

LA BELLEZA Y LA RUPTURA DEL DUALISMO PLATÓNICO: ENTRE EL *SIMPOSIO* Y EL *FEDRO**

*David Lagos Liberato***

Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas
pchudlag@upc.edu.pe

Fecha de recepción: agosto de 2021 **Fecha de aceptación:** diciembre de 2021

RESUMEN: En casi toda la literatura sobre Platón se reconoce y subraya el dualismo que el filósofo planteó a partir de su “segunda navegación”. Con ella, Platón no solo habría fundado la metafísica, sino también, introducido uno de los principales obstáculos a la relación entre mundo sensible y mundo inteligible que intentó superar en el diálogo *Parménides*, aunque sin éxito. El problema de dicha relación parece haberse motivado, además de las posibles críticas dentro de la Academia, por la experiencia que Platón tenía de la belleza, que en el *Fedro* señala como la única Forma que tuvo el

* Este trabajo es fruto de una tesis de maestría en Filosofía defendida por el autor en el 2017 en la Universidad Católica Sedes Sapientiae.

** **David Lagos Liberato** es maestro en Filosofía por la Universidad Católica Sedes Sapientiae. Es licenciado en Educación con mención en Filosofía y Religión por la misma casa de estudios. Actualmente es docente de Ética y Bioética en la Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas y Filosofía en la Universidad Católica Sedes Sapientiae.

privilegio de ser la más manifiesta en este mundo. El presente artículo es un intento de mostrar el valor de belleza sensible para Platón a partir del análisis de dos de los diálogos de su madurez, el *Banquete* y el *Fedro*, y postular que es la Belleza, en la mentalidad de Platón, la Forma que hace su aparición en este mundo rompiendo, en su experiencia, el dualismo que él mismo había establecido entre lo sensible y lo suprasensible. El artículo está dividido en dos partes: primero analizaremos el Simposio a partir del discurso Diótima y, en segundo lugar, analizaremos el *Fedro* comentando el numeral 250d. Ambos textos comentados de la mano de especialistas para sostener nuestra posición. Finalmente, desarrollaremos el valor de la belleza sensible a partir de lo comentado y se señalará si es posible o no encontrar en la belleza el concepto que superaría el dualismo sensible-inteligible.

PALABRAS CLAVE: dualismo platónico, Simposio, Banquete, belleza, estética, Platón, Fedro.

THE BEAUTY AND THE RUPTURE OF THE PLATONIC DUALISM: BETWEEN THE *SYMPOSIUM* AND THE *PHAEDRUS*

ABSTRACT: Almost all the literature on Plato acknowledges and emphasizes the dualism that the philosopher raised from his “second navigation”. With it, Plato would not only have founded metaphysics, but also introduced one of the main obstacles to the relationship between the sensible world and the intelligible world, a problem he unsuccessfully tried to overcome in the *Parmenides* dialogue. The problem of this relationship seems to have been

motivated, not just by possible criticisms within the Academy but by Plato's experience of beauty, which he points out in *The Phaedrus*, is the only *Form* that had the privilege of being most manifest in this world. This article tries to show the value of sensitive beauty for Plato by the analyzes of two of his matures dialogues, *The Banquet* and *Phaedrus*, and shows that beauty, on Plato's mentality, is the only form which appears in this world, breaking, in his experience, the dualism that he made between the sensitive and the suprasensitive world. The article is divided in two parts: first we will analyze Diotima's speech in *The Banquet* and, secondly, we will analyze *Phaedrus's* dialogue focus in numeral 250d, both texts with the help of specialist to support our interpretation. Finally, we will expound the value of sensible beauty on the basis of the prior exposition and point out the possibility of finding in beauty a concept that would overcome the sensible-intelligible dualism.

KEYWORDS: Plato's dualism, Symposium, Banquet, Beauty, Esthetic, Plato, Phaedrus.

1. Introducción

En el pensamiento maduro de Platón se observa lo que los especialistas llaman un dualismo entre lo sensible y lo inteligible que el filósofo concibió a partir de su segunda navegación. Para él, el mundo sensible, el que percibimos con los sentidos, es el mundo de las copias, de la apariencia, del devenir, de la inestabilidad; mientras que el mundo suprasensible es el mundo de lo permanente, de lo estable, de la verdadera

ουσία, del verdadero ser. Esta división es establecida por primera vez en el *Fedón* donde Platón habla de la inmortalidad del alma, aunque también se encuentra implícita en algunos diálogos de juventud. A partir de esta división entre sensible e inteligible, se defiende el llamado dualismo platónico. Todo el problema de Platón y de lo que es acusado entre sus críticos —uno de ellos y el primero, Aristóteles— es el tema de la participación, es decir, la relación que puede existir entre lo sensible y lo suprasensible. Dicho de otro modo, ¿qué vínculo puede haber entre un mundo y otro que no haga perder a cada uno las cualidades que lo constituyen? Y, asimismo, ¿qué valor puede tener el mundo sensible si solo es apariencia? Este problema Platón lo intenta resolver en el *Parménides*, aunque sin éxito.

En el *Convite* o *Simposio*, uno de los textos de la madurez de Platón, el filósofo se centra en los términos εἶδος y belleza. En él, Platón señala como punto de partida para alcanzar la Forma de lo Bello a la belleza sensible, ofreciendo así un valor gnoseológico a la realidad sensible a partir de su belleza, muy en consonancia con el término que principalmente adoptó para señalar la relación sensible-inteligible, esto es, la palabra μίμESIS. La belleza sensible sería el reflejo de un paradigma de Belleza original y su tarea sería motivarnos, con la fuerza de εἶδος, a alcanzar la verdadera Belleza, esto es, la Forma de lo Bello. En adición a esto, en el *Fedro*, Platón señala que el valor de la Forma de la Belleza radica en que es la única Idea que ha tenido el privilegio de ser la más manifiesta en este mundo, atisbando la posibilidad de entender dicha Forma como aquella que tiene la capacidad de hacerse presente en lo sensible, en lo que creemos que radicaría su privilegio y su amabilidad. La Belleza sería aquella Forma que escapa del dualismo, haciéndose visible en sus realidades sensibles, haciéndose susceptible de ser captada por el órgano que llamamos ojo.

Con estas consideraciones, ¿cómo es posible entonces que si la separación entre sensible-inteligible es tan marcada (dualismo) pueda la Forma de lo Bello escapar a ella? ¿Cómo puede el mismo Platón realizar la separación sensible-inteligible y luego plantear una posible solución en la Forma de la Belleza? ¿Lo Bello está o no está en este mundo? ¿Rompe el dualismo platónico? ¿Es el dualismo absoluta separación o es que hay que entenderlo de otro modo? A estas preguntas trataremos de dar una solución. Aunque desde el inicio señalaremos nuestra posición. De hecho, creemos que Platón, pese a haber establecido un marcado dualismo entre sensible-inteligible, encontró, en la experiencia de la belleza, una realidad que superaba su “esquema” polar de la realidad. Es decir, la belleza para él era una experiencia que superaba su pensamiento; una experiencia tan vital y fuerte que ponía en crisis —más que cualquier otra Forma— la separación que había establecido entre mundo e hiperurano. Esto lo que intentaremos mostrar.

2. Platón y la Belleza en el *Simposio*

2.1. El *Banquete* de Platón

Es comúnmente sabido que el *Banquete* trata sobre el Amor, esto es, del dios ερως. La tradición poética, esto es la *Teogonía* y los *Himnos Homéricos*, señalaba a ερως como dios y como acompañante de Afrodita desde su nacimiento. Sin embargo, en el *Simposio* se realiza una revolución teológica sobre la naturaleza de ερως, convirtiéndolo de dios en demone. Esto es lo que revela Platón en boca de Diótima en el discurso de Sócrates, que se esconde tras la máscara de la sacerdotisa. A partir de la intervención

de Sócrates, intentaremos extraer el valor que tiene la belleza sensible para Platón. Sin embargo, antes diremos dos cosas, a modo general, sobre este importante diálogo platónico.

- a) El *Banquete* de Platón es una de las obras de madurez del filósofo ateniense. Para la época de su redacción, Platón tenía ya consolidada su Teoría de las Ideas. Robin piensa que el *Banquete* debe haber sido compuesto previamente al *Fedro*, pues en aquel se señalan los grados de ascensión hacia la Belleza en sí, sin mencionar ni detallar el cómo, esto es, la reminiscencia de la cual solo se habla con claridad en el último.¹ También Reale (2016, pp. 64-65), Wilamowitz y Prachter colocan al *Banquete* entre las obras de madurez y previo al *Fedro*.² Creemos que están en lo correcto. Por algunos hechos referidos en el mismo diálogo se ha podido datar la fecha de su composición

¹ “Come si può supporre, se il *Simposio* fosse posteriore al *Fedro* e al *Menone*, come si ritiene comunemente pur senza ragioni veramente probanti, ed anche al *Fedone*, che Platone, essendo in possesso della teoria della reminiscenza, non sia in esso ricordato delle applicazioni che ne aveva già fatte al problema dell'Amore? Come si può supporre che egli abbia trascurato una soluzione così profonda e così strettamente legata ai dogmi più essenziali della sua filosofia? Ogni grado dell'ascesa che porta al Bello in sé è infatti un mezzo per provocare la reminiscenza. Il *Simposio* non aveva ancora espresso chiaramente questa idea; il *Fedro* la mette in luce in modo decisivo” [¿Cómo se puede suponer, si el *Simposio* fuera posterior al *Fedro* y al *Menon*, como se ritiene comúnmente sin razones suficientemente probativas, y también al *Fedón*, que Platón, estando en posesión de la teoría de la reminiscencia, no se haya acordado de la aplicación que había ya hecho al problema del Amor? ¿Cómo se puede suponer que él haya descuidado una solución así de profunda y estrechamente ligada a los dogmas más esenciales de su filosofía? *Cada grado del acceso que lleva a la Belleza en sí es, de hecho, un medio para provocar la reminiscencia. El Simposio no había expresado aún claramente esta idea; el Fedro la pone a la luz de modo decisivo*] (Robin, 1973, §147, p. 205; la traducción y las cursivas son nuestras).

