” (Platón, *Banquete*, 206b). El impulso físico de engendrar es causado por el deseo, por la necesidad de inmortalidad, deseo propio de la naturaleza inmortal del alma; el demon, Eros, solo es el intermediario para que el alma se aproxime, en vida, a lo divino, y el hombre deje un rastro, una huella, un recuerdo en este mundo; perpetuación física o espiritual del hombre y de todos los seres de la naturaleza.

Como se ha dicho, Eros es el deseo de concebir un hijo para, a través de este, poder postergarse, immortalizarse. Entonces, Eros, en el fondo, es el deseo de inmortalidad que impulsa a los hombres a la procreación, procreación en dos sentidos: físico y espiritual. En el primer sentido, los fecundos según el cuerpo prefieren a la mujer; si las mujeres son las únicas que pueden concebir, es natural que se prefiera a la mujer en ese sentido. Platón asocia la fecundidad física con la mujer y, al igual que lo hizo en su momento Pausanias, a esta con el placer, es decir, la asocia más al Eros de Pandemos, relacionando la mujer con un aspecto no del todo positivo del amor o, por lo menos, superficial; con el deseo de placer físico, erotismo sensorial, reflejando una opinión común propia de su época y del pueblo ateniense,

valorando, por esto, más la amistad entre hombres. Una de las razones por las cuales Platón opina de esta manera es que el deseo físico, que naturalmente lleva a la procreación, y por tanto a la unión sexual y al alcance del placer corporal, en exceso, puede alejar al hombre del conocimiento, de lo verdaderamente importante: el alma. El Eros Pandemos se vería cumplido mayormente en y con la mujer, más que en el hombre y la amistad entre hombres, aunque esta relación no está exenta de dicho fin placentero; en la práctica y cotidianidad griega, debió de ser muy frecuente las relaciones por placer, como en toda época, lugar o momento de vida de cualquier individuo, es el amor más frecuente; por ello, Platón la denomina Pandemos.

Por otro lado, Galiano et al. (1959) afirman, citando a Demóstenes: “tenemos a las heteras por causa del placer, a las concubinas para que atiendan nuestro cuidado personal de cada día, y a las esposas para que nos den hijos legítimos y para tener un guardián fiel en casa” (p. 170). De acuerdo con lo anterior, estos eran los roles que cumplían las mujeres en Atenas. La mujer era vista más como una pareja con la cual tener una relación de tipo físico con el fin de procrear. Según Galiano et al. (1959):

El nacimiento de hijos legítimos era una necesidad para la religión, que exigía la continuidad del culto familiar, y para la patria (...) Nos encontramos ante una mentalidad que ve en la mujer casada, antes que nada, a la madre de familia y la administradora de la casa (p. 170-172).

La limitada condición de la mujer le impedía opinar en el Ágora y, debido a que los acuerdos matrimoniales, basados en la conveniencia de bienes, solían ser a corta edad, su acceso a las escuelas, a la educación, era limitada; estaba destinada más a saber sobre las labores de la casa. Se puede resumir que, en su mayoría, la mujer no ocupaba un lugar privilegiado en la comunidad ateniense. La desconsideración, por parte de Platón, en relación con la mujer,

prefiriendo el amor entre hombres, en este diálogo, es un reflejo de las costumbres de su época y lugar en donde el promedio de las relaciones cercanas solían ser la amistades entre hombres, que, por lo demás, ese erotismo masculino, queda manifiesto en la manera de expresarse y dirigirse el trato entre los personajes del banquete. De manera que, “el amor homosexual pudo ser aprovechado para crear una estructura social y educativa” (Galiano et al., 1959, p. 156). Al estar confinada a las labores de la casa, la mujer casada no accedía a la educación, por lo cual no era un elemento culto con el cual establecer una relación erótico-pedagógica. De la esposa se esperaba una mujer obediente y buena ama de casa. Al ser visto como un elemento de placer y procreación física, se distancia del tipo de amor Celeste.

En el segundo sentido: Fecundo de alma, son quienes conciben las ideas en el alma, y las dan a luz. En el *Teeteto*, Sócrates menciona que es hijo de una partera, que ha aprendido del oficio, pero su oficio es el de dar a la luz a las ideas del alma. Esta metáfora aparece nuevamente: los fecundos de alma son quienes son más aptos para engendrar conocimiento y virtud en el alma, “de la que precisamente son procreadores todos los poetas y cuantos artistas son inventores (...) pero el conocimiento más bello es el que concierne a la medida y la justicia” (Platón, *Banquete*, 209a).

