

<https://doi.org/10.21555/top.v740.3038>

## El rol del ἔϑως en el ascenso filosófico del *Fedro*: de la belleza corpórea a la amistad filosófica

### The Role of ἔϑως in Philosophical Ascent in the *Phaedrus*: From Corporeal Beauty to Philosophical Friendship

Manuel Martín

Universidad de los Andes, Chile

[mmartin@uandes.cl](mailto:mmartin@uandes.cl)

<https://orcid.org/0000-0001-8657-0212>

Recibido: 26 - 12 - 2023.

Aceptado: 28 - 04 - 2024.

Publicado en línea: 31 - 10 - 2025.

Cómo citar este artículo: Martín, M. (2026). El rol del ἔϑως en el ascenso filosófico del *Fedro*: de la belleza corpórea a la amistad filosófica. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 74, 133-163. <https://doi.org/10.21555/top.v740.3038>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

### Resumen

Este artículo aclara el papel del ἔρως en el ascenso filosófico hacia la forma de la belleza misma según el *Fedro*. Para ello, distingo los dos conceptos de ἔρως utilizados por Sócrates en su primer y segundo discurso y analizo la relación entre ambos. Luego examino el papel que desempeña la belleza corpórea en el despertar del ἔρως divino y cómo solo este ἔρως, considerado como μανία divina, hace posible el sometimiento de la inclinación desordenada para poder buscar lo que es sabio, bueno y bello. De este modo, el amante puede iniciar una vida filosófica, que no se realiza en la soledad, sino en la amistad. Esta es la novedad que aporta el *Fedro*.

*Palabras clave:* belleza; eros; amor; amistad; formas; locura; ascenso filosófico; Sócrates; Platón; *Fedro*.

### Abstract

This article clarifies the role of ἔρως in the philosophical ascent towards the form of beauty itself in the *Phaedrus*. For this, I distinguish the two concepts of ἔρως used by Socrates in his first and second speech and analyze the relationship between the two. Then, I examine the role that corporeal beauty plays in the awakening of the divine ἔρως and how only this ἔρως, considered as divine μανία, makes possible the subjugation of disordered inclination; this subjugation allows to seek what is wise, good, and beautiful. Thus, the lover can begin a philosophical life, one that is not carried out in solitude, but in friendship. This is the novelty brought by the *Phaedrus*.

*Keywords:* beauty; eros; love; friendship; forms; madness; philosophical ascent; Socrates; Plato; *Phaedrus*.

## Introducción<sup>1</sup>

“No es cierto ese discurso”, repite Sócrates antes de comenzar su propia *παλινοῦδία* en la que reivindica el rol positivo del ἔργος en el ascenso filosófico hacia la belleza en sí. En su conversación con el joven Fedro, Sócrates parece cambiar abruptamente de opinión acerca del papel del ἔργος y de su correspondiente valoración: pronuncia dos discursos aparentemente opuestos en los que, primero, ἔργος es considerado una enfermedad y, luego, algo divino. Pero ¿qué ha cambiado exactamente? ¿De qué se ha arrepentido Sócrates al declarar que “no es cierto ese decir”? ¿De haber llamado ἔργος a lo que no es más que una falsa imagen suya o de haberle negado al ἔργος su carácter benefactor?

Al examinar el papel que juega el ἔργος en el ascenso platónico hacia la forma de lo bello en el *Fedro*, surge en primer lugar la pregunta por el concepto mismo de ἔργος. Sócrates parece emplear dos significados distintos en el primer y segundo discurso. Por tanto, se requiere aclarar, en la primera parte de este trabajo, si, a lo largo del diálogo, Sócrates predica ἔργος de manera equívoca —es decir, utilizando el mismo término para dos realidades distintas que no guardan relación alguna— o si hay alguna relación entre ambos usos del término. A partir de ese análisis, se investiga, en la segunda parte de este trabajo, el papel que el ἔργος juega en la búsqueda de la sabiduría. Si hay dos significados distintos, habrá que mostrar el lugar que ocupa cada uno de estos ἔργος (sea positivo o negativo) en la búsqueda de lo bello en sí; pero, si hay una relación entre ambos significados, será necesario exponer en qué consiste esa relación y cómo se integran las diferentes manifestaciones de ἔργος en un mismo movimiento ascendente hacia la forma de lo bello. El resultado revela la novedad que presenta el *Fedro* en relación con la vida filosófica como un vuelo que se lleva a cabo en la amistad.

---

<sup>1</sup> Este artículo se ha desarrollado en el marco de la Beca de Doctorado Nacional de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo del Gobierno de Chile (ANID-PFCHA/Doctorado Nacional/2020-21201140). Agradezco las observaciones y colaboración de los profesores José Antonio Giménez Salinas y Clemente Cox Cruzat.

## 1. El significado de ἔρως en el *Fedro*

### 1.1. El primer concepto de ἔρως

El diálogo comienza con Sócrates y Fedro, que salen de la ciudad y se ubican en un lugar ameno para reproducir un discurso de Lisias que Fedro ha escuchado y memorizado. Aquel discurso versa sobre el ἔρως y presenta una visión negativa de este: el ἔρως es enfermedad, locura, insensatez. El enamorado no es capaz de dominarse y permanecer en su sano juicio, mientras que el no enamorado mantiene las pasiones a raya y actúa de modo sensato. Por eso, Lisias defiende la posición de que es más conveniente para un joven entregarse al que no está enamorado, porque el enamorado es egoísta y celoso, y su buena voluntad es incierta. En cambio, una persona no enamorada cultiva la amistad más que la pasión del ἔρως y, por lo mismo, buscará lo que realmente es mejor para el joven amigo. La alternativa que se presenta es la siguiente: o bien se prefiere la sensatez del amigo que busca el bien desinteresadamente, o bien se prefiere la locura o el desenfreno del enamorado que busca su propia satisfacción. Se trata de optar por la σωφροσύνη y la sensatez o por el desenfreno y la μανία.

Una vez concluido el discurso, Fedro —que, a petición de Sócrates, ha leído el discurso en vez de recitarlo de memoria— pide la opinión de Sócrates. Este sostiene haber atendido principalmente a la forma retórica y cree que el discurso ha sido repetitivo y confuso. Concede el punto de que hay que encomiar la sensatez del uno y reprobar la insensatez del otro, pero no está dispuesto a aceptar el juicio de Fedro de que, respecto al amor, “nadie podría decir más cosas y mejores que las que Lisias ha dicho” (cfr. 235a1-236a3).

Presionado por su joven acompañante, Sócrates intenta articular un discurso que compita con el de Lisias. Lo pronuncia con el rostro tapado y de forma apresurada, “corriendo por las palabras” para llegar rápidamente al final (237a).<sup>2</sup> Mantiene la tesis de Lisias, pero intenta mejorar la forma retórica.

---

<sup>2</sup> Nussbaum (2004) utiliza estos detalles para apoyar su tesis de que Sócrates en este discurso está recogiendo sus dichos anteriores acerca del amor, que ahora pronuncia con el rostro tapado para no “cortarse de vergüenza” y luego retractarse enérgicamente de ellos.

En cuanto a la argumentación, a diferencia de Lisias —que se había limitado a describir los síntomas del enamorado—, Sócrates sostiene que es preciso elucidar primero qué es el ἔρως y cuál es su poder (237d). Que el ἔρως es un deseo parece claro para todos, dice Sócrates; sin embargo, también los que no aman desean lo bello, por lo que es necesario distinguir lo específico de este deseo del amante. Entonces, afirma que hay en nosotros dos tendencias fundamentales que nos rigen y conducen: el deseo de placeres (ἐπιθυμία ἡδονῶν) y la opinión adquirida que tiende a lo mejor (ἐπίκτητος δόξα, ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου). A veces coinciden, a veces disienten. Cuando prevalece la búsqueda del bien, estamos frente a un hombre sensato, moderado; pero, cuando prevalece el deseo de placer que domina al hombre, estamos ante un caso de desenfreno, de falta de moderación, de ὕβρις (237d7-238a3). Ahora bien, hay diversos tipos de desenfreno, como la glotonería, que es el deseo irracional de comida. Entre los tipos de desenfreno se enumera el ἔρως, que es el deseo irracional de la belleza del cuerpo. Como deseo irracional, prevalece sobre la opinión de lo que es mejor (238b6-c4).<sup>3</sup> Así visto, ἔρως es un tipo de desenfreno, locura, falta de sensatez o de moderación.<sup>4</sup>

A partir de eso, Sócrates deduce las indeseables consecuencias que padecerá quien se deje guiar por ἔρως: aquel que es gobernado por el deseo y esclavizado por el placer busca que el amado le proporcione los mayores gozos; no soporta que algo se le resista, por lo que es celoso y trata de someter siempre al amado, esforzándose en que le sea inferior y más débil; por eso, lo aparta de todas las relaciones que le serían provechosas, lo mantiene en la ignorancia e intenta que su

---

<sup>3</sup> “[...] ἡ γὰρ ἄνευ λόγου δόξης ἐπὶ τὸ ὀρθὸν ὀρμώσης κρατήσασα ἐπιθυμία πρὸς ἡδονὴν ἀχθεῖσα κάλλους, καὶ ὑπὸ αὐτῶν ἐαυτῆς συγγενῶν ἐπιθυμιῶν ἐπὶ σωματίων κάλλος ἐρωμένως ῥωσθεῖσα νικήσασα ἀγωγῆ, ἀπ’ αὐτῆς τῆς ῥώμης ἐπωνυμίαν λαβοῦσα, ἔρως ἐκλήθη”.