² Para ver la cronología de estos últimos, remitimos a la Introducción del *Banquete* elaborada por Sacristán (2013, pp. 62-64).

aproximadamente entre el 379 a.C. y el 384 a.C.³, aunque la fecha en que se debió haber dado el *Simposio* original —si es que hubo tal— deber fijarse en el 416 a.C., fecha en la cual Agatón obtuvo su primera victoria trágica, motivo de la acción dramática.

- b) El *Banquete* es una de las obras artísticamente mejor acabadas, de Platón, sino la mejor.⁴ Esto es posible afirmar sin recurrir a ningún especialista. Basta con leer el texto y uno se queda asombrado porque Platón actúa, no solo como un gran filósofo, sino como un gran escritor y elabora en él dos grandes mitos que han marcado la historia de la humanidad: el mito del andrógino en boca del comediante Aristófanes y el mito del nacimiento de ερως en boca de Diótima. De hecho, si ha sido difícil establecer la cronología de los diálogos por su contenido, no ha sido así si se parte del estilo, pues se puede apreciar una evidente evolución a este nivel.⁵ Por tanto, estamos ante una de las obras de madurez de Platón a nivel filosófico, estilístico y dramático. El filósofo nos regalará en él una fuerte dosis de su pensamiento y de su arte al mismo tiempo.

³ Para el detalle de los acontecimientos que evidenciarían el período de composición, remitimos a la Introducción al *Banquete* de Martínez Hernández (2000, pp. 180-181).

⁴ “Quizá en ningún otro diálogo Platón *combinó su arte poético con su pensamiento filosófico de manera tan perfecta*. Supo fundir el arte trágico con el cómico para expresar de este modo un maravilloso mensaje sobre el Eros filosófico, y lo hizo con tal habilidad que *logró la conquista de las más altas cimas poéticas y filosóficas*” (Reale, 2004, p. 17; la traducción y las cursivas son nuestras).

⁵ “L’único criterio affidabile per ricostruire una successione dei dialoghi è quello fondato sullo stile, che, però, darebbe più l’idea dell’evoluzione di Platone scrittore che non pensatore, per i motivi indicati” [El único criterio fiable para reconstruir una sucesión de los diálogos es el que se funda en el estilo, que, sin embargo, daría principalmente la idea de la evolución de Platón como escritor, mas no como pensador, por lo motivos indicados] (Reale, 2006, p. 64; la traducción es nuestra).

2.2. El discurso de Diótima en el *Simposio*

Los dialogantes del *Simposio* se turnan mutuamente exponiendo ideas propias sobre ερως que algunos han señalado como recapitulación de las tesis sostenidas por Platón en anteriores discursos, específicamente el *Lisis*.⁶ Pero no solo. Se ha dicho también que Platón reunió en ella el saber sobre el amor que se tenía hasta ese momento en Grecia, realizando una magnífica síntesis sobre el tema y extrayendo sus propias conclusiones y revoluciones.

Como decíamos, el discurso de Diótima se enmarca en el discurso de Sócrates o, mejor dicho, Sócrates se esconde en el discurso de Diótima y, en ella, Platón.⁷ El ambiente del *Simposio* es la casa de Agatón, uno de los poetas trágicos “con motivo de haber obtenido el premio con su primera tragedia, en el 416 antes de Cristo” (Guthrie, 1998, p. 353). Este realiza una comida, un simposio, para celebrar su victoria e invita a Sócrates. La trama es contada por uno de los comensales que estuvo en dicha comida. Cada uno de los comensales comienza a elogiar a ερως, señalando sus atributos y características. Los primeros (*Fedro*, Pausanias, Erixímaco) asumen que ερως es un dios al que le corresponden dos Afroditas, diosas de la Belleza. El cuarto comensal, el comediógrafo Aristófanes, trata de explicar la naturaleza de ερως al recurrir a un mito que se ha hecho célebre y por el que se piensa que el amor es encontrar tu otra mitad. Nos referimos al mito del andrógino, sobre el que se ha escrito abundantemente también.

⁶ “Los cinco discursos que en el Simposio preceden al de Sócrates parecen en efecto según la justa observación de Schleiermacher ser destinados a recordar las diversas tesis examinadas en el *Lisis*, atribuyendo una de ellas a cada uno de los personajes del diálogo” (Robin, 1973, §71, 63).

⁷ Seguimos la sugerencia de Reale sobre el *juego de máscaras* que realiza Platón en el *Banquete* y que señalamos más arriba.

Seguidamente, es el turno de Agatón, el poeta campeón, quien señala que todos han dicho “los beneficios que el dios les proporciona; en cambio, qué cualidades reúne en sí para haberles otorgado esos dones, eso no lo ha dicho ninguno” (Platón, 2013, 194e). Intenta, por tanto, resarcir dicha falla, pero sin embargo cae en la misma dinámica que el resto, aunque expone el tema bellamente. Sus últimas palabras son todo un himno a ερωξ realizado desde la poesía, un himno cargado de imágenes y que cautivaría al más enamorado de los oyentes por la experiencia del Amor que comunica.⁸ En su discurso, ciertamente dice cosas reales sobre el Amor: Ερωξ es valiente, templado, sabio, poeta-creador (o inspirador cuando uno no tiene el don de las Musas), autor de las más grandes obras de arte, etc., pero no llega a decir su naturaleza ni mucho menos por qué es así. Corrige o reinterpreta incluso a los poetas antiguos como Hesíodo, señalando que los hechos que le atribuyeron a ερωξ “fueron debidos a la Necesidad y no al Amor —en el supuesto de que aquellos dijeran la verdad—, ya que, de haber estado Amor entre ellos, no hubiera habido ni mutilaciones, ni mutuos cautiverios, ni otras muchas violencias, sino amistad y paz como hay ahora, desde que el Amor reina entre los dioses” (Platón, 2006, 195c). El poeta habla como sabe

⁸ “Es él [Eros, el Amor] quien nos vacía de hostilidad y nos llena de familiaridad, quien ha instituido todas las reuniones como ésta para que las celebremos en mutua compañía y el que en las fiestas, en las danzas y en los sacrificios se hace nuestro guía; nos procura mansedumbre, nos despoja de rudeza; amigo de dar benevolencia, jamás de malevolencia, es benigno en su bondad; digno de ser contemplado por los sabios, de ser admirado por los dioses; envidiable para los que no lo poseen, digno de ser poseído por los favorecidos por la suerte; del lujo, de la molicie, de la delicadeza, de las gracias, del deseo, de la añoranza es padre; atento con los buenos, desatento con los malos; en la fatiga, en el temor, en el deseo, en el discurso es piloto, marinero, compañero de armas y salvador excelso; ornato de todos, dioses y hombres, y guía de coro, el más bello y el mejor, a quien deben seguir todos los hombres elevando himnos en su honor y tomando parte en la que entona y con la que embelesa la mente de todos, dioses y hombres” (2013, 197d-e).

hablar, esto es bellamente, pero no dice la verdad aún sobre εἰσως. Esto será propio del filósofo.

Es el turno entonces de Sócrates. El filósofo, fiel a su juego irónico de camuflarse en el “no saber”, dice que no sería capaz de superar los elogios que le han hecho a εἰσως. Comienza elogiando a Agatón por haber realizado “un discurso tan bello y tan variado” (Platón, 2006, 298b) y que cualquiera que oyera dicho discurso inevitablemente “quedaría embelesado por la belleza de los nombres y de los períodos” (2006, 298b). Según él, todos los comensales se han puesto de acuerdo en encomiar a εἰσως señalando sus atributos, “se dieran o no en la realidad” (2006, 198d-e), y que “si éstas cosas eran falsas, la cosa carecía de importancia, pues lo que se propuso fue, al parecer, que cada uno de nosotros cuidara de hacer en apariencia el encomio del Amor, no que éste fuera realmente elogiado” (2006, 198d-e). De este modo todos han pretendido hacer aparecer al Amor “de la manera más bella y mejor posible” pero para los “ignorantes” mas no para “los entendidos”. Él no sabe realizar dicha hazaña, pues solo sabe hablar del modo que “permita oír la verdad sobre el Amor, pero con el léxico y vocablos que buenamente salgan” (2006, 199b). Lo que en otras palabras está diciendo Sócrates, es que él no sabe hablar poéticamente de las cosas, es decir, adornando el tema sin decir nada sustancial sobre él, sin decir la verdad sobre él. Más bien, él solo sabe hablar filosóficamente de las cosas, esto es, proponiendo la verdad y, luego, llenándola de belleza y pomposidad si es que hace falta.

En este punto del discurso se ha iniciado el verdadero αγών de Grecia: la verdadera competición no es la que se dio en la ciudad y en la que triunfó Agatón. La verdadera competición es la que está comenzando dentro de su propia casa. El verdadero competidor del poeta no es otro poeta, sino el filósofo. Si se tiene en cuenta la carga educativa que tenía la poesía en la época griega en la que estamos, se puede entender toda la

revolución educativa que está en juego también en este momento: la *παιδεία* antigua que venía de mano de la poesía está enfrentada en la casa de Agatón con la nueva *παιδεία* que viene de mano de la filosofía y que Sócrates ha inaugurado en el mundo.

