

Foto / Alex Usquiano. Mi bici después de dar un paseo por la luna.

calle **14** INVESTIGACIÓN
Revista de Periodismo en el Uruguay del 2011

PENSAR EN PLATÓN



LA PROBLEMÁTICA DE LO
BELLO CONTEMPORÁNEO

PENSAR EN PLATÓN



LA PROBLEMÁTICA DE LO BELLO CONTEMPORÁNEO

Por: Jorge Peñuela

Resumen

En este ensayo reviso algunos de los textos de Platón, en especial su diálogo de juventud Hippias Mayor; este texto es sugestivo para el pensamiento del arte contemporáneo, por la diversidad de puntos de vista que se proponen como criterios para comprender y juzgar lo bello, por la dificultad que le acarrea esta tarea al teórico. En un segundo momento abordo diálogos de madurez como Banquete y Fedro, comprometidos con la idea de buscarle fundamento a lo bello en la idea de Bien. Muestro que lo bello en Platón no se puede comprender sin una reflexión sobre lo que es bueno. Establezco que en la Antigüedad, a las reflexiones sobre lo bello le antecedieron una precomprensión cultural, una explicación de la verdad y un análisis de los juicios u opiniones que la expresan. El tema de la verdad confronta a Platón radicalmente con los sabios de la época, los llamados desde entonces sofistas. Platón analiza en varios diálogos, de manera extensa, las características de la opinión y demarca las regiones en las que se ejercita; establece entre ellas sus diferencias; controvierte la posición sofística y reivindica la verdad como incondicionalidad, como universalidad. Para finalizar, muestro cómo en las reflexiones de Platón se encuentran muchas ideas que se tematizan ampliamente en la Modernidad, en especial los conceptos de gusto y placer.

Palabras clave

Idea, belleza, bien, juicio, opinión, conocimiento, verdad, utilidad.

*Maestro en artes plásticas y magíster en filosofía de la Universidad Nacional de Colombia; es profesor de humanidades e historia del arte en la Facultad de Artes ASAB de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas, e investigador principal del proyecto "Lo bello, lo sublime y lo grotesco, sentimientos forjadores de una sensibilidad poética, en la cual convergen las sensibilidades ética y política de una comunidad".

Abstract

In this paper I revise some texts from Platon, specially his dialogue for youth Hippias Mayor. This text is suggestive for contemporary art thought; due to its variety of points of view that are proposed as criteria to understand and judge beauty, by the difficulty the theoretician has at his stage. On a second stance I rely upon dialogues of maturity such as Banquete and Fedro, who are engaged with the idea of searching foundations to beauty in the light of good. I show that beauty according to Platon can not be understood without a reflection of what it is good. I pose that in past times, reflections made on beauty were preceded by a cultural pre-comprehension, an explanation of truth and analysis of judgments and opinions that account for it.

The issue of truth confronts Platon radically with the wisemen of the epoch, the so called sophists. Platon in several dialogues widely analyzes the characteristic of opinion and it embraces the regions in which it is practiced, it establishes differences between them, it creates controversy on the sophist position and substantiates truth as something unconditional, as universal. To finish, I show how in the reflections of Platon there are many ideas that are subject the theme in Modernity; specially in concepts of like and pleasure.

Key words

Idea, beauty, well, judgment, opinion, knowledge, truth, utility.



Introducción

La idea de perfección determinó el pensamiento y la manera de comprenderse en la Grecia Clásica. La perfección es el estado que han de alcanzar todas las cosas que articulan las actividades humanas. Requerimos, entonces, inteligir en qué consisten las cosas con las que se relacionan los seres humanos, identificar las actividades que aquéllas generan y los caracteres a que dan lugar, y establecer en qué consiste su perfección. Los sofistas consideran que la perfección se realiza diversamente, de acuerdo a la naturaleza de cada cosa y de cada actividad, —establecen que no se puede concebir un principio universal, incondicionado, que las gobierne a todas, pues, cada una de ellas es determinada de manera particular por vivencias y circunstancias específicas. Para los sofistas no existen absolutos, todo está relacionado. La idea de una verdad universal que gobierne la realidad y trascienda los intereses particulares de cada cultura no es razonable. Sócrates trata de establecer ese principio universal que no fue considerado seriamente por ningún sofista.

La perfección se realiza en correspondencia con nuestras necesidades, depende del interés que se quiera reivindicar en una determinada región del saber. La perfección se puede manifestar como valor, como belleza, como sabiduría, como virtud o como verdad:

(...) Perfección para la ciudad es el valor de sus habitantes, para un cuerpo la belleza, para un alma la sabiduría, para una acción la virtud, para un pensamiento la verdad. Las cualidades contrarias a éstas implican imperfección. En un hombre, en una mujer, en un pensamiento, en una acción, en una ciudad, es preciso honrar con alabanzas lo que sea digno de alabanza y cubrir de censuras lo que sea censurable. Pues tan erróneo e inexacto es censurar lo que debe ser alabado como alabar lo que debe ser censurado¹.

La belleza se nos presenta relacionada con lo físico, con el vigor del cuerpo², es su perfección; la belleza está determinada por cualidades sensibles que impactan placenteramente, que animan el entendimiento; la belleza es atributo de la juventud. Contrario a esta tesis, Platón muestra que lo bello se rige por cualidades inteligibles, que está regido por el entendimiento, que la belleza no está en las cualidades sensibles de las cosas, sino en el pensamiento, que éste garantiza la universalidad de lo bello porque se rige por lo que es justo, la idea de Bien; para Platón la belleza se realiza en la actividad del alma, no reside en el cuerpo³; el alma humana ha estado alguna vez en presencia de la idea de justicia, y lo bello reflejado en las cosas se lo recuerda. Algunos no podrán hacerlo porque sus sentidos gobiernan todos sus movimientos, —porque su actividad intelectual es mínima y su entendimiento ha sido embotado. Gorgias coincide con el pensamiento de su época: la perfección es aquello que es digno de alabanza, de ser presentado en el

¹ Gorgias. (1980). "Elogio de Helena". En *Protágoras y Gorgias. Fragmentos y testimonio*. Buenos Aires: Orbis, p. 162.

² *Ibid.*, p. 163.

³ Platón. (1986). *Diálogos, Fedro, 270b*, Madrid: Gredos.

ámbito público; lo contrario es aquello que es objeto de censura. Una y otra actividad son expresadas por medio de una opinión o un juicio; la opinión es un consejo para el alma⁴, es un fármaco, tiene el poder de transformar cualquier estado de ánimo, y la virtud de sustituirlo a voluntad por otro cualquiera. Este fármaco puede aliviar placenteramente o abrumarnos con miedos o tristezas. En el primer caso, el entendimiento y la opinión son activados, en el segundo se inhiben, quedan clausurados. La palabra es cura, su ausencia una patología del cuerpo y del espíritu. La palabra origina los estados de ánimo que gobiernan nuestras relaciones. Atendiendo a estas características, el ámbito de la opinión es incierto, variable, susceptible de ser modificado una y otra vez de manera permanente: así es como habitamos la cotidianidad.

Gorgias considera que las palabras que conforman la opinión tienen tal poder que nos pueden arrastrar a que experiencemos una condición de raptó, pues, la palabra tiene un don de sugestionar y persuadir; la palabra se convierte en nuestro destino, nos puede liberar privándonos de la libertad⁵. Ejercer un control sobre los hacedores de palabras es una necesidad que cualquier gobernante y de la cual se puede aprovechar.

Platón considera que la posición de los sofistas es equivocada, muestra que si se explica la perfección y las opiniones que la expresan, a partir de una verdad independiente de aquello que se juzga, se pueden superar la incertidumbre y el relativismo que introduce la posición sofista. Debemos, entonces, explicar en qué consisten las características del juicio, en especial las que concierne a la belleza, asunto del que nos vamos a ocupar.

1. Lo bello en *Hipias Mayor*

Al igual que todos los diálogos de juventud, el *Hipias Mayor*⁶ tiene carácter aporético: debido a las dificultades suscitadas y a los puntos de vista irreconciliables de cada uno de los interlocutores, se plantea un problema que no puede ser resuelto satisfactoriamente para ninguno de ellos. Hipias y Sócrates, se sitúan en paradigmas conceptuales diferentes y opuestos, analizan cada una de las definiciones que van surgiendo durante la conversación y controvierten las implicaciones de los razonamientos presentados. A pesar de no resolverse la pregunta planteada, este diálogo nos muestra algunas intuiciones de los sofistas que quedarán olvidadas cuando Platón hable de lo bello en el Banquete, y así permanecerán hasta el siglo XVIII. En esta época se vuelve a *tematizar* la idea de que lo bello está relacionado con una satisfacción sensorial, con un placer que se suscita en hombres y mujeres por estímulo de algunos acontecimientos en los cuales los sentidos son protagonistas principales.

