

EL AMOR Y LA AMISTAD EN LA ONTOLOGÍA NORMATIVA DE PLATÓN

ÁLVARO VALLEJO CAMPOS¹

“Suelen las fuerzas de amor sacar de quicio a las almas...”
Miguel de Cervantes

RESUMEN: En su análisis del amor y la amistad Platón y Aristóteles muestran claramente la divergencia de sus métodos filosóficos, pues mientras Aristóteles tiene muy en cuenta los *phainómena* y los *éndoxxa* de la sociedad y la cultura a la que pertenece, Platón no duda en invertir las opiniones más acreditadas en nombre de una ontología normativa que prescribe cómo deberían ser las cosas en lugar de aceptar el mundo verosímil de las experiencias habituales. El amor se convierte así para él en una fuerza capaz de transformar el mundo de sombras en el que vivimos y en una pasión que debe constituir el fundamento de la más profunda amistad.

Palabras clave: ontología normativa, amor, amistad, Platón.

ABSTRACT: In their analysis of love and friendship, Plato and Aristotle exhibit a great divergence in their philosophical methods. Aristotle takes into account the cultural *phainomena* and *endoxxa* of his own society, while Plato does not hesitate to invert the most authorised opinions on behalf of a normative ontology which prescribes how things should be instead of accepting the plausible world of usual experiences. So love becomes in Plato's thought a force capable of transforming the world and a passion which should constitute the fundament of the most profound friendship.

Keywords: normative ontology, love, friendship, Plato.

¹ Universidad de Granada. E-mail: avallejo@ugr.es.
Fecha de recepción: 23/12/2020; fecha de aceptación: 29/12/2020.

LA ONTOLOGÍA NORMATIVA COMO MARCO CONCEPTUAL

Me gustaría comenzar lo que vamos a decir del amor y la amistad en Platón explicando brevemente qué entiendo por una ontología normativa, porque a mi juicio es un marco conceptual que puede aclararnos muchas cosas. Una ontología normativa consiste en interpretar la realidad sin aceptar lo que se da en la experiencia por el mero hecho de existir y en invocar para su correcto enjuiciamiento la validez de unos ideales que prescriben cómo deberían ser las cosas, pero que son independientes de su realización en el mundo que nos rodea. Obsérvese que en esta definición hay una indicación negativa y otra positiva. La negativa significa que se trata de una ontología crítica que cuestiona el *statu quo* de las cosas y que no acepta, en consecuencia, la existencia fáctica de los hechos como un argumento válido acerca de su derecho a ser tal y como la experiencia nos los presenta. La parte positiva pone de manifiesto que no se trata de un nihilismo ontológico, pues la crítica que se desprende de ella se basa en unos criterios o ideales que expresan la norma que debería regular la existencia de toda entidad. El empleo reiterado del término ideal no carece de intención, como se podrá comprender tratándose de Platón. En una de sus acepciones, tomadas del Diccionario de la RAE, significa “el modelo perfecto que sirve de norma en cualquier dominio”, pero dicho término se constituye a través del latín, que lo tomó en préstamo del griego a partir del significado técnico que tiene la idea en el vocabulario platónico.

Una ontología normativa se fundamenta en una concepción esencial o predicativa del ser, que es la que, según lo que Platón nos dice en la *República*, tiene que tener a la vista el verdadero filósofo. La iconografía de la Caverna nos presenta esta ontología en forma de imágenes, que, por muy desorientadoras que puedan ser desde un punto de vista estrictamente filosófico, ponen de manifiesto que vivimos entre sombras de otras realidades, que son las verdaderas. El utopismo platónico, tal y como se expresa en el paradigma de la ciudad ideal, se basa en un modelo que existe solo “en las palabras” (ἐν λόγοις), ya que, según nos recuerda Sócrates (*Rep.* IX 592a11; trad. de C. Eggers Lan), no cree que exista “en ningún lugar de la tierra”. Cito este pasaje, donde Platón se acerca tanto al sentido originario de la palabra inventada por Thomas More en su *Utopía*, para que comprendamos qué poco

cuenta la existencia en la determinación del paradigma que se invoca como fundamento del buen estado. Este es el aspecto positivo al que me refería anteriormente: aunque Platón o alguien que conocía sus circunstancias mejor que nosotros hace referencia en la *Carta VII* a muchas circunstancias desgraciadas, sin el respaldo de este paradigma ideal de la *Kallípolis*, no se comprendería bien en qué sentido terminó “él por comprender en relación con todos los estados actuales que están mal gobernados en su totalidad” (*Carta VII* 326a2-3).

