



# REVISTA DE FILOSOFÍA

...JORDI PLANELLA Y JOXE JIMENEZ-JIMENES: Espacios reales y simbólicos de la pedagogía social: la praxis de la redención, entre el control y la emancipación. ...DANIEL SICERONE: Crítica a la razón heterosexual a partir de la conformación de corporalidades abyectas. ...OSVALDO HERNÁNDEZ MONTERO: La Ética Decolonial como propuesta emancipadora frente a los modos de Gobierno de la Modernidad. ...JULIA URABAYEN Y JORGE LEÓN CASERO: Sin medida. Un análisis de las democracias antiestatales radicales en América Latina. ...MARCELA CASTILLO VILLEGAS: La eficacia de la belleza. El papel de los elementos figurados en la argumentación platónica. ...JONÁS E. APONTE A: Creonte, la tiranía y el poder a la luz de la tragedia griega. ...OSVALDO HERNÁNDEZ MONTERO: SOFIA, Pasquale. *La Liberación del Oprimido. La Iglesia Política en América Latina*, Ediciones del Vicerrectorado Académico, Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela. ...JOSÉ JAVIER CAPERA FIGUEROA: Ignacio Medina Núñez (coordinador) (2018). *Democracia sub-alterna y Estado hegemónico. Crítica política desde América Latina/Diálogo abierto con Álvaro B. Márquez-Fernández*. Argentina: El Pregonero (Colección de libros académicos y científicos de América Latina y El Caribe). Elaleph.com S.R.L y El Colegio de Jalisco. 377pp. ...RAFAEL LÁREZ P.: Álvaro Márquez-Fernández: Contrahegemonía, conciencia crítica y praxis emancipadora. ...

Universidad del Zulia  
Facultad de Humanidades y Educación  
Centro de Estudios Filosóficos  
"Adolfo García Díaz"  
Maracaibo - Venezuela

Nº 88  
2018 - 1  
Enero - Abril

## La eficacia de la belleza

### El papel de los elementos figurados en la argumentación platónica

#### The efficiency of beauty

#### The role of figurative elements in the Platonic argumentation

*Marcela Castillo Villegas*  
*Universidad de Caldas*  
*Manizales - Colombia*

#### Resumen

Este artículo defiende que los recursos literarios o figurados forman parte de la argumentación de Platón, y por tanto no cumplen solo una función ornamental. En el desarrollo de la tesis propuesta se examina las maneras en que lo literal y lo figurado se articulan en *Fedro* y en algunos pasajes de *La República* mostrando lo borrosa que puede ser esta distinción, pues en ocasiones lo literario solo parece ilustrar un planteamiento filosófico y en otras se muestra como la única forma de expresarlo. Los argumentos construidos alrededor de estas opciones se inscriben en una discusión más amplia acerca del papel de dichos recursos en la escritura de la filosofía.

**Palabras clave:** Platón, belleza, recursos literarios, elementos figurados.

1 El presente artículo es fruto de la investigación titulada: "La eficacia de la belleza, una defensa de los elementos literarios en la filosofía", la cual se ha realizado en el marco del doctorado en filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana, que la autora adelanta.

#### Abstract

This paper defends that literary resources or figurative are part of the Platonic argumentation and therefore not only fulfill an ornamental role. In the development of the thesis proposed, it is examined the ways in which the literal and the figurative are brought together in *Fedro* and in some passages of *La Republica* showing how blurry this distinction could be. Sometimes, the literary seems to only illustrate a philosophical proposal and in other occasions it is shown as the only way to express it. The arguments built around these options are inscribed in a broader discussion regarding the role of such resources in the philosophical writing.

**Keys words:** Plato, Beauty, Literary resources, figurative elements.

#### 1. Introducción

Platón dudaba de que los lectores de su época pudieran comprender sus textos sin ayuda, así que tal vez se espantaría al vernos tratando de interpretarlo. Para evitar que su obra nos llegue como una carta recibida por error debemos esforzarnos por establecer el contexto y destejer sus relaciones, tratando de entender, dentro de lo posible, quiénes son los protagonistas de esa lejana carta y cuáles son sus conflictos. A pesar de que en *Fedro* Platón escribe sobre la impotencia de las palabras, estas han llegado hasta nosotros describiendo dos de las vivencias más difíciles de comunicar: la emoción despertada por una gran belleza y la experiencia de enamorarse. Tal impotencia se limita a la palabra puesta por escrito, y para comprender la tensión con esta forma de expresarse debemos considerar al menos dos elementos del contexto.

Primero, Platón vive cuando la oralidad sigue siendo la manera más común de conservar y transmitir el saber y, aunque discute con la poesía y la retórica, cree en el valor educativo de una oralidad distinta, la dialéctica. Será precisamente la oralidad dialéctica la que Platón juzgará como irrenunciable para el filósofo, y la que, en virtud de sus capacidades comunicativas respecto de los mensajes últimos de la filosofía, él considerará netamente superior a la escritura<sup>2</sup>. De otro lado, además del debate con la oralidad tradicional, poética, y la más reciente o retórica, entra en conflicto con quienes prometen éxito a través de una nueva forma de fijar y enseñar el saber: la escritura de discursos, acompañada por la lectura como modo de aprender.

El diálogo en Platón responde, entonces, a una tensión, es por esto que propone una manera correcta de escribir un discurso y en los diálogos, en especial en *Fedro*, implementa lo que ha establecido hacia el final del texto. *Fedro*, como la mayoría de

2 REALE, Giovanni, Platón, En búsqueda de la sabiduría secreta, Herder, Barcelona, 2001, pp. 92-93.

los diálogos, constituye un esfuerzo por acercarse a la riqueza de la oralidad dialéctica, y aunque según Platón, la escritura no logra escribir tan fuertemente en el alma de las personas, el uso de recursos figurados, símiles y alegorías, que él suele llamar ‘mitos’ es una forma de introducir lo oral en los textos a fin de intentar que lo escrito imite el poder de la discusión hablada. *Fedro* es la realización de su propuesta. La puesta en práctica de lo que defiende, se acerca a la riqueza de la oralidad dialéctica y, por tanto, logra escribir en el alma de sus lectores, entendiendo ‘alma’ como el centro de la actividad moral, unida a todo lo que nos mueve, los apetitos y las pasiones que nos motivan a actuar.

La escritura platónica debe competir con la elocuencia poética, es decir, con lo que sus contemporáneos consideraban bello e imitable. Recordemos que la musa de las bellas palabras, la guía de la poesía épica, es la hija más importante de Mnemosyne. La memoria es la forma de conservar la sabiduría y está unida a la elocuencia inspirada por Calíope, pues los poemas se acompañaban de la lira para influir en los oyentes, con la fuerza y el ritmo de quienes dominaban no solo la mnemotecnia, sino también la belleza para transmitir las emociones y llamar a la acción. Un fragmento de *El Banquete* de Jenofonte muestra que la paideia, aún a mediados del siglo V se basaba en la memoria.

Y tú, Nicerato, ¿de qué ciencia te sientes orgulloso?

-Mi padre –respondió–, que se preocupa de hacer de mí un hombre de bien, me ha constreñido a aprender de memoria todos los versos de Homero; y aun ahora podría yo recitar de memoria La *Ilíada* y La *Odisea* por entero.

-Pero olvidas –dijo Antístenes– que también todos los rapsodas saben estos versos de memoria.

-¿Y cómo no habría de recordarlo, si voy casi cada día a escucharlos?

-¿Y conoces una raza más necia que la de los rapsodas?

-Por cierto que no –respondió Nicerato–, no creo que yo la conozca.

-Es evidente –observó Sócrates–: porque no comprenden el significado de las cosas que recitan<sup>3</sup>.

Al analizar la cita podemos ver que Platón emplea recursos literarios porque, aunque ofrece una nueva manera de comprender la realidad, su manera de expresarse sería muy extraña para sus lectores si no introdujera lo mítico, lo poético, es decir, la manera de hablar, enseñar y escribir en su tiempo. Además, si buscaba dirigirse al cultivo de la bondad en los jóvenes, la única vía era la belleza, que se halla en

3 JENOFONTE, Recuerdos de Sócrates, Económico, Banquete, Apología de Sócrates, Ed Gredos Madrid 1993, p. 123

la armonía, el ritmo, que mueve a la transformación. La cita deja ver también un cambio en la apreciación de la poesía como fuente de saber, introducido por la visión platónica, pero la crítica no se limita al contenido –cuya reforma hallamos en *La República*–, sino además a la forma de aprendizaje. El filósofo, entonces, cuestiona la oralidad poético-mimética porque se aleja de la verdad –es doble mimesis–, pero no le basta la repetición como forma de educar. Si bien valora la memoria y la manera en que los poetas pueden mover a la imitación de buenas conductas hace falta que guíen hacia la excelencia, hacia lo mejor que hay en cada uno.

Los argumentos de *Fedro* atacan la idea de que la mera repetición oral, y sobre todo la escrita pueden transformar a alguien para que actúe bien. Por eso la dialéctica, que se basa en preguntas y respuestas, en cuestionar, debe acompañar la lectura, a fin de que las mudas e indefensas palabras escritas puedan adquirir vida al ser discutidas. Educar realmente implica hacer temblar todo lo que somos, la parte racional y la pasional, por eso los recursos figurados son fundamentales como parte de la persuasión, pero como veremos, también forman parte de la explicación, de modo que el mito no siempre está unido a lo emocional, ni el logos está presente solo en lo literal.