La discusión que entablan *Hipias* y Sócrates, es la típica

que escenifica cualquiera de los sofistas de aquella época con el filósofo ateniense. Mientras el primero aboga por un conocimiento relativo, es decir, condicionado por circunstancias históricas, sociales o psicológicas, el segundo proclama y reclama un conocimiento objetivo, absoluto, universal, mediante el cual podemos llegar a establecer plenamente la verdad acerca de las cosas.

El discurso de *Hipias* suscita la controversia. El sofista sostiene que lo ha elaborado con elegancia de estilo, pero sobre todo con belleza. El discurso versa sobre las bellas ocupaciones que convienen a los jóvenes. Lo bello así presentado llama la atención de Sócrates y se lo propone al sofista como tema de reflexión. Aunque Hipias no le concede mayor importancia al tema, cede ante las adulaciones maliciosas de Sócrates, esperando afrontar y resolver asuntos de mayor dificultad. El diálogo surge de la siguiente afirmación de *Hipias*:

(...) Después de que fue tomada Troya, (...) Neoptolomeo preguntó a Néstor cuáles eran las actividades buenas que, al ejercitarlas en la juventud, harían que un hombre alcanzara la mayor estimación. A continuación habla Néstor y le propone numerosas actividades bellas de acuerdo con las costumbres (286a).

Hipias considera que lo bueno se realiza por medio de actividades bellas que las costumbres incentivan en la juventud. Sócrates no deja pasar desapercibidamente el que una pregunta sobre lo bueno se responda con una afirmación sobre lo bello. Esto parece inferirse del texto. ¿Qué relación tiene lo bello con lo bueno? ¿En qué consiste lo bello que nos permite fundamentar lo que es bueno para una comunidad? El filósofo no queda satisfecho con la manera en que el sofista ha relacionado los conceptos. No hay oportunidad para que Hipias desarrolle su intuición, pues el interés de Sócrates está orientado a la búsqueda de lo bello en sí mismo, absoluto, en otras palabras, independiente de las actividades que condicionan la comprensión de cualquier perceptor competente para emitir juicios.

Sócrates relata una anécdota que le sucedió tras haber escuchado un discurso en alguna ocasión, cuyo autor mantiene en anonimato. Cuando el filósofo censuró las partes que encontraba feas y alabó aquellas que encontraba bellas, un hombre, también anónimo a lo largo del diálogo, le increpó en tono áspero sobre el origen de todo su saber sobre lo bello:

(...) ¿de dónde sabes tú, Sócrates, qué cosas son bellas y qué otras son feas? Vamos, ¿podrías tú decir qué es lo bello? (286cd).

¿Qué nos legitima para convertirnos en jueces de lo bello? El sentido común nos demanda la exposición de los

⁴ Gorgias, *Ibíd.*, p. 164.

⁵ *Ibíd.*

⁶ Platón. (1982). *Hipias Mayor, Diálogos*. Vol 1, Madrid: Gredos. Las citas referenciadas en este texto corresponden a esta edición.

critérios que gobiernan nuestros juicios. Sócrates restringe el diálogo a su propio interés. No se trata ya de indagar qué actividades son bellas o buenas como planteaba Hipias; la pregunta ahora es ¿qué es aquello que determina lo bello? La pregunta que formula Sócrates acerca de lo bello, no gira en torno a cuáles son las cosas bellas, sino más bien respecto a qué es lo esencial en la intelección de lo bello (286e). Es decir, el interés del filósofo no es indagar sobre casos particulares de belleza, como parece entender el sofista, más bien, trata de establecer una entidad universal que sea común a todas las cosas bellas en particular y que las determine como tales. Hipias no encuentra ninguna diferencia, no ve la necesidad de diferenciar entre qué cosas son bellas y qué es lo bello (287d) o la cualidad que hace bellas las cosas; comprende que lo bello está determinado de manera particular, que no obedece a un régimen universal.

Hipias fundamenta sus respuestas en el sentido común, en la manera como se habla sobre lo bello en la vida cotidiana. Platón ironiza sobre el sentido común y sarcásticamente pone en labios del sofista un ejemplo: “lo bello es una doncella bella” (287e). El sofista señala de manera torpe casos particulares de lo bello, no alcanza a postular un concepto que trascienda los condicionamientos particulares de la vida cotidiana. Si lo que Sócrates busca es lo bello en sí mismo y aceptamos esta primera definición de Hipias, tendríamos que si una hermosa joven es lo bello, ella sería la causa de que todas las demás cosas bellas fueran bellas (288a), argumento que no puede ser admitido en el razonamiento.

El filósofo recuerda que en el lenguaje corriente se habla de yeguas, lirras y hasta de ollas bellas. ¿Se puede negar que existan ollas bellas? El sofista responde que en efecto una olla puede ser bella, pero en otro sentido, en el de estar bien hecha; lo bello en la olla alude a la habilidad del artesano para producir su obra; no obstante, para los griegos el estar bien hecho algo tiene que ver sólo con la técnica; el dominio de una técnica no hace que una cosa sea bella. Sócrates resalta que no se ha preguntado por la técnica sino por lo bello en sí; por aquello que otorga belleza a este tipo de artefactos.

Hipias se ve forzado a introducir un giro en la conversación. Afirma: si se las compara con otras, existen cosas que no merecen ser juzgadas como bellas. Una olla no merece ser llamada bella si la comparamos con una diosa:

(...) en suma, esto no merece ser juzgado como algo bello en comparación a una yegua, a una doncella y a todas las demás cosas bellas (288e).

Notemos que *Hipias* ha introducido en la argumentación el concepto de *juicio* en relación con lo bello, lo cual implica la existencia de un sujeto que tiene la facultad

de comprender y juzgar; además se ha establecido una jerarquía entre las cosas, algunas *merecen* ser consideradas como bellas, otras no, lo cual connota una reflexión ética; por último establece que el criterio que determina lo bello es la *comparación*: lo bello nos es aprehensible cuando el entendimiento está en capacidad de comparar cosas. Sócrates pasa por alto la idea de juzgar lo bello mediante conceptos como el merecimiento, pues, en este momento considera más relevante la idea de comparación.

Hipias intuye que no se puede hablar de la belleza de la olla en el mismo sentido que hablaríamos de la belleza de una doncella, de una yegua, inclusive de una Diosa; Sócrates advierte con claridad que si acepta esta nueva opinión de *Hipias*, tendría que aceptar la comparación como criterio para juzgar lo bello; es decir, si comparamos estas especies en el momento de aplicar el concepto de lo bello, tendríamos que una doncella bella sería fea si la comparamos con la belleza de una diosa; pero la misma doncella puede considerarse bella si la comparamos con una yegua, y ésta con toda su belleza va a ser considerada fea si la comparamos con la doncella o la diosa. Este análisis no satisface, pues las relaciones circunstanciales no pueden determinar lo bello y lo feo, lo que Sócrates quiere obtener es una noción absoluta de lo bello, algo que no dependa de su relación con otras cosas o con algún contexto, algo que no varíe su sentido cuando tengamos que hablar de ellas en comparación con otras especies o cosas diferentes.

Ha quedado descartado el concepto de comparación como criterio para dar razón de lo bello en sí mismo. Al aplicar este concepto no podemos hablar de belleza en el mismo sentido para todas las cosas, pues querámoslo o no, existen algunas cosas cuya belleza al ser comparada con la de otras, tan pronto puede considerársela superior o bien colocársela por debajo, como en el caso de la hermosa joven, cuya belleza resulta superior respecto a la más bella de las vasijas, pero inferior respecto a la belleza de una cualquiera de las deidades (289a). La belleza quedaría determinada por consideraciones éticas como el merecimiento, lo cual impediría la construcción de un principio absoluto, pues, sería posible concebir una comunidad atea u otra en que las yeguas, como las vacas de la India, fueran consideradas sagradas. En estas circunstancias no sería pertinente hablar de lo bello en sí mismo. Lo bello sería



Foto/Carlos Mario Lema. Video ciego, 2007

tan pronto bello, tan pronto feo. Una gradación respecto a la belleza de las cosas, su condicionamiento a creencias particulares, y la comparación de unas con otras daría al traste con la búsqueda de lo bello en sí. Faltó, entonces, trazar unos límites al concepto de comparación, pues, ¿qué legitimidad tenemos para comparar una olla con una yegua, o una muchacha con una diosa. Un dios sólo se puede comparar con otro dios; sería impío compararlo con un mortal. En el siglo XVIII, Edmund Burke explorará nuevamente la idea de comparación como criterio del juicio⁷.