Sócrates pasará a purificar en la verdad a Agatón e intentará desenmascarar la falsa idea de divinidad que hay sobre *ερως* y que todos, a su modo, han asumido. Comienza Sócrates preguntando a Agatón si Amor (*ερως*) es “amor de algo o de nada” (Platón, 2006, 199d).⁹ Para aclarar al poeta la pregunta, Sócrates compara al Amor con la palabra “padre” y “madre”, al modo como si preguntara “¿es el padre padre de algo o no?” (2006, 199d). Agatón no puede más que responder que sí, con lo que Sócrates vuelve sobre el Amor como si se refiriera a la idea de “padre”: “¿es el Amor amor de algo o de nada?” (2006, 199e). Agatón, movido por el razonamiento, no puede más que decir que lo es. Con ello, Sócrates puede hacer notar a Agatón que, si el amor es amor de algo, este algo debe ser una carencia del amor, una falta. El amor, por tanto, desea “aquello de lo que es amor” y por tanto ama su objeto y no lo posee. “Lo que desea desea aquello de que está falto, y no lo desea si está provisto de ello” (2006, 200a-b). Aquí se perfila que el amor es una privación, es una fuerza que busca aquello de lo que está privado. Con esto, Sócrates no ha definido al amor, simplemente ha dejado establecido lo que no pudo establecer adecuadamente el poeta en su premisa, esto es, cómo es el Amor: El amor es deseo y carencia de lo que justamente ama.¹⁰

⁹ *Banquete*, 199d. Fijémonos como a partir de aquí se hace claro el método del cual Sócrates había hablado para decir la verdad, esto es el método dialógico, propio de la filosofía. Por ello, entabla un interrogatorio al poeta para el cual este no estaba preparado conducente a refutar-purificar la mentira que lleva concebida sobre el Amor.

¹⁰ “¿No es el Amor en primer lugar *amor de* algo y en segundo lugar de aquello de que está *falto*? -Sí - respondió [Agatón]” (Platón, 2006, 200e; las cursivas son nuestras).

La idea de privación en el *Simposio* exige una explicación no solo de ερως, que Platón la dará cuando hable de su naturaleza en el mito de su nacimiento, sino sobre por qué el hombre tiene este ερως, es decir, por qué tiene una privación. Ya desde este momento, el *Banquete* exige lo que luego se explicará con claridad en el *Fedro* y que argumenta en favor de su anterior redacción. El hombre es un ser privado, carente, en falta de algo que lo constituye, y que, al mismo tiempo, lo coloca en afinidad con aquello que le falta. El *Simposio* ha establecido en esta parte un parentesco entre el hombre y aquello que desea. Si el amor es amor de la belleza, si es deseo de lo bello es porque de algún modo el hombre conoce esta belleza, sino no la desearía. “No se conoce sino lo que ya está unido a uno de algún modo” (Fouillée, 1943, p. 316), como bien señala Fouillée, y es necesario, si la inteligencia es movida por el deseo, que exista una “síntesis anterior en la cual el sujeto participe del objeto” (1943, p. 316). Desde este momento se afirma claramente “la necesidad de un objeto para el amor, de la misma manera que Platón nos ha probado la necesidad de un objeto para el pensamiento” (1943, p. 313).

Establecida esta forma del amor como privación, carencia o falta. Sócrates vinculará dicha forma a la belleza. Como buen dialogante, vuelve a tomar las palabras de Agatón, pero esta vez las que refirió a la belleza. En efecto, el poeta había señalado —afirma Sócrates— “que entre los dioses se estableció un orden de cosas gracias al amor de lo bello, pues lo feo no podría ser el objeto del amor” (Platón, 2006, 201a). Al asentir Agatón a que estas fueron sus palabras, no quedará más que unificar la conclusión previa con lo que ahora se retoma: si el amor es amor de la belleza, pero al mismo tiempo es amor de lo que carece, inevitablemente el amor será deseo de una belleza que no tiene. Por tanto, el amor no es bello, sino que busca lo

bello.¹¹ Llegado a este punto, el poeta que triunfó en Grecia retrocede frente al razonamiento, esto es, frente al logos, frente al filósofo, y a la pregunta de Sócrates sobre si persiste en señalar al amor como bello, solo podrá decir “que no entendiera nada de lo que dije” (Platón, 2006, 201b).

Sócrates señala, seguidamente, que Diótima le precisó que la naturaleza de εἶδος no es la de dios, sino de demone, un ser intermedio entre dios y hombre. El εἶδος como démone ha sido reconocido por muchos especialistas como el momento en el cual Platón explica que εἶδος es mediador del ser, fuerza que vincula lo divino en Platón (Ideas- Formas) con lo terreno (sensible) y que de este modo el filósofo conectó ambos mundos, el físico y el metafísico. Así, por ejemplo, Robin afirma que con lo dicho por Platón a través de Diótima “entre el sensible y el Inteligible no hay nunca una ruptura completa” y “que se cometería un grave error haciendo de la doctrina platónica un monismo idealístico” (1973, §162, 238). Por su parte, Reale señala que Platón constituyó a εἶδος como “el vínculo del ser” (2003, p. 466). Carchia, en cambio, señala una analogía entre εἶδος y la inspiración establecida en el *Ion* al precisar que “Anche Eros, infatti, realiza una sorta di catena fra il mondo divino e il mondo umano; in tal senso, esso si pone come l’equivalente di ciò che, nello *Ione*, era l’entusiasmo” [también Eros... realiza una suerte de cadena entre el mundo divino y el mundo humano; en tal sentido, se coloca como el equivalente de aquello que en el *Ion* era el entusiasmo] (Carchia, 1999, p. 76; la traducción es nuestra). Finalmente, Sciacca habla de εἶδος como “el puente que Platón pone entre los dos lados opuestos del Ser y de los seres ... y hace que entre los dos mundos (el inteligible y el sensible, según el lenguaje platónico), a pesar

¹¹ “Si esto es así, ¿puede ser el Amor otra cosa que amor de la belleza y no de la fealdad? Agatón dio su aprobación a esto. -Mas ¿no se ha convenido en que es lo que le falta y no tiene, lo que desea y ama? -Sí - dijo. -En ese caso, el Amor *carece de belleza y no la posee*” (Platón, 2006, 201a-b).

de ser distintos, exista continuidad, que no estén separados e ignorándose mutuamente” (Sciacca, 1959, pp. 212-213).

Nosotros afirmamos que *ερωσ* permite la comunicación, en tanto ascenso, pero que *ερωσ* no sería nada sin la belleza que lo despierta. *Ερωσ* no se comprende sin la belleza, pues es esta la que lo despierta, como ya señaló Diótima al decir que *ερωσ* es “deseo de lo bello”. Así, *ερωσ* y belleza están íntimamente unidos, son inseparables, —como veremos en el mito de su nacimiento—, pero en ellos hay una jerarquía: es la belleza la que despierta a *ερωσ* y lo despierta a su verdadera naturaleza, en su auténtico ardor y en toda su amplitud. Es más, en el orden de lo señalado por Fouillée es necesario que la belleza sea anterior al deseo, es decir, que el deseo esté en nosotros porque antes hemos conocido la belleza. Sin embargo, sin hablar en términos previos a la experiencia humana, podemos decir que en el estado actual el poder que permite el ascenso erótico al mundo divino es despertado por la fuerza de la belleza. En este punto nos parece que están de acuerdo tanto Sciacca como Robin.¹²

Aquí se expresa no solo la naturaleza de *ερωσ* sino también la del hombre. En efecto, *ερωσ* es una fuerza cósmica, como ya señalamos, que vincula los mundos platónicos, pero *ερωσ* no es otra cosa que la fuerza inherente al hombre. *Ερωσ* es el impulso humano que busca el bien y la

¹² “Pues es lo Bello en sí lo que engendra al Eros, perenne aspiración (la actividad del sujeto) y no que el Eros sea lo bello y lo cree. Es el objeto lo que provoca y crea la actividad del sujeto y no viceversa: no es el poeta quien poetizando crea la Belleza, sino la Belleza la que crea al poeta: es lo eterno lo que crea el tiempo y no el tiempo (la historia) lo que engendra lo eterno” (Sciacca, 1959, p. 213). Del mismo parecer es Robin: “La belleza es aquello que enciende el amor, el cual, en su forma noble, no vulgar, significa elevación del alma a su patria, al reino de las esencias ideales. La dialéctica del amor es, por tanto, paradójica desde el momento en que su energía, es decir, la energía de la parte físico-sensible del hombre tiene como único propósito el consumarse en aquello que es, en el fondo, su negación, en la subida al reino de las ideas” (1973, p. 81).

belleza, como ya señalamos. Ερως es la exigencia inherente a la naturaleza del hombre por el bien y la belleza que no posee, pero a las que es afín. El alma humana es erótica, está en tensión hacia la belleza como impulso constitutivo de su ser, de sus fibras más íntimas. Podemos decir entonces que, con Platón, la esencia del hombre es la de nostalgia, añoranza, y que en el *Banquete* se expresa esta intuición de poseer y no poseer al mismo tiempo un bien que llamamos belleza. Con ello, el *Banquete* abriría a la reminiscencia de la que se habla en el *Fedro* y, por eso mismo, sería previo a este, como afirma Robin.¹³ La estructura misma del alma humana en su originalidad es nostalgia, anhelo, deseo (ερως) de una realidad de la que está privada y que Platón llamó Formas. El alma misma es amor.¹⁴ Más allá de la existencia o no de las Formas, lo importante es notar que con Platón la filosofía develó que el alma humana aspira a algo más allá de la realidad misma, algo que es más que lo que las fuerzas humanas pueden alcanzar, algo inmortal e impecedero.