Dado que Platón comprende el poder de la belleza poético-musical en la formación o paideia, fortalece el vínculo entre kalon y agaton que ya existía entre los griegos. El discurso es bello solo en unidad, si apunta a la verdad y al bien. Antes de profundizar en ese aspecto, hay que recordar que la elocuencia poética convive con la retórica, una manera más reciente de influir en los oyentes mediante los discursos ante la asamblea, que apela también a otro tipo de mnemotecnia, ya no basada en la métrica, y cuyo objetivo era persuadir, sobre todo moviendo los prejuicios de los oyentes, pero sin ofrecer muchas razones y sin hacer pensar a la gente en el porqué de sus acciones, sino más bien escribiendo en la piel, alterando solo momentáneamente. La posición de Platón al respecto es muy conocida, pues construye su filosofía como alternativa a estas dos maneras de concebir el saber.: La poética y la sofística.

Su combate es difícil porque la influencia de la retórica es enorme, a través de ella se mantiene parte de la tradición oral, pues los oradores, aunque no repiten los versos homéricos, sí citan constantemente a los sabios: a los poetas –no solo a Homero– y a los políticos, oradores antiguos considerados como autoridad. En *La Ilíada* y *La Odisea* es palmario el poder de la elocuencia, necesaria para hacer alianzas, lograr la adhesión e incluso salvar la vida, pero la necesidad de aprenderla como técnica se relaciona con un estilo de vida muy propio del siglo V, un estilo que diferencia cada vez más al pueblo griego de sus vecinos, pues consiste en presentar un discurso ante otros y someterse a ser rebatido. Esta actividad, que así presentada parece fundar una

manera de relacionarnos a partir del debate, era también, como vio Platón, una manera de conseguir adhesión apelando a la parte menos racional del hombre.

Ahora, para restablecer el sentido de los diálogos debemos comprender entonces que oralidad tradicional y escritura se superponen, conviven al mismo tiempo, y para el ateniense medio esa nueva forma de saber, la lectura, parece extraña y excéntrica, como lo revela Aristófanes en su comedia, todo lo que rodea al libro parece causar un poco de risa. Platón se halla en medio de esta tensión, los sofistas le llevan ventaja, otra vez Isócrates, abre una escuela para enseñar y el filósofo advierte que cada vez tienen más seguidores al ofrecer fórmulas para un éxito rápido. Su filosofía está motivada por la construcción de un suelo más firme para el saber y su transmisión, por esto toma lo que le parece valioso de las dos formas de oralidad mencionadas y construye sus textos renovándolas. En este sentido, el presente artículo desarrolla la tesis central a partir de cuatro ejes: I) Experimentos mentales platónicos; II) fronteras borrosas; III) decir mostrando y IV) la eficacia de la belleza, donde se plasma la conclusión del presente artículo.

## 2. Experimentos mentales platónicos<sup>4</sup>

En la filosofía contemporánea se emplean herramientas que reciben el nombre de ‘experimentos mentales’, estos tienen un carácter de ilustración de una tesis filosófica más que un valor como filosofía por sí solos. ¿Platón estaría de acuerdo con este uso instrumental de ejemplos, símiles, analogías, etc?

4 Esta parte denominamos el apartado “experimentos mentales” debido a que Platón, como muchos filósofos, apela a la imaginación con ejemplos ficticios para llamar nuestra atención sobre algo que no hemos advertido –en esa medida, como veremos, cumplen un papel similar al de la belleza. Estamos inmersos en lo cotidiano y suele parecernos que todo funciona con normalidad. La tarea del filósofo es sacarnos de esa visión y, como no es fácil hacerlo, porque estamos cegados por el hábito, los experimentos mentales hacen lo posible por sacarnos de esa sensación de que estamos en lo correcto, de que todo es normal, y lo hacen mediante la extrañeza.

Los experimentos mentales, como la alegoría de la caverna, logran que pensemos en algo que evitamos, es decir, en sí todo lo que vemos no es más que ilusión, en sí los sentidos nos engañan, en sí la vida como la conocemos es una especie de sueño o de sombra, etc. No es fácil hallar una manera de hacernos comprender que estamos engañados, así que la comparación con elementos que correspondan a hechos reales no parece suficiente, por eso tales experimentos apelan a la imaginación, muchas veces a algo que parece raro para hacernos notar que lo cotidiano no es tan simple como creemos, proponen algo extraño que nos obliga a voltear la cabeza hacia esa situación que no habíamos considerado y nos muestran la realidad como algo más complejo de lo que creíamos. La alegoría de la caverna usa un lugar que literalmente no existe para señalar nuestra situación, una situación que no habíamos advertido. Lo mismo pasa con el mito del carro alado en Fedro, Platón establece una analogía entre el alma y un auriga que lleva un carro tirado por dos caballos, estos elementos logran no solo caracterizar, sino también explicar de modo figurado cómo funciona esta relación tripartita.

Cuando un autor usa lenguaje figurativo queda la pregunta: ¿qué quiso decir? Algunos asocian tal pregunta a la ambigüedad de este estilo como una falla en la escritura e incluso en la filosofía del autor. Paradójicamente el primer filósofo en defender explícitamente la importancia de escribir bien y a la vez en usar lo figurativo fue Platón. ¿Cuáles fueron sus razones para hacerlo? y ¿qué entendía como ‘escribir bien’? En *Fedro* ofrece respuestas que potencian la fuerte unión entre lo que llamamos forma o estilo y el contenido o lo que parece propiamente filosófico y pone en duda que exista un solo tipo de relación entre ambas.

Aunque la escritura es juego y tiene limitaciones hay razones filosóficas por las que debe ser ordenada y cumplir con los requisitos de verdad y belleza para intentar transformar el alma y conducirla a la filosofía. De allí que, este diálogo articula - lo que defiende el presente artículo –que el constructor de discursos sepa qué es el alma-con la manera de hacerlo; es decir, emplea un estilo literal, directo, que suele asociarse más con el logos, en el que afirma o dice, unido a otro figurativo, en el que muestra, hace ver, ofrece imágenes, asociado más a los símiles o mitos. ¿Qué tipo de relación tienen estos elementos? ¿Es accesoria? ¿Cuál es la manera más fiel de comprenderlo y en qué nos ayudan algunas ideas actuales sobre el lenguaje figurativo?

Debido a que en la actualidad hay un debate acerca de lo que quiso decir Platón en este diálogo, hay varias respuestas a la primera pregunta. De un lado, se afirma que él usa los recursos figurativos solo como ilustración a un punto que explica con el logos, es decir, que su función es instrumental y que lo dicho de un modo puede decirse de otro. De otro lado, es que tales recursos, en especial los mitos, que usa como símiles y alegorías, son la única forma de expresar una verdad que no puede ser dicha literalmente. Si Platón construyó algunos experimentos mentales con el fin de hacer más sencilla la transmisión de su pensamiento entonces suscribe la primera opción. Pero ¿es posible defender la postura menos popular entre la mayoría de sus admiradores?

Reale en *Platón, en búsqueda de la sabiduría secreta*<sup>5</sup> atribuye la tendencia a aminorar el valor de lo figurado o literario en la filosofía a una depreciación más general que atribuye a Hegel.

También se puede pretender que los mitos son una especie y un modo de filosofar; y esto ha ocurrido frecuentemente. Se ha hablado a propósito también míticamente, para, como se dice, despertar ideas elevadas. Por ejemplo, Platón utiliza mucho los mitos...Pero esta forma no es la justa, la conveniente para la filosofía...Se piensa frecuentemente que los mitos de Platón son mucho más

5 REALE, Platón, en *búsqueda de la sabiduría secreta*, Herder, Barcelona, España, 2001, p. 200.

excelentes que la forma abstracta de su expresión; y, sin duda, es una hermosa exposición en Platón. Considerados más detenidamente, los mitos de Platón han nacido en parte de la imposibilidad de ofrecer a los hombres una exposición pura de su pensamiento; en parte, Platón habla así solamente en los preámbulos; pero cuando llega a las cuestiones fundamentales se expresa de otra manera. Aristóteles dice\*: «Aquellos que filosofan de una manera mítica no merecen que uno se ocupe seriamente de ellos». Esto es verdadero. Sin embargo, debió tener, con seguridad, sus buenas razones cuando utilizó los mitos. Pero, en general, no es lo mítico la forma en que el pensamiento se deja exponer, sino solamente de una manera secundaria<sup>6</sup>.

¿Estaría Platón de acuerdo con Hegel? En la *República* parece a favor del uso instrumental de los mitos. El filósofo cuenta un persuasivo mito *fenicio* para convencer a la mayoría de que cada quien debe ocupar el lugar que los dioses han destinado, se trata del mito de los metales<sup>7</sup>. Sócrates acepta que se trata de una mentira, dicha con un buen fin, de modo que el mito lleva a la verdad, aunque no sea verdadero y es usado para persuadir a la mayoría, que no logra comprender dialécticamente la falta de justicia. De modo que, tal contenido puede ponerse en otras palabras, explicarse mediante el logos, por lo tanto no habría un valor intrínseco en tal mito.

En *Fedro* afirma “decir qué es el alma requeriría de una larga y divina explicación”<sup>8</sup>, de modo que dirá a qué se parece y usa el símil, como si con más tiempo se pudiera decir de otra manera y no como si solo pudiera llegarse a ella de modo figurado, poético, mítico. Sin embargo, si algo nos deja claro Platón es que las cosas no son tan simples como parecen, no es necesario pensar en dicotomías, por eso las posturas extremas no le vienen bien, no usa los mitos de una sola manera, así que es importante considerar maneras de establecer relaciones entre lo literal y lo figurado que están entre esos extremos. Por ejemplo, Reale (2001), Nussbaum (2005) y Szlezáck (1997) coinciden en que los elementos figurativos o literarios son irremplazables, aunque por motivos distintos, y apuntan a una relación complementaria, pero en diferentes niveles.