El fecundo de alma es de una naturaleza más inmortal, más duradera, al menos, según parece, puesto que es de una naturaleza más cercana a lo divino y busca también engendrar en un ambiente y un cuerpo bello. La naturaleza le lleva, también, a desear procrear en lo bello físico, y si encuentra un cuerpo y alma bella, su interés es mayor y comparte su conocimiento y virtud. De manera que los fecundos de alma mantienen una comunidad, amistad y familia más sólida y virtuosa. Tienen hijos más bellos e inmortales, que conservan

mejor su recuerdo, recuerdo de un padre virtuoso. Por tanto, es preferible que los hijos sean de naturaleza “divina”, fecundos de alma.

El hombre es fecundo tanto porque puede fecundar como porque ya está fecundado en su alma de conocimiento y virtud. Puede fecundar sabiduría y esto lo hace apto para fecundar otras almas y cuerpos bellos. Sobre esto Guthrie (2012) dice:

Esta preñez universal equivale a un deseo de dar fruto, ya sea espiritual o corporal.

Todo adulto es potencialmente un creador, de niños, de grandes acciones o de ideas, y, a menos que él se haga así en realidad, se siente frustrado e insatisfecho. La

belleza proporciona el entorno en el que el alumbramiento puede tener lugar (pp. 870-871).

El deseo que yace tras el estímulo de la belleza es, en el fondo, necesidad de inmortalidad, de eternidad, de procrear para permanecer, para lo cual se busca lo bello, de modo que pueda seguir existiendo siempre en la generación perpetua. Lo interesante es que esta inmortalidad, en los dos sentidos a los que refiere Platón en este diálogo, la de concebir hijos, obras o ideas, dejar un recuerdo en la memoria de los hijos o de la comunidad, ambas van dirigidas al plano físico, material, es decir, no se refieren a la eternidad del alma. Es posible que Platón haya dejado de lado su concepción sobre la inmortalidad del alma a propósito, en este diálogo, como lo hizo en el *Teeteto* con las ideas, para efectos de una mejor explicación, pero no de su filosofía. Platón necesita de la transmigración del alma para sustentar el don divino de la racionalidad. Los diálogos no tienen un orden argumentativo lineal entre sí mismo, pero esta concepción de la inmortalidad del alma es frecuente a lo largo de su vida. Esta aparente contraposición es más bien una distinción para enfocarse en un solo tema. De acuerdo con Guthrie (2012):

Los hombres sólo pueden concebir la primera (inmortalidad temporal), que del mismo modo que los animales, persiguen ellos mediante la procreación física o espiritual. El filósofo logra su inmortalidad mediante el contacto con las formas divinas y eternas. Pero este contacto, visión o conocimiento, descrito de modo tan gráfico en el Banquete, solo se alcanza por medio de la anámnesis, que, a su vez, implica la reencarnación y la inmortalidad (del alma) (p. 872).

Por tanto, ese contacto implica también la muerte y el ascenso del alma al mundo divino. Solo después de la muerte podemos adquirir el conocimiento absoluto: “Platón, en diferentes contextos, usa ‘conocimiento’ con el significado no solo de lo que nosotros llamamos conocimiento en esta vida, sujeto a pérdida y recuperación, sino también con el sentido del conocimiento perfecto del alma filosófica, después de su liberación” (Guthrie, 2012, p. 875). De tal suerte que, por tener alma y ser nuestra alma divina, después de la muerte, se da el retorno hacia el entorno divino y la comunión con las Ideas, de quien amó y buscó la sabiduría. El asceta, iniciado en los misterios de Eros, puede encontrar la fuerza para llegar a ver la belleza misma. El cuerpo es un medio para que el alma cumpla la función de buscar en esta vida, en cuanto le sea posible, las Ideas, principalmente el Bien. Dice Platón: “es necesario según lo acordado, desear la inmortalidad junto con el bien” (*Banquete*, 207a). Ser recordado por lo bueno y actuar correspondiente al eterno Bien. Sobre la inmortalidad, Sócrates dice:

De esta manera, en efecto, se conserva todo lo mortal, no por ser completamente lo mismo, como lo divino, sino porque lo que se marcha y está envejecido deja en su lugar otra cosa nueva, semejante a la que era, por este motivo, por este procedimiento, Sócrates -dijo-, lo mortal participa de la inmortalidad, tanto en el cuerpo como en todo lo demás (Platón, *Banquete*, 208a).