<sup>4</sup> Cfr. Kamtekar (2017, pp. 117 y ss.). También Lavilla de Lera (2015, p. 123) resalta: “el enamorado, es decir, el que está loco, no es capaz de obrar de manera cuerda o de temperarse: el verbo que se contraponen a *noséō* es *sophronéō* (231d3). Análogamente, se afirma que, en tanto que loco o enfermo, el enamorado no está en su sano juicio: la expresión griega es *kakōs phroneîn* (231d3); en cambio, lo propio del *sōphron* es ser sensato, que en el texto viene recogido con la expresión *eû phroneîn* (231d4). En escasas líneas el *éros* queda caracterizado como una enfermedad o locura (el término griego es *nósos*) que subyuga el pensamiento y la *práxis* de quien la padece”.

cuerpo sea delicado y bien adornado (238e-239a). De ahí que aquel que se entregue al enamorado acabe siempre viéndose privado de las cosas más importantes y atado a los caprichos del amante.

En ambos discursos, ἔρωϝ es caracterizado como un deseo irracional en contraposición al deseo que se adecúa a la razón. Es preciso poner de relieve eso: Sócrates, hasta el momento, se ha centrado únicamente en el deseo no coincidente con la δόξα que tiende hacia lo bueno. El ἔρωϝ del que ha hablado podría ser calificado como un tipo de amor egoísta, celoso o posesivo: el amor lujurioso. Este busca a la persona amada únicamente a causa del placer, sin interesarle el bien del amado, sino el suyo propio (y únicamente el bien del placer sensible). Lo que condena Sócrates en este primer discurso es, por tanto, la μανία o locura propia del que posee un deseo irracional de la belleza del cuerpo que prevalece sobre la opinión adquirida que tiende a lo mejor, y previamente ha identificado el ἔρωϝ con este tipo de μανία.

A mi juicio, de lo que se retractará en su segundo discurso es precisamente de aquello último: de haber identificado el ἔρωϝ con ese tipo de μανία. En ningún momento Sócrates rechazará su valoración negativa acerca del deseo irracional que inclina hacia lo bajo, sino que dirá que ha hablado mal acerca de ἔρωϝ, porque ἔρωϝ no puede limitarse a ser ese deseo, sino que es un dios o algo divino (θεὸϝ ἢ τι θεῖον; 242e3). En su segundo discurso, Sócrates propone un nuevo concepto de ἔρωϝ: identifica el ἔρωϝ con un tipo de μανία que es divina y que trae los mayores beneficios. Esa μανία no será contraria a la razón, sino que la superará.

## 1.2. El segundo concepto de ἔρωϝ

El diálogo relata que, luego de pronunciar su discurso, Sócrates decide marcharse. Sin embargo, al cruzar el río, escucha interiormente cierta voz proveniente de una señal espiritual (τὸ δαιμόνιον τε καὶ τὸ σημεῖον). Esta lo retiene instándolo a que se purifique, como si hubiese pecado ante lo divino (εἰϝ τὸ θεῖον) (242b7-c2). Entonces, Sócrates comienza su retractación:

Sóc. — Terrible, Fedro, es el discurso que tú trajiste; terrible el que forzaste que yo dijera.

Fed. — ¿Cómo es eso?

Sóc. — Es una simpleza y, hasta cierto punto, impía. Dime si hay algo peor.

Fed. — Nada, si es verdad lo que dices.

Sóc. — Pero, bueno, ¿es que no crees que el Amor es hijo de Afrodita y es un dios?

Fed. — Al menos eso es lo que se cuenta.

Sóc. — Pero no en Lisias, ni en tu discurso; en ese que, a través de mi boca y embrujado por ti, se ha proferido. Si el Amor es, como es sin duda, un dios o algo divino, no puede ser nada malo. Pero en los dos discursos que acabamos de decir, parece como si lo fuera (242d4-e4).<sup>5</sup>

En ese momento, Sócrates cita la *παλινωδία* de Estesícoro: “No es cierto ese discurso” (οὐκ ἔστ’ ἔτυμος λόγος οὗτος; 243a8), y comienza la suya propia. Reconoce que no ha hablado con justicia acerca de ἔρως. Ha agraviado al dios y se ve en la necesidad de purificarse.

En su segundo discurso, presentará el ἔρως como un tipo de *μανία* divina que, al contrario de la *μανία* humana —que es inferior a la sensatez—, es más bella que la sensatez, pues proviene del dios, mientras que la sensatez proviene de los hombres (244d).<sup>6</sup> El ἔρως no es, como se consideró en los discursos anteriores, una mera *μανία* humana, sino que es el cuarto y más noble tipo de *μανία* divina.<sup>7</sup> Por eso, es justo decir que es un bien dado por los dioses para nuestra mayor fortuna.<sup>8</sup>

Para probar esto, Sócrates cree necesario, en primer lugar, examinar la verdad acerca de la naturaleza “divina y humana” de la *ψυχή* (245c).

<sup>5</sup> Para las citas del *Fedro*, utilizo la traducción de Emilio Lledó (Platón, 1988c), excepto cuando algo distinto se indique explícitamente.

<sup>6</sup> “[...] ὅσῳ δὴ οὖν τελεώτερον καὶ ἐντιμότερον μαντικῆ οἰωνιστικῆς, τό τε ὄνομα τοῦ ὀνόματος ἔργον τ’ ἔργου, τόσῳ κάλλιον μαρτυροῦσιν οἱ παλαιοὶ μανίαν σωφροσύνης τὴν ἐκ θεοῦ τῆς παρ’ ἀνθρώπων γιγνομένης”.

<sup>7</sup> Los cuatro tipos de *μανία* divina son: la mántica, la teléstica, la poética y la erótica (cfr. 244b-d).

<sup>8</sup> *Fedro* (244a5-8): “εἰ μὲν γὰρ ἦν ἀπλοῦν τὸ μανίαν κακὸν εἶναι, καλῶς ἂν ἐλέγετο· νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θεῖα μὲντοι δόσει διδομένης”.

En orden a ese fin, narra la famosa alegoría del carro alado (246a-257b). Comienza con la afirmación de que el alma es siempre automoviente y que, por lo mismo, es inmortal (*ψυχή πᾶσα ἀθάνατος. τὸ γὰρ ἀεκίνητον ἀθάνατον*; 245c5). En ese movimiento eterno, las almas de los dioses y de los hombres, de modo periódico, surcan los cielos en una peregrinación divina hacia la llanura de la verdad, donde contemplan el ser. Cada alma, a decir de Sócrates, “se parece a una fuerza [*δυνάμει*] que, como si hubieran nacido juntos, lleva a una yunta alada y a su auriga” (246a6-7). Todas las almas son aladas; son las alas las que permiten el ascenso, mientras que, sin alas, las almas caen y van a la deriva hasta que se asientan en un cuerpo. Lo divino —que es sabio, bueno, bello y otras cosas semejantes— es lo que alimenta y hace crecer el plumaje de las alas, mientras que lo torpe y malo, y cosas semejantes, las consume y acaba (246e). La contemplación de las formas es la meta natural de la existencia del alma (cfr. Yunis, 2011, p. 16).<sup>9</sup>

Las almas de los dioses son impulsadas por dos caballos de buena estirpe, que avanzan con paso firme hacia las empinadas cumbres, mientras que las almas de los hombres poseen un caballo malo que arrastra hacia la tierra y hace pesado el ascenso (247b), pues busca únicamente el placer sensible. Al impedirse el avance, se forma un tumulto en el que las almas chocan entre sí. A muchas se les rompen las alas y caen (248b). La pérdida de las alas no se produce, por tanto, debido al deseo de lo sabio y bueno, sino a causa del deseo del mal corcel que inclina hacia la tierra. Aunque las almas de los hombres alcanzan a vislumbrar algo de lo verdadero, tienen que conformarse ahora con el alimento de la opinión. El único camino para recobrar las alas será el ἔρωσ.

Sócrates, que pretende esclarecer la naturaleza de ἔρωσ, lo describe entonces citando unos versos: “Por cierto, a ἔρωσ los mortales llaman ποτηνός (‘alado’), y los inmortales, Πτ-έρωσ (‘que-da-alas’), a causa de su poder acrecentador de alas” (τὸν δ’ ἦτοι θνητοὶ μὲν ἔρωτα καλοῦσι ποτηνόν, ἀθάνατοι δὲ Πτέρωτα, διὰ πτεροφύτορ’ ἀνάγκην) (252b7-

---

<sup>9</sup> Al considerar más adelante que el ἔρωσ es justamente el que da las alas, se puede concluir que, de alguna manera, lo más propio del alma es el ἔρωσ, sin el cual dejaría de ser lo que es. Pues el alma “se parece a una fuerza” y esa fuerza es la que lo conduce hacia la contemplación del ser en los parajes de la verdad. Todo parece orientado hacia ello.

8).<sup>10</sup> Según se muestra, ἔρως en sí mismo es un dios o algo divino y, por tanto, alado; pero actúa para nosotros como dador de alas, en cuanto que ese amor hacia lo sabio, bueno y bello nos conduce al alimento que hace crecer las alas (cfr. Álvarez Hoz y Gutiérrez Lerma, 1995, p. 21).

Parece, en este momento, que la identificación de ἔρως con el deseo irracional de la belleza del cuerpo que prevalece sobre la opinión adquirida acerca de lo mejor ya no es posible, sino que habrá de identificarse con el amor hacia las formas inmutables. La emoción que suscita la belleza despierta el recuerdo de aquella forma apenas divisada antes de la caída a la tierra, y ese recuerdo de la forma de la belleza hace surgir el amor que da alas (cfr. Álvarez Hoz y Gutiérrez Lerma, 1995, p. 25).