Nussbaum, en particular, se acerca más al valor intrínseco de dichos elementos, ya es conocida su fuerte defensa del estilo como filosofía. ¿Cómo escribir, qué palabras elegir, qué formas, qué estructuras, qué organización, si lo que se busca es comprensión? El estilo hace exigencias, expresa su propio sentido sobre lo que importa. La forma literaria no es separable del contenido filosófico, sino que es en

6 HEGEL, Lecciones de historia de la filosofía, Ed. Aguilar Buenos Aires, 1977, p. 138.

7 PLATÓN, *La República*. Diálogos IV Ed. Gredos, Madrid, 1986, p. 415

8 PLATÓN, *Fedro*. Ed. Gredos, Madrid, 1983, pp. 261, 262.

sí parte del contenido –una parte integral, pues, de la búsqueda y afirmación de la verdad<sup>9</sup>.

La afirmación de Nussbaum podría aplicarse a *Fedro*, aunque en la obra referenciada (2005) no está hablando de tal diálogo. No obstante, en este contenido y forma construyen el sentido del texto. No se trata, entonces, de que lo filosófico sea el logos, expresado solo en lo literal y separable de lo ornamental y accesorio, el mito. Nussbaum defiende el valor de estos elementos directamente en otro texto, recogido en *La fragilidad del bien, fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega* (2004), para la filósofa en *Fedro* los elementos literarios tienen valor cognoscitivo, son un camino a la filosofía. Szlezáck no estaría de acuerdo con tal postura, pues en *Leer a Platón* (1997), sostiene que si bien estos recursos no son solo ilustrativos, la razón no su valor como conocimiento, pues luego de sentir el amor necesitamos comprenderlo racionalmente.

Por su parte Reale (2001) está en medio de estas dos posturas. Afirma que logos y mito se complementan de forma más equilibrada, no cree que sean solo instrumentales, pero tampoco que, por sí solos, transmitan una verdad inaccesible de otro modo. Esta postura nace con Schleiermacher<sup>10</sup> y su reacción a la influencia de las ideas hegelianas en los estudiosos del tema –como Eberhard, Brucker y Tennemann–, a él le debemos la consideración de que la forma del diálogo y sus elementos poéticos no es un obstáculo para la comprensión de la obra platónica, sino su clave. Empero Reale y sobre todo, Szlezáck notan que en su afán por resarcir el valor de los mitos, les da un valor desmedido, además, porque no menciona una dificultad adicional, y es que al parecer lo más valioso no está en la obra que nos queda de Platón, sino en las doctrinas no escritas. Por tanto, aunque los elementos figurativos son relevantes, se trata de juegos, no son el acceso indirecto a las cosas más serias.

Sin embargo, tampoco es sencillo comprender el sentido de juego en Platón. Szlezáck (1997) asegura que el ateniense busca la claridad y que es poco probable que escribiera textos de doble sentido, dirigiendo mensajes ocultos a los que podían comprenderlos, aunque siempre hay niveles de interpretación que dependen de los conocimientos y actitudes del lector. Además, *Fedro* es una crítica a la retórica. Platón ataca la manipulación de las palabras y propone definir el propósito de la deliberación, lo que implica tratar de ser claro y no fingir como los sofistas. No obstante, siempre queda la duda sobre los testimonios aristotélicos de las doctrinas no escritas y cómo interpretar los pasajes llamados de “omisión” si realmente están allí porque hay algo

9 NUSSBAUM, Martha, *El conocimiento del amor, ensayos sobre filosofía y literatura*, Ed. Machado libros Mínimo Tránsito, Madrid, 2005, p. 187.

10 SCHLEIERMACHER, *Los discursos sobre hermenéutica*, introducción, traducción y notas de L. Flamarique, Pamplona, Universidad de Navarra, Servicio de Publicaciones, 1999, p. 61.

que solo podía explicarse mediante la oralidad o no, y si hay niveles de lectura y algún mensaje que solo puede ser interpretado por una elite o, lo que es más factible, con la ayuda de quien escribió el texto. Reale argumenta por un mayor equilibrio entre lenguaje figurativo y literal, pues piensa que actúan en sinergia.

A propósito de no pocos problemas, y precisamente en el punto culminante de la discusión, mientras se prepara para señalar su solución, Platón introduce el mito, instaurando entre logos y mito un nexo estructuralmente indisoluble. Es preciso comprender las razones que fundamentan este nexo, si se quiere leer y entender la obra platónica de modo adecuado 307 “el mito platónico es, precisamente, un ‘pensar por imágenes’, o sea, un pensar mediante imágenes, mientras que el logos es un ‘pensar por conceptos’. Tanto el mito cuanto el logos son, consiguientemente un ‘pensamiento’, si bien en formas diferentes, y la meta a la que se dirigen ambos caminos de pensamiento, en su momento culminante, es la verdad<sup>11</sup>”.

Aunque el pensador italiano hace énfasis en el buen mito, que mira a la verdad misma, parece que en algunos casos podemos decir que tal recurso es abiertamente falso, en el sentido de que se inventa para persuadir y evitar explicar de un modo que no se comprendería, como en el mito de los metales. No es que para Platón sea difícil explicar por qué la justicia consiste en que cada quien ocupe el lugar que le corresponde en el Estado, así como cada parte del alma debe ocupar el suyo para estar en armonía, sino que la mayoría de la gente no parece estar dispuesta a escuchar argumentos, en este caso el mito se usa solo como ilustración de un contenido que se expresa de manera dialéctica en las discusiones de Sócrates con Glaucón.

Es así que, la analogía entre alma y Estado -ambas dejándose guiar, pues la justicia del alma es el orden entre las partes- no basta, y Platón debe apelar al mito de los metales, que es mentira, para convencer a la mayoría; en ese sentido, entonces, un mito no siempre mira a la verdad misma, puede ser falso, aunque apunte a un buen propósito y puede tener un valor solo instrumental. Reale afirma algo que también puede ser refutado:

En primer lugar, es preciso destacar que todas las formas de realidad ligadas al devenir no se pueden expresar sino en forma de mito, en cuanto la pura nóesis y el puro saber dialéctico son posibles solamente en relación al ser inmóvil y eterno, y, por tanto, al mundo de las ideas. En consecuencia, todas las problemáticas relacionadas con el cosmos y las relacionadas con las almas y, en general, con la historia, son tratadas por Platón haciendo uso del mito, o sea, en la dimensión de lo verosímil<sup>12</sup>.

11 REALE, Platón, en búsqueda de la sabiduría secreta, Herder, Barcelona, España, 2001 p. 307

12 *Ibíd.*, p. 313.

Pero si todo lo que está unido al devenir se dice con lenguaje figurado, tendríamos que decir que todo se escribe de ese modo, excepto quizá matemáticas, geometría, astronomía y música -a las que Platón acusa de estar mal usadas cuando se acercan solo a lo concreto- pues para hablar de cualquier cosa estamos atados a lo sensible.

Ahora bien, en *La República* una de las razones que Platón aduce para cuestionar la poesía es que los niños no distinguen lo alegórico de lo verdadero, quizá somos nosotros los que hemos perdido la capacidad de distinguirlo, pues en cierto modo hacemos la tarea ridícula que nos advierte al comienzo de *Fedro*, tratar de explicar los mitos, es banal porque no vale la pena pensar si son verdaderos o no, ni tratar de acomodarlos para que sean siquiera verosímiles. Empero, lo más revelador viene a continuación, inmediatamente después de que Sócrates afirma esto empieza a usar mitos de la forma más natural, mostrando que su uso pragmático es válido y deseable.

Mira que tener que andar enmendando la imagen de los centauros, y además, la de las quimeras, y después le inunda una caterva de Gorgonas y Pegasos y todo ese montón de seres prodigiosos, aparte del disparate de no sé qué naturalezas teratológicas... No pienso ya más en esto, sino en mí mismo, por ver si me he vuelto una fiera más enrevesada y más hinchada que Tifón, o bien una criatura suave y sencilla<sup>13</sup>.

¿Quiso decir Platón que es una especie de error categorial preguntarnos por la verdad de la caverna, el carro alado o la hermosa llanura de la verdad?

### 3. Fronteras borrosas

Afirmar que el mito tiene valor instrumental va contra la postura de Nussbaum que se acerca más a la defensa de los elementos literarios como vía de acceso a una verdad inaccesible. Para la filósofa estadounidense “el mito no es “sólo un mito”, sino que constituye justamente la enseñanza platónica fundamental dentro del diálogo<sup>14</sup>”.

El poeta poseído y demente es puesto por encima del laborioso y dueño de sí, y recibe honores y fama porque sus obras instruyen y benefician a la posteridad. Sócrates desarrolla sus enseñanzas más profundas sobre el alma con un “símil”, mostrando la verdad mediante imágenes sensibles, como hacía Alcibíades; por otra parte, considera que esta capacidad de crear símiles e imágenes basta para atribuirse el título de filósofo y maestro<sup>15</sup>.

13 PLATÓN, *La República*. Diálogos IV Ed. Gredos Madrid, 1986, p. 229.

14 NUSSBAUM., *La fragilidad del bien, fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Ed. Machado libros, *La balsa de la Medusa*, Madrid, 2004, p. 296.