En unos conocidos pasajes de esta *Carta* (326a5-326a4) Platón, como es sabido, propone como solución de todos los males que aquejan al “género humano” la llegada de los filósofos al poder o que practiquen la filosofía los gobernantes que reinan en las ciudades. Pero Platón no se refiere a la filosofía sin más, sino a “la recta filosofía” (τὴν ὀρθὴν φιλοσοφίαν, 326a6) y no se trata tampoco de que lleguen al poder aquellos que son considerados filósofos en el sentido ordinario de la palabra, sino “el género de los que filosofan recta y verdaderamente” (τῶν φιλοσοφούντων ὀρθῶς γε καὶ ἀληθῶς γένος, 326b1-2). Y si me permiten la insistencia, tampoco es cuestión de que filosofen los gobernantes de cualquier manera, como Dionisio II tal vez pretendió hacerlo alguna vez, sino de que filosofen “realmente” (ὄντως, 326b4). Tenemos aquí en acción esta ontología normativa que le sirve para trazar una auténtica línea de demarcación. Por un lado, estarán los filósofos ordinarios o los pretendientes, a su juicio, ilegítimos de este título, como podía ser en su tiempo Sócrates, y por otro lado, los verdaderos filósofos, que eran los únicos que podrían lograr llevar a cabo la empresa que Platón les encomienda. Estas líneas de la *Carta VII*, pertenezcan o no a su propia mano, no hacen más que aludir a un tema que se aborda sistemáticamente en el libro V de la *República*. Recuérdese que de las tres olas de carcajadas suscitadas por la propuesta utópica de la ciudad ideal, la que más escándalo produce a los interlocutores de Sócrates en el diálogo es precisamente esta del gobierno de los filósofos (cf. *Rep.* 473e-474a).

No podemos detenernos mucho en el análisis de esta ontología normativa, de la que ya he insinuado que es el fundamento filosófico del utopismo platónico. Ahora vamos enseguida a lo esencial que nos importa para nuestro tema. Pero no dejemos pasar a propósito del caso de los “verdaderos filósofos” algunos rasgos que debemos tener bastante presentes. En primer lugar,

esta ontología puede revestir una fisonomía extremadamente paradójica, porque en su análisis de la realidad se atreve a cuestionar las opiniones más acreditadas. En el caso del terreno político esto es absolutamente evidente hasta el punto de que es el propio Platón el que señala que se trata de propuestas con un fuerte sentido “paradójico” (πολὸν παρὰδόξαν, 473e4) en el sentido literal de dejar de lado las opiniones ordinarias. En segundo lugar, dicha ontología, como ocurrirá en general con muchas utopías, incurre en el ridículo, y de ahí las olas de carcajadas a las que se alude en la *República*, porque se atreve a proponer nada menos que una inversión de la realidad acostumbrada, como era en su tiempo la igualdad de la mujer o su participación en las tareas de gobierno que Platón se propone encomendar a los filósofos. En tercer lugar, la ontología normativa, como hemos dicho, sirve para discriminar entre unas realidades que son aceptadas como tales en la cultura ordinaria de una época y otras a las que llama “verdaderas”, que la teoría propone para sustituir a las que ilegítimamente ocupan su lugar por la fuerza de los prejuicios acostumbrados. Pero lo importante, desde esta tercera perspectiva, es el concepto del ser que le sirve de fundamento a la hora de practicar esta dicotomía que le es tan querida en su disección de la realidad circundante. Voy a este punto brevemente.

En la *República*, para sortear el ridículo de la tercera ola, que propone el gobierno de los filósofos, Sócrates dice que hay que especificar “quienes son los únicos a quienes cabría denominar correctamente (ὁρθῶς, 476b1) filósofos”. Como podemos comprobar una vez más, la ontología normativa alberga una pretensión legisladora en el empleo de las palabras, que no duda en apartarse de los usos ordinarios. En este sentido, establece una “distinción” (διαίρω, 476a9) o línea de demarcación entre quienes pueden ostentar el título de filósofos y los que no. Platón reclama en la raza de los auténticos filósofos la existencia de una “facultad” o “poder” (*dýnamis*, 477b5 ss.), distinta de la mera opinión (*dóxa*), que sea capaz de contemplar el verdadero ser. Como es sabido, el filósofo platónico se distinguirá del mero “*philodoxos*” o amante de la opinión por su capacidad de contemplar “lo que es plenamente” (τὸ παντελῶς ὄν, 477a3). En este sentido, las ideas, como lo justo, lo bello y lo bueno en sí, mencionadas en estos pasajes relacionados con la demarcación del filósofo (*Rep.* V 476a-479e), son el ser “puro” (εἰλικρινῶς, 479d5) que no admite nada contrario a su esencia y que, en consecuencia,