El varón, pues, que haga uso adecuado de tales recordatorios, iniciado en tales ceremonias perfectas, sólo él será perfecto. Apartado, así, de humanos menesteres y volcado a lo divino, es tachado por la gente como de perturbado, sin darse cuenta de que lo que está es “entusiasmado”. Y aquí es, precisamente, a donde viene a parar todo ese discurso sobre la cuarta 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. Así que, 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 enamorado (249c6-e4).<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Para estos versos, uso la traducción de Jesús María Álvarez Hoz y Elena Gutiérrez Lerma (1995, p. 21). Rowe (1986, p. 73) traduce: “Immortals call him Fledgeling Dove—since Eros’ wings lack down” con lo que se pone de manifiesto que, por el solo ἔρως, todavía no se puede volar, sino que la contemplación de lo divino, la vida filosófica misma (impulsada por ese ἔρως), va a hacer que salgan las plumas.

<sup>11</sup> Retomo aquí la traducción de Lledó (Platón, 1988c).

El relato ensalza este ἔρως que es ενθουσιασμός, posesión divina, y cuyo resultado es apartarnos de “humanos menesteres” para volcarnos a lo divino, a fin de que, recordando la belleza verdadera, podamos recobrar las alas. Aunque, como un pequeño pichón, el alma aún no puede emprender el vuelo, al menos comienza a vivir una vida filosófica, con la mirada puesta en las cosas divinas.

Tal como se representa en la alegoría, el alma (el carruaje), al encontrarse con la belleza de un muchacho semejante a los dioses, se siente atraída por esta belleza, por lo que se desencadena la lucha entre el caballo arisco, por un lado, y el auriga junto al caballo noble, por otro, hasta que el primero queda vencido, permitiéndose así la búsqueda honesta del bien y la amistad. La belleza corpórea parece jugar un papel importante en este despertar del ἔρως pues, gracias a esta, el auriga recuerda la forma de la belleza y el alma está en situación de recobrar las alas inflamándose en deseos de volar. Acordarse de aquellas formas a partir de las cosas de aquí abajo no es asunto fácil (250a2), por lo que la belleza corporal ocupa un lugar privilegiado como recordatorio para que los seres humanos alcen su mirada a las cosas divinas.<sup>12</sup> Aquel que hace uso adecuado de los recordatorios recobra sus alas por el amor a lo bello — ἔρως, que es “alado” o “que da alas” —, mientras que quienes no hacen uso adecuado de ellos se vuelcan sobre lo sensible que no permite el ascenso.

Evidentemente, en la alabanza expresada hacia ἔρως en el último discurso, lo que se ensalza no es el amor que arrastra hacia lo bajo, propio del que se da al placer y actúa como un cuadrúpedo (250e). Esto es constantemente condenado por Sócrates, también en su último discurso. Lo que se aprueba es el amor que reconoce lo divino y se inclina a la belleza misma.<sup>13</sup> La alegoría del carro alado propone, en resumidas

---

<sup>12</sup> Sobre este pasaje, cfr. Ferrari (1987, pp. 140 y ss.). En las “imitaciones de aquí abajo” no es fácil apreciar el resplandor de la justicia y de lo que es valioso para las almas, pero sí se puede apreciar el resplandor de la belleza, la cual capta el más alto de nuestros sentidos, la vista (250d3).

<sup>13</sup> El pasaje de 250e-251b es ilustrativo: “ὁ μὲν οὖν μὴ νεοτελής ἢ διεφθαρμένος οὐκ ὀξέως ἐνθένδε ἐκεῖσε φέρεται πρὸς αὐτὸ τὸ κάλλος, θεώμενος αὐτοῦ τὴν τῆδε ἐπωνυμίαν, ὥστ' οὐ σέβεται προσορῶν, ἀλλ' ἡδονῇ παραδοῦς τετράποδος νόμον βαίνειν ἐπιχειρεῖ καὶ παιδοσπορεῖν, καὶ ὕβρει προσομιλῶν οὐ δέδουκεν οὐδ' αἰσχύνεται παρὰ φύσιν ἡδονὴν διώκων· ὁ δὲ ἀρτιτελής, ὁ τῶν τότε πολυθεάμων, ὅταν θεοειδὲς πρόσωπον

cuentas, un camino ascético de vencimiento del apetito meramente corporal para poner el amor en las cosas divinas. En efecto, el auriga lucha con el caballo negro para no dejarse llevar por el deseo que inclina hacia lo bajo y que, en vez de favorecer el crecimiento de las alas, hace que se pierdan. Pues aquello que nutre las alas que hacen ligera al alma es “el pasto adecuado para la mejor parte del alma”, que “está en el prado de allí [al otro lado del cielo]” (248bb5-c2).<sup>14</sup>

No cualquier deseo es dador de alas.<sup>15</sup> El deseo del que se habla en los dos primeros discursos (el de Lisias y el primero de Sócrates) es

---

ἴδη κάλλος εὖ μεμιμημένον ἢ τινα σώματος ἰδέαν, πρῶτον μὲν ἔφριξε καὶ τι τῶν τότε ὑπῆλθεν αὐτὸν δειμάτων, εἶτα προσορᾶν ὡς θεὸν σέβεται, καὶ εἰ μὴ ἔδεδιει τὴν τῆς σφόδρα μανίας δόξαν, θῦοι ἂν ὡς ἀγάλματι καὶ θεῶ τοῖς παιδικοῖς. ἰδόντα δ' αὐτὸν οἶον ἐκ τῆς φρίκης μεταβολῆ τε καὶ ἰδρῶς καὶ θεομότης ἀήτης λαμβάνει· δεξάμενος γὰρ τοῦ κάλλους τὴν ἀπορροὴν διὰ τῶν ὀμμάτων ἐθερμάνθη ἢ ἡ τοῦ πτεροῦ φύσις ἄρδεται, θερμανθέντος δὲ ἐτάκη τὰ περὶ τὴν ἔκφρυσιν, ἃ πάλαι ὑπὸ σκληρότητος συμμεμυκῶτα εἶργε μὴ βλαστάνειν, ἐπιρρυσίης δὲ τῆς τροφῆς ᾤδησέ τε καὶ ὥρμησε φύεσθαι ἀπὸ τῆς ῥίζης ὅ τοῦ πτεροῦ καυλὸς ὑπὸ πᾶν τὸ τῆς ψυχῆς εἶδος· πᾶσα γὰρ ἦν τὸ πάλαι πτερωτή”. No se advierte un cambio sustantivo en este diálogo respecto a la postura de Sócrates sobre el amor a lo terreno. Sí parece haber una distinción más fina: lo que es reprochable no es el ἔρως en sí mismo, sino el amor hacia la belleza terrena que prevalece por encima de la opinión acerca de lo bueno. Revindicar el ἔρως de alguna forma es reivindicar la potencia concupiscible. Pero siempre permanece la tesis de que no hay que aferrarse a los placeres de este mundo, sino que es preciso remontarse a lo divino, lo que es sabio, bueno y bello.

<sup>14</sup> “[...] οὐ δ' ἔνεχ' ἢ πολλὴ σπουδὴ τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον οὐ ἔστιν, ἢ τε δὴ προσήκουσα ψυχῆς τῶ ἀρίστῳ νομῇ ἐκ τοῦ ἐκεῖ λειμῶνος τυγχάνει οὐσα, ἢ τε τοῦ πτεροῦ φύσις, ᾧ ψυχὴ κουφίζεται, τούτῳ τρέφεται”.

<sup>15</sup> Explica Fierro (2018, p. 158): “En el caso del *Fedro*, el *eros* ‘izquierdo’, puramente físico, permanece en el plano terrestre y mortal, sin desarrollar su aspecto divino (*Phaedr.* 265e-266b); si, en cambio, el intenso deseo sexual por el bello muchachito motiva al amante a recordar la Forma de la belleza, comienzan a crecer en él las alas del *Éros* divino y trascendente que impulsa el vuelo del alma hacia el plano eidético (*Phaedr.* 249d). Pero únicamente en quienes nunca pierden las alas —los dioses— y están regularmente en contacto con las Formas alcanza el *Éros* alado su plena realización, su condición de *theós* (*Phdr.* 247a-c). Por el contrario, en el caso de las almas humanas, dado que necesitan adquirirlas, y aun así corren siempre el riesgo de perderlas, quedan en un lugar ‘intermedio’/‘intermediario’ —*metaxý*—, similar al del *Éros* del *Banquete*. Por lo

más bien la malversación del ἔρως, un mal uso del amor a la belleza, pues, en vez de orientarse hacia la vida filosófica, es dirigido hacia la mera satisfacción de los deseos sensibles. En cambio, el amor hacia lo sabio, bueno y bello, el verdadero ἔρως, es causa de los mayores bienes, justamente contrarios a las consecuencias del amor lujurioso. El amor verdadero no es egoísta, no es celoso; se preocupa por el amado, quiere acercarlo a la sabiduría, procura que se asemeje al dios, etc. Este ἔρως *es el que*, como veremos, posibilita la φιλία (cfr. Hyland, 1968) en la que se lleva a cabo la vida filosófica.

### 1.3. Relación entre ambos conceptos de ἔρως

Tras la retractación de Sócrates, cabe preguntarse: ¿se puede aún atribuir el nombre de ἔρως a la atracción que se siente hacia la belleza corporal? Según se dijo, la belleza corporal parece jugar un papel importante en el ascenso filosófico, pues, sin ella, no es posible recordar la belleza en sí y emprender la vida filosófica. El ἔρως filosófico se despierta ante la contemplación de la belleza del cuerpo, que participa de la belleza en sí. La belleza del cuerpo es un recordatorio de la belleza en sí; el problema está en quien no hace uso adecuado de este recordatorio y, en vez de procurar elevarse hacia la contemplación de la belleza misma, hace de la belleza del cuerpo un ídolo, sin procurar más que el placer sensible.