Si bien las ideas a las que han llegado hasta el momento, tanto *Hippias* como Sócrates, aparentemente favorecen la posición del primero, en cuanto no se ha logrado mostrar la necesidad de establecer una idea universal de belleza en sí independiente de lo bello y presente en los casos particulares, Sócrates sigue insistiendo en su posibilidad puesto que el tipo de respuestas analizadas en la conversación, no satisface la exigencia inicialmente planteada, pues, si las tuviéramos que aceptar tendríamos que hablar no de una belleza, sino de varias bellezas relacionándolas unas con otras.

Sócrates insta a Hippias a realizar una aproximación diferente. El sofista afirma que aquello que se está buscando no es otra cosa que el oro, pues, este metal precioso hace que una cosa se convierta en algo mejor y más bello. Tenemos entonces que el oro es aquello que, añadido a una cosa le permite *ser o parecer* bello.

Las objeciones surgen de inmediato, como era de esperarse. Pero, entonces, ¿por qué Fidias, el gran maestro de lo bello, no sólo emplea en sus esculturas oro sino también marfil y mármol? ¿Se equivocó el arquitecto? ¿Sería que Fidias desconoció que sólo el oro es lo que hace que las cosas luzcan bellas? *Hippias* debe responder que el arquitecto no desconocía esto; al contrario, sabía que para algunos menesteres el mármol y el marfil eran más adecuados (290c) o *apropiados* para hacer lucir la belleza. ¡Ahh! ¡Entonces, el secreto de lo bello está en la adecuación de los materiales a determinados propósitos! Dos variantes concurrirían en la determinación de lo bello: los materiales y los fines buscados.

Sócrates recuerda que Hippias reconoció que incluso también de algo tan cotidiano como lo es una olla, afirmamos que puede ser bella. ¿Qué es, entonces, más adecuado a una olla, un cucharón de higuera o uno de oro? Aunque las razones que expone Sócrates no son convincentes, Hippias, contrariando su propia definición e inducido por el filósofo, debe responder que el cucharón de higuera ha de convenir más a la olla, pues, favorece más las actividades que en ella se realizan. ¿Quiere decir esto que dicho cucharón le resulta más útil? Una de las razones que ha inducido aquí el filósofo es la siguiente: a diferencia del oro, la higuera aromatiza más las legumbres y no propicia que los

líquidos se derramen y apaguen el fuego. Resulta ingenua esta razón aducida, pues, con respecto al aroma de la higuera, alguien pensaría que ella podría alterar y dar al traste con algunas otras aromas apreciadas; además, era conocido en la Antigüedad que el higo tenía la propiedad de laxar a quien lo ingiriera, lo cual podría ser inconveniente para personas sanas; claro, se decía esto del fruto, no de la madera, pero ¿quién sabe si ésta también pudiera tener estas propiedades; de todas maneras alguien podría preferir un cucharón de oro para evitar aromas no deseadas en sus potajes: el oro no tiene aroma; inclusive un cucharón de oro en un comedor hace que un banquete sea más vistoso que un cucharón de palo. En cuanto a que un cucharón de oro puede propiciar que los líquidos se derramen y apaguen el fuego, presupone un experimento que es poco probable que se haya realizado. Aquí los dos pensadores pecan por ingenuos.

No obstante, la objeción de Sócrates ha desbaratado el argumento según el cual existe una relación entre el oro y lo bello, pues, se ha “demostrado” que el cucharón de higuera es más bello porque supuestamente es más conveniente para los fines de la olla que el confeccionado con oro. En ese sentido, una cosa es bella en la medida en que exista una cosa que se adecue a ella, mejor que otra, y pierde esta cualidad en la medida en que no lo hace. ¿Ser adecuado un elemento a otro quiere decir favorecer los intereses o fines del elemento anfitrión, lo que éste se propone como meta?

Tratando de superar las perplejidades que surgen cuando nos damos cuenta de que aquello que parece obvio a primera vista, se convierte en algo superficial después de un análisis mínimo, *Hippias* reflexiona y le plantea a Sócrates:

(...) Me parece que tú tratas de definir lo bello como algo tal que nunca parezca feo a nadie en ninguna parte (291d).

¡Sócrates logra por fin poner en labios de Hippias sus propias palabras! Si bien esta formulación está más próxima a lo que piensa el filósofo, no satisface todas sus expectativas y anima al sofista para que amplíe la idea. Hippias precisa:

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

Esta concepción de belleza es inseparable del ámbito práctico, no explica todos los posibles casos, como los que fueron analizados inicialmente: la muchacha, la diosa y la yegua.

7 Burke, Edmund. (1987). *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo bello y lo sublime*. Madrid.

Según Sócrates, esta nueva aproximación suscitaría burlas por parte de sus críticos. Observamos que Hippias reincide en olvidar que aquello por lo que indaga Sócrates no son ejemplos particulares de lo bello, sino saber qué hace que todas esas cosas sean consideradas bellas en toda circunstancia espacio-temporal. Sócrates encontró la manera de refutar la propuesta del sofista recordándole casos de la historia y la mitología que no se ajustan a la definición dada. En tal situación es más razonable regresar al concepto de adecuación, pues, como hemos visto, este último argumento no satisface ni a los interlocutores ni a nosotros mismos.

Hippias y Sócrates han acordado que lo bello es la conveniencia de un elemento huésped a otro anfitrión. Esta conveniencia no se funda en algo como la *apariencia*, en tanto que no es este tipo de belleza que se busca. Al contrario, la razón nos obliga a dilucidar criterios que nos ayuden a establecer qué es lo verdadero y qué es vana ilusión.

La propiedad que se busca como génesis de lo bello debe tener la siguiente condición: las cosas bellas deben *serlo* y no tan sólo *parecerlo* en un momento dado y al siguiente no. Hacia este terreno se ha desplazado la reflexión, lo sensible como característica de lo bello comienza a ser descartado, pues es cambiante. *Hippias* sigue sosteniendo la idea de lo bello como una cierta conveniencia de las cosas, pues hace que éstas *parezcan* bellas; Sócrates insiste en buscar aquello que hace que las cosas *sean* bellas. No hay acuerdo; por tanto, el diálogo debe tomar otro rumbo conceptual.

Sócrates se propone superar las dificultades que se han presentado e introduce una nueva definición más elaborada sobre lo bello, pero esta vez en relación con lo útil:

(...) tomemos lo bello como lo que es útil (...): son bellos los ojos, no los de condición tal que no pueden ver, sino los que sí pueden y son útiles para ver (...). (295c). (...) en suma, llamamos bellas a todas estas cosas por la misma razón, porque consideramos en cada una de ellas para qué han nacido, para qué han sido hechas, para qué están determinadas, y afirmamos que lo útil es bello teniendo en cuenta en qué es útil, con respecto a qué es útil y cuándo es útil; lo inútil para todo esto lo llamamos feo (295d).

Para hacerle comprensible a *Hippias* lo que tiene en mente, Sócrates recupera los argumentos dejados de lado y los articula bajo el concepto de utilidad. Para un sofista, los argumentos pragmáticos son más intuitivos que los metafísicos. Cuando arriba se planteó que lo bello era una muchacha, *Hippias* tuvo que reconocer que también se podía hablar de una yegua o una olla bellas, aunque al compararlas entre sí los interlocutores tuvieron necesidad de jerarquizar estas entidades, atendiendo a su relevancia y utilidad sociales. Lo



bello es bello si presta alguna utilidad. Ésta es la universalidad que se estaba buscando. La concepción de belleza propuesta está relacionada con la posibilidad de producir poder, lo bello otorga un poder, en ello consiste su utilidad. Una muchacha bella es aquella que puede dar a luz prole sana; una yegua bella es aquella que ayuda a transportar la mayor cantidad de carga; una diosa bella es aquella que favorece todas nuestras expectativas.