pueden ser la norma que nos impida andar errantes (cf.479c) en medio de esas realidades mixtas de lo justo y lo injusto, proporcionadas por la experiencia². De la misma manera que el geómetra tiene que tener a la vista el triángulo en sí, en su pureza esencial, y no la forma de triángulo mezclada con todo tipo de imperfecciones, como aparece en la experiencia, el filósofo debe ser capaz de “divisar la naturaleza de lo bello en sí” (476b6-7) o de “lo justo en sí”. Pero estas entidades no son “las que se presentan por doquier en comunión con las acciones o los cuerpos” (476a6-7), que están contaminadas o mezcladas con rasgos contrarios a tales esencias, sino las que están constituidas por el ser puro en una identidad absoluta que nunca es proporcionada como tal por la experiencia. Esta es la norma que corta de raíz cualquier pretensión del mundo fenoménico para imponer el peso de la existencia como argumento decisivo a la hora de decidir acerca de cualquier cuestión filosófica. El conocimiento de estas entidades o esencias puras, gracias a su condición de formas incontaminadas por la facticidad, permite adoptar un punto de vista normativo que no está nunca condicionado por lo que Kant llamaba en la *Crítica de la razón pura* la “plebeya apelación a la experiencia”.

EL MARCO NORMATIVO EN ACCIÓN

Antes de entrar de lleno en el análisis de la amistad y el amor, podríamos recordar otros ejemplos. El marco normativo, como estamos viendo, viene determinado por unas exigencias esenciales que sirven para distinguir entre las cosas particulares que encontramos de hecho en la práctica y las que hay que contemplar para decidir acerca del verdadero ser de las cosas, que son las que deberían existir, aunque “no existan en ningún lugar de la tierra”. Esta última frase que citábamos más arriba, a propósito del paradigma de la ciu-

² Sobre esta concepción del ser, que constituye el fundamento de la ontología normativa, puede verse el apartado titulado “La demarcación del filósofo platónico (474b-480a). Una ontología del poder” en VALLEJO CAMPOS, A., *Adonde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*, Madrid: Trotta, 2018, pp. 144 ss.

dad ideal³, tiene una aplicación irrestricta, porque revela el espíritu de la filosofía platónica a la que no le importa si “existe o existirá en algún lado” (διαφέρει δὲ οὐδὲν εἶτε που ἔστιν εἶτε ἔσται, *Rep.* 592b3-4) el estado que tiene como norma de su actuación política. Pero esto, efectivamente, se aplica a cualquier otra cosa y en el *Político* Platón nos recuerda que de esas “altas y valiosas entidades” a las que se ha hecho referencia no hay ninguna “imagen (εἶδωλον, cf. *Pol.*286a1) claramente adaptada a los hombres”. Se trata, claro está, de las ideas, que son el horizonte en el que se funda el marco normativo del que estamos tratando. Esta cuestión, al aplicarla a la amistad y al amor, nos lleva irremediamente a preguntarnos por el alcance y la extensión de las ideas, que muchas veces los lectores de Platón, como le pasó al joven Sócrates del *Parménides*, se imaginan dotadas de un ser demasiado celestial como para que haya ideas de cosas vulgares y comunes de la experiencia humana habitual. Cuando ese Sócrates inmaduro e inexperto descrito en esta obra duda acerca de la extensión del mundo de las ideas y niega que haya formas ideales en casos como “el pelo, el barro y la basura”, Parménides le responde que aún “no lo ha atrapado la filosofía, tal como lo hará más adelante, cuando ya no desprecie ninguna de estas cosas” (130e1-3; trad., de M. I. Santa Cruz). Por otro lado, el autor de la *Carta VII*, si no era el mismo Platón, hemos de suponer que estaba bien informado sobre el particular. Recordemos que, al plantearse este problema, apunta a una extensión muy amplia de las formas, que estamos considerando como el respaldo del modelo normativo característico del mundo platónico. La inclusión en este repertorio de lo bueno, lo bello y lo justo, la tríada ideal por excelencia, nos hace pensar que se está describiendo, efectivamente, la extensión del mundo de las formas. Pero aquí también están incluidas no solo las figuras rectas y circulares, propias de las ciencias matemáticas, sino otras muchas cosas, entre las que figuran “los caracteres del alma y la totalidad de las acciones y pasiones” (ἐν ψυχῆς ἤθους, καὶ περὶ ποιήματα καὶ παθήματα σύμπαντα, *Carta VII* 342d7-8).

No tenemos que extrañarnos, por tanto, de que Platón impugne la concepción ordinaria de virtudes humanas como la moderación, la justicia y el valor (cf. *Fedón* 68c y ss.). En el *Fedón*, que es la primera obra donde

³ Sobre la naturaleza de este paradigma, cf. VALLEJO CAMPOS (2018: 132 y 155 ss.).

aparece en todo su esplendor la teoría de las ideas, según la opinión mayoritaria de los especialistas, Platón pasa revista a la “llamada valentía” (ἡ ὀνομαζομένη ἀνδρεία, 68c5) y a esa otra supuesta virtud que “los muchos llaman templanza” (οἱ πολλοὶ ὀνομάζουσι σωφροσύνην, 68c8-9). Obsérvese una vez más cómo se cuestiona la existencia, en este caso, de ciertas virtudes y se impugna el lenguaje que impropiaamente las denomina de esa forma. Se hace en nombre de esta ontología normativa que invoca las esencias puras y se basa en ellas para discriminar entre las apariciones fenoménicas que existen y las verdaderas entidades que deberían existir. Tanto la valentía como la moderación que se presentan como tales a los ojos de la opinión pública son examinadas a luz de este criterio y se niega su condición de verdaderas virtudes por la forma en que se combina en ellas lo que son con lo que deberían ser.