2.3. La escalera de lo Bello: valorización del mundo sensible

El último paso que realiza Platón en boca de Diótima es la revelación de los misterios más altos del Amor “que implican una iniciación perfecta

¹³ Ver nota 1. También Reale (2016, pp. 64-65). Para ver la cronología de estos últimos, remitimos a la Introducción del *Banquete* elaborada por Sacristán (Platón, 2013, pp. 62-64).

¹⁴ “El amor es un demonio, lo sabemos ya, pero también lo es el alma, el alma intelectual para ser más precisos, según declaración explícita del *Timeo*. A esta identidad de naturaleza, en seguida, debe corresponder identidad de función, y por esto el alma y el amor son por igual intermediarios y medianeros entre el mundo sensible y el mundo inteligible. ...lo dice León Robin en estas bellas palabras: ‘... este amor es en ella la consecuencia del hecho de que está privada del bien que le es propio, la realidad absoluta, de la cual ella misma participa... El alma, en su acto esencial, es amor’” (Gómez, 1982, p. 438).

y el grado de la contemplación” (Platón, 2006, 210a). Diótima señala el primer peldaño¹⁵ del amor: “comenzar desde la juventud a dirigirse hacia los cuerpos bellos y, si conduce bien el iniciador, enamorarse primero de un solo cuerpo y engendrar en él bellos discursos” (2006, 210a). Esto ya lo había señalado en el preludio a esta escalera. Sin embargo, lo que aquí agrega Platón es que quien recorra cada peldaño debe hacerlo con un “iniciador”, esto es, un maestro. Marrades ha comparado acertadamente el *Fedón* con el *Banquete* en la línea de este pasaje. Él afirma que

...mientras que el *Fedón* opone los “amores y deseos” del cuerpo a “desear lo que es la verdad” (66b), el *Banquete* proclama que hay formas de deseo inequívocamente vinculadas al cuerpo que, lejos de impedir la contemplación de la verdadera realidad, constituyen una vía de acceso a ella. (Marrades, 1992, p. 20)

De este modo, mientras que el *Fedón* tenía como objetivo principal “probar la inmortalidad del alma” (Marrades, 1992, p. 20), postulando un “antagonismo entre el alma y el cuerpo” (1992, p. 20) para apoyar la

¹⁵ Seguimos aquí la división de la escalera de eros que realiza Giovanni Reale, aunque no es difícil de discriminarla atendiendo al texto mismo: “El camino erótico que lleva a la visión y a la fruición de lo Bello absoluto es decir, la “*escalera de Eros*”, es la siguiente. El primer peldaño de esta escalera consiste en el amor por la belleza que se encuentra en los cuerpos ...Pero el hombre, como hemos visto, no es su cuerpo, sino su alma. Por tanto, la verdadera belleza del hombre no es la de su cuerpo, sino la de su alma ...El tercer peldaño es el de la belleza de las actividades y de las leyes humanas. ...Y esta belleza consiste en la *armonía* y, por tanto, en la *justa medida*, que produce la virtud ... El cuarto grado... consiste en las ciencias y en la belleza que les es propia. ...El “orden”, lo “definido” y la “justa medida” son precisamente connotaciones esenciales de lo Bello, connotaciones que las ciencias, las matemáticas en particular, sacan a la luz y hacen comprender en vastas dimensiones. El grado quinto y máximo coincide con la visión de lo Bello, o sea con aquel momento en el cual lo Bello se manifiesta en sí mismo, por sí mismo, consigo mismo, en aquella unidad de forma que existe siempre” (Reale, 2006, pp. 251-252).

tesis que solo en el más allá podrá el hombre conocer adecuadamente, el *Banquete*, en contraste, plantea “la posibilidad de acceder de algún modo a ese conocimiento ya en esta vida” (1992, p. 20). La belleza sensible, de este modo, constituye no el fin del amor, sino la vía de acceso, la “puerta” o “ventana” hacia el verdadero objeto del amor. La belleza sensible nos trasluce así el verdadero objeto del amor, Aquel que verdaderamente sacia. La belleza sensible es “puente”¹⁶ o “canal” a través del cual nos llega la verdad de otro mundo.

Así pues, Diótima ha establecido que amando un solo cuerpo y verificando que su belleza es hermana de los otros, el discípulo reconocerá que la belleza de la forma es una e idéntica a todos. Esta “forma” es reconocible, por tanto, a partir de la belleza sensible y sin ella, no. Es la belleza sensible la que nos hace *ver* la forma de lo bello y despierta así al ερωϛ a su verdadero objeto, a lo que le corresponde. De aquí en adelante, ερωϛ no parará hasta *tocar* esa Forma intuitida gracias a lo sensible. El valor de la belleza sensible radica así en que es necesaria para conquistar la otra, por lo menos para conquistar su reconocimiento. El método de dicho reconocimiento Platón no lo explica en el *Banquete*, pero sí lo hará en el *Fedro*, al hablar de la “reminiscencia” o “anamnesis”. Sin embargo, sin recurrir a este último diálogo, ya en el *Banquete* señala toda la positividad de lo sensible y su valor. Sin la belleza sensible no podría nacer ερωϛ, este no podría reconocer su auténtico objeto, aquello que lo sacia y lo apaga. Siendo ερωϛ el alma humana misma —como ya dijimos arriba—, el hombre, en su contacto con lo bello de este mundo puede reconocer lo que corresponde a su alma,

¹⁶ “*El Banquete* asume una importancia capital dentro del desarrollo del pensamiento platónico y nos permite ver junto con Giovanni Reale que la belleza es el puente entre lo sensible y lo inteligible, pues en cierto sentido es la única realidad metafísica que se hace palpable en el mundo sensible, las demás son producto de la reflexión y la intelección y, por lo mismo, de la privación de los sentidos” (Mansur, 2011, p. 88).

lo que su alma ansía y anhela. Estas ansias serán las que luego mencionará Platón en el *Fedro* como las “alas” que conducen y elevan el alma hasta su morada antigua. Ερωϝς es el “ala” que nos permite ascender. Pero ερωϝς no crece, no nace si no es por la belleza sensible. He ahí cómo el valor de lo sensible está en la belleza.

Siacca ha explicado en palabras bellísimas esta valoración de lo sensible en Platón a partir del Discurso de Diótima y cómo en el *Banquete* se ha rescatado la valoración del mundo que parecía negarse en la filosofía platónica. Para él, lo sensible se convierte en “el itinerario a través del cual el alma amante alcanza la eternidad” (1959, p. 218) y la fase preparatoria sin la cual el hombre “no se lanzaría a la conquista de su último éxito. El tiempo y toda obra humana adquieren su sentido profundo como camino a lo eterno” (1959, p. 218). Lo divino, lo eterno, que para Platón son las Formas, requieren de lo sensible para poder conducirnos hacia él. El mundo inteligible de Platón reclamaba el sensible y, sin este, uno no podría llegar a Aquel. El punto de enlace que Platón descubrió fue la belleza. Lo divino y lo mortal se “tocan” en la belleza sensible.

Gadamer también ha señalado muy acertadamente que, pese a que Platón no pudo resolver la relación de participación entre lo sensible y lo inteligible, nunca dudó en que esta existía y cuya prueba y garantía contundente se encontraba en la belleza sensible (2003, p. 575). En sus palabras, para Platón “la idea de lo bello está verdadera, indivisa y enteramente presente en lo que es bello” y que “por mucho que la belleza se experimente como reflejo de algo supraterráneo, ella está en lo visible” (2003, p. 575). Afirma de este modo, ya que está convencido de que el carácter de lo bello es el de manifestación. Es más, radicalmente postula que el aparecer constituye, no una propiedad de lo bello, sino “su verdadera

esencia” (Gadamer, 2003, p. 576). Por ello, logra hacer una relación entre la belleza y la luz.¹⁷ Si esto es así, si la belleza es en esencia manifestación, aparición, donde exista belleza estará toda ella. La Forma de la belleza estaría presente en los fenómenos, porque, de no ser así, estos no podrían ser bellos. Si son bellos es porque la belleza está refulgiendo en ellos, apareciendo en ellos, porque lo propio de ella es aparecer. De este modo, señala Gadamer, la belleza “asume la función ontológica más importante que puede haber, la de mediación entre la idea y el fenómeno” (2003, p. 575) y se convierte así en “la cruz metafísica del platonismo que cristaliza el concepto de la participación (μέθεξις) y concierne tanto a la relación del fenómeno con la idea como a la de las ideas entre sí” (p. 575).