15 NUSSBAUM, *La fragilidad del bien*, Ed. Machado libros, *La balsa de la Medusa*, Madrid, 2004, p. 300.

La filosofía se relaciona, entonces, con la poesía de un modo mucho más estrecho de lo que Platón nos había dado a entender. Por ejemplo, puede utilizar recursos “literarios” como el mito y la metáfora, e incluso situarlos en el núcleo de sus enseñanzas. Tales recursos son fundamentales porque, especialmente en *Fedro* –un diálogo en que Platón da un giro con respecto al papel del eros– están unidos al contenido filosófico.

En *Fedro* Platón quiere mover a una acción a su bello interlocutor, busca transformar su alma, por esto Nussbaum (2004) insiste en el valor cognoscitivo del mito, que si bien complementa al logos, lleva a cabo la función más importante. Recordemos que Szlezáček (1997) no está de acuerdo con que el peso esté más del lado del valor cognoscitivo del lenguaje figurativo, pues si bien es cierto que en *Fedro* el eros es el impulso que eleva hacia lo mejor, también lo es que luego se requiere la razón. Esto puede notarse en la necesidad de guiar el deseo de poseer al otro, el mito del carro alado complementa el impulso irracional por la belleza para mostrarnos que el auriga debe dominar la parte menos productiva del eros como apetito.

Aunque Nussbaum tiene razón al señalar el valor inicial del eros, va más allá del texto platónico al mantener su valor cognoscitivo. Si bien, el eros es fundamental y *Fedro* lo presenta como el estímulo esencial, luego se va doblegando suavemente al control del auriga y la energía sexual se transforma en anhelo de lo bello en sí, aunque siempre acompañado del amado en esta tierra. Doods lo expresa de bella forma:

Eros tiene una importancia especial en el pensamiento de Platón como el único modo de experiencia que pone en contacto las dos naturalezas del hombre, el yo divino y la bestia amarrada. Porque Eros está francamente arraigado en lo que el hombre comparte con los animales, el impulso fisiológico del sexo...pero Eros suministra asimismo el impulso dinámico que lleva al alma adelante en su búsqueda de una satisfacción que trascienda la experiencia terrena. Abarca el ámbito entero de la personalidad humana y constituye el único puente entre el hombre tal como es y el hombre como podría ser...Platón, en efecto, se acerca mucho aquí al concepto freudiano de la libido y la sublimación. Pero nunca, a mi parecer, integró plenamente esta línea de pensamiento con el resto de su filosofía; si lo hubiera hecho, podría haber peligrado la noción de intelecto como una entidad autosuficiente<sup>16</sup>.

Para comprender el valor cognitivo del eros debemos tener en cuenta sus momentos. Es cierto que parece despertar un amor irracional por la razón, pero para hacerlo, en el largo camino de conocer al otro debe convertirse en una relación de amantes de la sabiduría. Al comienzo vemos en el amado lo divino, con el tiempo, no

16 DOODS E. R., *Los griegos y lo irracional*, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1983, p. 203.

dejamos de amarlo es decir, de desearlo, pero aprendemos a contener el deseo por su belleza corporal y a entregarnos a la productividad de la filosofía.

Por su parte, Szlezáček afirma que es el logos y no el mito lo que tiene mayor valor, al menos como dialéctica, aunque resalta su poder psicagógico<sup>17</sup>. Es decir, como conductor de almas, ya no hacia el Hades –como se entendía antes de Platón– sino con el propósito ético y político de hacer ciudadanos más virtuosos para convivir de manera menos corrupta.

Conceder un contenido de verdad más alto por parte del mito surge de la forma de sentir de las modernas corrientes irracionistas y no puede apoyarse en reflexiones de Platón. Por otro lado, una subordinación del mito al logos tampoco puede aceptarse si con ello hay que entender que el mito sea un ornamento más o menos innecesario, una expresión diferente de carácter puramente ilustrativo de puntos de vista obtenidos por otros medios. Si fuera esta la opinión de Platón sobre el papel del mito, difícilmente hubiera podido darle un espacio tan amplio en su obra. Es cierto que el fin último del filósofo es la penetración dialéctica de la realidad que se cumple en el logos argumentador. Pero no puede renunciar, sin embargo, a la fuerza psicagógica del mito; además, la capacidad de las imágenes e historias de presentar un contenido de forma global e intuitiva es un complemento imprescindible del análisis conceptual. Visto así, el mito aparece como una segunda vía de acceso a la realidad que ciertamente, en cuanto al contenido, no puede ser independiente del logos, pero que ofrece, sin embargo, frente a él un plus que no puede ser sustituido por nada<sup>18</sup>.

En la cita anterior, el autor deja sin explicar cuál es ese *plus*. Lo que sí es claro es que no podemos interpretar de un solo modo la función del lenguaje figurado, pues Platón también sugiere que el modo humano de hablar es éste, decir a qué se parece algo, hablar mediante símiles e imágenes. En la república ante el tema de la inutilidad de los filósofos para los estados Sócrates responde a Glaucón:

Para contestar la pregunta que haces necesito de una comparación. -¡Y claro –reclama él– tú no acostumbras, creo, a hablar con imágenes! –a lo que Sócrates dice: -Bueno, te burlas tras haberme arrojado en un asunto difícil de demostrar. Escucha ahora la imagen para que veas cuanto me cuesta hacer la comparación<sup>19</sup>.

Podemos afirmar que en los momentos difíciles Platón acude a lo que llama mitos, símiles o alegorías, pero no como en los casos anteriores, donde parece que su uso es ilustrativo solamente, sino porque parece haber una limitación para decirlo de otra manera. Otro ejemplo que nos lleva a afirmar que quizá sí hay una limitación está

17 SZLEZÁČEK, *Leer a Platón*, Ed. Alianza Editorial, Madrid, 1997, p. 17.

18 *Ibid.*, pág. 141.

19 PLATÓN, *La República*, Diálogos IV, Ed. Gredos, Madrid, 1986 pág. 301.

de nuevo en *La República*. Glaucón le pregunta en detalle por el camino dialéctico y Sócrates responde:

Es que ya no serás capaz de seguirme, mi querido Glaucón. No es que yo deje de mi parte nada de buena voluntad, pero no sería ya una alegoría –habla de la Caverna– como antes lo que verías, sino la verdad misma, o al menos lo que me parece ser ésta. Si es realmente así o no, no creo ya que podamos afirmarlo con fiabilidad, pero sí podemos arriesgarnos a afirmar que hay algo semejante que se puede ver<sup>20</sup>.

Por su parte en *Fedro* aparece una idea que apoya más la postura de que hay una limitación para explicar literalmente, de modo directo, mediante el logos. Así lo afirma Platón:

El nombre de inmortal no puede razonarse con palabra alguna; pero no habiéndolo visto ni intuido satisfactoriamente nos figuramos a la divinidad, como un viviente inmortal, que tiene alma, que tiene cuerpo, unidos ambos, de forma natural, por toda la eternidad. Pero, en fin, que sea como plazca a la divinidad, y que sean estas nuestras palabras<sup>21</sup>.

Este tipo de afirmaciones nos llevan a pensar que, aunque el mito no es el camino de acceso privilegiado a ciertas verdades, sí es la manera mortal de hablar sobre temas que están alejados de lo sensible, pues no tenemos forma de saber cómo es lo divino, solo nos queda compararlo con lo que tenemos. El logos también intenta explicar lo inmortal, no es que esté más limitado, lo limitado no es el logos sino la manera literal de hablar porque nos deja sin comparación. Veremos que para Platón, también, dentro del mito muchas veces hay logos, de modo que contrario a lo que piensa Nussbaum, este no afecta solo las emociones, aunque es cierto que logra persuadir más a algunas personas. En las citas platónicas encontramos la importancia de “figurarnos”. Así lo expresa el filósofo:

La denominación de inmortal *athánton*, no puede deducirse por los simples caminos del logos. No podemos hablar de ello para lograr, después, un *eidos* que permita entender, desde el hombre, aquella palabra que lo trasciende y que está, en cierto sentido, fuera de su experiencia. El pasaje platónico incluye algunos términos fundamentales de su epistemología. Efectivamente, esa imposibilidad de ‘hablar con fundamento’ se debe a que no hemos ‘visto’ *idóntes* lo inmortal, y al no tenerlo en nuestra experiencia, no hemos podido mirarlo atentamente. Entonces tenemos que construirlo, que imaginarlo *pláttomen*. El verbo *plássō*/

20 PLATÓN, *La República*, Ed. Gredos, Madrid, 1986, p. 365.

21 PLATÓN, *Fedro*, Ed. Gredos, Madrid, 1983, p. 262.

*plátto* significa algo así como formar, construir, componer, modelar con un determinado material<sup>22</sup>.

*Pensar en imágenes* es importante para Platón, confía en esa capacidad, lo ha dicho en *La República* cuando reta a Glaucón a que se figure con la imaginación qué es más maleable que la cera, capaz de moldear discursos y, por tanto, el alma la imagen de un ser monstruoso que representa lo que defendió quien afirma que cometer injusticia es provechoso. Ante la impotencia de persuadir con la explicación del logos, de la dialéctica, el que defiende la injusticia necesita símiles, mitos, para comprender su error, así éste verá “lo que dijo”. Allí es donde se moldea con el discurso la imagen del alma como una bestia de tres cabezas, un león y un ser humano, a fin de explicar la triple naturaleza del alma, que no puede dejarse guiar por los apetitos, que son representados como monstruos por su carácter poderoso y necesitado. Ni por el león, fiero y temerario, sino por la razón *logistikón*, la parte más pequeña que necesita de las otras dos, pues el alma es todo esto, requiere el apetito –eros– y la valentía, *thymos*, la ferosidad del león, pues para Platón no hay filósofos cobardes.