Los que pasan por valientes, por ejemplo, tienen el valor de afrontar la muerte por su “temor a mayores males” (*Fed.* 68d8), de manera que el fundamento de esta virtud, tal y como se halla en la experiencia común, admite en su esencia una mezcla de aquello en lo que debería consistir su naturaleza con el miedo, que es contrario a ella. Solo el filósofo puede ser, entonces, valiente en el verdadero sentido de la palabra que esta ontología normativa pretende imponer. Desde esta perspectiva, nos tememos que las grandes acciones que la cultura tradicional nos presenta como ejemplos heroicos de valor quedarían reducidos a cenizas, pues “todos excepto los filósofos” (πάντες πλὴν οἱ φιλόσοφοι, 68d11-12) serían incapaces de fundar su valor en una intelección del bien libre de todo temor. Lo mismo pasa con la moderación: tal y como se da normalmente en la sociedad, se habla de gente contenida o moderada, que consigue mantener a raya sus placeres, “al abstenerse de unos, mientras son dominados por otros” (68e7), con lo cual se cumple el mismo diagnóstico que en el caso anterior. Se rechaza la verdadera consistencia de esta virtud, que permite distinguir socialmente entre gente ordenada (οἱ κόσμιοι, 68e2) y gente que no lo es, porque se trata de una moderación tocada en la más profunda fibra de su ser por “la intemperancia” (δι' ἀκολασίαν, 69a4), que es justamente lo contrario a la esencia que la debería caracterizar. A excepción de los filósofos, el resto de los seres humanos nos abstenemos de sucumbir al placer excesivo que nos depara la sa-

tisfacción de algunos deseos con la esperanza de poder saborear así otros placeres que nos cautivan igual que a los inmoderados.

El cálculo del placer no vale aquí como fundamento de “la recta moneda” (69a9-10) que debería imperar en el trueque de la vida moral. Sócrates resume todos estos pasajes del *Fedón* con un colofón que confirma lo que venimos diciendo: se ha abierto un abismo entre “el mundo de sombras” en el que vivimos (σκιαγραφία τις, 69b6-7) y la esencia de la “verdadera virtud” (ἀληθῆς ἀρετή, 69b3), que corresponde al ámbito regido por la inteligencia, el único donde pueden hallarse “realmente la valentía, la moderación y la justicia”. Se anuncia así la iconografía de la Caverna, pues en el mundo cotidiano en el que transcurre la realidad social, ajena a la *phrónesis* filosófica, no hay “nada sano ni verdadero” (οὐδὲν ὑγιὲς οὐδ' ἀληθές, 69b8), sino esas apariencias o “sombras de la virtud” (σκιαγραφία ἀρετῆς, *Rep.* 365c4) a las que se referirá Adimanto en el libro II de la *República*.

En esta obra, por último, lo que estamos diciendo se aplica incluso al placer, ya que, contra todo pronóstico de sentido común, también aquí cabe plantearse si lo que un sujeto experimenta como tal lo es en realidad. “La verdad del placer” (584a9-10, 587d12) es una expresión que en la *República* hace referencia no solo a la dimensión cognitiva de un sujeto que puede errar al identificar el placer, sino a lo que el placer es en sí mismo, por mucho que en el *Filebo* (36c) Protarco pueda protestar contra el cuestionamiento socrático de una experiencia que a él le parece íntima e indubitable. También en el caso del placer tiene sentido hablar de apariencias (φαντάσματα, *Rep.* 584a9) engañosas y proclamar, por tanto, la existencia de una falsa construcción social basada en la misma escenografía de sombras (ἐσκιαγραφημένη τις, 583b5) que hemos visto en el *Fedón* al amparo de la ontología normativa sostenida por Platón. En su análisis del placer, Sócrates defiende que, independientemente del efecto mágico que la cesación del dolor pueda operar sobre un sujeto confundido por el alivio experimentado, hay una naturaleza del placer en sí, que debe distinguirse de la cesación del dolor o de los estados intermedios entre uno y otro. Con el placer ocurre como pasa en la naturaleza con los lugares físicos, donde hay un “abajo” y un “intermedio”, pero también un “arriba verdadero” (584d9). El sujeto que no conoce esta última posición, que es la superior en verdad, confunde lo intermedio con lo más elevado y se deja engañar en su falsa apreciación, al tomar como placer lo

que es liberación de dolor. Platón, corrigiendo el punto de vista del sentido común, puede hablar así de “los llamados placeres” (λεγόμεναι ἡδοναί, 584c5), que, para la opinión general, son “los más numerosos e intensos” (584c5-6), pero que, en realidad, no lo son “en verdad”. No podemos detenernos aquí en la sutil ontología del placer esgrimida por Platón tanto en la *República* como en el *Filebo*,⁴ pero constatemos una vez más que es la pureza esencial (καθαρὰν ἡδονήν, 584c1), en este caso, del placer la que le permite cuestionar la realidad socialmente aceptada y proponer otra a la que solo el filósofo tiene el acceso privilegiado que su ontología le otorga, pues, efectivamente, “las cosas más verdaderas son las que elogian los filósofos y los amantes del razonamiento” (582e8-9).