Pese a que se ha establecido un vínculo muy estrecho entre el poder y la utilidad (296a), éstos no pueden constituirse como elementos de lo bello de una manera absoluta y sin restricción, pues, teniendo en cuenta que el hombre y la mujer somos proclives a hacer el mal, es probable que ese poder y esa utilidad sea conducida para causar perjuicios a los demás. Para llegar a determinar satisfactoriamente esta nueva aproximación a lo bello, debemos tener en cuenta que el poder y lo útil deben estar orientados a la consecución de lo bueno, de lo provechoso para una comunidad.

Surge con fuerza inusitada la estrecha relación que existe entre lo bueno y lo bello, en la tradición no sólo platónica, sino griega en general; sólo que esta vez el elemento que ha de servirnos de mediador entre estos dos conceptos claves es *lo provechoso*, pues se nos dice que "las cosas bellas son bellas porque son provechosas", –que "lo provechoso es lo mismo que lo bello", y que "lo que es provechoso produce el bien"; luego, pasa a concluir Sócrates, "lo bello es la causa del bien".

Debemos elaborar, entonces, con más cuidado la relación entre lo bello y el bien: ¿lo bello es el bien? ¿lo bello es la causa del bien? Estas parecen ser tesis diferentes:

(...) si lo bello es causa del bien, el bien sería producido por lo bello. Por esto, según parece, deseamos la inteligencia y todas las otras cosas bellas, porque la obra de ellas y lo que de ellas nace, el bien, es deseable; es probable que, de lo que deducimos, lo bello sea en cierto modo padre del bien (297b).

En la elaboración de esta idea se han invertido los términos, pues mientras por un lado hablábamos de que lo bueno, lo útil, era lo bello; en este último caso, lo bello es la causa del bien. Las anteriores argumentaciones parecen ser plenamente correctas, no obstante, poseen algunas falencias que el propio Sócrates está interesado en mostrar. Así, para el caso que nos ocupa, es cuestionable que lo bueno sea lo bello, y lo bello sea lo bueno, dado que, si “el padre no es el hijo, ni el hijo el padre”, entonces “la causa no es el efecto, ni el efecto la causa”. Es decir, es diferente afirmar que lo bello es el bien, a afirmar que lo bello es la causa del bien, pues, éstas son dos concepciones completamente diferentes.

Es comprensible que no podamos llevar a cabo una conexión no problemática entre lo bueno y lo bello, y viceversa, la cual, a primera vista, resulta casi obvia desde la primera aproximación dada por *Hippias*, cuando nos habló de la lectura que iba a realizar ante unos amigos, con respecto a las acciones que debía ejecutar un joven para obtener reconocimiento dentro de su comunidad.

En estas circunstancias, tampoco podemos indicar lógicamente que la causa puede ser causa de sí misma, es decir, que lo bello sea causa de lo bello. Aquí encontramos una alusión indirecta a las causas aristotélicas, con la diferencia de que para el Estagirita sí era posible que una causa fuera causa de sí misma, como es el caso de la causa incausada, la cual no es originada por ninguna causa, sino que se origina a sí misma, y es capaz de originar a otras. De ahí que Sócrates termine por concluir que a pesar de que este ha sido el mejor argumento desarrollado hasta ese momento, no sólo lo bello no puede ser ni lo útil ni lo provechoso ni el bien, sino que es probable que sea

más ridícula esta proposición que las de antes en las que creíamos que la doncella era lo bello, y así cada una de las cosas entonces dichas (297d).

Dada la situación en la cual se encuentran nuestros interlocutores, Sócrates resuelve aventurarse a dar una respuesta novedosa que despeje las dudas hasta ahora generadas.

Este sexto razonamiento está basado en el estímulo placentero que suscitan en nosotros algunas cosas, en especial los generados por los sentidos de la vista y el oído (298a). Esta satisfacción la vamos a llamar lo bello. Sin embargo, se presenta una objeción: los demás sentidos también van a reclamar un reconocimiento para sus funciones, porque ellos también proporcionan placer, satisfacción. Sócrates aduce que los otros sentidos no pueden reivindicar este tipo de satisfacción, pues, las costumbres y el uso que hacemos del lenguaje muestran ridículo el que hablemos de “comida bella”, en cambio hablamos de “comida agradable”. De la misma manera es inaceptable para el habla cotidiana la expresión “olor bello”, la cual sólo puede ser comprendida como “olor agradable”⁸. Incluso no es apropiado denominar a los placeres del amor como bellos, pues si bien son dulces, resultan vergonzosos para otros ubicados en la esfera pública. Sócrates acaba de justificar sus argumentos con criterios que ha deslegitimado con anterioridad. Si estamos buscando lo bello en sí, lo incondicionado, apoyarse en las costumbres y en los usos habituales del lenguaje, puede desviar la investigación, como había sugerido previamente Sócrates a Hippias.

Hay que sacar a la luz el criterio que se ha tenido en cuenta para diferenciar los sentidos que nos proporcionan placeres que son considerados bellos, de aquellos otros que no lo hacen. Es decir, el oído y la vista, juntos o separados, deben compartir una propiedad que predisponga a algunos objetos a suscitar en los espectadores la satisfacción placentera que hemos denominado bella. Lejos estamos aún de la afirmación de Hume de que lo bello no es una cualidad de las cosas sino de la mente que las percibe, pero aquí ya aparece conceptualizada esta posibilidad de pensamiento, pues plantear que lo bello es una satisfacción implica ya un desplazamiento del interés por el objeto que consideramos bello, al efecto que éste genera en el sujeto. Ahora bien, los interlocutores han concordado en que

(...) el placer producido por la vista no es placer bello por el hecho de que se produce por la vista. En efecto, si esa fuera la causa de ser bello, jamás sería bello el otro placer, el producido por el oído, pues no es placer producido por la vista (299e).

Para superar la posibilidad de que la vista produce por separado un placer distinto al producido por el oído, del mismo modo que ocurre con el oído con respecto a la vista, hay que pensar que estos dos sentidos deben generar y compartir un placer que se suscita porque aparecen juntos, y no separados.

⁸ Nótese aquí que este argumento va ser el que desarrolle el Empirismo inglés en el siglo XVIII, y luego sistematizado por Kant; es este filósofo quien va a establecer definitivamente la diferencia entre lo bello y lo agradable.

En esta última propuesta Sócrates plantea una situación contraria al sentido común: el origen de la satisfacción que producen estos dos placeres, que hemos llamado bellos, puede ser considerado como uno solo. Es decir, solamente si conjugamos estos placeres se les puede atribuir el origen de aquella satisfacción, pues, individualmente, el placer de la vista no puede ser causa de aquel del oído, o viceversa. A esta altura del diálogo podemos apreciar a un Hippias tenso y crispado, pues, Sócrates ha llevado el argumento sobre lo bello a proposiciones simplemente inaceptables para el sofista. Molesto, Hippias realiza su réplica: ¿qué es eso que planteas de que dos personas en conjunto puedan experimentar algo que individualmente es imposible experimentar? (300b).

¿Cómo podría ser, Sócrates, que no siendo afectados ni uno ni otro [individualmente] por alguna condición, esta condición, que ninguno de los dos ha experimentado, afecte a ambos? (300b).

Este argumento es completamente inédito. Lo bello, es algo que se suscita por el surgimiento de una condición que se da a dos elementos en conjunto, y nunca individualmente. Nuevamente Hippias va a estar en desacuerdo con Sócrates, pues en opinión del primero, Sócrates se vanagloria de colocar semejantes paradojas que no conducen a ningún lado, y que no permiten darle el sitio que merece a un razonamiento tan sencillo como aquel en el cual simplemente si admitimos que si ambos somos justos, indudablemente lo seremos ambos en particular, así como si cada uno es injusto en particular, lo seremos los dos juntos. Hippias acusa a Sócrates de no tratar a las cosas en su conjunto, otorgándole más importancia a los detalles, todo lo cual es atribuible a la simpleza e irracionalidad del filósofo (301b).

Lo inaceptable para Hippias es que si dos personas son justas en conjunto, igualmente lo van a ser individualmente. No obstante, Sócrates insiste en su argumento, y para salir del paso recurre a un ejemplo matemático: dos elementos conforman la cualidad de par, esta propiedad se pierde cuando pasan a ser considerados individualmente, pues ya no serían pares sino impares. Esta salida del argumento no le parece legítima a Hippias, y aborta el diálogo con algunas recriminaciones a su compañero de diálogo. Sócrates no logra articular su intuición de que cuando se trata de lo bello, la concurrencia de varias personas en el mismo acontecimiento es fundamental. No obstante, esta intuición hubiera conducido nuevamente al argumento de las costumbres. Los teóricos del siglo XVIII le sacarán partido a esta idea articulándola con el concepto de gusto.