La relación de la belleza con la aparición también la había señalado anteriormente Carchia. Para el especialista italiano, desde la tradición mitológica la belleza es “evento, accadimento, dono degli dei” [evento, acontecimiento, don de los dioses] (1999, p. 72; la traducción es nuestra). Este carácter de aparición, con el que coincide con Gadamer, hace que la belleza se dé “nella sua interezza, ogni volta, in ogni suo accadimento particolare” [en su totalidad, cada vez, en cada una de sus apariciones particulares] (1999, p. 73; la traducción es nuestra). La belleza también en Platón es acontecimiento que se ofrece al hombre, a la mirada, a la experiencia. Si ésta no estuviese en las cosas, “Se non ci fosse l’idea della bellezza, essa non sarebbe riconoscibile, afferrabile, entro la transitorietà delle cose umane; d’altra parte, la sua essenza si incarna proprio nella fragilità

¹⁷ “La belleza no es solo simetría sino que es también la apariencia que reposa sobre ella. Forma parte del género “aparecer”. Pero aparecer significa mostrarse a algo y llegar por sí mismo a la apariencia en aquello que recibe su luz. La belleza tiene el modo de ser de la luz. Esto no sólo quiere decir que sin luz no puede aparecer belleza alguna, que sin ella nada puede ser bello. Quiere decir también que en lo bello la belleza aparece *como luz*” (Gadamer, 2003, p. 575).

di quell'aparire, di quel dileguare" [Si no se nos diese la idea de la belleza, ella no sería reconocible, aferrable dentro de la transitoriedad de las cosas humanas] (1999, p. 73; la traducción es nuestra). De este modo, culmina Carchia, la belleza sensible,

... lejos de valer como preludio e introducción al desvelamiento de las esencias ideales, ... deviene ahora la manera específicamente humana de hacer visible, dentro de la existencia terrena, la esfera divina; deviene, en otras palabras, la forma de dar inteligibilidad y significado al dominio sensible, ya no desvalorizado y condenado. (1999, p. 85; la traducción es nuestra)

Por tanto, la belleza se manifiesta, se nos da, se hace presente, está en lo sensible y, por este aparecer en este mundo, podemos aferrarla y amar lo que verdaderamente debe amarse. Lo divino se nos presenta, así, a través de lo sensible en la forma de la belleza. La belleza sensible nos manifestaría, nos haría presente la existencia de esta forma más alta de belleza. Accedemos a la Belleza pura a través de la belleza sensible que la transmite o comunica.¹⁸

Por ello, lo que a continuación dirá Diótima de la Belleza en sí, no está sino en línea negativa, casi como si Platón no pudiera definir en palabras lo que es esta Belleza y recurriera a lo que no es. Lo que Diótima señala a continuación bien podemos calificarlo como Cántico de la Belleza. En efecto, habíamos visto cómo en su discurso el poeta Agatón había realizado un Cántico a ερως. Del mismo modo, ahora Sócrates, bajo la máscara de Diótima, realiza un cántico, pero a la Belleza, y lo hace luego de haber sido purificado de los errores o mentiras sobre el Amor que se habían señalado

¹⁸ "La belleza y la bondad pueden manifestarse en una gama de formas que se extiende a lo largo de toda la escala del ser. Tal variedad de formas es la que distingue las varias clases de deseo; pero la pasión en sí es fundamentalmente la misma" (Cornford, 1949, p. 134).

con anterioridad. Por tanto, lo que se dice de la Belleza en dicho cántico está cargado de verdad y no es solo un elogio pomposo, pero carente de realidad (Platón, 2006, 211a-b).

La descripción que realiza aquí Diótima es la descripción perfecta no solo de la Forma de lo Bello, sino de las Formas en general. Por tanto, lo que afirmemos de ella, se puede extender a las demás. Tenemos, pues, la naturaleza de las Formas: eternas, incorruptibles, unitarias, atemporales, metafísicas, independientes, idénticas, inmutables e incommunicables. Esta última característica nos ilumina en la causa por la que Platón recurrió al concepto de “mímesis” para poder enlazar lo suprasensible con lo sensible. Al ser incommunicables, podría pensarse que las formas no pueden estar en las cosas, sino que éstas solo pueden representarlas. Por ello, la palabra mímesis que se usaba en las danzas antiguas para señalar el acto que realizaba el danzante para expresar o representar sus sentimientos fue utilizada por Platón para definir el papel de lo sensible en función de lo inteligible: pura representación o expresión.¹⁹ Pese a esto, hay que precisar con Reale que cuando Platón utiliza la palabra mímesis —entre otras— para señalar la participación está hablando con los recursos lingüísticos que tiene a su alcance y no necesariamente quería dar con ellas una respuesta final.²⁰ Sin

¹⁹ Así lo cogimos de lo que señala el gran esteta Tatarkiewicz: “El primitivo arte expresivo Aristides lo denominó imitación, “mímesis” (μίμησις). Es el segundo término que apareció temprano y permaneció mucho tiempo en la estética de los griegos. Pero si posteriormente significó la representación de la realidad por el arte, especialmente por el teatro, la pintura y la escultura, en los principios de la cultura griega era aplicado a la danza y designaba algo muy distinto: la *manifestación* de sentimientos, el hecho de *expresarse*, la *exteriorización* de experiencias vividas mediante gestos, sonidos y palabras. Esta fue su acepción primitiva, transformada posteriormente. Significaba imitación, pero en el sentido del actor, no del copista” (1991, p. 23; las cursivas son nuestras).

²⁰ Reale concuerda con Copleston al señalar que “Platón en el *Fedón* dice explícitamente que estos términos deben entenderse *como simples propuestas en las que no pretendía de ningún modo insistir, y a las que no pretendía dar la consistencia de una respuesta última*; lo

embargo, como ya dijimos más arriba, y como el *Fedro* apuntará, la Belleza parece sí ser comunicada a los objetos que participan de ella, ya que ella misma es luz, aparición.²¹ Frente a toda la problemática que generó en la Academia y al mismo Platón el tema de la participación, en la Belleza parece haber tenido la certeza de que esta existía y que la Forma de lo Bello se nos daba en los objetos, como ya señalamos más arriba. Parece que, para él, la belleza otorgaba valor a lo sensible y era camino de conocimiento hacia la Forma última.

3. Platón y la belleza en el *Fedro*

En el *Fedro* leemos que Platón menciona la procedencia de las almas del mundo llamado “hiperuranos”, es decir, del mundo donde habitan las Formas. El alma en su origen estaba emparentada con las Formas, tiene por naturaleza una afinidad con ellas. Luego afirma que el alma ha contemplado las Ideas, pero, por una culpa original, cayó en una cárcel que se llama cuerpo. Desde ese momento el alma (razón) estará sometida a las fuerzas deseantes del cuerpo, que Platón distingue en irascible y concupiscible. Ya desde este momento se entabla un nexo con el *Banquete*. En efecto, estas fuerzas deseantes no son sino la expresión de una única fuerza que el *Simposio* llama ερωϋς y que se distribuye por todo el hombre

que le urgía era simplemente establecer que *la Idea es la verdadera causa de lo sensible*, esto es, el principio de las cosas, su *ratio essendi*, su fundamento y su condición metafísica” (Reale, 2003, p. 211; cursivas en el original).

²¹ “La belleza no es solo simetría sino que es también la apariencia que reposa sobre ella. Forma parte del género “aparecer”. Pero aparecer significa mostrarse a algo y llegar por sí mismo a la apariencia en aquello que recibe su luz. La belleza tiene el modo de ser de la luz. Esto no sólo quiere decir que sin luz no puede aparecer belleza alguna, que sin ella nada puede ser bello. Quiere decir también que en lo bello la belleza aparece *como* luz” (Gadamer, 2003, p. 576).

como por canales o cauces,²² la ira y el placer. Esta fuerza deseante, según de donde provenga, tiende a diferentes objetos: el conocimiento, el honor y el placer. Todo esto Platón lo señala en el *Fedro* con el mito del carro alado.

Sócrates ya había señalado que la esencia del hombre es su alma y con esto entendía su razón. Por tanto, el alma humana en Platón será principalmente el deseo de la sabiduría y en la sabiduría consistirá su realización. El principal ερωξ es el filosófico, el deseo natural y esencialmente humano que empuja al conocimiento. ¿Qué hacer con el resto de fuerzas o deseos? Pues conformarlas a la razón, que se sometan a ella. Ahora bien, el ερωξ racional al caer en el cuerpo se volvió nostalgia, un apetito por volver a aquello a lo que estaba emparentado en su origen, las Formas, que de algún entonces ya conocía y de las que ahora está privado, concepto este último que en el *Simposio* quedó establecido. Sin embargo, que el alma racional reconozca las Formas y luego ejerza su señoría sobre el resto de deseos, no es algo que todos sean capaces de lograr en esta vida. Es necesaria una ayuda, un método. La ayuda privilegiada que tiene el hombre para reconocer las Formas es la belleza sensible. ¿Cómo actúa?

La belleza sensible, según el *Fedro*, actúa como recordatorio, como ocasión de reminiscencia o anamnesis (aspecto gnoseológico de un mundo hecho de copias). Pero, ¿cómo? Dice Platón en el *Fedro* que, de todas las Formas, “Ora, invece, solamente la Belleza ricevette questa sorte di essere ciò che è più manifestò [E] e più amabile” [Solamente la Belleza recibió la

²² “La educación del deseo... se desarrolla en el *Banquete* con la teoría de Eros, nombre usado para referirse al impulso del deseo en todas sus formas. Ahora es preciso que aprendamos que los tres impulsos que modelan los tres tipos de vida no son, en última instancia, factores distintos e irreductibles que residan en tres partes separadas de un alma compuesta, o bien que algunos de entre ellos vivan en el alma y en el cuerpo los demás. Son manifestaciones de una fuerza única o de un caudal de energía, llamado Eros, que se dirige según canales divergentes y hacia metas que varían” (Cornford, 1949, p. 133).

suerte de ser lo más manifiesto (εκφανέστατον) y lo más amable] (2006, 250d).²³ Ni la justicia, ni la templanza, ni ninguna otra Idea eterna —que de por sí son dignas de amor— las vemos tan manifiesta como a la Belleza que está en este mundo. Así que, el alma, al entrar en contacto con la belleza de este mundo, se “inflama” de deseo (ερωξ) —en el *Fedro* se dice “nacenas alas”— y recuerda la Forma de la Belleza que el mundo le trasluce. Este pasaje es de suma relevancia para entender el valor de lo sensible. En él, Platón está señalando que la Belleza, con mayúscula, es decir, la Forma, aparece, se nos da, se nos manifiesta en lo sensible. Esta afirmación, creemos, no es una interpretación, sino la transcripción literal de lo que señala Platón. Enfáticamente señala que esta fue la *suerte* de la belleza. Como ya vimos más arriba con Gadamer, esta *suerte* no es sino la naturaleza propia de la Belleza, que es luz, aparición, manifestación.²⁴ Por tanto, el valor de lo sensible queda establecido por el hecho de que *la Belleza está de algún modo presente*

²³ *Fedro* (250d). Recogemos para este pasaje y otros del *Fedro* la traducción de Giovanni Reale al italiano. La traducción al español y la cursiva es nuestra.