Sin embargo, el que no logra comprender que es mejor mantener la justicia del alma –armonía interior entre las poderosas bestias que llevamos dentro–, tampoco logrará comprender que la justicia es el fin del Estado, y que lo justo es que cada quien ocupe el lugar que por tendencia le corresponde, así como cada parte del alma debe ocupar el suyo, por esto sería necesario introducir el viejo relato *fenicio* de los metales.

Platón muestra un profundo conocimiento de lo que somos. Su ser de varias cabezas, un león y un pequeño ser humano recubierto de piel, pues desde afuera no se ve que el interior está conectado con el mito del alma como el carro alado en *Fedro* constituido por tres partes, aunque explicado de otra manera, pero igualmente efectivo. En este sentido, Platón ofrece razones, nos explica en el mito cómo es que la parte racional debe gobernar, no eliminar a las demás, sino solo guiarlas, pues estas no son un fin en sí mismas, satisfacemos los apetitos y deseos para sobrevivir, pero la razón responde a lo mejor que hay en nosotros y pone armonía, serenidad, en esa lucha constante que somos, para así poder escuchar lo divino y no actuar solo por necesidad y utilidad. En consecuencia, la belleza se aleja de lo que es solo un medio, de lo que usamos para un fin y se convierte en la finalidad, unida al bien y a la verdad.

Parece un error categorial preguntarnos por el papel del mito en la construcción de los argumentos platónicos, pues si estos apelan al logos son susceptibles de ser verdaderos o falsos, mientras que los mitos parecen escapar a esa distinción. No nos preguntamos de qué aves son las plumas del alma alada ni cuál es la ubicación

22 PLATÓN, *Fedro*, Ed. Gredos, Madrid, 1983, p. 262.

geográfica de la caverna de Platón, pero debemos reconocer que el ateniense mezcla la explicación con el mito y aunque es fácil comprender que la caverna no es una caverna literal y que dentro de nosotros no hay un caballo dócil, uno rebelde y un auriga, es cierto que es difícil pensar si lo que quiere decir con los mitos escatológicos es solo que el alma es inmortal o hasta dónde podemos llegar en sus imágenes, pues no hay una distinción tajante entre lo literal y lo figurado.

Las fronteras son borrosas y también lo son las asociaciones a lo literal con lo propiamente filosófico. Esto ha generado dificultades para comprender algo fundamental y es si el mundo de las ideas es realmente un mundo, y si Platón es un dualista ontológico o solo lo es en otros niveles, lo que para muchos es señal de que no debería usarse un lenguaje figurativo en la filosofía, sino solo uno literal, o en caso de usarse, deberíamos hacerlo solo del modo instrumental que facilita la comprensión y no genera ambigüedad.

Una manera de atacar esta idea no es negando la ambigüedad de Platón en ciertos momentos, la falta de un lenguaje literal se debe a que Platón trata de hablar acerca de los temas más complejos. Por ejemplo, cómo ser buenos. De allí que sus diálogos dan cuenta del difícil proceso de tratar de dar buenas razones, de argumentar para que sus interlocutores comprendan que el cuidado del alma es lo más importante. El filósofo muestra, entonces, el proceso por el cual se trata de llegar a esa verdad.

Los diálogos nunca son concluyentes o definitivos. No presentan los resultados finales de la gran investigación platónica. Contienen relatos, descripciones, bromas, arengas, flujos de libre invención intelectual, retórica convincente y en ocasiones violenta, y mucho más. Nada en ellos nos informa directamente sobre aquellos hallazgos teóricos de los cuales todo presuntamente dependería, y nuestra vida se transformará. ..Los resultados nunca están ahí en el texto... lo más importante que nos puede dar la filosofía no puede escribirse “Platón parece haber creído que el significado último de la filosofía para la propia vida no reside en algo que pudiera encontrarse en sus hallazgos, sino más bien en sus actividades<sup>23</sup>.”

#### 4. Decir mostrando

Dado que en *Fedro* se argumenta a favor de que la vida filosófica es superior, por ser la más cercana lo que en realidad somos, Platón ataca lo que su época consideraba deseable, lo que se distorsiona: el amor, la belleza, la enseñanza, la sensatez y el valor de los discursos retóricos. El filósofo destruirá uno a uno estos supuestos construyendo nuevos conceptos y ofreciendo alternativas para llegar a una de sus conclusiones. Esto

23 WILLIAMS, Bernard, *Platón: la invención de la filosofía*, Ed Norma Barcelona, Santa Fe de Bogotá, 2000, p. 77.

es: el auténtico arte de las palabras no es la retórica, pues sus discursos –hablados o escritos- no conducen a lo mejor. Para el filósofo los discursos son poderosos ¿Por qué lo son, qué conecta ese poder con la vida filosófica? ¿Cómo llegar a la filosofía? *Fedro* lleva a cabo en el lector actual el efecto de empezar a sembrar en el alma; es decir, el diálogo contiene las pautas a seguir para construir un discurso bello, bueno y verdadero, y el *Fedro* mismo es su realización.

En este sentido, todo diálogo hace lo que dice. En el orden hermenéutico, el diálogo no sólo establece las condiciones de precomprensión del asunto sino que en su decurso lleva esa precomprensión a su realización, a su cumplimiento, que quizás sea el modo por excelencia de la plena comprensión. Cabe hacer una última observación en este sentido y es que, del mismo modo que el diálogo no admite un lector no comprometido, la realización interna del diálogo producirá también su efecto en el lector. No sólo los interlocutores del diálogo terminarán siendo valerosos, enamorados, justos, sino que el propio lector devendrá así o será productor del efecto que se alcanza dentro del diálogo<sup>24</sup>.

En efecto, y contra las expectativas modernas, el recurso al mito se ofrece como un apoyo que ilustra la argumentación. Platón tiene cuidado en no presentar los mitos en boca de Sócrates, no al menos como algo suyo o mientras se encuentra en estado de lucidez. Lo cierto es que los mitos, algunos adaptados, otros inventados, potencian las posibilidades interpretativas de los diálogos, y se constituyen como un recurso que no se deja controlar por la razón. En varios pasajes Platón indica que “todo discurso debe estar compuesto como un organismo vivo”<sup>25</sup> siguiendo “sus naturales articulaciones, sin quebrantar sus miembros como un mal carnicero<sup>26</sup>. Llama a tener en cuenta las uniones y divisiones, dialéctica, pero deja claro que no se trata solo de la parte “racional” del discurso, el mito también forma parte de la argumentación y es lo que él ha mostrado en *Fedro*. Es como si gracias a las innumerables posibilidades que ofrece el mito, el texto pudiese respirar, tuviese espíritu, y no se ahogase así dentro de los límites argumentativos<sup>27</sup>.

Dado que Platón es un escritor tan consciente de su estilo y de que con este construye una nueva manera de pensar, la filosófica –entendida como dialéctica– debemos tomar en cuenta muchos elementos que parecen sin importancia y que se convierten en razones a favor de la unión entre forma y contenido en sus textos.

24 FLÓREZ, Alfonso, “La forma del diálogo y la forma de la filosofía en Platón”, En: Universidad de San Buenaventura, No. 149, Volumen I, Mayo- agosto, 2008, Bogotá, p. 381.

25 PLATÓN, *Fedro*, Ed. Gredos, Madrid, 1983, p. 298.

26 *Ibíd.*, p. 301.

27 FLÓREZ, Alfonso, “La forma del diálogo y la forma de la filosofía en Platón”, En: Universidad de San Buenaventura, No. 149, Volumen I, Mayo- agosto, 2008, Bogotá, p. 396.

Mencionamos que debido a la influencia de la sofística se empieza a cultivar un estilo en prosa caracterizado por la rectitud del lenguaje, que buscaba diferenciarse del lenguaje cotidiano y de la poesía; también es refractaria al uso de figuras, metáforas, etc., propias del estilo poético, pero que él incluye en los diálogos para mostrar aspectos filosóficos, incluso, mediante el humor.

Para entender el estilo de Platón resulta esencial ver que éste no fue parte del nombrado apogeo del arte prosaico clásico, situándose, incluso, en discordancia con aquél. En especial, es notorio el empleo del lenguaje hablado en los diálogos platónicos, lo que se hace evidente al comparar aquel lenguaje con el de la comedia. Esta voluntad estilística anti-retórica tiene que ver evidentemente con la idea del diálogo como forma literaria. Esta voluntad se evidencia en diversos ámbitos: en el vocabulario, en la liviandad de la gramática, y en el rico empleo de partículas. Platón no teme adoptar elementos de la dicción poética<sup>28</sup>.

En efecto, muchos diálogos de Platón se caracterizan por su sentido del humor, carecen del estilo en prosa solemne de los sofistas y tienen momentos cómicos, como la situación de Aristodemo que se deja convencer por Sócrates de colarse al Banquete, y cuando llega allí es impelido a pasar, viendo con vergüenza que su amigo se ha quedado en el camino, llegando justo en el momento en que empiezan a comer y parece ser observado por todos. Además, las alusiones al vino y a la sexualidad eran comunes en la comedia y lo son, muchas veces, en los diálogos. Por ejemplo, el caso de Alcibíades en *El Banquete* es el más mencionado, pero también en *Fedro* aparece, el discurso de Lisias el cual está diseñado para convencer de que es mejor “dar los favores” a quien no se ama; además el coqueteo entre los protagonistas es parte de la obra.