En el *Banquete*, reproduciendo las sabias palabras de Diotima, Sócrates señala el itinerario por el que se asciende desde el amor a la belleza corporal hasta el amor a la belleza misma: el amor comienza por el deseo de un cuerpo bello; luego, se inclina hacia la belleza corporal en general; después, considera más valiosa la belleza del alma y tiende hacia ella; luego, descubre la belleza de las normas de conducta y la del saber; finalmente, descubre la belleza en sí misma y la ama:

[D]escubrirá de repente, llegando ya al término de su iniciación amorosa, algo maravillosamente bello por naturaleza [κατόψεταιί τι θαυμαστόν τὴν φύσιν καλόν], a saber, aquello mismo, Sócrates, por lo que precisamente se hicieron todos los esfuerzos anteriores,

---

tanto, el Amor, en su expresión más acabada, es un dios, pero en el caso de las almas no-divinas el reto es adquirir tal condición, la cual solo algunas de ellas logran de modo parcial en su forma de vida encarnada”.

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 feo. Ni tampoco se le aparecerá esta belleza bajo la forma de un rostro ni de unas manos ni de cualquier otra cosa de las que participa un cuerpo, ni como un razonamiento, ni como una ciencia, ni como existente en otra cosa, por ejemplo, en un ser vivo, en la tierra, en el cielo o en algún otro, sino la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella de una manera tal que el nacimiento y muerte de éstas no le causa ni aumento ni disminución, ni le ocurre absolutamente nada (*Banquete*, 210e3-211b5).<sup>16</sup>

Como puede notarse, en aquel diálogo, Platón se inclina por la tesis de que todas aquellas realidades bellas participan de la belleza en sí y que, por tanto, todas las manifestaciones de amor son posibles justamente debido a la participación del objeto de ese amor en la belleza misma. El ἔρως es el principio de todo deseo de cosas buenas (τὸ μὲν κεφάλαιόν ἐστι πᾶσα ἢ τῶν ἀγαθῶν ἐπιθυμία, 205d1-2) (cfr. Sheffield, 2012, p. 214). “El ἔρως es el amor hacia lo bello y, como la sabiduría es lo máximamente bello, ἔρως debe ser necesariamente amante de la sabiduría” (ἔστιν γὰρ δὴ τῶν καλλίστων ἢ σοφία, Ἐρως δ’ ἐστὶν ἔρως περὶ τὸ καλόν, ὥστε ἀναγκαῖον ἔρωτα φιλόσοφον εἶναι) (204b2-4).<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Traducción de M. Martínez Hernández (Platón, 1988a).

<sup>17</sup> Explica Sheffield (2017, pp. 88-89): “The notion that wisdom is an object of erotic attraction is no mere metaphor. Though philosophical *eros* is not sexual in any sense, it is truly *erotikos*, properly speaking, and not in some transferred sense; for all *eros* is concerned with beauty (e.g. *Symp.* 206E). The fundamental experience of *eros* is a desire for beauty, the most basic expression of which is sexual *eros* for embodied beauty, where this is simply one of its common forms. [...] Philosophical *eros* would not emerge were one to consider wisdom simply, though perhaps rightly, to be the highest good; it emerges specifically and properly when one comes to desire wisdom *as one of the most beautiful things*. Socrates’ ‘erotic art’ (*Symp.* 177D8–9, *Phdr.* 277C, 257B) consists in his ability to

Esta concepción del ἔρως parece coincidir, según lo que hemos dicho, con la del tercer discurso del *Fedro*: ἔρως es amor a lo bello mismo. Ahora bien, en cuanto que el muchacho participa de la belleza, el ἔρως puede dirigirse a él, es decir, se puede amar la belleza de una persona con amor a lo honesto en sí. Pero también puede desperdiciarse este impulso erótico cuando, instigado por el caballo negro que busca solamente los placeres del cuerpo, uno se vuelca hacia las realidades temporales. Por su propia naturaleza, el ἔρως se orienta hacia lo divino, de modo que solo al amar lo honesto o bello en sí el ἔρως alcanza su plena realización —ἔρως como “alado” o “que da alas”—. En cambio, el amor que se queda únicamente en la belleza del cuerpo es malversación del ἔρως (como la glotonería respecto al deseo de comer). Aquello sí es contrario a la razón: si el ἔρως se orienta a lo divino, volcarse únicamente hacia lo sensible es una verdadera insensatez. Así, tal como se dice en el *Banquete* y la *República* (IV, 427b-444d), e incluso en la misma línea que el *Fedón* (63e-69e y 78b-84b), el alma no ha de apegarse a la belleza de las cosas corpóreas, sino que debe buscar el bien de la parte más alta del alma, a saber, lo verdadero, bueno y bello en sí. En este sentido, el caballo negro no parece representar al ἔρως, sino al deseo irracional de placer que prevalece por sobre el juicio acerca de lo bueno. El ἔρως solo puede despertarse gracias a la parte racional del alma, la cual ha contemplado algo de la belleza misma.

Sin embargo, esta posición es discutida. Martha Nussbaum (2004), por ejemplo, sostiene que el *Fedro* representa un giro radical en el planteamiento de Platón acerca del papel de las pasiones, en particular del ἔρως, en la vida humana. A su juicio, “Platón incorpora aspectos importantes de sus concepciones anteriores a los dos primeros discursos para, acto seguido, ‘retractarse’ y someterlos a crítica” (Nussbaum, 2004, p. 271). Para ella, Platón estaría abandonando su visión negativa acerca de las pasiones y, en cambio, otorgaría un valor positivo al deseo de la belleza corporal, en cuanto guía de la búsqueda del saber, energía motivacional y componente intrínsecamente valioso para la vida humana buena (Nussbaum, 2004, pp. 284-297).

Por su parte, autores como Sheffield (2012, p. 255), Ferrari (1987, pp. 140-203) u Obdrzalek (2012) rechazan esta función positiva del impulso del caballo negro. Sostiene Sheffield:

---

make people see the beauty of wisdom—not just its goodness, or its centrality in the good life, but its *beauty*; for all *eros* is concerned with beauty (*Symp.* 206E)”.

Ciertamente, el argumento de Sócrates a favor de la afirmación de que el *erôs* es un tipo beneficioso de locura se debilitaría si contara como casos de *erôs* los deseos que se caracterizan repetidamente en términos negativos (como, por ejemplo, los del caballo negro). Pues lo que Sócrates defiende es que el *erôs* es enviado por los dioses para nuestro beneficio (244a3-8). Lo que motiva su segundo discurso es la exigencia de hacer justicia al hecho de que *erôs* es un dios, o algo divino, y como tal no podría ser responsable de los males (*erôs ouden kakon*, 242e). No está nada claro cómo los deseos del caballo negro podrían ilustrar eso. Tales deseos seguirán siendo una parte importante de este relato de *erôs*, pero no por ser ejemplos ilustrativos de *erôs*. Más bien, formarán parte del telón de fondo explicativo sobre el que funciona —con dificultad— este *erôs* enviado por Dios. Sócrates parece fluctuar entre la afirmación de que el anterior relato negativo del *erôs* no decía nada “sano o verdadero” (242e-242a), y la afirmación de que describía un *erôs* de una clase —un “*erôs* zurdo”, como dice (266a)—. Esto sugiere que los deseos, por ejemplo, de mera gratificación sexual, o bien no son casos de *erôs* enviados por Dios (el “verdadero *erôs*”) o son formas bastardas de este. En cualquier caso, la distancia con el *Banquete* no es grande (2012, pp. 225-226).<sup>18</sup>

Tal como explica Sheffield, el ἔρως tiene por objeto las cosas buenas, mientras que el deseo de placer sensible no parece mostrar ninguna consideración por el bien. Además, aunque se experimenten distintas respuestas ante lo bello, eso no significa que haya distintos tipos de ἔρως. Sócrates hace referencia al ἔρως únicamente cuando considera el deseo filosófico y en ningún momento lo atribuye al caballo negro. El cuarto tipo de *μανία* divina, que es la *μανία* erótica, surge únicamente por el recuerdo de la forma de la belleza en sí: “Cuando participa en esta locura, el que ama lo bello se llama amante [ἔραστης]” (*Fedro*, 249e3). El

<sup>18</sup> A menos que una nota al pie o la bibliografía final indiquen lo contrario, las traducciones en este artículo son mías.

verdadero ἔρως es una respuesta particular ante lo bello que posibilita los mayores bienes.

A mi modo de ver, lo que guarda relación con el ἔρως filosófico no es el deseo contrario de suyo a la parte racional, sino la atracción que ejerce una realidad terrena en cuanto participa de lo bello. Si bien el ἔρως tiende a la belleza en sí, se puede amar también la belleza participada por veneración a la belleza misma (en esto se hallará la novedad que aporta el *Fedro*: la vida filosófica no aparta de la realidad bella, sino que se lleva a cabo en compañía del sujeto amado). Precisamente porque la belleza se encuentra diversamente participada en las diversas realidades, se puede afirmar una analogía entre el ἔρως filosófico y el amor a la belleza terrena.<sup>19</sup> Eso es lo que da pie a la confusión que está a la base de los primeros discursos.

El amor a la belleza de alguien, puesto que es semejanza de la belleza misma, no es de suyo contrario a la razón, sino que es captado por la parte racional del alma como semejanza de la belleza misma —pues la parte racional es la única capaz de reconocer la belleza porque alguna vez la contempló en la peregrinación celeste—. En cambio, el caballo negro no parece representar precisamente al ἔρως, sino al deseo de placer de suyo contrario a la parte racional. En lo que sigue, se examinará más detenidamente esta posición.