EL AMOR Y LA AMISTAD: LA INVERSIÓN ARISTOTÉLICA DEL MÉTODO PLATÓNICO

Vayamos ahora al amor y la amistad. *Philia* y *éros* son dos experiencias del alma que los griegos distinguían muy bien, pero a nosotros nos meten en dificultades cuando nos disponemos a traducirlas al castellano, pues las dos palabras que encabezan este apartado no reflejan exactamente el campo semántico que tienen en la lengua griega estos términos⁵. Tengamos presente que *éros* y sus derivados, cuando se utilizan en el ámbito de las relaciones

⁴ Véase el apartado “Tercera demostración (583b-588b). La verdad del placer” en VALLEJO CAMPOS (2018: 283-288) y VALLEJO CAMPOS, A., “The Ontology of Pleasure in the *Philebus* and the *Republic*”, 51- 74, *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*; 2008: 24.

⁵ Cf. RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *Sociedad, Amor y Poesía en la Grecia Antigua*, Madrid: Alianza, 1995, pp. 27-28, que analiza con detalle el vocabulario empleado en relación con ambos términos en la literatura griega; DOVER, K. *Plato, Symposium*, Cambridge: CUP, 1980, p. 4; también, KAHN, C., *Platón y el diálogo socrático*, Madrid: Escolar y Mayo, 1996, pp. 269-270; NUSSBAUM, M.C., *La Fragilidad del Bien*, Madrid: Visor, 1995, pp. 256-257. Una extensa nota bibliográfica sobre los diversos estudios y las discusiones suscitadas por el libro de K. DOVER, *Greek Homosexuality* (Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1979) que sigue siendo una obra de referencia en este terreno, puede encontrarse en HALPERIN, D.M. “Plato and Erotic Reciprocity”, 60-80, *Classical Antiquity*, 1986: 5, especialmente p. 65, n.13.

interpersonales, comportan un deseo sexual que no está presente en la *philia*, la cual hace referencia a sentimientos de cariño y afecto, como los paterno-filiales, que pueden ser totalmente independientes de cualquier connotación sexual. En la literatura encontramos muchas menciones del *éros*, que exaltan el poder incontrolable de esta pasión, contemplada como una fuerza más allá de la razón, que se asemeja a la locura y la enfermedad, y es enviada a los hombres a veces como un castigo divino. Sobre el poder del *éros* y su intensidad característica, que Platón no pondrá en duda, podemos mencionar el *Himno a Eros* del *Hipólito* de Eurípides, donde se dice que “ni el dardo de fuego ni el de las estrellas es más poderoso que el que sale de las manos de Afrodita, lanzado por Eros, el hijo de Zeus” (vv.530-3). Si vamos de la tragedia a la sofística, recordemos a Pródico, que tanto interés tenía por el significado de las palabras, cuando afirma (B7) que el deseo reduplicado es amor y, reduplicado este, se convierte en locura (*manía*).

De la asociación del *éros* con la locura, efectivamente, la literatura también nos proporciona abundantes ejemplos. En el *Hipólito*, Fedra se lamenta de que no ha podido vencer a su amor con la cordura (v. 397; cf. también 494-5) y ella misma percibe su pasión como una enfermedad (cf. vv. 394, 401, 597) o demencia (*ánoia*, v. 398). Gorgias, por su parte, dice (B 11, 19) del *éros* que es un dios dotado de una fuerza divina o una enfermedad humana y una pérdida del juicio (*ἀγνóημα*) en el alma, de tal forma que no se trata de una falta sino de una desgracia que no llega por decisión de la inteligencia (*γνώμης βουλεύμασι*).