*Fedro* comienza con un encuentro casual que hace mención de la forma de hablar común, éste invita a Sócrates a pasear fuera de la ciudad si es que quiere escucharlo y él se burla llamándose, en tercera persona, “uno de esos maniáticos por oír discursos<sup>29</sup>”. Calificativo aplicado también a Fedro, que está preso del entusiasmo<sup>30</sup> por las palabras de Lisias y muere de ganas por contarle a su compañero de manía, tanto que si no lo hiciera le saldrían las palabras por la fuerza. La referencia que usa Sócrates es: “¿Crees que iba yo a tener por ocupación “un quehacer mejor” por decirlo como Píndaro, que oír lo que estuvisteis hablando tú y Lisias?<sup>31</sup>”, un refrán que la

28 GORGEMANNNS, H, Platón, una introducción, Ed. Instituto de Estudios de la Sociedad IES, Santiago de Chile, 2010, p. 68, 69.

29 PLATÓN, Fedro, Ed. Gredos, Madrid, 1983, pp. 227, 228.

30 El término ‘entusiasmo’ del verbo enthousiázo, significa “estar poseído por alguna divinidad” y, al igual que ‘manía’, es importante en el desarrollo de Fedro.

31 PLATÓN, Fedro, Ed. Gredos, Madrid, 1983, p. 225.

mayoría puede reconocer gracias a la memoria, y aunque los sofistas también “citan”, Platón nos sitúa de manera informal en los contextos de sus diálogos, sin usar un estilo solemne y pomposo para persuadir.

A pesar de que la memoria sigue siendo fundamental para este filósofo, nos pone en la situación histórica mencionada: en el tránsito de la oralidad a la escritura. Para esto introduce el libro como fuente para acompañar la escucha. Para esta época parece que ya Mnemosyne no basta, pues Fedro no recuerda todo el discurso, a pesar de que, según él, lo ha seducido.

Aquí hallamos una primera crítica al aprendizaje como repetición, mimesis en ese sentido, pues el discurso de Lisias impresiona al joven -aunque Sócrates le mostrará después que no ha calado en su alma, porque es falso -, por ahora señalemos que no lo recuerda: “no llegue a aprenderme las palabras una por una<sup>32</sup>” y, por esto pretende hacer trampa. Trampa que consiste, precisamente, en acudir al texto. Sócrates lo nota y descubre que esconde el discurso de Lisias bajo el manto. Así comienza este diálogo con una inusitada actividad: sentarse a leer en voz alta mientras Sócrates escucha.

El tábano reposa al fin sobre la hierba, en un lugar que se lo permite, no están en la ciudad, y él dice sentirse forastero en ese bello paraje que “sabe a verano<sup>33</sup>”. Todo invita a su posición tranquila. El arroyuelo cristalino, la sombra del plátano, que lo alejan de su estilo conversacional, de estar en guardia y tomar la parte activa del diálogo. Desde el comienzo Fedro lo seduce prometiendo hablar de aquello que a Sócrates le interesa, el tema erótico, aquel del que dice saber en *El Banquete*, para luego retractarse. Aunque Platón nos da una revolucionaria mirada al eros en manos de Diotima. Así, Fedro ha sido capaz de hallar “un señuelo para que salga” de las murallas de la ciudad. “Porque, así como se hace con un animal hambriento poniéndole delante un poco de hierba o grano, también podrías llevarme por toda el Ática, o por donde tú quisieras, con tal que me encandiles con esos discursos escritos<sup>34</sup>”. Al comienzo del diálogo también le señala su manía por los discursos, afirmando de forma cómica que aunque lo llevara hasta Mégara de ida y vuelta no lograría dejarlo rezagado, tal es su deseo de dejarse encandilar.

El contenido del discurso de Lisias no es una completa sorpresa, Fedro le había anunciado que la gracia del asunto residía en “que hay complacer a quien no ama, más que a quien ama<sup>35</sup>”. Fedro no parece notar que Lisias lo requiere mostrándole la conveniencia de dar sus favores a alguien que no está enamorado, pues así podrán

32 PLATÓN, Fedro, Ed. Gredos, Madrid, 1983, p. 227.

33 Ibid, p. 232.

34 Ibid, p. 233.

35 Ibid, p. 226.

tener una saludable amistad, alejada de la falta de control propia del amor. Después de escuchar la lectura Sócrates recupera, en parte, su actitud habitual, se burla de Fedro exagerando, le llama “Oh tú, cabeza inspirada<sup>36</sup>” y asegura no salir de su asombro, a causa, no de las palabras de Lisias, que Fedro califica de espléndidas, sino por contagio del joven que parece encendido por el delirio de las palabras, como si estuviera enamorado de éstas. Sócrates, en cambio, no siente el mismo efecto y como suele pasar, presenta su ignorancia como manera de excusar el no haber comprendido, para él no se trata del mejor discurso, recalca su carácter meramente retórico y repetitivo. Recordemos que los sofistas se ufanan de poder presentar la misma cuestión de diversas maneras y de defender hasta lo que parece indefendible, pero esto, en lugar de impresionarlo, le parece “un afán infantil”; el discurso es, pues, superficialmente florido.

Sin duda, Platón pone a propósito una definición precaria de excelencia en las palabras finales de Lisias, como simple acuerdo de quien recibió favores cuando en el joven se haya marchitado la lozanía<sup>37</sup>. Tampoco es accidental su puesta en escena, el bello lugar elegido, pues debido a la conciencia que el autor tiene de su escritura, muchos elementos que no dicen algo de forma tan directa, en realidad significan algo. Es decir, Platón no nos dice literalmente que Sócrates debe salir de la ciudad para hablar de las cosas más importantes, pero sí nos muestra que debe salir. Esto lo hace a través de las situaciones y descripciones que aparentemente no son relevantes.

Fedro es un interlocutor hábil. Se percata de las burlas socráticas, lo reta a dar un discurso mejor que el de Lisias y aquél responde bromeando que está así porque se metió con su favorito, a lo que el joven responde que no quiere caer en el aburrido juego de los cómicos; hace referencia al momento mencionado antes, cuando Sócrates juega a hablar en tercera persona y hace el papel también de Fedro<sup>38</sup>. Le asegura que no se irán de allí hasta que el tábano haya soltado todo lo que tiene en el pecho, le recuerda su juventud, pues si es necesario le sacará el discurso por la fuerza. De nuevo se advierte que Platón emplea el humor para alejarse del estilo retórico.

Podemos concluir que Platón muestra<sup>39</sup> cómo las palabras pueden ser manipuladas, se puede jugar con ellas, pero antes de decirlo literalmente lo hace ver creando un discurso falso del que luego se avergüenza, mientras el bello joven que lo escucha es persuadido fácilmente.

36 *Ibid.*, p. 239.

37 *Ibid.*, p. 253.

38 *Ibid.*, p. 227.

39 ‘Mostrar’ como una forma no literal de presentar una idea, a diferencia del término ‘decir’ que se refiere a la manera literal de decir algo.

Hacer hablar a Sócrates es un juego de otro tipo que requiere de todos sus encantos. Fedro lo amenaza con la fuerza y lo lejano del paraje, pero como sigue sin sacarle nada, apela a los dioses y se prepara para jurar ante el plátano o el dios que sea que si no pronuncia su discurso, nunca le mostrará o le hará partícipe de otro. A lo que Sócrates responde: “-¡Ah malvado! Qué bien has conseguido obligar, a un hombre, amante como yo, de las palabras, a hacer lo que le ordenes (...) ¿cómo iba yo a privarme de tal festín?<sup>40</sup>” Así empieza a improvisar un discurso que muestra aquello que Platón dice de modo más directo después, esto es, que las bellas palabras sin la verdad no son potables, y en realidad ni siquiera son bellas, deben estar acompañadas de un buen propósito y seguir las normas para la construcción de un buen discurso. De esta forma Platón logra un ataque a la retórica tan potente como el de su diálogo *Gorgias*. En ambos diálogos afirma que la retórica es una forma de persuasión que suele ser torpe aunque aparente lo contrario. En *Gorgias* muestra, en concreto, que los sofistas no saben definir correctamente su profesión y en *Fedro* lo muestra haciendo un discurso que persuade a pesar de su falsedad.

El de Lisias presenta la visión convencional de “sensatez”. El objetivo de la vida en su tiempo consiste en obtener el éxito en la vida pública gracias a la elocuencia, las buenas conexiones y el respeto por lo que la mayoría cree valioso. Sin embargo, Platón no solo inventa una forma de hacer filosofía que ataca las tendencias relativistas y subjetivistas, sino que además busca mejorar la vida de sus conciudadanos, a través de la práctica de la excelencia. Para hacerlo, derrumba el valor de las creencias convencionales mediante sus argumentos. Un ejemplo de esto se encuentra en la obra que interpretamos, la “sensatez” reflejada en las palabras de Lisias, se entiende como la capacidad de mantener esas buenas relaciones, sacando algún provecho del intercambio amistoso, manteniendo cierta superficialidad aceptada en la manera de actuar<sup>41</sup>.

40 PLATÓN, Fedro, Ed. Gredos, Madrid, 1983, p. 243.

41 En un mundo donde la ‘sensatez’ consiste en dar los favores al que conviene, entonces es mejor la locura, que viene de los dioses. Si es preferible conceder los favores al no enamorado, porque es más ‘razonable’, es mejor la locura que nos pone en estado de delirio ante la presencia de la belleza, pero que unida al amor verdadero, el que va unido a lo divino, nos eleva a lo mejor. Por esto la defensa del amor comienza con una apología a la locura, con esta fuerte afirmación, es mejor estar loco que cuerdo, quiere poner en orden un mundo que está de cabeza, donde lo que se considera cuerdo, sensato, razonable es hacer transacciones con lo que debería ser de mayor valor. El amor.