## 2. El ἔρως en el ascenso filosófico hacia lo bello en sí

Una vez que se ha afirmado que el ἔρως puede dirigirse tanto a la belleza corporal como a la belleza en sí, pero que, propiamente, está ordenado a la contemplación de lo divino, es preciso examinar cómo ocurre el ascenso filosófico: qué lugar ocupa en él el ἔρως hacia la belleza corpórea y cómo opera el ἔρως divino.

A mi juicio, más que una retractación de la posición adoptada en los diálogos anteriores, en el *Fedro*, Platón reafirma su postura, ahondando, no obstante, su examen de los movimientos del alma para mostrar cómo, desde el ἔρως que despierta la belleza corporal, el alma del filósofo es capaz de remontarse hasta la belleza misma en un camino

---

<sup>19</sup> La belleza es la única forma cuyo reflejo es perceptible por los sentidos del cuerpo (250d). El problema se da con los que “no comprenden que la belleza de este mundo, i.e. la belleza del cuerpo de los muchachos, constituye un pálido reflejo de la verdadera belleza —situada en la esfera transcendente— e, ignorantes, se entregan al placer de lo corpóreo” (Lavilla de Lera, 2015, p. 137).

no exento de luchas y contrariedades. Junto con reconocer la primacía del ἔρως filosófico, en el diálogo, Sócrates muestra que el ἔρως que se queda solamente en lo corpóreo es contrario a la razón, pues, como amor hacia lo bello —aunque sea hacia el pálido reflejo o destello de la belleza misma—, en vez de servir de recordatorio para elevarse hacia la búsqueda de lo bello en sí, inclina hacia lo bajo, convirtiéndose en un amor lujurioso, falto de moderación, que no alcanza el término al que, como tal, se dirige el ἔρως.

Conforme a la alegoría del carro alado, al encontrarse con un muchacho bello, el alma siente que un calor la recorre enteramente y se llena de cosquillas y de los agujijones del deseo (254e5). El caballo dócil, dominado por el pudor, se contiene para no saltar sobre el muchacho; pero el caballo malo, que no hace caso ni a los agujijones ni al látigo del auriga, se lanza y pone en aprietos a los otros dos, forzándoles a ir hacia aquel muchacho bello. Se genera entonces una lucha en la que el auriga y el buen caballo intentan resistir. Pero la fuerza del caballo negro puede más, por lo que llegan junto al muchacho y contemplan su rostro radiante (καὶ πρὸς αὐτῷ τ' ἐγένοντο καὶ εἶδον τὴν ὄψιν τὴν τῶν παιδικῶν ἀστράπτουσαν; 254b3-5). Ante esa visión, el auriga recuerda la forma de lo bello que alcanzó a vislumbrar en la procesión divina; la contempla en toda su pureza, y, por temor y asombro, cae de espaldas (ἰδοῦσα δὲ ἔδεισέ τε καὶ σεφθεῖσα ἀνέπεσεν ὑπτία; 254b7-8), tirando hacia atrás las riendas de forma tan violenta que hace que ambos caballos caigan sobre sus ancas (254b8-c1). El caballo arisco se enfurece y empieza de nuevo a tirar para acercarse a aquel que es objeto de su deseo. El auriga, movido por los mismos sentimientos de antes, se vuelve a tensar con tanta fuerza que esta vez arranca el freno de los dientes del mal corcel haciéndolo sangrar y entregándolo al sufrimiento. Prosigue así la lucha hasta que el mal caballo, no pudiendo soportar más veces lo mismo, renuncia a sus pretensiones. Humillado, obedece al fin al mandato del auriga y, cuando ve al bello muchacho, se sobrecoge de miedo. Solo entonces el alma del amante puede seguir al amado con reverencia y temor (συμβαίνει τότε ἤδη τὴν τοῦ ἔραστοῦ ψυχὴν τοῖς παιδικοῖς αἰδομένῃν τε καὶ δεδιῶσαν ἔπεσθαι; 254e8-255a1).

Como si de un dios se tratara, cuida del amado con toda clase de esmeros, a lo cual este responde con su confianza, aceptando su compañía. La benevolencia del amante llama la atención del amado, el cual descubre que ningún otro podrá ofrecerle una amistad como la de este amigo entusiasta (255a-b). El contacto con el amado, por otra parte,

aviva el amor del amante, que reanima los conductos de las plumas, las riega y las hace crecer y llena de amor el alma del amado (τὴν τοῦ ἔρωμένου αὖ ψυχὴν ἔρωτος ἐνέπλησεν; 255d2-3). Ama la belleza reflejada en el muchacho, cuya imagen quiere conservar y perfeccionar, de modo que no busca solo su bien, sino también el del amado. Así, el ἔρωσ se convierte en “una especie de vuelo celeste en compañía del bien amado” (García Castillo, 2007, p. 43), en una amistad que es causa de grandes bienes. Por eso, concluye Sócrates:

De esta manera, si vence la parte mejor de la mente [τὰ βελτίω τῆς διανοίας], que conduce a una vida ordenada y a la filosofía, transcurre la existencia en felicidad y concordia, dueños de sí mismos, llenos de medida, subyugando lo que engendra la maldad en el alma, y dejando en libertad a aquello en lo que lo excelente habita. Y, así pues, al final de sus vidas, alados e ingrátidos, habrán vencido en una de las tres competiciones verdaderamente olímpicas, Y ni la humana sensatez, ni la divina locura pueden otorgar al hombre un mayor bien [οὐ μείζον ἀγαθὸν οὔτε σωφροσύνη ἀνθρωπίνη οὔτε θεία μανία δυνατὴ πορίσαι ἀνθρώπων] (256a7-b7).

La clave de este pasaje se halla en la lucha ascética que alcanza la medida de modo que el alma someta lo que engendra la maldad y deje actuar aquello que acarrea bienes.<sup>20</sup> El ἔρωσ, que es de naturaleza divina, obra en el alma como impulso hacia lo bello en sí, pero, para llevar a cabo su misión, ese impulso hacia la belleza misma debe mover al alma —particularmente, a la parte más elevada: el auriga— de tal manera que, gracias a él, pueda vencer los obstáculos que se le interponen. Solo

---

<sup>20</sup> Como explica Lavilla de Lera (2015, pp. 137-139), el cochero virtuoso, es decir, el amante de la sabiduría, “emplea el don divino del amor para mejorarse a sí mismo y a su amante, tratando de elevar su naturaleza por encima de su condición encarnada. Quiere recobrar las alas. Así, rechaza los placeres corporales, privilegiando por encima de éstos el ascenso hacia aquella belleza vislumbrada antaño. Reprime su apetito más inmediato y la *hybris* para dirigir su deseo hacia las realidades trascendentes y no consumir su deseo en goces terrenales”. Cfr. también Fierro (2019, pp. 162-164).

así se halla el pleno cumplimiento del ἔρωϝ como *μανία* divina que hace crecer las alas y permite al amado y al amante elevarse juntos.

Según se pone de manifiesto, en el movimiento afectivo también ocurre una *ἀνάμνησιϝ*. Aunque refiera a lo mínimamente bello, el cuerpo bello sirve de recordatorio para despertar o avivar el amor de lo bello en sí.<sup>21</sup> Pero solo el alma filosófica, que ha contemplado antes más vivamente la forma de lo bello y que no se ha apegado a las realidades sensibles, puede recordar las formas y quedar poseído por el ἔρωϝ divino.<sup>22</sup>

Ahora bien, la naturaleza abyecta del caballo oscuro fácilmente puede arrastrar al alma hacia lo innoble, impidiendo el ascenso. De esta manera, si se deja rienda suelta al caballo que tiende únicamente a los placeres bajos, este sujetará al alma a las realidades terrenas. Así no alcanza su cumplimiento el ἔρωϝ. Aunque los dioses nos han dado el ἔρωϝ para nuestro beneficio, es posible no trascender el recordatorio y quedarse atado a lo que no es sino un pálido reflejo de lo bello. El que se deja guiar por el caballo negro malgasta, por así decir, el ἔρωϝ, la atracción que despierta lo bello (porque el ἔρωϝ es amor de lo bello mismo).

La razón debe moderar, por tanto, los apetitos del alma para que esta no quede presa en la esfera terrena (cfr. Lavilla de Lera, 2015, p. 140; Fierro, 2019, p. 159). Así, la locura divina integra la *σωφοροσύνη* de los primeros discursos, aunque insertándola en un horizonte más amplio que el de la mera condición terrena. Como dice Lavilla de Lera:

---

<sup>21</sup> Se puede ver en esto cierta circularidad, propia de la teoría de la reminiscencia, de la cual se halla una cierta analogía en el orden afectivo: el verdadero ἔρωϝ, el amor a lo bello en sí, parece operar de forma atemática en un estado o fase que es condición de su propio despertar consciente.

<sup>22</sup> Solo el auriga puede recordar la belleza misma para orientar el impulso erótico “entusiasmándose”, pues solo él contempló alguna vez parte de la verdad. Ahora bien, las almas que más han contemplado las formas en la procesión divina son las que encarnan en filósofos. Justamente, al gozar de un recuerdo más nítido, el filósofo reacciona de una manera particular ante la belleza de un cuerpo. Como dice Yunis (2011, p. 16), el relato reconoce “que el alma con inclinaciones filosóficas encontrará significado en ella más allá del encuentro inmediato, y que el elemento afectivo que despierta la belleza no es simplemente el apetito sexual”.