Además de esta clara diferencia entre *éros* y *philia* debida a la intensidad y a la naturaleza de los sentimientos que estaban en juego, está la falta de simetría que caracteriza al amor en las relaciones homoeróticas descritas tanto en la literatura como en los mismos diálogos de Platón. Desde un punto de vista filosófico, el autor que mejor ha deslindado la amistad del amor en este sentido es Aristóteles, aunque, a diferencia de Platón, ha tratado mucho más de la *philia* que del *éros*, por considerarla más profundamente conectada con el carácter moral del hombre. Si nos interesa recordar su posición en este momento es por el método que utiliza en sus reflexiones éticas, que me parece precisamente opuesto al que se funda en la ontología normativa sostenida por Platón. En un conocido pasaje de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles nos proporciona indicaciones muy precisas del método filosófico adecuado para

abordar los problemas éticos. En primer lugar, dice (cf.1145b2-7), hay que establecer *tà phainómena*. Generalmente se entendía aquí por *phainómena* los hechos observados, pero Owen mostró que lo que Aristóteles quiere poner ante nuestros ojos como comienzo de la reflexión ética no son los fenómenos en su acepción común de lo observado por los sentidos, sino los pareceres⁶, es decir, las opiniones acreditadas tal y como figuran recogidas en el lenguaje (*τὰ λεγόμενα*, 1145b29) mismo de la comunidad. En el orden ético-político no cabe a su juicio sino una reflexión que se inicia con una referencia a la experiencia de la vida contenida en las opiniones y las afirmaciones más consolidadas de la tradición. La tarea del filósofo moral consiste, en segundo lugar, en examinar las dificultades (*διαπορήσαντας*) que encierra este acervo de creencias comunitarias y contrastar las posibles incoherencias que presenten o sus ambigüedades y contradicciones. En tercer lugar, el filósofo moral debe “probar, en la medida de lo posible, todos los *éndoxa* acerca de las pasiones en cuestión, y si no es posible, la mayoría o los más importantes (1145b4-5)”⁷. La resolución de las dificultades conduce, pues, a probar la validez de los *éndoxa*, de todos o, en caso de que algunos hayan sido rechazados, de los más importantes. Aristóteles concluye diciendo que “si se resuelven las dificultades y permanecen los *éndoxa*, la demostración habrá sido suficiente” (1145b6-7).

Desde este punto de vista, Aristóteles analiza las diferencias entre *éros* y *philía* de un modo que puede resultarnos muy ilustrativo para calibrar en su justa medida la perspectiva adoptada por Platón. Además, nos permite constatar la coincidencia del Estagirita con muchas intervenciones de los personajes que aparecen en los diálogos en manifiesta oposición a las tesis platónicas. Aristóteles reproduce en su análisis el esquema de relación erótica desigual que predomina en los diálogos de Platón y en tantas otras manifestaciones de la cultura griega que han llegado hasta nosotros, como la pintura erótica bien analizada en los clásicos estudios de K. Dover. Teniendo en

⁶ OWEN, G.E.L., "Tithenai ta phainomena", 83-103, originalmente publicado en S. Mansion (ed.), *Aristote et les Problèmes de Méthode, Papers of the Second Symposium Aristotelicum, Lovaina*, 1961, p. 85.

⁷ Sobre este pasaje, véanse los comentarios de BERTI, E., *Le Ragioni di Aristotele*, Bari: Laterza, 1989, pp.130 ss. y NUSSBAUM (1995: 315-341).

cuenta las circunstancias sociales en las que se desenvuelve la relación erótica, frecuentemente establecida entre un varón maduro y un adolescente que recibe sus atenciones y requerimientos amorosos, Aristóteles sostiene que no se dan en el *erōs* los requisitos mínimos para la consolidación de una verdadera *philía*.

Como es sabido, Aristóteles distingue tres clases de amistad: por placer, por utilidad y por el bien. En las dos primeras, no queremos a los que son objeto de nuestra amistad por sí mismos, sino por el placer o la utilidad que nos pueden proporcionar a nosotros mismos (*E.N.* 1156a10-16). Él está dispuesto a que se “llamen” así por una concesión a la costumbre (cf. *E.N.* 1157a25-309), siempre que se añada que hay otras formas de amistad, pues, en realidad se trata en esos casos de una amistad por accidente (*κατὰ συμβεβηκός*, *E.N.* 1156a16). No se ama, en efecto, a estas personas en virtud de lo que son por sí mismas, sino por el placer o la utilidad que resulta de ellas. En cambio, “la amistad perfecta” (*E.N.* 1156b7) es la que se establece entre “hombres buenos y semejantes en virtud” que “desean el bien a sus amigos por ellos mismos”. Esto es lo que define, desde luego, la verdadera amistad en la sociedad ateniense sobre cuyas prácticas reflexiona Aristóteles. Además, a su juicio son ingredientes fundamentales la igualdad y la semejanza de los amigos (*E.N.* 1159b2), que hacen posible una segunda condición imprescindible como es la reciprocidad en el afecto (*ἀντιφίλησις*, 1155b28, 1156a8, etc.). Este punto es fundamental para que veamos de qué manera Platón invierte la perspectiva en favor de una concepción ideal del amor, que, en gran medida, a diferencia de Aristóteles, es extraña a las prácticas de la cultura griega.