Platón sitúa el deseo de inmortalidad en el mundo sensible, físico; reconoce el cambio, el pasar del tiempo, la finitud y la necesidad de permanecer. Además de la perpetuación física, de la fecundación del cuerpo, es necesario, sobre todo, señalar que Platón plantea la fecundación del alma, como la manera análoga de inmortalizarse en la memoria de la comunidad a través de la virtud y el conocimiento, de importantes obras que perduran en el tiempo, producidas por grandes hombres, hombres virtuosos, hombres demónicos, grandes poetas, filósofos y legisladores como Homero, Hesíodo, Solón, Platón, Licurgo; cuanta más elevada su virtud, más elevado su deseo de inmortalizarse:

Los que son fecundos según el alma (...) pues hay, en efecto -dijo-, quienes conciben en las almas aún más que en los cuerpos lo que corresponde al alma dar a luz. ¿Y qué es lo que le corresponde? El conocimiento y cualquier otra virtud, de las que precisamente son procreadores los poetas y cuantos artistas se dice que son inventores. Pero el conocimiento mayor y más bello, con mucho, la regulación de lo que concierne a las ciudades y a las familias, cuyo nombre es medida y justicia (Platón, *Banquete*, 209a).

Eros se reúne con el bien, bien para el individuo y bien para la comunidad humana, dándole un sentido a la existencia del ser humano en su actuar dentro de la realidad total, hacia el bien. En tal sentido, Platón puso la belleza como esencial en el ascenso del hombre, porque es esta quien estimula el deseo, deseo que se dirige al Bien; la belleza se ubica, en este diálogo, en lo más alto, en la cima de la montaña, como objetivo y motivación a alcanzar en el horizonte, pero que nunca se alcanza; es el faro y la fuerza invisible que impulsa el velero del barco para arribar a la costa de las ideas. La belleza está en todo el camino del asceta, desde el inicio, cuando se desean los cuerpos bellos, hasta que aprende a amar la idea de la belleza en sí misma, pues es el amor, la sensibilidad, lo único que le da seguridad y la fuerza

para continuar su camino hasta el fin, hasta la muerte. Es la sensibilidad la que le da la fuerza para seguir con el propósito de su vida: alcanzar el supremo bien y trascender la muerte.

Finalmente, la función que cumple Eros es la de generar el ímpetu y mover al hombre a poseer aquello que es su naturaleza. Ahora bien, para Platón, la naturaleza del hombre es la del bien: “el amor es, en resumen, el deseo de poseer siempre el bien” (Platón, *Banquete*, 206b). Nadie desea las consecuencias del mal, de lo malo, ya que lo bueno, el bien, le hace feliz y le lleva a la paz. Aquello que desea el hombre es el bien, la recompensa para el hombre es: la felicidad. (204e).

—Y ¿qué será de aquel que haga suya las cosas buenas?

—Estos -ya dije yo- puedo contestar más fácilmente (antes se le había preguntado a Sócrates ¿qué será de aquel que haga suya las cosas bellas, sin saber que responder Diotima cambia la pregunta y Sócrates responde) que será feliz.

—Por la posesión -dijo- de las cosas buenas, en efecto, los felices son felices, y ya no hay necesidad de añadir la pregunta de por qué quiere ser feliz el que quiere serlo, sino que la respuesta parece que tiene su fin (Platón, *Banquete*, 204e-205a).

Y continúa afirmando:

¿Acaso crees -dijo- que es vana la vida de un hombre que mira en esa dirección, que contempla esa belleza con lo que es necesario contemplarla (con los ojos del alma) y vive en su compañía?

¿O no crees -dijo- que solo entonces, cuando vea la belleza con lo que es visible, le será posible engendrar, no ya imágenes (espejismos) de virtud, al no estar en contacto con una imagen, sino con virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad? Y al que ha criado y engendrado una virtud verdadera, ¿no crees que le es

posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también él? (Platón, *Banquete*, 212a).