[...] pese a que el irónico juego desplegado por Sócrates no lo haga evidente en un primer momento, el tercer discurso del diálogo no contradice directamente al segundo, sino que, gracias a una concepción mucho más amplia de qué son el *éros* y el alma, lo integra y supera —y lo mismo podría decirse respecto al primero—. La *sophrosýne* tradicional es criticada en favor de una forma de *sophrosýne* mucho más elevada. El filósofo debe ser dueño de sí y ceñirse a un buen orden, pero manteniendo intacto su deseo de alcanzar un bien perfecto y que trasciende a todo cuanto se halla en la tierra (2015, pp. 140-141).

También Yunis (2005, p. 112) adopta esta perspectiva. A su juicio, con el relato del carro alado, Sócrates quiere hacer que el oyente se sienta atraído por el *ἔρωσ* divino de tal manera que avance hacia él. Sin embargo, Yunis otorga al deseo del caballo negro un rol positivo dentro del proceso que desemboca en la *μανία* divina: “Aunque es sexual en la forma en que se estimula inicialmente, el eros del gran discurso cambia a medida que crece, transformándose en un tipo superior de eros que busca la plenitud en una actividad superior, más noble y más excitante” (Yunis, 2005, p. 114). Pareciera, por tanto, que el deseo del caballo negro en primera instancia podría efectivamente actuar como fuente motivacional para acercarse al objeto que despierta el recuerdo de lo bello y, por tanto, también como guía de la razón, como pretendía Nussbaum. Para ella, “progresamos hacia el saber atendiendo a nuestras respuestas apetitivo-pasionales complejas ante lo bello”, de modo que “dicho saber no se encuentra a disposición del solo intelecto” (Nussbaum, 2004, p. 287).

Sheffield es menos optimista respecto a esta función del deseo corpóreo. Como ella nota, la tendencia natural del ala es hacia arriba, mientras que la del caballo negro es hacia abajo, de modo que sus movimientos “están, por naturaleza, *en desacuerdo*, y se requiere de un trabajo sofisticado por parte del auriga para unirlos” (Sheffield, 2012, p. 228). A juicio suyo, con esto, Platón quiere mostrar el conflicto que forma parte de la condición humana, pero de ningún modo está indicando que el caballo negro, cuyo movimiento tiende hacia abajo, proporcione “el ímpetu motivacional necesario para ascender a la Forma” (p. 228). Por tanto, “aunque es correcto decir que el alma no logrará su objetivo de

alcanzar el plano de la verdad sin que funcione en conjunto, esto no puede deberse a que los otros deseos proporcionan las fuentes necesarias de motivación” (p. 228), sino en cuanto el auriga sujeta y orienta las demás tendencias. El alma se vuelve amante (ἔραστῆς) por el recuerdo de la forma, aunque el recuerdo se despierte por el amor a la belleza presente en el cuerpo del muchacho contemplado.

El hecho de que el caballo negro proporcione la ocasión para recordar la forma de lo bello es, a juicio de ella, más bien accidental:

En la descripción de las diversas respuestas sufridas por el alma, no está claro que el auriga necesite que los caballos respondan a la belleza para que pueda refrescar su memoria. [...] El hecho de que la percepción de la belleza física sea la etapa inicial de atracción no implica que uno deba comenzar el viaje filosófico con una respuesta sexual. En ninguno de los textos Sócrates defiende esto lo último (Sheffield, 2012, pp. 229 y 231).<sup>23</sup>

También Kamtekar (2017, p. 180) sostiene que “es demasiado decir que el caballo malo le enseña a la persona lo bello”, aunque este sea “el que causa que el amante se acerque al amado y, por lo tanto, recuerde la belleza”.

Lo cierto es que el alma únicamente alcanza la vida filosófica integrando sus partes, lo que exige el sometimiento de las partes inferiores (sobre todo, del caballo negro, que es sordo a los llamamientos de la razón).<sup>24</sup> Orientado por el recuerdo de lo bello, el auriga debe doblegar el deseo puramente corpóreo para dirigir toda el alma hacia lo honesto en sí mismo. Como bien expresa Obdrzalek, la armonía en el alma “es paradójicamente violenta” (2012, p. 79). Las partes inferiores están involucradas en el movimiento hacia la forma de lo bello en cuanto que es una el alma que emprende el ascenso,<sup>25</sup> pero el auriga tiene que lidiar con ellas y no puede ascender si no las ha dominado. Se requiere por tanto un arduo combate interno del alma, donde debe triunfar el auriga, que representa la parte más alta del alma, el λογιστικόν. Pero este no vence para que entonces lo envuelva un ἔρως divino, sino que vence

<sup>23</sup> También Ferrari (1987, pp. 149-150) sostiene esa opinión.

<sup>24</sup> Como dice Ferrari, es tarea del auriga “la formación adecuada —no la erradicación— del recalcitrante miembro del equipo” (1987, p. 194).

<sup>25</sup> Platón usa la imagen de un carro: el auriga no marcha solo.

gracias al ἔρκως divino que ya lo envuelve. A partir de ahí, comienza toda una vida filosófica en compañía del amigo.

De esta manera, conforme a lo dicho, se pueden distinguir dos aspectos fundamentales del modo de operar del ἔρκως divino para producir el ascenso filosófico: el ἔρκως divino orienta y motiva la lucha ascética, abriendo un nuevo horizonte para el alma, y, sobre todo, transfigura la relación personal, insertando la amistad en este camino de ascenso hacia la forma. Expongo a continuación cada uno de estos aspectos.

### 2.1. El ἔρκως divino como factor orientador y motivacional

Según se ha visto, el deseo del caballo negro puede ser ocasión para el recuerdo y, conforme a ello, orientar —en el sentido más débil de la palabra y solamente por accidente— al alma del filósofo, en cuanto que se acerca a ese rostro divino que desencadena la ἀνάμνησις; pero también podría despistar al alma en el caso de alguien que, más olvidado de las visiones pasadas o más dado a los placeres, no haga buen uso de aquel recordatorio y no trascienda hacia la verdadera belleza. En el caso de que sí sirva para orientar al alma, no será a causa del deseo de placeres, sino a causa de la belleza reflejada en el cuerpo del muchacho que es capaz de percibir la parte racional del alma. Esta despierta o aviva el ἔρκως que entusiasma al alma y la impele a buscar la belleza en sí. El ἔρκως divino, por su parte, es siempre orientador y, por eso, jamás es causante de males, sino únicamente de bienes que están muy por encima de la simple σωφροσύνη humana. Aquel ἔρκως es capaz de mostrar un horizonte superior al alma, de prometer una felicidad duradera en comparación con la cual ninguna otra cosa parece bella. Además, es capaz de impulsar al alma para vencer en el combate como fuente de motivación nueva.

Obdrzalek resalta que la mirada puesta en lo honesto o bello en sí es lo único que realmente hace posible vencer en esta lucha. Si el alma se empeña solamente en refrenar el impulso del caballo negro sin tener en vista el bien que da sentido a este combate, no hay posibilidad de victoria: “El auriga inicialmente trata de controlar el caballo oscuro con látigo y aguijón, luego a través de la negociación y el engaño, pero solo es capaz de dominarlo cuando ya no es su objetivo, cuando está tan absorto en los recuerdos que vuelve a caer maravillado” (Obdrzalek, 2012, p. 96). La forma más eficaz de dominio se da cuando queda absorto en la contemplación y se olvida de los humanos menesteres. En

la *República* no parece posible que el λογιστικόν se dedique a la vez a la contemplación y a poner orden; en el *Fedro* se muestra otra perspectiva: el ἔρως del auriga que tiende a la contemplación es el que da el ímpetu para someter al arrogante animal (cfr. Obdrzalek, 2012, pp. 96-97)<sup>26</sup> y, habiéndolo gobernado, es la única forma de poder dedicarse realmente a la vida filosófica.

Sin embargo, hay un riesgo: el ἔρως divino puede parecer amenazador, porque implica olvidarse del autocontrol y dejarse envolver por un tipo de μανία. Nadie quiere perder el dominio de sí; sin embargo, paradójicamente, esa forma de locura es la única que permite lograr el verdadero control del alma:

Al perseguir una vida de razón, a menudo lo que nos atrae es un ideal de autocontrol; ser consumido por cualquier cosa, el apetito o la filosofía, puede ser amenazante, porque se siente como si nuestra autonomía se hubiera roto. Lo que el auriga todavía no percibe es que esta locura le ofrece la mejor oportunidad de lograr el verdadero control del alma; aunque poseído por *erōs* para las formas, esto es en realidad una liberación de la razón en su capacidad contemplativa (Obdrzalek, 2012, p. 100).

La alternativa que presenta el *Fedro* es la μανία divina, que nos aparta de los humanos menesteres, para volcarnos hacia lo divino.

Este punto de vista, como dice Sheffield, podrá subestimar el deseo sexual o el del honor, pero de ningún modo devalúa las pasiones en sí mismas, pues “la pasión y el anhelo del filósofo platónico no es una mera metáfora” (2012, p. 235). La ἐπιθυμία filosófica no es dependiente

---

<sup>26</sup> También Fierro (2019) sostiene que un “estado epistémico óptimo” como es la comprensión de la σωφροσύνη no conlleva en “automático un perfecto autodominio”, sino que “al nutrirse y fortalecerse el anhelo por la verdad —las alas del deseo— de la parte racional, especialmente a partir de la rememoración de la Forma de la belleza a partir de la visión del bello muchachito, la razón, además de comprender el fundamento último de por qué ejercer el control (Griswold, 1986, pp. 132-133), consolidaría su propia fuerza motivacional. Sería entonces que se alcanzaría la auténtica virtud de la *sōphrosynē* tanto en el sentido de ‘moderación’ como de ‘sano juicio’” (pp. 64-65).

de los otros deseos, no es una sublimación del deseo sexual,<sup>27</sup> sino que responde a la consideración de lo bello en sí (cfr. Sheffield, 2012, p. 235). El solo recuerdo de lo bello ya es capaz de despertar esa pasión que envuelve el alma y que la hace capaz de sobreponerse a los embates del mal corcel.