Aristóteles examina la relación erótica desde la perspectiva de esta amistad perfecta, tal y como es reconocida en la sociedad y la cultura a la que pertenece, y la encuentra claramente deficiente cuando enjuicia las bases sociales y éticas en las que se sustenta. El equilibrio entre lo que se da y lo que se recibe, presente a veces incluso en las formas imperfectas de la amistad, no es posible en las relaciones eróticas, ya que en este caso el amante y el amado, cuando se trata de placer, no lo hallan en lo mismo, sino que para el amante consiste en la visión del amado y para este en los cuidados que re-

cibe del amante (*E.N.1157a6-8*)⁸. Otras veces la relación erótica es contemplada desde el punto de vista de la utilidad (*E.N.1157a12-14*), pero tampoco aquí puede darse reciprocidad alguna. En lugar de tratarse de una relación amistosa entre iguales, propia de la simetría exigida en la verdadera amistad, parece encajar en el esquema de esa *philia* por utilidad que se da entre contrarios (*E. N. 1159b15*), como la que hay entre el pobre y el rico o el ignorante y el sabio. Por esta razón, dice el Estagirita (*E.N.1159b16*), los amantes parecen a veces ridículos al pretender que sean amados como ellos mismos aman. Otras veces incluso subraya la heterogeneidad de las relaciones homoeróticas en relación con las especies de amistad mencionadas (*cf. E.N. 1163b32 y ss.*), porque se combinan los dos tipos de forma que el amante aprecia al amado por placer y el amado al amante, por utilidad (1164a7-8). Esta falta de simetría se pone de manifiesto en los reproches surgidos en el contexto de esta relación porque uno reprocha al otro que, “a pesar de su amor apasionado, no es correspondido en su aprecio (οὐκ ἀντιφιλεῖται, 1164a4)”, y el amado se queja de que el amante no cumple todo lo que anteriormente le había prometido.

El discurso de Pausanias en el *Banquete* nos proporciona una descripción de los hechos y las creencias sociales de la época que coinciden en muchos puntos con Aristóteles, aunque él se esfuerce por dignificar moralmente unas prácticas amorosas, socialmente aceptadas, poniéndole unas condiciones que mitiguen la desigualdad de la que estamos tratando. Pausanias nos recuerda la dificultad de que estas relaciones desiguales que tan frecuentemente se establecen sean capaces de generar “una noble amistad” (γενναίαν φιλίαν, 184b5). Su esfuerzo denodado, por hipócrita que pueda parecer, para dignificar moralmente la pederastia, reconoce el problema al que estamos

⁸ La relación erótica puede dar lugar a otro tipo de tipo de *philia*, basada en la semejanza de caracteres, una vez que ya no haya motivación sexual. *Cf. E.N. 1157a11*. La relación erótica en principio podría incluirse dentro de las amistades por placer (*cf. COOPER, J.M. “Aristotle on Friendship”, 301-40; en A. Oksenberg Rorty (ed.), Essays on Aristotle’s Ethics, Berkeley: University of California Press, 1980, p. 305*), pero el propio Aristóteles (*E.N. 1157a12-14 y 1159b15-16*) la clasifica también como un caso de amistad por utilidad. En realidad, teniendo en cuenta la asimetría de la relación erótica, lo más probable es que se trate de una amistad heterogénea donde el amante “quiere al amado por placer y este al amante por utilidad” (1164a7).

aludiendo y prescribe como solución, precisamente lo que no se da en tales prácticas: que la intención del amante y la de amado “coincidan en un mismo punto” (εἰς τὸ αὐτὸ, 184d3, cf. también 184c8, 184e3). Pausanias hace referencia a un tipo de amor más admisible que el vulgar, basado en “un carácter bueno y que, por ser así, permanece toda la vida” (183e5). Para Aristóteles, efectivamente, las amistades que tienen como fundamento el placer o el interés son poco duraderas, porque en ellas el aprecio no está basado en la persona, sino en determinados atributos que se dan en los amigos y, cuando estos se alteran o desaparecen, se termina igualmente la amistad (*E.N.* 1164a9 y ss.). En cambio, la amistad basada en el carácter (ἢ δὲ τῶν ἠθῶν καθ' αὐτὴν οὖσα μένει, 1164a12) de sus integrantes permanece porque es una amistad que se fundamenta en sí misma y no en estas circunstancias externas. De ahí que Pausanias haga referencia a la prueba del tiempo (cf. *Banq.* 184a) para que el amado pueda comprobar la naturaleza del amor y el fundamento de los requerimientos recibidos del amado.