La filosofía de Platón termina en metafísica. En vida, el ser humano existe para conocer las ideas ya vistas por el alma pura en su ascenso a la divinidad, luego de haber muerto el cuerpo. La muerte es el momento en que el alma alcanza la belleza absoluta, la verdad eterna, y sobre todo el supremo bien: la belleza de la verdadera virtud.

El papel de la belleza

Es difícil sostener la filosofía de Platón como estética. Si bien Platón da un papel importante a la belleza, en el escenario de su filosofía, no es el papel principal, y aunque sería lindo ver en el primer autor más importante de la historia de la filosofía la primacía de la sensibilidad sobre la razón, en él prima el intelecto, y más aún, la racionalidad dirigida hacia el bien. El fin ético es más importante para el individuo y para la comunidad que el estético, la belleza es importante, es cierto, pero solo cumple un papel secundario en relación con la razón y más aún con el bien. La sensibilidad, que es donde habitan las emociones, incluso, la razón que es la que construye el conocimiento, no sirven de mucho si no se dirigen en últimas al bien. El bien es el fin del hombre, hacia donde debe de conducirse con los otros dones de la naturaleza, la fuerza misteriosa del amor y el don divino de la razón.

Si nos proponemos como fin buscar la belleza en sí misma, abstraerla de todo, el ideal del conocer la idea del clásico filósofo se mantiene, esto es, estaríamos buscando una idea, conocer una idea:

Hasta que fortalecido entonces y crecido descubra una única ciencia cuál es la ciencia de una belleza como la siguiente (...): en primer lugar, existe siempre y ni nace ni perece, ni crece ni decrece; en segundo lugar, no es bello en un aspecto y feo en otro, ni unas veces bello y otras no, ni bello respecto a una cosa y feo respecto a

otra, ni aquí bello ni allí feo, como si fuera para unos bello y para otros feo. Ni tampoco se le aparecerá esta belleza bajo la forma de un rostro ni de unas manos ni de cualquier otra cosa de las que participa un cuerpo, ni como un razonamiento, ni como una ciencia, ni como existente en otra cosa, por ejemplo, en un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en algún otro, sino la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella de una manera tal que el nacimiento y muerte de estas no le causa ni aumento ni disminución, ni le ocurre absolutamente nada. Por consiguiente, cuando alguien asciende a partir de las cosas de este mundo mediante el recto amor de los jóvenes y empieza a divisar aquella belleza, puede decirse que toca casi el fin (Platón, *Banquete*, 211a-c).

Se puede poner a la belleza física como fin; por ejemplo, la belleza de la mujer: muchos poemas y poetas han exaltado la belleza física de la mujer en su trabajo; el artista puede poner la belleza como finalidad en su vida, buscar experimentarla, retratarla, pensarla, es decir, darle primacía; sin embargo, no creo que se pueda separar la belleza del bien sin consecuencias negativas; incluso un poeta como Eurípides, donde los actos de los personajes son considerados irracionales y por irracionales malos, vemos en este autor y su obra una lejanía del héroe clásico tradicional. El autor-poeta habla bellamente en su narrativa, mostrando el desenvolvimiento de un personaje femenino; incluso en esta obra sigue habiendo una manifestación del bien: históricamente la mujer ha sido un ser marginado en muchas culturas o pueblos, el poeta reivindica la sensibilidad femenina, la reivindicación de la mujer es una manifestación de la justicia, una manifestación del bien dentro de la ficción de la poesía épica. No necesariamente habría que hacerle una oda al bien en sí mismo,

manifiesto en una acción heroica, el bien está en este autor implícito, la belleza de su obra guarda una relación implícita con el bien.

Narrar el bien es el trabajo del poeta épico, el de reflexionar sobre la idea de bien es la del clásico filósofo; ese es el fuerte de Platón. No hay entonces, en Platón, la primacía de la idea de belleza, sino del bien, puesto que esta no es autónoma, incluso una idea más general como la sensibilidad, que abarca el amor, y todas las sensaciones recibidas por el sistema nervioso, además esta facultad no es independiente, está relacionada a la razón con miras al bien.

La sensibilidad del filósofo le sirve a la razón; solo en el oficio del poeta, la razón, que es la que ordena la estructura de su obra y significa la interpretación de los hechos narrados y los símbolos que participan en su obra, se pone al servicio de la belleza, a la producción de una bella obra, como la obra de Homero; pero, incluso ahí, en la *Iliada*, en donde la belleza tiene un papel mucho más importante en el oficio del poeta, se mantiene el ideal del bien, de justicia, de excelencia, reflejado en un acto heroico de su personaje principal, acto heroico que lo inmortaliza como la representación del bien.