## 2.2. La transfiguración del amor personal por el ἔρως divino

En segundo lugar, lo que sale a la luz con el diálogo del *Fedro* es que el ascenso filosófico no es un viaje en solitario, sino que reviste la forma de una amistad, por la que parece que sí es conveniente entregarse al amado, darle el favor y la confianza de uno, tener un trato íntimo, pero que es movido por un respeto y temor, donde prevalece la búsqueda del bien del otro, no la pasión baja. Esta última no haría posible realmente la amistad. En ese sentido, el primer discurso de Sócrates dice la verdad. El problema es que ahí no se trata propiamente del ἔρως. Por eso, Sócrates se ha arrepentido de atribuirle injustamente a ἔρως estos males que ocasiona el amor desenfrenado hacia lo corpóreo.

La alegoría del carro alado relata que, en la posesión divina, cada alma ha seguido más de cerca a algún dios y, mientras está en esta tierra, vive honrándolo e imitándolo en la medida de sus posibilidades y de esa manera se comporta y se conduce con su amado y con todos los demás (252d1-5). Ama a alguien semejante en algo a su dios y, al encontrarlo, procura que se le asemeje lo más posible. Para eso, mantiene los ojos fijos en el dios y toma de él “el carácter y las costumbres, en la medida en que

---

<sup>27</sup> No se trata aquí de una transfiguración de una tendencia de suyo desordenada, sino de que, al acercarse al muchacho, es capaz de ver una belleza que trasciende y amarla, y, a partir de ello, amar al muchacho bello por amor a lo bello, por amor a lo divino, pues él participa de ese bien y esa belleza y, en ese sentido, es amable. El ἔρως humano no sería malo: lo que sería malo es su idolatría. Está bien encantarse por la belleza de un cuerpo siempre y cuando sea por amor a lo bello mismo, es decir, siempre y cuando posibilite el vuelo, la vida filosófica en el sentido amplio en que la toma Platón (amar la justicia, la bondad, la verdad, la sabiduría, etc.). Es importante, como se pone de relieve con el *Fedro*, que, bajo el nombre de “amor” (ἔρως) muchas veces se oculta una realidad que no es verdaderamente amor, sino lo que hemos llamado el ἔρως lujurioso. El amor honesto no es sublimación de aquel amor desordenado, sino que es amor hacia lo que verdaderamente es bello y honesto. Es normal y bueno que el amante sienta emoción frente a la persona amada, que se presente este ἔρως, pero no se debe confundir el ἔρως con la lujuria, es decir, con la malversación del ἔρως.

es posible para un hombre participar del dios” (λαμβάνουσι τὰ ἔθη καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα, καθ’ ὅσον δυνατόν θεοῦ ἀνθρώπῳ μετασχεῖν) (253a3-5).

Al haber vencido en la lucha ascética, el alma del amante puede acercarse al amado temerosa y de modo reverente, y lo sirve como a alguien semejante a un dios (ισόθεος), sin fingir nada (254e9-255a3). Entonces verdaderamente lo ama, pero no sabe realmente qué ama (ἐρᾷ μὲν οὖν, ὅτου δὲ ἀπορεῖ; 255d3). Se ve en el amante como en un espejo, sin ser consciente de ello. Y no es su cuerpo, sino su belleza, la semejanza divina, la que lo enciende en amor.<sup>28</sup>

El muchacho amado, reconociendo la benevolencia del que lo ama, adquiere confianza y al cabo se ve inclinado a aceptar su compañía. La proximidad con el amado aviva aún más el amor en el amante que reconoce, además, en él la causa de tantos beneficios. Por la propia benevolencia, vierte en el amado todo lo que bebe de la fuente divina, para que este se asemeje máximamente a su dios (253a-b). Quiere que, al igual que él, quede deificado, que tome los hábitos y maneras de vivir del dios.<sup>29</sup> Procurándole el bien de esta manera, no solo consigue que el amado se asemeje al dios, sino también que se asemeje a él mismo (cfr. Obdrzalek, 2012, p. 92).

Se produce entonces un movimiento especular. En la medida en que cultiva la disposición filosófica, en la medida en que toma los hábitos y disposiciones del dios, el amante puede verter mayores bienes sobre el alma del amado. Así la embellece y más la asemeja al dios. Y aquella

---

<sup>28</sup> Hay que notar que, según el relato, se puede amar lo bello aquí en la tierra con amor divino, como sucede en la amistad, o, al contrario, se puede amar lo bello con un deseo meramente corporal. El que ama la belleza del amigo con un ἔρως divino no amará solo el cuerpo, sino su forma divina, la cual procura conservar y acrecentar: “Es evidente de inmediato que la relación entre el niño y el amante se desarrolla a través de la atención del amante al carácter del niño más que a su belleza física” (Ferrari, 1987, p. 169). Como explica Hyland: “Esto debería ser suficiente para mostrar que solo cuando la razón está suficientemente presente y activa en ἔρως, ἔρως puede alcanzar su manifestación más alta, en la filosofía. Recordando que en esta manifestación suprema ἔρως es de hecho un Φιλία, podemos ver que este pasaje también es consistente con la distinción, por leve que sea, entre ἔρως y Φιλία, una distinción de la que Platón indica que es consciente en *Fedro* 255e, donde la joven amada confunde sus sentimientos de ἔρως con Φιλία” (1968, p. 43).

<sup>29</sup> Sobre esta deificación, cfr. *Teeteto* (172c-177d).

belleza más lo entusiasmo (cfr. Sheffield, 2017, p. 97).<sup>30</sup> Esto les permite emprender juntos el camino filosófico, que trae la felicidad a ambos.

De este modo, si vence la mejor parte de la mente —que conduce a la vida virtuosa y a la filosofía—, los amigos transcurren sus días en felicidad y concordia, pues, habiendo adquirido dominio sobre sí mismos, cierran la entrada a aquello que engendra la maldad y dejan entrar, en cambio, únicamente aquello en lo que reside el bien. Así, llegan al final de sus vidas poseyendo las alas que da el ἔρωϝ, sin haberlas perdido a causa de lo torpe y malo. Han vencido de este modo en el verdadero certamen (256a6-b5).

Estos son, pues, los frutos del ἔρωϝ que transfiguran totalmente la relación personal y que llevan a concluir a Sócrates que no hay bien mayor que el que trae la amistad (οὐ μείζον ἀγαθὸν οὔτε σωφροσύνη ἀνθρωπίνη οὔτε θεία μανία δυνατὴ πορίσαι ἀνθρώπω; 256b5-7). El cambio de perspectiva, en relación con los primeros discursos, es absoluto: a la pregunta de si hay que entregarse al amante, la respuesta de Sócrates es que sí, puesto que su posesión divina lo hace modelador del amado (cfr. García Castillo, 2007, p. 116). Pues la disposición de los que se aman verdaderamente es así de bella y dichosa (προθυμία μὲν οὖν τῶν ὡς ἀληθῶς ἐρώντων [...] οὕτω καλὴ τε καὶ εὐδαιμονικὴ; 253c2-4). No se trata ya de una relación instrumental, sino de verdadera amistad que, como dice Sheffield, “se caracteriza por la buena voluntad (*eunoia*, 255B4, 256A3), la ausencia de envidia (*phthonos*, 253B7) y el compartir una vida en común ‘de una sola mente’ (*homonoëtikon*, 256B1)” (2017, p. 97). El amigo no es amado a causa del placer, ni el amante es correspondido a causa de un beneficio mundano, sino ambos por la belleza, que es objeto del verdadero ἔρωϝ: “El amor por la sabiduría fundamenta el interés en las cualidades del alma, que es donde reside el bien del otro” (Sheffield, 2017, p. 97).<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Cfr. también C. J. Pájaro (2009, p. 148). Nótese que ya no se trata de la belleza física, sino de la espiritual.

<sup>31</sup> Ante la pregunta de si hay que amar al que ama, ahora podemos responder: si el amante, al decir que “ama” solo está buscando el placer, ese amor es lujurioso y no merece propiamente el nombre de “amor”. ¿Hay que entregarse a él? Parece que no, pues, si el amado cede y se da al lujurioso, advienen todas las consecuencias negativas de las que se hablaba en los primeros discursos. Pero no es justo atribuirle al ἔρωϝ las características del amor lujurioso. Esa es la razón por la que Sócrates hace su propia *palinodia*. El amor es algo divino

De esta manera, como bien nota Nussbaum (2004, p. 293), a diferencia de lo que ocurre en el *Banquete* —en el que, del amor a una persona, se pasaba a la belleza corpórea en general, luego a la del alma, y así se iba ascendiendo hasta llegar al amor a la belleza en sí—, los amantes del *Fedro* nunca dan este paso que los aparta del individuo amado. ¿Qué es lo que ha cambiado? En definitiva, el tipo de relación personal. Entre los amantes del *Fedro* solamente puede darse un verdadero amor porque de hecho aman lo bello en sí. Por eso su amor es verdadero ἔρως: “Toda su vida buscan el saber y el bien en el contexto de una relación particular con un individuo cuyo carácter distintivo se nutre en el marco de la relación entre ambos” (Nussbaum, 2004, p. 293). No cualquier tipo de deseo posibilita la amistad, sino solo el ἔρως divino. Y en esta amistad, posibilitada por el ἔρως, se da el ascenso filosófico del *Fedro*.