Este último episodio del debate sobre lo bello llevará a nuestros interlocutores al lugar de donde partieron,



Luisa Acuña, *Cartas de la mesa al bebe Rocamadur*, 2007

ambos deben admitir que la definición de lo bello con relación a los placeres que se experimentan mediante los sentidos de la vista y el oído no es la más acertada para el asunto que les compete.

El diálogo se da por concluido aporéticamente con una última aproximación a lo bello por parte del sofista y unos lamentos de incompreensión por parte del filósofo. Dice el primero:

(...) lo bello y digno de estimación es ser capaz de ofrecer un discurso adecuado y bello ante un tribunal, o ante el Consejo o cualquier otra magistratura en la que se produzca el debate, convencer y retirarse llevando no estas nimiedades, sino el mayor premio, la salvación de uno mismo, la de sus propios bienes y la de los amigos. A esto hay que consagrarse, mandando a paseo todas estas insignificancias, a fin de no parecer muy necio, al estar metido, como ahora, en tonterías y vaciedades (304ab).

Sócrates ha logrado que Hippias pierda la compostura que trató de mantener durante todo el diálogo, pero el rumbo que tomaron los argumentos hizo que dejara finalmente la cortesía que debía guardar como huésped de Atenas que él era. Platón pone de manifiesto que su paradigma conceptual es contrario al paradigma de los sofistas.

Para finalizar el diálogo Sócrates se consuela recordando un viejo proverbio, el cual cae como una

nebulosa sobre todo lo dicho: «Lo bello es difícil». En efecto, hemos visto que no es fácil aproximarnos a lo que queremos decir cuando afirmamos de cosas tan variadas como acciones, obras, etc., que son bellas. Esta nebulosa aún cumbre nuestra intelección de lo bello en el arte contemporáneo.

Estos primeros esbozos sobre lo bello trazados por el pensamiento Occidental van a ser retomados a lo largo de nuestra tradición. Es Kant quien recoge esta tradición y logra darle mayor claridad a esta problemática.

1. Lo bello en el Banquete⁹

Uno de los argumentos expuestos en el *Hipias Mayor* es aquel que afirma que “lo bello es lo que es útil”¹⁰. Lo bello fue relacionado con lo que es provechoso socialmente, por tanto se concluyó que lo bello era la causa del bien. Sócrates objetó esta argumentación porque los interlocutores establecieron una reciprocidad mutua entre lo bello y el bien, que hace que el uno sea producido por el otro. De las obras bellas nace el bien, el cual es deseable; en este sentido lo bello sería “en cierto modo padre del bien”¹¹. Lo bello origina la moralidad, ésta es su utilidad. La argumentación fue dejada de lado porque se estaba indagando qué era lo bello en sí y no qué era lo que lo producía. Platón vuelve sobre este argumento en *El Banquete*; con un lenguaje más técnico; ahora confronta el pensamiento de los poetas más representativos de su época.

El Banquete ha sido considerado por muchos intérpretes como uno de los pilares sobre los cuales se construyó la “Teoría de las ideas”. Esta teoría debe ser comprendida como un proceso de depuración de nuestras creencias sobre el mundo, parte del saber más elemental –lo sensible– para ascender paulatinamente hasta el mundo verdadero –lo inteligible–, una región que es asequible sólo al pensamiento. Junto al *Fedón*, el *Fedro* y *La República* constituyen el conjunto de diálogos denominados *Diálogos de madurez* que estructuraron el pensamiento de este filósofo. *El Banquete* introduce el amor como la actividad que permite comprender y explicar la relación entre lo bello y el bien.

Platón relata en *El Banquete* el homenaje que un selecto grupo de amigos ofrece a Agatón, el poeta trágico más destacado del momento; celebraban el triunfo del amigo poeta en las competencias poéticas más recientes de Atenas. Establecieron de común acuerdo realizar los más brillantes encomios al Amor. Platón planeó el orden de las intervenciones para mostrar la manera como el pensamiento se despliega en la comprensión de nuestras ideas. La progresión representa el arduo camino que se debe recorrer para liberar el pensamiento que se encuentra atrapado en la viscosidad de los sentidos, la caverna de la cotidianidad, y ascender y acceder a la verdad.

9 Platón. (1982). *El Banquete, Diálogos*. Vol 3. Madrid: Gredos. Las citas referenciadas en este texto corresponden a esta edición.

10 Platón. *Hipias Mayor*, 295c.

11 *Ibid.*, 297b.

Los comensales hacen un elogio al dios del amor. Es poco frecuente hacerlo. Fedro (178a-180b), Pausanías (180c-185c), Erixímaco (185e-188e), Aristófanes (189c-193d). Agotados los elogios al amor, la conversación se centra en la indagación y discernimiento de su naturaleza: Agatón (195a), y finalmente Sócrates (203b). La estructura del diálogo muestra el ascenso a la comprensión e intelección de la Idea de lo bello partiendo de lo sensible y particular –Fedro–, hasta llegar a lo bello en sí, lo universal –Sócrates–.

Fedro habla del amor como uno. Como unidad, el amor es origen de la realidad, es el más antiguo, por tanto el más importante de los dioses; Pausanías plantea la idea del amor como dualidad, el amor se desdobra en dos Afroditas, una niega a la otra, la afrodita urania busca generar conocimiento –el filósofo– y la afrodita popular engendra en lo sensible –el hombre en la caverna–; Erixímaco explica el Cosmos como el equilibrio que introduce el amor en todos los elementos que lo componen, pues, Pausanías con anterioridad había restringido el amor al ámbito social; como médico, Erixímaco considera el amor como la restitución de una armonía alterada. Hasta este momento, los argumentos se centran en la reflexión sobre lo bello en el ámbito de lo sensible. Los poetas conducen la reflexión al ámbito inteligible. Como poeta cómico, Aristófanes argumenta que el origen del amor está en tres elementos, no en la unidad como expuso Fedro, ni en la dualidad como sostuvieron Pausanías y Erixímaco; la penúltima intervención correspondió al poeta trágico, a Agatón. Contrario a lo que dijo Fedro, el poeta afirma que el amor es el más joven de los dioses y por eso mismo el más bello, tierno y delicado. La belleza es el principal atributo de Eros. Platón ha relacionado la intelección de lo bello con el amor.

La elocuencia de Agatón ha merecido los más encomiables elogios por parte de todos los comensales, pero aún falta la esperada intervención de Sócrates, el último escalón del pensamiento para comprender la naturaleza del amor. El aporte hecho por Agatón a la reflexión consistió en desplazar el elogio del amor del ámbito de los efectos que éste tiene sobre hombres y mujeres, al estricto esclarecimiento de su naturaleza¹². Este paso dado por el poeta trágico le sirve al filósofo para culminar el esclarecimiento de la relación entre el bien y lo bello.

Por cortesía con el amigo homenajeado, Sócrates afirma sutilmente que el amor no puede ser bello, ni tierno, ni delicado, argumento de Agatón. En primera instancia, el filósofo declara su ignorancia respecto al asunto; no obstante, recurre a una supuesta conversación sostenida con una sacerdotisa de Mantinea, Diotima. Sócrates confiesa haber aprendido de esta mujer todo lo que sabe respecto al amor. Adoptando el mismo procedimiento que emplea Sócrates con sus seguidores e interlocutores, Diotima lo interroga de

12 *El Banquete*, 194e.

tal manera que pueda hacer el papel de partera de las ideas de Sócrates.

Diotima orienta la reflexión final sobre el amor. En ella reposa el preciado secreto que se trata de develar desde el Hippias Mayor: ¿en qué consiste lo bello? Según ella, el amor no es algo sensible –material–, tampoco algo Divino, como planteó el más joven de los invitados, Fedro. El amor es un *daimon*, es una naturaleza mixta que le permite intermediar entre dos instancias opuestas, aquellas que lo originaron: la penuria y la riqueza; lo humano y lo divino; la sombra y la luz; y entre lo sensible e inteligible. El amor relaciona realidades antagónicas por naturaleza.