²⁴ Ver nota 21. También Reale ha afirmado lo mismo al señalar: “La conocidísima interpretación metafísica que Platón da de la Belleza, con la que se vincula estructuralmente Eros, es decir, la capacidad que tiene de hacer que al alma le crezcan de nuevo las alas, consiste en el *privilegio que ha tenido de ser perceptible incluso por el ojo sensible en la dimensión de lo físico* y, por tanto, de constituir como un potente traslucirse de lo inteligible en lo sensible (Platón lleva aquí hasta sus últimas consecuencias el privilegio que la espiritualidad griega otorgaba al *ver* y la *belleza*)” (2003, pp. 481-482; cursivas en el original).

en las cosas,²⁵ aunque Platón no supo señalar cómo.²⁶ Esta presencia de lo Bello en las cosas era una convicción de Platón.

Aquí podemos ver que Platón no era del todo un idealista como se le suele señalar, ya que está más persuadido por su experiencia de la Belleza, que por sus ideas no claras sobre la participación. Aunque en el *Parménides*, diálogo posterior al *Banquete*, aborde el tema de la relación de lo sensible con lo inteligible sin resolverla, no por esto cree Platón que lo suprasensible no esté de algún modo en lo sensible y, esto, gracias a su experiencia con la belleza. Simplemente la explicación de la presencia de Lo Bello en lo sensible superaba sus capacidades. Para él, la presencia de la Forma de la Belleza en lo sensible era una experiencia real antes que un pensamiento. La belleza era para él un impacto existencial, una experiencia, una evidencia, era una aparición, una manifestación privilegiada del más allá en el más acá, si se nos permite hablar religiosamente. Ciertamente, Platón es un metafísico, pero para él lo trascendente aparece de alguna manera en lo inmanente y la belleza es para él prueba contundente de ello.

²⁵ “... lo que caracteriza a lo bello frente a lo bueno es que se muestra por sí solo, que se hace patente directamente en su propio ser. Con ello asume la función ontológica más importante que pueda haber, la de mediación entre la idea y el fenómeno. Ella es la cruz metafísica del platonismo, que cristaliza en el concepto de participación (μέθεξις) y concierne tanto a la relación del fenómeno con la idea como a la de las ideas entre sí ... La idea de lo bello está verdadera, individuada y enteramente presente en lo que es bello. Esta es la razón por la que el ejemplo de lo bello permite hacer patente la parusía de la cosa frente a las dificultades lógicas de la participación del “devenir” en el “ser”. “La presencia” pertenece al ser de lo bello de una manera plenamente convincente. Por mucho que la belleza se experimente como reflejo de algo supraterráneo, ella está en lo visible” (Gadamer, 2003, p. 575).

²⁶ Creemos que tampoco era este el objetivo del *Fedro*. De otro lado, el *Parménides* es el testimonio de esta incapacidad de Platón, pero al mismo tiempo de su decidida apuesta por la participación y la existencia de las Formas, ya que, si no, quedaría en juego el fundamento del conocimiento. Ver, además, Di Camilo (2016).

Ahora bien, ¿qué papel puede tener esta aparición? Platón señala que esta aparición de la belleza es “lo más amable” (2006, 250d). Aquí está la vinculación con el εἶδος del *Simposio*. La belleza aparece, se nos da de manera gratuita —y en este sentido es una *suerte*— para encender nuestro deseo por aquello que es lo verdaderamente digno de amor. La belleza ejerce un poder de atractivo ante el cual el alma humana no puede rebelarse, no puede sustraerse. La belleza que se le aparece es un dato. La voluntad del hombre queda enamorada de ella, aunque no entienda la razón de tal amor. La belleza sensible se vuelve la “puerta” por donde aparece lo suprasensible y se nos da, poseyéndonos. El amor por el objeto es la posesión de este por sobre nuestra alma. Así, la belleza cumple el papel de hacernos “ver” aquello que de verdad deseamos y comenzar un camino hacia ese Supremo Amable. La Belleza nos “llama” apareciendo en lo sensible.

Platón agrega que la razón por la que la belleza ha quedado más manifiesta y más amable aquí es para que nos sea más fácil recordar las Formas que alguna vez el alma contempló más allá y por las que ahora suspira, pues “el recordar estos seres, procediendo por las imágenes de acá no es cosa fácil para todas las almas... Quedan pocas... en las que es presente el recuerdo de manera suficiente” (2006, 250a). El papel de la belleza es gnoseológico, de recuerdo.²⁷ En efecto, el poder amar lo que verdaderamente es digno de amor y poder verlo para amarlo no es algo sencillo, pero gracias a esta manifestación de la Belleza en lo sensible, las almas pueden recordar

²⁷ “Platón considera que la raíz última del conocimiento se encuentra en la “anamnesis”, o sea, en un “recuerdo” de las ideas que, antes de nacer en los cuerpos, el alma había visto y contemplado en el “prado de la verdad”, es decir, en el ámbito del *hiperuranio*. Naturalmente, por ciertos aspectos, parecería más lógico hablar de la “anamnesis” en conexión con la problemática gnoseológica, particularmente con la dialéctica. La anamnesis es, de hecho, la fuerza espiritual que hace posible el momento “sinóptico” de la dialéctica, que consiste en proceder de lo particular a lo universal y, por tanto, de las cosas sensibles a las ideas” (Reale, 2006, p. 244ss).

las Formas y empezar el camino hacia ellas. El punto central de esta parte del *Fedro* es la teoría de la reminiscencia, la cual solo es posible por la belleza de este mundo. El mensaje del *Fedro* es que la belleza sensible es la que permite y facilita el conocimiento de lo real (Formas) al ser tan manifiesta y recordárnoslas.

Sin embargo, mientras que al percibir las imágenes de las Formas de la Justicia o la Templanza las almas “no saben lo que sienten, pues no lo han percibido a la perfección” (Platón, 2006, 250d), con la Belleza, que

...resplandecía entre las realidades de allá como Ser... nosotros, procedentes de allá, la hemos captado con la más clara de nuestras sensaciones, en cuanto resplandecía en modo luminosísimo. En efecto, la vista, es, para nosotros, la más aguda de las sensaciones que hemos recibido mediante el cuerpo. (2006, 250d)

El puente o nexo entre lo sensible y lo suprasensible radica en la belleza²⁸ que resplandece en lo sensible y es captada por un órgano sensible, la vista. La belleza no solo aparece en el mundo, sino que *es también perceptible no solo por el ojo interior, —la razón con la ayuda de un guía—, sino también por el ojo exterior*. De este modo, la Belleza entra en el alma haciendo nacer a ερως; penetra despertando nuestro deseo. La escalera de la belleza del *Banquete* es posible, justamente porque *la Belleza suprasensible entra en el alma a través de la belleza sensible*. Así, para Platón entre el mundo sensible y el suprasensible hay un vínculo o vía de acceso abierta para todos, universal, esto es, la belleza.

²⁸ Ver nota 16.

4. Discusión

Los especialistas son enfáticos en señalar el valor de la belleza sensible a partir del *Fedro* y en la línea de lo que venimos señalando. Por ejemplo, Robin afirma la necesidad de “tener en cuenta” (1973, §147, 204) la poca luminosidad que Platón señala del resto de las Formas en este mundo para enfatizar el hecho de que es únicamente la Belleza la que tiene esta suerte y lo que la hace tan amable. Dice, además, que las Formas “no brillan, en sus imágenes terrestres, con el suficiente esplendor para que las almas, a excepción de pocas, lleguen a explicarse el turbamiento del cual son presa al estar de cara a esas imágenes” (1973, §147, 204), pero que

... todavía la Belleza tiene este privilegio respecto de las otras esencias, esto es, de haber conservado su esplendor incluso en sus copias terrestres y así ella determina en nosotros una viva emoción; una emoción brutal en el alma que ha olvidado los misterios divinos. (1973, §147, 204)

Aquí Robin está señalando todo el valor de lo sensible por la belleza. Esta belleza sensible ejerce un turbamiento “brutal” en el hombre —es decir, penetra tremendamente en él— haciéndolo ingresar en los misterios divinos, esto es, el mundo de las Formas, las cuales “son igualmente dignas de nuestro amor y serían capaces de provocarlo, quizá más intensamente que la Belleza misma, pero solo la Belleza se nos revela y conmueve incluso en las imágenes sensibles” (1973, §147, 204).