Al afirmar que la poesía está únicamente a merced del bien, se puede pasar por ingenuo; la poesía, el arte, también pueden embellecer una representación del mal y hacerlo deseable. No se niega en este sentido que la belleza se supedita también al mal. Lo que se quiere decir es que no es apropiado, adecuado, separar, la belleza del bien. Nuevamente, la belleza está en algo, conmueve en relación con algún objeto, solo el bien debe de ser ese objeto, la belleza debe estar irremediamente unida al bien. No es conveniente separar la belleza del bien, la belleza se une al bien, pero el bien no se subordina, en Platón, a la belleza; en cambio, se puede afirmar que la belleza se subordina al bien. A menos que se afirme que,

al ir tras las ideas, lo que busca el filósofo, después de contemplar las ideas, es la plena experiencia de la belleza, pero lo que se ve en Platón es que, la belleza como experiencia que estimula el deseo, solo es terrenal, cumple una función solo en este plano, la función de atraer al asceta a las ideas, y cuando Platón habla de la belleza en su sentido más elevado, habla de ella no como experiencia sino como idea. De manera que se regresa al mismo fin: conocer.

Entonces, es la belleza, la belleza de la idea, la que lleva al asceta a desear conocer, sobre todo el bien como fin último. La belleza es importante en Platón, puesto que lleva al hombre al actuar, y Platón dirige esa motivación al conocimiento y, más importante aún, al bien. La causa de que la moderación sea buena no es la belleza, la moderación es buena por sí misma, la belleza es un efecto del bien, de la moderación, el orden de la naturaleza y su justicia, son bellos, pero ese ser bello, deviene del orden, que es manifestación del bien, así la belleza de la naturaleza manifiesta a través del orden y la justicia cósmica es causado por el supremo Bien; el ideal Platónico sucede de manera jerárquica, el bien está por encima, luego viene la razón y, por último, la sensibilidad.

Para finalizar, es cierto que con Platón surge la estética comprendida como reflexión sobre la belleza, pero su filosofía no es estética, es ética. En conclusión, Platón dirige el amor suscitado por la belleza hacia las ideas. En la naturaleza del hombre está el conocer y el actuar bien, pero este no actúa bien únicamente por una idea, sino que este se dirige al bien conduciendo todas las facultades de su alma y su cuerpo, integralmente, la sensibilidad, la razón y el actuar teniendo como fin el bien. Finalmente, la relación de las tres facultades: razón, sensibilidad y acción, a las cuales corresponden los tres valores que en la filosofía de Platón están intrínsecamente relacionados; verdad, belleza y bien se cohesionan para alcanzar un lugar junto a los dioses, modelos de perfección.

Referencias bibliográficas

- Galiano, M., Lasso de la Vega, S. y Adrados, F. (1959). *El descubrimiento del amor en Grecia*. Madrid: Universidad de Madrid.
- Guthrie, W. (2012). *Historia de la filosofía griega*. Madrid: Gredos.
- Hesíodo (1986). *Teogonía; Trabajos y días* (Adelaida y María Ángeles Martín Sánchez, Trads.) Madrid, Alianza Editorial.
- Hesíodo (2014). *Teogonía*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Homero (1929). *Iliada* (José Gómez Hermosilla, Trad.). París, Casa Editorial Garnier Hermanos.
- Jaeger, W. (1997). *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Kahn, Ch. (2010). *Platón y el diálogo socrático: el uso filosófico de una forma literaria*. Madrid: Escolar y Mayo Editores.
- Marrou, H. (2000). *Historia de la educación en la antigüedad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Platón. (1983). *Diálogos II: Gorgias, Menexeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Madrid: Gredos.
- Platón. (1988). *Diálogos III*. Madrid: Editorial Gredos.
- Platón. (1992a). *Diálogos IV: República*. Madrid: Gredos.
- Platón. (1992b). *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Madrid: Gredos.
- Plutarco (2013). *Vidas paralelas*. México: Porrúa.
- Reale, G. (2003) *Por una nueva interpretación de Platón: La lectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las “doctrinas no escritas”*. Barcelona: Herder.