¿Qué es el amor? Procrear en lo bello¹³. El amor no es amor por lo bello, sin más. Es la posibilidad que tenemos hombres y mujeres de potenciar la vida con lo bello. ¿Tiene esto algún propósito o utilidad, como exploraba Sócrates en Hippias Mayor? El amor busca el provecho. El deseo anejo al amor es un deseo de lo bueno, del Bien: éste potencia la vida:

(...) los hombres están dispuestos a amputarse sus propios pies y manos, si les parece que esas partes de sí mismos son malas. Pues, no es, creo yo –afirma Diotima–, a lo suyo propio a lo que cada cual se aferra, excepto si se identifica lo bueno con lo particular y propio de uno mismo, y lo malo en cambio, con lo ajeno¹⁴.

Si el amor es un deseo de buscar el Bien para potenciarlos y redimirnos en él, ¿cuál es la relación de lo bello con el bien? El ardor que padecen los cuerpos es la manera como se manifiesta el bien en lo sensible; el alma en los cuerpos comienza a rememorar su pertenencia a la esfera de lo divino, desea regresar a su presencia. Entonces, el amor busca cerrar el abismo entre lo mundano y lo divino, –sacar al alma de su caverna y guiarla hasta la fuente de todo lo real, las ideas, seguir los rastros de lo bello que encuentra en los cuerpos hasta alcanzar la belleza en sí¹⁵. En otras palabras, cuando enunciamos los hombres y las mujeres aman, queremos decir los hombres y las mujeres buscan el bien, la acción de amar es la búsqueda del bien, es la búsqueda de la perfección, de la justicia.

Si lo anterior es cierto, que lo que amamos en los cuerpos es la idea del Bien que se refleja en ellos, es irrefutable que debemos querer poseerla y para siempre¹⁶. La única manera de lograrlo es por intermedio de aquellos cuerpos en los que se refleja la belleza en sí, en ellos engendramos e immortalizamos los componentes orgánicos de nuestra naturaleza, las virtudes y el conocimiento. Esta es precisamente la obra de poetas y

artistas¹⁷.

¿En qué consiste finalmente la naturaleza del amor? 1) No es bello, porque el amor busca lo bello, y no se busca lo que se tiene; 2) por la misma razón, tampoco puede ser bueno; 3) el deseo de procrear en lo bello es un deseo del bien. Todo lo que contraría estos propósitos, como el odio o alguna enfermedad, lo consideramos feo. El amor es necesidad de Bien, lo bello la posibilidad que tenemos de alcanzarlo. Ha quedado vinculado satisfactoriamente lo bueno con lo bello y está explicada su mutua relación, tal y como trataron de hacerlo Sócrates e Hippias en su diálogo. La idea de bien es la perfección misma, por tanto, lo bello es uno de sus atributos; se refleja en los cuerpos para que el alma caída en ellos tenga la posibilidad de reencontrarse en el bien. Esta es la clave para llegar a la comprensión de la naturaleza de lo bello en sí, que tantas veces se había presentado tan esquiva a sofistas, poetas y filósofos.

El penoso camino hacia la contemplación de la idea de la belleza en sí, incluye un proceso de iniciación paulatina; el joven comienza su búsqueda a partir de los rastros que encuentra en los cuerpos bellos. Quien acompaña al joven en este recorrido deberá guiarlo por el camino recto, lo cual significa engendrar bellos razonamientos en un solo cuerpo¹⁸, para luego ir extendiendo ese amor hacia todos los cuerpos bellos y calmar el arrebato que surge por uno solo, ignorándolo luego para centrarse en las virtudes y el conocimiento¹⁹.

Platón no nos recomienda promiscuidad; al contrario: es necesario ampliar nuestra comprensión de lo bello en lo particular, para saltar a la intelección de la idea de belleza en sí que gobierna a todos los organismos, comprendiéndolos ya no como materia sino como espíritu. Comprendido en qué consiste lo bello esencial en todos los cuerpos, podemos despreciar el cuerpo orgánico, individual. La belleza no es la perfección del cuerpo, como creía Gorgias. La belleza es la perfección de la Idea. Platón considera más valiosa la belleza de las almas que la de los cuerpos:

(...) si alguien es virtuoso de alma, aunque tenga un escaso esplendor, séale suficiente para amarle, cuidarle, engendrar y buscar razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes²⁰.

Esta reflexión resulta de gran relevancia para la sociedad, pues, un joven formado bajo estos principios, una vez comenzada su educación en lo bello, no se conformará con las bellezas aparentes en los cuerpos, y no desfallecerá hasta encontrar la belleza que reside en las normas de conducta, en las leyes que rigen

13 Ibid., 206e.

14 Ibid., 205e-206a.

15 Ibid., 286a.

16 Ibid., 286b.

17 Ibid., 209a.

18 Ibid., 210a.

19 Ibid., 210b.

20 Ibid., 210bc.



Magda Parodi. Estrella Negra. 2007



a la sociedad, la ciencia y el universo²¹. Al término de su iniciación amorosa, el joven engendrará discursos, virtudes, y conocimientos por amor, no a lo pasajero y particular sino a lo eterno en la sabiduría:

(...) descubrirá de repente, algo maravillosamente bello por naturaleza, a saber, aquello mismo, que (...) 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 y allí feo, como si fuera para unos bello y para otros feo²².

Con esta última afirmación quedan resueltas buena parte de las objeciones que surgieron en el diálogo *Hippias*, sobre todo cuando se hablaba de la belleza en términos comparativos. Lo bello no puede estar condicionado por algo que no sea él mismo: el bien: de la misma manera

(...) tampoco se le aparecerá, ni como un razonamiento, ni como una ciencia, ni como existente en otra cosa, sino la belleza en sí, que es siempre consigo mismo específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella de una manera tal que el nacimiento y muerte de éstas no le causa ni aumento ni disminución, ni le ocurre absolutamente nada²³.

Platón al discernir la naturaleza de la idea de la belleza en sí, también explica la naturaleza de las Ideas: son imperecederas. No obstante, las caracteriza por aquello que no le es inherente. Tenemos, entonces, que todavía no hemos logrado una definición concisa y contundente acerca de lo bello en sí, lo cual ha sido nuestro objeto de estudio hasta el momento.

Así como se ha dicho que *Hippias Mayor* es un diálogo aporético, porque no deja resuelto el problema

planteado, del mismo modo, y con relación a lo bello en sí, en *El Banquete* quedamos también desconcertados porque al mostrarse y explicarse la naturaleza de lo bello en términos ideales, la intuición es desprovista de elementos sensibles que le permitan aprehenderla; en este orden de ideas no sabemos todavía en qué pueda consistir lo bello, excepto que es una idea, en el sentido aquí expuesto: la otra orilla, como dijo Octavio Paz. Para alcanzarla se requiere de locura, de la intermediación del amor, una y otro no dejan que cejemos en nuestra obstinación primigenia de construir un puente para alcanzarla.

En algunos indicios reconocemos que *Hippias* y *Sócrates* no estaban distantes de la comprensión del sentido de lo bello, a tal punto que *Hippias* reconoce la importancia de la elaboración de los discursos como parte constitutiva de lo bello, su elaboración requiere inspiración, locura (al enamorarse de un solo cuerpo, al enamorarse de la belleza de las almas, al enamorarse de la belleza de las ciencias)²⁴. La locura es el tema del *Fedro*.

2. Lo bello en el *Fedro*²⁵

Recapitemos los principales argumentos expuestos por *Sócrates* en su discusión con los sofistas y los poetas. La posición de *Hippias* con respecto a lo bello quedó circunscrita principalmente a la teoría de la adecuación y la utilidad. Ésta es refutada, pues, lo bello estaría asociado con lo provechoso, lo cual tiene sentido, sí y solo sí está orientado hacia el bien social; lo provechoso nunca puede concebirse para el mal. Una vez más *Sócrates* consideró que esta argumentación fallaba en sus bases, pues se estableció una reciprocidad entre lo bello y el bien que no se alcanzó a elaborar, que hacía que el uno fuera producido por el otro, o que el uno fuera el otro.

En *El Banquete*, el tema de lo bello adquiere una connotación cognitiva y ontológica. Platón esboza la teoría de las ideas y establece una serie de etapas progresivas para explicar la adquisición de conocimiento

21 *Ibíd.*, 210cde.

22 *Ibíd.*, 210c 211a.

23 *Ibíd.*, 211a-b.