La manera de persuadir a un joven deseado para conceder sus favores es a través de las palabras, y eso es lo que intenta Lisias con Fedro al decirle que entregarse a un enamorado no es una buena transacción, pues el amor es complicado y demandante, saca lo peor de nosotros. Vemos que Sócrates, para seguir mostrando el poder de la persuasión vacía, inventa un discurso en el que toca la parte que Lisias deja sin desarrollar, la del que ama, pero en lugar de elogiarlo, ve aún más defectos en él. Sócrates vitupera al enamorado y Lisias elogia al no enamorado, ninguno cumple los requisitos de un buen discurso. En

El método platónico comienza cuestionando lo aceptado sin mucha reflexión por una parte considerable de los griegos. Las creencias básicas sobre las que funciona la sociedad, como el valor, la piedad, la excelencia, etc. Ya el Sócrates histórico ha mostrado que la mayoría de los atenienses desconocen qué es la *areté* o excelencia, aunque usan el término con frecuencia, no saben tampoco que ignoran la definición de los demás términos que utilizan. Su discípulo trata de continuar este legado crítico estableciendo primero la definición del concepto implicado en la discusión o en el discurso, por eso en este caso, propone una definición de amor y de cuál es su poder, con el fin de hablar del elemento faltante: el enamorado, pues el discurso de Lisias se concentra más en el que no ama y no define el término amor.

Sin embargo, no basta con la definición, ésta debe ser verdadera. Después de vituperar al amante y al amor, Sócrates se detiene abruptamente, ya al final de la primera parte de su discurso anuncia que ha experimentado un “transporte divino”<sup>42</sup> debido quizá a lo especial del lugar y seguro por la belleza de Fedro, luego de la parte final afirma que no seguirá pues su tono ya es épico y teme que las Musas se apoderen totalmente de él<sup>43</sup>.

Tan temeroso está que empieza a atravesar el río huyendo del lugar y regresa angustiado porque la voz de su *daimon* dice que no lo dejara ir hasta que se purifique<sup>44</sup>. ¿De qué debe purificarse? De las impías palabras que acaba de decir. “Terrible, Fedro es el discurso que tú trajiste; terrible el que forzaste que yo dijera<sup>45</sup>”. A fin de mostrar que el discurso es impío e irreverente se cubre la cara antes de empezar –con la excusa de que siente vergüenza de Fedro–, y cuando luego se descubre para pronunciar la palinodia lo hace porque dirá la verdad y no debe enrojecer por ello.

El objetivo de Platón al hacer su falso discurso es que el joven vaya comprendiendo que se pueden decir palabras persuasivas, pero falsas; no solo pecaron contra el amor al decir que es malo, la más sorprendente es que “su simpleza fue realmente exquisita, puesto que, sin haber dicho nada razonable ni verdadero, parecían como

el de Sócrates se define el objeto de la deliberación, pero de manera falsa, por eso el tercer discurso, la famosa palinodia, es una apología al Amor del que se ha hablado mal, el verdadero amor despierta la belleza y es el camino hacia la vida filosófica de la mano del enamorado. El filósofo es el que ama lo bello y lo persigue gracias al poderoso empuje del deseo.

42 PLATÓN, Fedro, Ed. Gredos, Madrid, 1983, p. 238.

43 Ibid, p. 241.

44 Ibid, p.242.

45 Ibid, p.242.

si lo hubieran dicho<sup>46</sup>.” De nuevo, Platón hace afirmaciones directas y literales y la refuerza mostrándonos un punto similar con la imagen de su rostro cubierto.

¿Es la palinodia un ejemplo de ese auténtico arte de la palabra? ¿Habla con verdad? Para abordar estas preguntas precisemos lo que Platón entiende por arte de la palabra. Para ser llamada ‘arte’ una actividad debe tener claro su propósito, la retórica oral o escrita adolece de esto. Para argumentarlo, nuestro filósofo, hace que Sócrates actúe el papel dialéctico, y realiza una doble refutación a los discursos que solo son persuasivos. La refutación se lleva a cabo mediante su método de preguntas y respuestas, que van llevando a Fedro a admitir su error, pero antes de ese proceso Platón pone en boca del joven la opinión convencional, pues no solo se encuentra en el maestro de retórica, que no sabe lo que es el bien ni el mal, sino en la ciudad<sup>47</sup>.

Sóc. –Y bien, examinemos lo que nos habíamos propuesto ahora, lo de la causa por la que un discurso hablado o escrito es o no es bueno.

Fed. – De acuerdo

Sóc. –¿No es necesario que, para que esté bien y hermosamente dicho lo que se dice, el pensamiento del que habla deberá ser conocedor de la verdad de aquello sobre lo que se va a hablar?

Fed. –Fíjate, pues, en lo que oí sobre este asunto, querido Sócrates: que quien pretende ser orador, no necesita aprender qué es, de verdad justo, sino lo que opine la gente que va a juzgar; ni lo que es verdaderamente bueno y hermoso, sino lo que lo parece. Pues es de las apariencias de donde viene la persuasión y no de la verdad<sup>48</sup>.

Mediante preguntas y respuestas Sócrates va sembrando en Fedro. Le lleva a darse cuenta de que la retórica, si fuera un arte, lo sería de conducir al bien por medio de palabras, pero quienes lo enseñan desconocen qué es el alma. Además, pretenden engañar a otros diciendo cosas con apariencia de verdad, pero a través de este método que lleva a admitir poco a poco el error. El tábano le muestra que muchos oradores actuales no pueden siquiera engañar correctamente, pues ignoran la verdad ¿cómo podrían saber que lo hacen?

“Sóc. -Luego el arte de las palabras, compañero, que ofrezca el que ignora la verdad, y vaya siempre a la caza de opiniones, parece que tiene que ser algo ridículo y burdo.

46 PLATÓN, Fedro, Ed. Gredos, Madrid, 1983, p. 242.

47 Ibid, p. 260.

48 Ibidem.

Fed. –Me temo que sí<sup>49</sup>”.

Sócrates espera, con ese juego que ha usado antes al hablar como si el mancebo no estuviera allí, que “escuche también esto, y no se apresure, por no haberlo oído, a conceder sus favores al no enamorado<sup>50</sup>”. De modo que ahora se hará justicia al Amor y se hablará con verdad del que ama. La manera en que lo lleva a cabo es producto de una consideración que solo en apariencia es retórica, se trata de tomar en cuenta a quién van dirigidas las palabras. Esta práctica tenía muy en cuenta al público pues su objetivo, muchas veces es persuadir, y para lograrlo es muy útil conocer al oyente o discípulo –dependiendo de la situación. Si solo contara Calíope podríamos afirmar que Platón es incoherente, pero detrás de ella va Urania, se acompañan “por ser de entre las Musas las que tienen que ver con el cielo y con los discursos divinos y humanos, son también las que dejan oír la voz más bella<sup>51</sup>”.

Platón refuerza la relación entre *agaton* y *kalon* ya tradicional, y agrega la verdad. De modo que su descripción de la pradera de la verdad es bella, debe serlo, y un discurso que hable del bien y de la verdad carece de fealdad. ¿Por qué ha de ser bella la verdad? ¿Puede lo verdadero ser persuasivo? ¿Hay verdad en la palinodia? este es el centro del asunto porque si decimos que no lo es por estar escrita de modo figurado, entonces buena parte de lo que dice no es falso, sino irrelevante y Platón lo usa solo para que su interlocutor lo comprenda, quiere escribir en su alma, transformarla, llevarla a la *areté*, y para eso debe moverlo con aquello que más lo persuada de la verdad, sin importar si su empleo es instrumental.

## 5. La eficacia de la belleza

¿Qué palabras elegir para hablar de lo que no tenemos experiencia? La pregunta sobra, no por insubstancial, sino porque por más que tratemos no hallaremos la manera adecuada. La argumentación platónica se mueve en esta dificultad, aunque Platón afirme, en lenguaje figurado, que sí tenemos algún tipo de vivencia de las ideas, pues alguna vez las contemplamos, el intento por poner en palabras sensibles lo que no lo es, resulta complejo. Si ya es difícil hablar de esto, ¿cómo escribirlo, con todas las limitaciones de las que nos advierte? ¿Habrán manera de que estos juegos nos digan algo sobre la filosofía platónica?<sup>52</sup>

49 PLATÓN, Fedro, Ed. Gredos, Madrid, 1983, p. 262.

50 *Ibid.*, p.243.

51 *Ibid.*, p. 259.

52 Los momentos en que dice que dirá a que se parece a algo o usa la palabra ‘como’ son tantos que no podemos señalarlos, pero a favor de que el mito se relaciona con la verdad, afirma que aunque incolora, informe e intangible esa esencia debe ser cantada como se merece, como nunca se la ha mostrado, con coraje, aunque él diga que es “algo como esto”. 247 c “A este lugar supraceleste, no lo ha cantado

Por juegos no solo entendemos los recursos literarios, Platón parece referirse a toda su obra, si a esto sumamos su interés psicológico veremos que la escritura platónica es un problema filosófico y no solo ornamental. Recordemos que Platón trata de explicar las razones por las que el relativismo y el subjetivismo de los sofistas es falso y como respuesta buena parte de sus diálogos son un intento por argumentar porqué es mejor ser buenos que malos, justos que injustos, y también por motivarnos a llevarlo a cabo.

Defender por qué es mejor actuar bien es muy difícil, hallar la motivación para hacerlo es complicado, pues Platón busca algo que nos motive desde la raíz, y como lo más poderoso que tenemos son los apetitos, entonces ese deseo se vuelve el motor también para llegar a ser lo mejor que podríamos en nuestra condición intermedia, *Metaxú* ¿Qué nos lleva a esforzarnos, estudiar durante años con paciencia y dificultad?