Este giro que representa el *Fedro* puede darse únicamente porque el mal, para Platón, ya no se encuentra en el objeto sensible ni en el amor a lo sensible, sino en el amor desordenado hacia lo sensible, que se da al considerarlo como lo supremo, es decir, como un dios. El amor ordenado hacia lo sensible es aquel en el que lo amado se ama en lo divino: se ama la belleza sensible por el amor a la belleza en sí. Por eso, ese amor no impide el ascenso, sino que lo favorece.

### 3. Conclusión

Al principio de este artículo nos preguntábamos qué rol cumple el ἔρως en el ascenso filosófico hacia la belleza misma en el *Fedro* de Platón. Al final de nuestro recorrido, podemos ver que, aunque en los primeros discursos, tanto de Lisias como de Sócrates, el ἔρως era considerado como una locura o enfermedad que imposibilitaba el bien de la razón, que es objeto de la vida filosófica, en el segundo discurso de Sócrates, este es presentado como un tipo de *μανία* divina que trae bienes que están muy por encima de la simple sensatez humana. Sin negar las consecuencias negativas que le advienen a quien se deja llevar por el deseo irracional de la belleza del cuerpo poniéndolo por encima de la opinión sobre el bien, Sócrates muestra que el ἔρως es algo divino y que

---

y está orientado hacia aquello que es honesto y bello. Por eso, el que ama lo verdaderamente honesto amará al otro en cuanto que encarna lo honesto, y buscará conservar y acrecentar esa belleza o “forma divina”. Eso permite una vida filosófica, es decir, una vida orientada hacia la sabiduría, que, para Platón, debe considerarse en sentido amplio como la vida buena, la vida de la razón.

tiene a su vez por objeto lo divino, que es sabio, bueno y bello. Por eso, en el tercer discurso del *Fedro*, el ἔρωσ es descrito como “alado” o “que da alas”, pues solo el amor a lo divino hace alada al alma, mientras que el amor a las cosas bajas no deja que el alma se eleve, sino que la sujeta a las realidades sensibles.

El ἔρωσ de los primeros discursos era de suyo opuesto a la δόξα del bien, es decir, al objeto propio del λογιστικόν. En cambio, el ἔρωσ del tercer discurso no solo es compatible con el bien de la razón, sino que está orientado a un objeto que es superior a cualquier bien que esté en el horizonte de la sensatez humana. Este deseo, aun siendo μανία, no es contrario al λόγος, sino que responde a las aspiraciones de la parte más alta del alma.

Al examinar la relación entre los dos conceptos de ἔρωσ utilizados en el diálogo, se pone de manifiesto que existe una unidad en cuanto que hay distintas cosas que participan de lo bello y que, por tanto, pueden ser objeto de ἔρωσ. Sin embargo, ἔρωσ propiamente se refiere a las cosas divinas: lo sabio, bueno y bello. Se puede amar la belleza de una persona con verdadero ἔρωσ, pero también se puede torcer ese impulso y, entonces, ya no es verdadero ἔρωσ, sino una malversación del ἔρωσ, un amor lujurioso. El ἔρωσ está comprometido con lo que es adecuado al alma. Esta se representa alegóricamente como un carro alado, el cual, gracias a un verdadero amor, asciende; en cambio, se precipita si es arrastrada por el deseo desordenado de lo sensible. Ahora bien, la belleza corporal y el amor que suscita no son de suyo algo malo, sino que, por participar débilmente de lo bello en sí, representan un recordatorio privilegiado para la ἀνάμνησις de las formas incorruptibles. De lo contrario, ¿cómo nos orientaríamos hacia lo divino, si no sintiésemos atracción por lo bello?

El amor por lo bello que hay en este mundo sirve de recordatorio para el alma noble, para que se eleve hacia la contemplación de lo divino. No obstante, conlleva el riesgo de ser usado mal, al dejarse llevar por el impulso del caballo malo, que busca únicamente el placer corporal en vez de apoyarse en aquel recordatorio para recobrar las alas. El que desaprovecha estos recordatorios y no se deja entusiasmar por la μανία divina —sea porque prefiere la sensatez humana, sea porque se deja atrapar por la belleza material, idolatrándola— no puede emprender el vuelo.

En definitiva, se analizaron aquí algunas visiones sobre el rol que juega este deseo corpóreo del caballo negro en la reminiscencia de

las formas y se llegó a la conclusión de que, en el mejor de los casos, el impulso del caballo negro da la ocasión para que el auriga, por la proximidad con el objeto bello, recuerde la forma y recobre las alas. Pero tal modo de actuar en el ascenso filosófico es meramente accidental, y solo el amante de la sabiduría es capaz de reaccionar de ese modo. No obstante, si la belleza corpórea no pudiese ser objeto del ἔρως, no habría manera de que esta lo despertara y avivara, entusiasmando al alma.

El análisis de la alegoría del carro alado pone de manifiesto que, para ascender, hay que luchar contra el deseo meramente corporal. En esa lucha, el auriga vence solamente si está poseído por la *μανία* divina. No se vence primero el ímpetu del caballo negro para después dejarse envolver por el ἔρως divino, sino que esa misma *μανία* divina es la que orienta e impulsa al auriga en esta lucha. La *μανία* divina nos aparta de los asuntos meramente humanos para volcarnos hacia lo divino.

El ἔρως divino transfigura, además, las mismas relaciones humanas, haciendo posible el ascenso filosófico en compañía de la persona amada. El *Fedro* presenta una concepción nueva del amor personal en cuanto que la vida filosófica se da en el contexto de la amistad; amistad que se ha hecho posible únicamente gracias al ἔρως divino. El deseo puramente carnal no posibilita la amistad (esa idea de los primeros discursos permanece intacta), mientras que el amor divino la causa: desencadena una dinámica virtuosa en la que, a través de un movimiento especular, se va imprimiendo en ambos la forma divina al adquirir los hábitos y maneras de vivir del dios. Así, ambos amigos llegan al final de la vida alados, de modo que han vencido en el verdadero certamen. Por eso, Sócrates concluye que sí conviene amar al amante, porque el mismo ἔρως divino que lo envuelve lo convierte en modelador del alma del amado para que emprendan juntos el ascenso filosófico. El ἔρως reúne a los verdaderos amantes de la sabiduría y los hace emprender juntos el viaje filosófico.

## Bibliografía

- Álvarez Hoz, J. M. y Gutiérrez Lerma, E. (1995). La etimología del nombre *erōs* en el *Fedro* de Platón. *Fortunatae*, 7, 13-26. <https://www.ull.es/revistas/index.php/fortvnatae/article/view/2994>.
- Ferrari, G. R. F. (1987). *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511659201>

- Fierro, M. A. (2018). Sobre la naturaleza del *Éros* Platónico: *¿daímon o theós?* *Eidos*, 28, 157-189. <https://doi.org/10.14482/eidos.28.133.43>
- Fierro, M. A. (2019). Amores locos. A propósito de la mania erótica en el *Fedro*. *Nuevo Itinerario*, 14, 138-174. <https://doi.org/10.30972/nvt.0143713>
- García Castillo, P. (2007). La locura divina de Eros en el *Fedro* de Platón. *Cauriensi*, 2, 93-119. <https://www.cauriensi.es/index.php/cauriensi/article/view/II-EMO2>
- Hyland, D. A. (1968). Ἔρως, Ἐπιθυμία and Φιλία in Plato. *Phronesis*, 13(2), 32-46. <https://doi.org/10.1163/156852868X00029>
- Kamtekar, R. (2017). Why is the Divided Soul Tripartite? En R. Kamtekar, *Plato's Moral Psychology: Intellectualism, the Divided Soul, and the Desire for Good* (pp. 165-185). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198798446.003.0006>
- Lavilla de Lera, J. (2015). Tres discursos eróticos y dos concepciones anímicas en el *Fedro* de Platón. *Ágora: Papeles de Filosofía*, 35(1). <https://doi.org/10.15304/ag.35.1.2381>
- Nussbaum, M. C. (2004). *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. A. Ballesteros (trad.). Machado Libros.
- Obdrzalek, S. (2012). Contemplation and Self-Mastery In Plato's *Phaedrus*. En B. Inwood (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Volume 42* (pp. 77-108). Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199644384.003.0003>
- Pájaro, C. J. (2009). *Eros, psyqué y manía: los recursos de la inspiración filosófica según Platón*. *Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, 9, 134-164.
- Platón. (1986). *Phaedrus*. C. J. Rowe (trad.). Liverpool University Press.
- Platón. (1988a). Banquete. En *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro* (pp. 143-288). M. Hernández (trad.). Gredos.
- Platón. (1988b). Fedón. En *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro* (pp. 7-142). C. García Gual (trad.). Gredos.
- Platón. (1988c). Fedro. En *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro* (pp. 283-413). E. Lledó (trad.). Gredos.
- Platón. (1988d). *Diálogos IV. República*. C. Eggers Lan (trad.). Gredos.
- Platón. (1992). Teeteto. En *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político* (pp. 137-318). A Vallejo Campos (trad.). Gredos.
- Sheffield, F. (2012). *Erôs* before and after Tripartition. En R. Barney, T. Brennan y C. Brittain (ed.), *Plato and the Divided Self* (pp. 211-237). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511977831.013>

- Sheffield, F. (2017). Plato on Love and Friendship. En C. Bobonich (ed.), *The Cambridge Companion to Ancient Ethics* (pp. 86-102). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781107284258.006>
- Yunis, H. (2005). Eros in Plato's *Phaedrus* and the Shape of Greek Rhetoric. *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, 13(1), 101-126.
- Yunis, H. (2011). Introduction. En Platón, *Phaedrus* (pp. 1-32). Cambridge University Press.