Marrades ha señalado también esta presencia de la belleza en las cosas como experiencia y postura de Platón, concluyendo que para él “el amor a las cosas bellas se convierte en camino hacia la belleza porque en

aquél ya se experimenta ésta” (1992, p. 21), aunque sea solo “en cuanto objeto de deseo” (p. 21). Mansur, por su parte, concluye de ambos diálogos que

...la realidad sensible, ese reino del ser y no-ser del que nos habla Platón, se nos revela en el *Banquete* y el *Fedro* como el sendero para ascender a la unión con el bien y la belleza. La “vía estética” del ascenso del alma... (2011, pp. 88-89)

Y Trías, haciendo una aclaración existencial sobre la belleza, señala que “nunca hemos percibido normalmente la belleza en sí, sino en estado de peculiaridad... Jamás hemos visto belleza fuera de algún individuo, como suspendida en el aire y en estado de universalidad” (1949, p. 1561). Y, casi metiéndose a fondo en la experiencia de Platón, precisa que junto a la belleza experimentada e individualizada

...descubrimos que lo que hace bello al individuo bello es algo como de prestado, un elemento simple, como una luz, una gota de algo inmaterial que palpita en la huyente materia... La belleza es una aparición de la perfección, no una conceptualización de ella. (1949, p. 1561)

Por tanto, la belleza es experimentada en este mundo en las individualidades, es sendero hacia la unión con el bien y es aparición difícil de conceptualizar.

Por su parte, Gómez ha señalado que el *Fedro* nos ofrece la “revelación más inédita” (1982, p. 425) porque presenta a la belleza sensible “como el incentivo que despierta la reminiscencia, como el agente reconstructor de la estructura alada del alma, o de otro modo aún, como

el principio de la filosofía” (1982, p. 425). Este especialista se preocupa en señalar dos aspectos de la belleza sensible que ya hemos precisado: la belleza es motivación y la belleza es conocimiento. Pero además afirma el valor de “reconstrucción” del deseo, del alma. En efecto, como habíamos sostenido, es la belleza la que abre el $\epsilon\rho\omega\varsigma$ a su real magnitud y, por tanto, lo devuelve a su originaria satisfacción. Solo la belleza sensible tiene esta capacidad de comunicar la Belleza suprasensible, que, en su afinidad con el alma, la abre a su verdadera exigencia. Esto conduce a la idea de que la belleza es pedagógica, educativa, enseña. Ya que la belleza despierta el conocimiento y es principio de la filosofía, se puede postular que “la educación estética es la vía de acceso insustituible a la educación propiamente filosófica” (1982, p. 427) y que Platón no concibe de “qué otro modo que por la impresión de la belleza pueda tener lugar, inicialmente, el primer ex-tasis del alma, su salida de sí misma y de lo inmediato hacia lo superior y trascendente” (1982, p. 427). Belleza y conocimiento están unidos tanto en el *Fedro* como en el *Banquete*.

Hablando del deseo de inmortalidad expresado en el *Banquete*, también Robin y Gómez han realizado una interesante relación. En efecto, señala el primero, que Platón no había explicado en el *Banquete* por qué existe en nosotros tal deseo. El *Fedro* se habría encargado de señalar que dicho deseo “tiene su principio en la naturaleza misma de nuestra alma” (Robin, 1973, §74, 67) y que “la belleza tiene en sí aquello que necesita para despertar ese deseo” (1973, §74, 67). El deseo de inmortalidad del *Banquete* sería el residuo “de una participación efectiva en la vida inmortal y divina” al cual solo podemos conocer “a través de la reminiscencia de la belleza absoluta” (1973, §74, 67). Gómez, por su parte, afirma que el *Fedro* explica aquella carencia de la que $\epsilon\rho\omega\varsigma$ es deseo, explicándola como

la “privación de un bien que antes tuvimos” (Gómez, 1982, p. 439). Platón tuvo que “responder con mitos” (1982, p. 439) a dicha carencia, recurriendo al misterio de “una caída que nos ha dañado en lo más íntimo de nuestro ser” (1982, p. 439) y cuya “restauración no es posible sino por medio del vuelo amoroso que nos restituye a nuestra primera morada y a la integridad de nuestra naturaleza” (1982, p. 439). La belleza para ambos intérpretes del *Fedro* tiene valor gnoseológico y antropológico, correspondiente a nuestra naturaleza como propiedad inherente a ella.

5. Conclusiones

Platón ha señalado en el *Banquete* que εἶδος desea aquello de lo que está falto. La idea de privación, según Platón, es estructural en la naturaleza humana. Para él, el hombre está privado de algo que le constituía desde un inicio, de un bien. El hombre no podría restituirse por sí mismo si no tuviera la opción de encontrar ya aquí en este mundo algo de aquello que lo constituía. Si la belleza no estuviera en este mundo de algún modo, el hombre no podría salir de la cárcel de su vida, ni conocer aquello que verdaderamente es adecuado a εἶδος. Εἶδος no podría verse inflamado por lo que es afín a él, como dice el *Fedro* si aquello de lo que es afín no estuviese ya aquí. Lo Bello para Platón era ese vínculo de unión entre lo sensible y lo suprasensible, el modo cómo el Bien se trasluce en lo sensible, atrayéndonos (Gadamer, 2003; Robin, 1973; Fouillée, 1943; Lasso de Vega, 1955; Mansur, 2011). Por ello, el *Banquete* habla de Escalera del Amor en función de la belleza. Para Platón solo la Belleza corresponde al deseo del hombre y este puede conocerla a través de lo sensible, como luego indica el *Fedro*. La belleza sensible era el vehículo de atracción de la Formas que se

hacían presentes en ella por la belleza. El *Banquete* explica cómo llegar a esa Belleza a través de la belleza sensible y de cada una de sus manifestaciones.

Asimismo, en el *Banquete* se señalan los grados de ascenso (retorno si seguimos el *Fedro*) hacia lo Bello en sí, partiendo de la belleza sensible, con lo que se reconoce toda su positividad, como acota Sciacca.²⁹ Ya con señalar únicamente como primer peldaño a la belleza sensible, Platón la ha cargado de valor, con lo que parece superar el vacío ontológico del mundo sensible presente en sus diálogos. Es decir, las cosas, gracias a la belleza, tienen un primer valor, el atractivo; y este valor está en función del Bien, que atrae a través de lo Bello. La escalera de ερως no es otra cosa que la vía para alcanzar filosóficamente la cima más alta del Ser platónico, esto es, el principio primero del Uno- Bien, utilizando el deseo, ερως. De esto se desprende el valor de la belleza sensible. En efecto, si la belleza en Platón es manifestación del Bien-Uno, —su resplandecer, su aparecer— y la belleza es, para el griego antes de Platón y para él mismo, lo admirable, entonces la belleza tiene como fin conducirnos al Bien. Y si entendemos a este Bien-Uno como lo más divino para Platón, tenemos que decir que el método que este divino tiene para buscarnos y atraernos es la belleza sensible.³⁰ Por tanto, la belleza

²⁹ “Platón, en este diálogo [*Banquete*] (como también en el *Fedro*) advierte toda la positividad de lo sensible y siente profundamente su vida y su fascinación. El platonismo más auténtico es el que valoriza y rescata al mundo, sin negarlo” (Sciacca, 1959, p. 217).

³⁰ “Lo bello es *un modo de explicarse el Uno en la dimensión del ser*, es decir, de la Medida suprema, a través de una refracción policroma de la Medida y del Orden en las distintas formas de lo medido y de lo ordenado, y en este sentido es la *visibilidad del Uno*. En otras palabras, lo Bello *nos hace ver al Uno en las relaciones proporcionales y numéricas según las que se manifiesta*, además de en el nivel inteligible, también en la dimensión física de lo “visible”. Así pues, es el Uno (la Medida suprema de todas las cosas que, manifestándose en las relaciones de proporción, orden y armonía, a distintos niveles, desde los corpóreos hasta los de la visión suprema de lo Bello en sí, nos atrae constantemente” (Reale, 2003, p. 492).

cumple un papel teológico, el de ser el modo cómo lo divino nos atrae, nos reclama hacia Sí. La belleza sensible es la llamada de lo eterno en el mundo.

Con la complementación del *Fedro*, se hace más visible esta manifestación de Lo Bello en el mundo y el papel de puente que tiene la belleza. En efecto, como hemos visto en dicho diálogo lo bello de este mundo es una ayuda para el hombre, porque despierta el deseo del Bien. Platón es claro al afirmar ahí que la Belleza es la única Forma que ha quedado en lo sensible y esto con una finalidad. La belleza en lo sensible cumple el papel de recordar al alma su verdadero destino y de ser el método con el cual el Bien se refleja en la realidad sensible para atraer al hombre hacia Sí. En otras palabras, el Bien, que se hace visible a través de la belleza, ayuda al hombre a conocer sensiblemente lo que de verdad busca, estimula su verdadero amor y le muestra su verdadero destino (Yarza, 2004, p. 28).

Si conocemos la segunda navegación platónica y lo que este señala sobre la dialéctica, podemos observar que para Platón el método del filósofo es un superar con la razón el mundo sensible, un elevarse por encima de este hasta la contemplación de las Formas y “unirse a Dios” (Robin, 1973, §119, 152.). La vía más fácil que conoce Platón es a través de la belleza. El punto de apoyo que encuentra el hombre común, según el *Banquete*, para poder alcanzar la Forma de Lo Bello es la belleza sensible. Es el punto de apoyo del filósofo también, pues sin esta aparición de Lo Bello en las cosas, este no podría comenzar el ascenso del que habla Diótima. La belleza sensible es el primer peldaño de esta dialéctica erótico-ascensional porque es la fuerza estimulante que permite el ascenso, sin ella no se podría iniciar el camino del Amor a lo Bello en sí. La belleza sensible adquiere su valor como reclamo, llamada de lo eterno en lo sensible y apoyo para ir escalando hacia esa Forma divina. Eso nos conduce al valor gnoseológico de la belleza sensible.