En el camino filosófico que él nos propone no se trata de la ambición intelectual o el éxito rápido, si Platón hubiera cobrado por sus servicios seguramente nadie habría pagado, ¿qué tenía para ofrecer frente a las fórmulas sofisticadas? Una larga vida de perseguir la sabiduría sin alcanzarla, solo rozándola algunas veces, discutiendo entre amigos, haciendo ejercicio físico, con responsabilidades en la polis y estudiando las áreas más abstractas: matemáticas, geometría, astronomía y música. ¿Quién querría dedicarse a este enorme esfuerzo toda la vida? Solo un deseo igual al instinto sexual que nos mantiene vivos al reproducirnos podría ser capaz de mantener la motivación, pues en la República afirma que no es digno forzar a seres libres a seguir este camino, se debe decidir y seguir voluntariamente.

Platón no olvida jamás que la mente humana es un ambiente extremadamente hostil a la bondad, y supone que algún nuevo recurso, alguna idea o impulso imaginativo, pueden ser necesarios para mantener la bondad viva allí y para conferirle algún poder sobre nosotros. Un tratado que presuntamente ofreciera de forma fácil para el lector la verdad sobre la bondad no podría conseguir realmente lo que se propone...Toca un punto clave en la naturaleza de la moralidad, no logramos transformarnos mediante una serie de reglas, si llegamos a cambiar un poco será a través de la comprensión viva de los asuntos morales, la imaginación, la educación y claro, la práctica<sup>53</sup>.

Con el *experimento mental* del *Anillo de Giges* Platón apunta a que sin leyes probablemente seríamos malvados. En *Fedro* nos sorprende al decir que los actos

poeta alguno de los de aquí abajo, ni lo cantará jamás como merece. Pero es algo como esto...Vista solo con el entendimiento, piloto del alma...247 c Fedro. Allí comienza su intento por describir cómo reconocemos la belleza sensible, gracias a que contemplamos la Belleza.

53 WILLIAMS, Bernard, Platón: La invención de la filosofía, Ed. Norma Barcelona, Santa Fe de Bogotá, 2000, p. 76-77.

justos no nos recuerdan la idea de Justicia, ¿qué puede llevarnos a ser mejores entonces? Platón encuentra en el deseo por la belleza corporal el aspecto más fuerte de todo ser humano, sobre todo porque nos saca de nosotros mismos, nos impele a hacer cosas valientes que no habíamos imaginado, por eso la fuerza más poderosa es el amor que unido a la guía del auriga nos impulsa a elevarnos sobre lo falso y vulgar, hace que nos crezcan alas, a través del amado vemos lo divino en nosotros mismos. La locura del enamorado de la belleza es entonces la motivación buscada por Platón.

Desde la apuesta de Platón de conjugar decir y mostrar, vemos que el filósofo hace afirmaciones sobre la belleza y también nos muestra la belleza con sus imágenes, probando que es necesaria para hacer que comprendamos algo que se quedaría solo en lo teórico, que no lograría despertar las palabras, mediante los recursos figurados se imita el poder de la oralidad.

¿Qué pasaría si describiera esta experiencia desde la fealdad? La única manera de hablar de lo inteligible es mediante lo sensible, que presenta límites difusos entre lo literal y lo figurado. Por ejemplo Platón usa la palabra 'ver'. Hemos visto las ideas, pero no con los ojos, sino con otra capacidad. Hemos visto con la mente, pero no podemos describir esa experiencia sino hacemos uso del ver con los ojos, aquí en la tierra. Además, debe hacer la analogía con la experiencia más especial, la que nos saca de lo cotidiano, la que nos hace levitar, tal experiencia es el enamoramiento. Ver la belleza sensible despierta en nosotros el deseo y solo esta fuerte vivencia logra recordarnos un poco de aquel resplandor de lo bello en sí, pues según nuestro filósofo, solo a esta idea se le ha dado ser lo más deslumbrante y lo más amable<sup>54</sup>. En otras palabras se trata de la idea más cercana, la única que ha encarnado y por eso solo puede sacudirnos.

Habiendo visto al amado le estremece un escalofrío, como un trastorno que provoca sudores y un inusitado calor. Recibiendo, pues, esta cascada de belleza se calienta con un ardor que empapa la naturaleza del ala, y, al caldearse, se ablandan las semillas de la germinación que, cerradas por la aridez, le impedía florecer<sup>55</sup>.

No sabemos cómo podría quedar todo el mito explicado de manera literal, no significa que no podamos parafrasearlo, pero algo valioso se pierde al hacerlo debido a que cada palabra cuenta cuando hay una estrecha unión entre forma y contenido, es decir cuando el lenguaje figurado, en este caso, hace parte de la argumentación. Algunas partes pueden ponerse en otras palabras o abordarse de los dos modos, pero la manera en que la belleza despierta al amor resulta 'intraducible' en la misma lengua,

54 PLATÓN, Fedro, Ed. Gredos, Madrid, 1983, p. 250.

55 *Ibid.*, p. 251.

pues en esta descripción se conjuga lo que dice y lo que hace o muestra para generar lo que llamamos filosofía platónica.

La belleza tiene la capacidad de iluminar, de hacernos ver un aspecto no advertido antes, por eso sentimos que es importante, no solo en la filosofía, no se trata de que comunique con una realidad inaccesible de otro modo, sino más bien que las palabras bellas nos tocan y al hacerlo nos llevan a notar un aspecto en el que no habíamos reparado. En este caso, Platón alumbró un nuevo significado estableciendo una relación novedosa entre el deseo por lo bello, que él llama Amor y el crecimiento de las plumas que nos ayudarán a volar construyendo la filosofía, la belleza es un puente entre lo sensible y lo inteligible, y es el hilo de Ariadna que nos guía en el laberinto terrestre.

Platón quiere decirnos que hay una experiencia única y maravillosa que nos eleva a ser mejores, nos seduce que haya un puente entre lo sensible y lo inteligible porque él mismo afirma que estamos en medio, tenemos una condición paradójica, pertenecemos a ambos mundos y sentimos nostalgia de lo absoluto, la condición del ser humano es la del enamorado, que anhela, que persigue, que se siente incompleto, y la locura amorosa muestra esa condición que dicha literalmente sería estéril.

En la discusión contemporánea muchos filósofos abogan por un uso instrumental de lo figurado, hablan en especial de lo metafórico, pero sin dudar de su carácter fundamental, incluso señalan cómo varios filósofos condenan la ambigüedad o la mera retórica banal tras este uso para luego sorprenderlos usando el lenguaje figurado en aspectos centrales de su pensamiento. Fermeandois, con respecto a Locke:

Ciertas metáforas pueden ayudar a cambiar hábitos mentales inveterados, modos de ver un tema de los que jamás sospecharíamos...Una nueva metáfora puede así modificar el acceso a una temática, la actitud que frente a ella tenemos, nuestra perspectiva, un estilo de pensar<sup>56</sup>.

Platón trastocó la manera en que se veía el mundo de su tiempo, sus imágenes dieron forma al mundo occidental, por ejemplo, seguimos usando la alegoría de la caverna por su gran riqueza, es decir, la reinterpretamos porque nos ayuda a comprender situaciones muy variadas, la ambigüedad no es necesariamente una dificultad, sino una ocasión para reflexionar.

En *Fedro* la forma y el contenido están unidos, porque Platón lleva a cabo lo que afirma en el texto, guía con sus palabras a este bello joven, lo saca del embrujo de la retórica vacía y le muestra la verdadera belleza, no solo se la muestra con el mito, le da razones, le explica por qué toda alma humana puede recordar la Belleza en sí, este

56 FERMEANDOIS, Eduardo, "Metáforas en filosofía" En: *Filosofía de la filosofía*, Editorial Trotta, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2010, p. 328.

similar une pues logos y mito, por eso no podemos delimitar sus funciones y decir que lo literal explica, argumenta, es logos y lo figurativo sugiere, seduce, persuade, porque Platón une ambos propósitos.

Repasemos sus argumentos, en *Fedro* insiste en el orden del alma, no es que la razón sea la juez arbitraria, el piloto o auriga porque sí. Platón argumenta aquí y en otros diálogos que aquello que es un medio para algo más no puede dirigirnos, como pasa con los apetitos, la justicia en nosotros es la armonía que se establece entre las partes del alma, cuando hay serenidad y una no lucha sobre otra, cuando cada una ocupa su lugar, el auriga, la razón, nos guía porque después de satisfacer los apetitos queremos algo más. Platón nos señala que no somos solo seres en busca del éxito inmediato o la utilidad, anhelamos algo más y nos sentimos más plenos ante una bella vida, las bellas acciones y tratando de alcanzar y construir lo mejor que hay en nosotros. Por lo tanto los textos deben buscar también esa perfección y si hay un orden del alma también lo hay del discurso, si no cualquier cosa valdría, por esto solo la belleza es poderosa.

Finalmente, la belleza de rostros, cuerpos y discursos es además un consuelo a nuestra trágica condición de perseguidores, que se ve compensada por la mejor forma de locura “aquella que se da cuando alguien contempla la belleza de este mundo, y, recordando la verdadera, le salen alas y, así, alado, le entran deseos de alzar el vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba como si fuera un pájaro, olvidado de las de aquí abajo y dando ocasión a que se le tenga por loco<sup>57</sup>”. Casi todos hemos sido tocados por esa forma de delirio, así que a pesar de la lejanía podemos sentirnos enamorados por las bellas palabras de Platón.

## II. Ensayos

57 PLATÓN, *Fedro* Ed. Gredos, Madrid, 1983, p. 249.