24 Confrontar *Banquete* 210 cde, e *Hippias Mayor* 304 ab.

25 Platón. (1985). *Diálogos*. Vol. 3, Madrid: Gredos. Las referencias bibliográficas que siguen corresponden a esta edición.

como herramienta para inteligir lo incondicionado: Las Ideas. Poco a poco nos vamos habituando a indagar y a adquirir saber de mayor calidad. Pasamos de la viscosidad del mundo sensible a la luminosidad del mundo inteligible, ascendemos desde la ignorancia hasta la cúspide del conocimiento, a la contemplación de la idea de la belleza en sí. No obstante, ubicados en el mundo inteligible perdemos la noción del mundo sensible, uno y otro están radicalmente separados.

En la parte final de *El Banquete*, cuando Sócrates hubo cumplido sus deberes para con Eros, Platón nos relata que Alcibiades, un admirador de Sócrates, irrumpió con estrépito dentro del recinto de celebración. Embriagado, este joven prestigioso por su belleza y alcurnia, pero también por sus excesos, medio en broma, medio en serio, trata de provocar al filósofo por medio de indirectas que aluden a su estrecha, íntima, pero conflictiva amistad. Como Agatón es el comensal anfitrión, a éste se dirige Sócrates para que oficie de Eros e intermedie entre él y Alcibiades a fin de que este último cese en sus excesos verbales y pasionales:

(...) Agatón –dijo entonces Sócrates–, mira a ver si me vas a defender, pues mi pasión por este hombre se me ha convertido en un asunto de no poca importancia. En efecto, desde aquella vez en que me enamoré de él, ya no me es posible ni echar una mirada ni conversar siquiera con un solo hombre bello sin que éste, teniendo celos y envidia de mí, haga cosas raras, me increpe y contenga las manos a duras penas. Mira, pues, no sea que haga algo también ahora; reconcílianos o, si intenta hacer algo violento, protégeme, pues yo tengo mucho miedo de su locura y de su pasión por el amante²⁶.

Sócrates es a la idea lo que Alcibiades al mundo sensible: son mundos antagónicos que requieren la intermediación de una deidad, del amor, de aquella locura divina que libera a las almas de su cautiverio material. En la parte final de *El Banquete*, Platón deja de lado la inspiración poética y la especulación filosófica sobre lo bello y el amor. Permite la irrupción del desorden, de la pasión desbordada, del amor apasionado, de la violencia del mundo real, el mundo de los deseos y las pasiones. Sócrates confiesa cómo el enamoramiento del amado y el amante pueden llevar a la locura: su propia experiencia habla por sí misma. Ante los excesos amorosos de Alcibiades, cabe preguntarse, entonces, si el amor es un bien o un mal para el hombre. La jornada llega a su fin, es tarde en la noche; agotados, los comensales que aún no se han retirado, desean descansar. Ya no queda tiempo para elaborar la parte negativa del Amor, si la tuviera.

²⁶ *El Banquete*. 213cd.

Platón reelabora en *Fedro* el tema del amor, lo presenta como locura divina. Eros es deseo bifurcado²⁷. Uno corresponde al deseo instintivo de gozo (desenfreno), otro, orientado por la opinión adquirida, por el juicio, por la utilidad social, y tiende a lo mejor (sensatez). ¿Qué es lo más sensato en la región del amor? ¿A quién debemos corresponder, al amante sensato pero distante, o al apasionado? Este desdoblamiento del deseo ya lo había planteado Pausanías en *El Banquete*; este político nos hablaba de un Eros que ama la belleza de los cuerpos y otro Eros que ama la belleza de las almas; es decir, se había establecido que existen dos tipos de amor, el vulgar y el intelectual²⁸. ¿Cuál corresponde a cuál? ¿El amor intelectual es distante? ¿El amor vulgar es apasionado? ¿Cuál de los dos beneficia al ser humano? Ninguno. La locura divina, como su nombre lo indica, no es la patología del amor vulgar. El distanciamiento calculado del amor intelectual tampoco resulta provechoso. La locura divina tiene otras características.

Lisias, otro conocido y famoso sofista, plantea si tiene más sentido amar a un amante apasionado o a uno indiferente, y opta por la segunda posibilidad. El sofista considera que un amante apasionado está poseído por la locura, lo cual lo hace insoportable y hasta peligroso; mientras que un amante indiferente guarda en todo momento su compostura, la cordura. Inicialmente Sócrates secunda esta idea y hace un elogio del amante indiferente, lo cual hace de manera simbólica, con la cabeza tapada, quizá tratando de pasar desapercibido ante el dios del amor, Eros. Destacamos del primer discurso en favor del amante indiferente, la distinción que el filósofo hace entre aquella parte de nosotros que tiende hacia lo recto, aquélla que está orientada por el juicio, y aquélla otra que en un momento de debilidad pierde el control y se deja arrastrar por el esplendor externo de los cuerpos, de los que quiere gozar sus bellezas, creyendo que este apetito inicial es lo que se denomina Amor²⁹.

El amor y la belleza se consolidan en el entendimiento, de no ser así quedan disueltos en los mil destellos sensoriales. No obstante, ¿la intervención del entendimiento transforma la pasión en indiferencia? ¿Debemos entonces brindar nuestros favores al amante distante?

Sócrates considera impío su discurso inicial, se retracta y se dispone a reivindicarse con el dios del Amor, es lo más razonable. Los dioses como enemigos son terribles. Pronuncia un segundo discurso con la cara descubierta. Elogia ahora al amante apasionado por encima del indiferente, “al que ama, más bien que al que no ama”, pues es a él “a quien, equivalentemente, hay que otorgar favores”³⁰; aunque el carácter del indiferente se corresponde con la sensatez y el del apasionado pueda

²⁷ *Fedro*. 237d.

²⁸ *El Banquete*. 180c-185c

²⁹ *Fedro*. 238c.

³⁰ *Ibid.*, 243d.

incurrir en desenfreno, reivindica al amante apasionado, pues este tiene algún tipo de vínculo con los dioses, en especial con Eros, el hijo de Afrodita. Su locura es de origen divino, no es patológica.

Sócrates procede a retractarse, pues, reconoce que en asuntos del amor es más noble la locura que la sensatez³¹. Emprende su investigación y revisa el concepto de locura, pues, éste desempeña un papel de primer orden con relación al amor. El filósofo encuentra en el lenguaje huellas de cuatro maneras de referirse a la locura; el primer tipo –*manike*– lo describe como un arte bello que nos proyecta al futuro en busca del designio de los dioses³². Arte bello, porque es de inspiración divina; lo bello es atributo de los dioses y de cuando en vez se dona a los hombres; la divinidad posee a quien haga las veces de intermediario entre los hombres y los dioses; esta posesión se expresa por medio de una locura. El segundo tipo de locura –*oionistiké*– se manifiesta en aquellos seres que poseídos por los dioses indagan sobre el futuro valiéndose de signos ornitológicos³³. El tercer grado de locura está ligado a las musas, pues a través de ellas el alma poseída es capaz de despertarse e iniciar el camino del canto y la poesía, cumpliendo a su vez con una misión educativa que va a trascender los tiempos³⁴.

El cuarto grado de locura, la mejor, tiene lugar en aquellas almas que tras haber contemplado la belleza de este mundo son capaces de evocar la verdadera, e iniciar su ascenso hacia el conocimiento de lo verdadero. La búsqueda de conocimiento también es una locura. De ahí que las personas que indagan sobre la verdad parezcan no estar en este mundo y se les tilde de locas³⁵. Para Platón ésta es la más noble de las locuras o entusiasmos. Locura es entusiasmo, es estar poseído por los dioses:

(...) De todas las formas de entusiasmo, es ésta la mejor de las mejores, tanto para el que la tiene, como para el que con ella se comunica; y al partícipe de esta manía, al amante de los bellos, se le llama enamorado³⁶.

El alma funciona como fuerza adivinatoria³⁷, busca el lugar de lo verdadero. El mito de los caballos alados y su auriga nos da una idea de la constitución del alma. Sócrates aborda la comprensión de la naturaleza del sentimiento que hombres y mujeres denominamos amor, por medio de una metáfora sobre la constitución de la entidad que padece esta actividad: el alma. El mito se refiere a un auriga cuya responsabilidad es conducir el carruaje de dos caballos alados

hacia lo verdadero; uno de es dócil a sus mandatos; el otro permanece rebelde, no acata las disposiciones del auriga, antes bien, trata de orientarse conforme a sus propios deseos; con el primer caballo se realiza una adecuación entre las dos instancias, mientras que en el segundo se evidencia una inadecuación.