En efecto, como hemos podido notar, ερωϛ parte del amor a los cuerpos bellos, pero también Diótima señala que se debe “empezar por las cosas bellas de este mundo” (Platón, 2006, 211c). Por tanto, lo bello sensible no está únicamente referido a los cuerpos humanos sino a todo cuerpo que goce de la belleza. “Platón reconoce en el *Banquete* que es gracias al amor inicial por la belleza del mundo sensible, que es posible y necesario ascender a la belleza divina” (Mansur, 2011, p. 88), y que, como ya vimos con Gadamer,

...la belleza es el puente entre lo sensible y lo inteligible, pues en cierto sentido es la única realidad metafísica que se hace palpable en el mundo sensible, las demás son producto de la reflexión y la intelección y, por lo mismo, de la privación de los sentidos. (Mansur, 2011, p. 88)

Por tanto, la belleza sensible es camino para conocer lo divino, vía teológica, manifestación de lo divino en este mundo, nexa con el mundo suprasensible.

Además, la belleza sensible despierta el ερωϛ, necesaria fuerza para ascender a lo inteligible. Entre belleza y ερωϛ no hay separación, pues, como vimos, donde hay belleza nace ερωϛ.³¹ Así, si es ερωϛ el colaborador en el ascenso, no hay que olvidar que no puede nacer y, por tanto, no podríamos ascender-conocer si no fuera por la belleza sensible. En otras palabras, el *Banquete* nos dice que no podría haber escalera erótica si no hubiera belleza sensible y, dado que la escalera es un conocimiento cada vez mayor, no podría haber tal sin belleza, cuyo papel está versado sobre nuestra pasionalidad. El filósofo no podría elevarse a lo suprasensible sin el primer

³¹ Recordemos el mito de su nacimiento.

escalón, la belleza sensible, la cual le permite “ver-conocer” el verdadero ser, aunque tenuemente. Por ello es que muchos han visto que en la concepción platónica original no hay desprecio de lo sensible, como podría aparentar, sino que Platón reconoce toda la positividad de lo sensible y su necesidad para elevarse (Sciacca, 1959; Mansur, 2011; Nehamas, 2007; Marrades, 1992; Tatarkiewicz, 1991; Grube, 1987).

Además, Platón ha señalado en el *Banquete* que para reconocer las Formas era necesario partir de los cuerpos bellos, esto es de la belleza sensible. Aunque no explica cómo se realiza este proceso —cosa que hará en el *Fedro* con la doctrina de la anamnesis—, sí establece la positividad y valor de lo bello sensible porque a través de él es posible reconocer la Forma de lo Bello. En la escalera de Diótima, la belleza sensible es necesaria para poder conquistar la Otra Belleza; es a través de ella por la que hay que empezar para poder conocer la divina, ya que Lo Bello se difunde en lo sensible (Cornford, 1949). La belleza sensible, así, hace conocer el objeto adecuado de εἶδος, si éste es correctamente guiado. Por tanto, la belleza sensible nos hace conocer la Forma de Lo Bello, es vía de acceso a Ella (Marrades, 1992, p. 20).

Según lo que hemos visto del *Banquete* y del *Fedro* es evidente que Platón valoró el mundo sensible gracias a su belleza, que gracias a ella se podía llegar a lo suprasensible con mayor facilidad y que esta ejercía un poder productor incluso de virtudes. Pero, a la luz principalmente del *Fedro*, hemos visto que pensó que la única Forma que estaba presente en este mundo era la Belleza (Robin, 1973; Gadamer, 2003; Mansur, 2011; Sciacca, 1959). Hemos visto cómo Gadamer señala que de este modo Platón estableció la cruz metafísica (Gadamer, 2003, p. 576) de todo su pensamiento. Lo bello es el nexo entre lo sensible y lo suprasensible y está dentro de la realidad sensible, apareciendo y atrayéndonos.

Sin embargo, ¿podemos decir por esto que Platón señaló que las Formas estaban en lo sensible o es solo la Belleza la que es así? ¿Cómo así está presente la belleza en este mundo y permanece, al mismo tiempo, inmutable en ella misma, en su unidad? Estas preguntas sabemos que Platón las abordó posteriormente en el *Parménides* y no logró una respuesta satisfactoria (Di Camilo, 2016). No obstante, esto no quita que *haya descubierto la presencia de la Belleza en la belleza sensible, puerta privilegiada al mundo suprasensible, aunque no haya sabido explicarla*. Para Platón, como señalamos, *la belleza era una experiencia que superaba su capacidad explicativa*; no podía explicar cómo estaba presente, pero no por ello negó tal experiencia.³² Si Platón no explicó satisfactoriamente la participación de las Formas en las cosas, no pudo negar que esta se daba por la belleza: la belleza era la garantía de la participación, la prueba de su realidad. No pudo explicarla, pero tampoco pudo negarla. En todo caso, como ha señalado Cornelio Fabro, así como “c’è un problema “omerico” o un problema “dantesco” ci sarà sempre anche il problema “platónico” [existe un problema “homérico” o un problema “dantesco” existirá siempre el problema “platónico”] (2005, p. 57; la traducción es nuestra).

³² Reproducimos la explicación de Trías sobre la experiencia de la belleza que necesariamente está vinculada a un objeto concreto, porque nos parece ser una forma de expresar la experiencia de Platón: “Hay razón en destacar que lo bello sólo nos es posible *percibirlo* con el apoyo de lo individual; no la hay cuando se censura a Platón por haber buscado una *explicación* teórica para la belleza, una razón común a las cosas bellas. Nunca hemos percibido normalmente la belleza en sí, sino en estado de peculiaridad. Allí en el individuo, en la concreta creatura es donde nos arrebata y estremece. La belleza proporcionada a nuestra condición natural es la de los objetos visibles, singulares. Jamás hemos *visto* belleza fuera de algún *individuo*, como suspendida en el aire y en estado de universalidad. Pero junto a esto descubrimos que lo que hace bello al individuo bello es algo como de prestado, un elemento simple, como una luz, una gota de algo inmaterial que palpita en la huyente materia” (Trías, 1949, p. 1561).

REFERENCIAS

- Carchia, G. (1999). *L'estetica antica*. Editorial Laterza.
- Copleston, F. (1994). *Historia de la Filosofía* (Vol. 1). Ariel.
- Cornford, F. M. (1949). La doctrina de Eros en el *Banquete* de Platón. En *La filosofía no escrita y otros ensayos* (pp. 128-146). Ariel.
- Di Camilo, S. (2016). *Eidos. La teoría platónica de las Ideas*. Edulp.
- Fabro, C. (2005). *La nozione Metafisica di Partecipazione según Santo Tomás de Aquino*. Verbo Incarnato.
- Fouillée, A. (1943). *La filosofía de Platón* (Trad. E. González-Blanco). Ediciones Mayo.
- Gadamer, H.-G. (2003). *Verdad y Método*. Ediciones Sígueme.
- Gómez R., A. (1982). *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*. Fondo de Cultura Económica.
- Grube, G. M. A. (1987). *El pensamiento de Platón* (Trad. T. Calvo Martínez). Editorial Gredos.
- Guthrie, W, K.C. (1998). *Historia de la Filosofía griega. Platón. El hombre y sus diálogos: Primera época* (Vol. IV). Gredos.
- Hesíodo. (2006). *Teogonía*. Editorial Gredos.
- Himnos Homéricos*. (1978). Editorial Gredos.
- Lasso de la Vega, J. S. (1955, agosto). El eros pedagógico de Platón. *Conferencia en la Sección de Humanidades de La Universidad de Verano de Santander*.

- Mansur, J. C. (2011, enero-abril). Belleza y formación en el pensamiento de Platón. *Conjectura*, 16(1), 83-97.
- Marrades Millet, J. (1992, noviembre). Amor y conocimiento en el *Banquete* de Platón. *Lapsus, Revista de Psicoanálisis*, 11-21. <https://es.scribd.com/document/443492988/Marrades-Millet-Julian-Amor-y-conocimiento-en-el-Banquete-de-Platon-pdf>
- Nehamas, A. (2007). Only in the contemplation of beauty is human life worth living' Plato, Symposium 211d. *European Journal of Philosophy*, 15(1), 1-18. DOI: 10.1111/j.1468-0378.2007.00240.x
- Platón. (1969). *Obras completas*. Aguilar.
- Platón. (1988). *República* (Trad. C. Eggers Lan). Gredos.
- Platón. (2000). *Diálogos III. Fedón, Banquete y Fedro* (Introd. Trad. y N. C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Iñigo). Gredos.
- Platón. (2006). *Banquete* (Trad. L. Gil). Terramar Ediciones.
- Platón. (2007). *República* (Trad. S. Albano). Gradifco.
- Platón. (2013). *Los diálogos eróticos: Banquete y Fedro* (Trad. M. Sacristán y D. García Bacca) (Ed. M. Garrido). Tecnos.
- Reale, G. (2003). *Por una nueva interpretación de Platón*. Herder.
- Reale, G. (2004). *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Simposio de Platón* (Trad. R. Rius y P. Salvat). Herder.
- Reale, G. (2006). *Platón: en búsqueda de la sabiduría secreta* (Trad. H. Bernet). Herder.
- Reale, G. (2016). *Platone. Tutti gli scritti*. Bompiani.
- Robin, L. (1973). *La teoría platónica dell'amore*. CELUC.
- Sciacca, M. F. (1959). *Platón*. Editorial Troquel.

- Tatarkiewicz, W. (1991). *Historia de la Estética. La estética antigua*. Akal.
- Trías, M. B. (1949, marzo-abril). Nota sobre la belleza como trascendental. En *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía* (T. 3) (pp. 1559-1564).
- Von Balthasar, H. U. (1986). *Gloria. Una estética teológica. Tomo IV: Metafísica*. Ediciones Encuentro.
- Yarza, I. (2004). *Introducción a la Estética*. EUNSA.