Los dos corceles experimentan una inspiración, la intervención de una fuerza, una locura que los impulsa a realizar las cosas más extraordinarias, en los sentidos ya mencionados, a saber: 1) adivinación por posesión divina; 2) adivinación por lectura y análisis de signos ornitológicos; 3) inspiración por posesión de las musas; y 4) contemplación de la belleza verdadera. En cada una de estas regiones se conforma un determinado tipo de alma: las dos últimas corresponden a los poetas y a los filósofos, respectivamente. Cada región produce un discurso de acuerdo con el tipo de alma que se ha constituido, uno orientado por el colorido de lo sensible, otro centrado en la búsqueda de lo inteligible. Como es habitual, Platón controvierte a los poetas y a los sofistas, desde su punto de vista científico, filosófico. Los corceles de la alegoría deben aludir a estas maneras de ser.

Uno de los asuntos que puede llegar a suscitar controversia es el planteado por la naturaleza de Eros, pues la posición de Platón en *El Banquete* no coincide con la asumida por él en *Fedro*. Por una parte, en *El Banquete*, ha sostenido en varios pasajes, que el amor está estrechamente relacionado con un deseo, con una carencia. Deseamos lo que no poseemos. Eros desea la belleza, por tanto no la tiene, si no la tiene no puede ser un dios, pues, los dioses tienen todos los atributos.

En *Fedro*, por otro lado, han quedado abiertas dos opciones respecto a lo que podemos entender por Eros. Una que corresponde al deseo apasionado, otra referida al deseo acompañado de opinión adquirida tendiente a lo mejor. Esta era la opinión sostenida por Pausanías en *El Banquete*. Sin embargo, en *El Banquete* Eros no es un dios, a diferencia de lo que ocurre en *Fedro*, donde Sócrates ha reivindicado su condición divina. Mantener la primera posición nos lleva a admitir que Eros, en su deseo de engendrar en lo bello, cumple una función intermediaria entre lo terrenal y lo celestial, pone en relación los opuestos, Eros es quien acerca a los hombres a las cuestiones de índole divina. Pero, Eros pierde su función mediadora en *Fedro* y adopta la postura de un dios que dota a los hombres de una fuerza que los arrebató y los lleva a realizar las obras más sorprendentes: ¿es la misma idea planteada en *El Banquete*? Si el alma del poeta y la del filósofo poseídos por Eros devienen intermediarios entre los hombres y los dioses, efectivamente, los dos diálogos hablan de lo mismo. Ahora, *Fedro* se relaciona también con el diálogo *Menón*, porque en este último se plantea que a la verdad se puede acceder por medio de la ciencia –el filósofo–, o por medio de la opinión verdadera –el poeta–.

31 *Ibíd.*, 244d.

32 *Ibíd.*, 244bc.

33 *Ibíd.*, 244c.

34 *Ibíd.*, 245a.

35 *Ibíd.*, 249d.

36 *Ibíd.*, 249de.

37 *Ibíd.*, 242c.



Sócrates ha considerado y analizado los dos caminos que puede tomar el deseo en su búsqueda del Bien. Uno relacionado con la satisfacción del deseo natural de gozo, el corcel rebelde instigado por la Afrodita Popular, y con el cual simpatizaría el poeta; el otro atento a la palabra filosófica, el corcel noble, orientado por la Afrodita Urania. De la interacción entre la locura y la sensatez emerge un tercer elemento, una fuerza divina que los va a gobernar. La interacción entre poesía y filosofía conforman aquella fuerza que transporta al alma a la esfera de la justicia, cada una por su lado incurre en excesos. Hablamos, entonces, de tres elementos que de una u otra manera se interrelacionan cuando hablamos de Eros. La locura y la sensatez conforman un conjunto, una unidad armonizada por el auriga e inspirada por Eros, es Eros mismo.

En lugar de hablar de un elemento divino, de un deseo natural de gozo, y de una inclinación a la sensatez, decimos que existe una parte que nos gobierna (el auriga), otra que obedece y ejecuta las prescripciones del que gobierna (el caballo noble) y aquella que se mantiene en permanente rebeldía contra el auriga (el caballo desobediente). Quien predomine en el conjunto dará su sello al tipo de creación resultante: bella cuando es la sensatez: sublime cuando es la desmesura. Grotesco es aquello que no se conforma como un conjunto de pasión y pensamiento. En lo grotesco no existe pensamiento, aquél lo podemos concebir como un coche alado que salta en pedazos. Del conjunto que establece la alegoría de los corceles, podemos afirmar, como dirán los teóricos modernos, que entre ellos se establece un *juego* mediado por el auriga.

Conclusión

Hippias Mayor es un texto sugestivo para el pensamiento del arte contemporáneo, porque inicia una serie de reflexiones sobre la manera en que lo bello se relaciona con lo que es bueno para una comunidad, asunto que está siendo reflexionado por los artistas contemporáneos. Al igual que Platón, para estos últimos su práctica es inconcebible sin haber esclarecido una idea sobre lo Bueno; este esclarecimiento no es realizable en la esfera de lo popular ni en la esfera de lo intelectual, debemos construir un puente que nos lleve a un lugar intermedio. Para que la justicia deje de ser un ideal, debemos realizarla en la sociedad por medio de un intermediario, el Amor.

Eros encarna, hace mundo en el adivino, en el poeta o en el filósofo, su actividad conforma una época por medio de una entidad que hemos denominado alma; ésta es guiada por el intelecto, el auriga del mito platónico. Eros desata manías que tienen como finalidad explorar los caminos que conducen a la intelección y realización de una sociedad justa, regida por la verdad y de la idea de Bien, en esto consiste lo bello en sí. Por medio de una elevación divina, es capaz de conducir a aquellos seres compuestos por dos entidades totalmente opuestas, de modo tal que hace predominar una cierta armonía entre elementos contrarios, lo cual es precisamente lo planteado en *El Banquete* por parte de Erixímaco. El amor pone a halar los corceles para el mismo lado: el auriga, la razón, representa un elemento de equilibrio entre opuestos para encausarlos hacia lo más provechoso para el hombre y la mujer: la justicia.

Nuestra época será conocida como aquella que desmembró los componentes del alma, la que apostó todo su capital simbólico en contra de la belleza y perdió, la que se entregó al vértigo del caballo indómito del mito platónico. Hemos abjurado del amor y, a diferencia de Sócrates, no nos hemos reivindicado ante él. Nos hemos perdido en la riqueza de las variantes del entramado que durante siglos hombres y mujeres tejieron sobre el ideal de belleza concebido por Platón. Paradójicamente, buena parte del pensamiento artístico contemporáneo considera anacrónico supeditar las prácticas artísticas a cualquier noción de bien, además ve al amor como algo cursi. Cuando los artistas contemporáneos hablan de la comunidad no hablan del bien, porque éste siempre ha de estar relacionado con lo bello.

No obstante, comienza a descubrirse en algunos artistas un ardor que manifiesta una inquietud por el bien, por tanto, por lo bello. Si esta hipótesis se corrobora, la lectura de Platón animará a estos artistas, en especial al artista adolescente y al artista profesional joven. Los artistas, como nos sugiere Platón en Fedro, nos abren las puertas a la virtud y al conocimiento, nos proporcionan la confianza necesaria para salir en búsqueda de lo bello como súmmun de virtudes, como justicia. Reivindicar lo bello en las sociedades contemporáneas, es reivindicar la idea de que el hombre y la mujer sólo se realizan como tales en una sociedad justa.

Platón sugiere que el hombre y la mujer no necesitan para actuar únicamente la sensatez, a veces es preciso dejar entrar el entusiasmo (demencia divina), que se expresa en pasión, para llegar a producir las más preciadas acciones. La presencia de lo bello en un rostro o en un cuerpo nos lleva a recordar una promesa milenaria, la idea de la belleza en sí, pero no es suficiente el recuerdo, se requiere arrebatos para desear construir un lugar en el cual podamos habitar esa Idea. Los artistas poetas tienen esta responsabilidad.

Bibliografía

Burke, Edmund. (1987). *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo bello y lo sublime*. Madrid: Ténos.

Gorgias. (1980). *Elogio de Helena. En Protágoras y Gorgias, Fragmentos y Testimonios*, Buenos Aires: Orbis.

Platón. (1986). *Diálogos, Fedro*, Vol. 3, Madrid: Gredos.

_____. (1982). *Diálogos, Hippias Mayor*. Vol. I, Madrid: Gredos.

_____. (1982). *Diálogos, El Banquete*, Vol. III, Madrid: Gredos.

Reale, Giovanni. (2001). *Platón: en búsqueda de la sabiduría secreta*. Barcelona: Herder.