Todas estas noticias proporcionadas por Pausanias de los problemas suscitados en las relaciones homoeróticas y su intento de ponerles coto con unas ciertas limitaciones de carácter moral que hagan más admisible su práctica concuerdan en gran parte con el análisis filosófico de Aristóteles. A su juicio la mayor parte de las relaciones eróticas tienen lugar como las amistades inconstantes que establecen los jóvenes, que se basan en la pasión y el placer, y son por ello mismo tan poco duraderas (cf. *E.N.* 1156a31-32). En cambio, la *philía* no se basa en un *páthos* sino en una *héxis*, porque dice de la amistad que “es una virtud o va acompañada de virtud” (ἀρετή τις ἢ μετ' ἀρετῆς, *E.N.* 1155a4). Una señal inequívoca de ello es que la *philía* con su reciprocidad característica va acompañada de elección (μετὰ προαιρέσεως, *E.N.* 1157b30) y esta procede de algo tan estable y tan profundamente relacionado con la racionalidad como es la *héxis* o el carácter moral del sujeto. Los amigos, a diferencia de los amantes, quedan a salvo de todas las frecuentes vicisitudes narradas por Pausanias, ya que no aman a sus amigos por estas circunstancias pasajeras derivadas del placer o la utilidad, sino por lo que son en sí mismos (*E.N.* 1157b29 ss.). Se trata, en consecuencia, de un sentimiento recíproco, que no está basado en una pasión sino en un modo de ser (οὐ κατὰ πάθος ἀλλὰ καθ' ἕξις, 1157b32). El testimonio de Aristóteles es la reflexión filosófica de lo que pasaba en la sociedad ateniense de la época y

obedece, efectivamente, al sentido de su método, que consiste, como hemos dicho, en establecer los hechos derivados de la experiencia moral de su época y encontrar las razones que los motivaban, si no en todos, en la mayoría de los casos. De ahí que, a diferencia de Platón, se haya dedicado mucho a reflexionar sobre la *philía* y sus referencias a las relaciones amorosas sean puramente episódicas en su obra. La razón de este proceder es que a su juicio el amor era una pasión sin sustancia moral, mientras que la amistad se halla profundamente enraizada en el carácter moral de los hombres buenos y virtuosos.

“SACAR DE QUICIO A LAS ALMAS”: LA FUERZA DEL AMOR EN PLATÓN

A la vista del análisis sereno de Aristóteles, que pone a la amistad por encima del amor, uno podría preguntarse por qué hay esa sobrevaloración del amor en el pensamiento platónico. Siendo tan distante de nosotros la cultura griega y su relato de la relación amorosa, podemos preguntarnos con razón si Platón está describiendo bajo el rótulo de *éros* algo extraño a la fenomenología del amor que conocemos en la tradición cultural a la que pertenecemos. La ambivalencia de la fenomenología erótica de nuestro tiempo nos presenta también por desgracia las dos caras del amor que Platón describe en los diálogos. En el supuesto discurso de Lisias pronunciado por Fedro y en el primero de Sócrates, que tiene este que decir con la cabeza tapada por la vergüenza que le produce, se narran, efectivamente, “los males” (*Fedro* 239a4, cf. 231b5, 240a9, etc.) propios del amor. Esos que lo convierten en una enfermedad humana (231d2, 236b1, 238e4) que acarrea la pérdida de la cordura y va unida al abuso, la violencia y los celos ejercidos por los amantes contra la integridad física y mental de los amados. Pero, de acuerdo con Platón, como sabemos, hay otra locura, esta de carácter divino, y las reacciones, también habituales que describe en estos casos, podemos reconocerlas sin dificultad como descripción de una fenomenología erótica que no nos resulta extraña. Los que están poseídos por la fuerza a la que, según Sócrates, debe el amor su nombre (derivando el término de *róμη*, 238c3), “se olvidan de su

madre, de sus hermanos y de todos sus compañeros, y nos les importa nada que por causa de su propio descuido se arruine su hacienda” (252a2-4). Me gustaría insistir mucho en la frase que acompaña a estas palabras, porque en ese estado, dice Sócrates, el enamorado, al haber contemplado un “rostro que constituye una buena imitación de la Belleza” (251a2-3), “desprecia las normas de conducta y las buenas apariencias con las que anteriormente se adornaba” (*Fedro* 252a4-6). El amor sirve para conectar los dos mundos y hace crecer en el enamorado “las alas” que alientan su trascendencia⁹. Pero, si “toda alma era originariamente alada” (251b7), su inmersión en la Caverna de la existencia humana la introduce en un mundo de sombras y afanes que otorgan importancia y realidad a lo que no son más que ilusiones creadas por las opiniones y los modos de conducta acostumbrados. El amor lleva consigo un “desprecio” de todos estos falsos valores, que remueve los obstáculos para que el alma acceda a otro mundo. De ahí que Platón, a diferencia de Aristóteles, haya dado al *érōs* la importancia que tiene en su propia filosofía.

La fuerza del amor activa el desprecio de lo acostumbrado. En los pasajes finales de su intervención en el *Banquete*, Diotima describe la iniciación perfecta en los misterios del amor (210a1). Pues bien, este desprecio al que nos referimos, activado por el amor, tiene un papel trascendental en los pasos de la *scala amoris* que conducen de la pasión erótica originada por la contemplación de un cuerpo bello hasta la Belleza trascendente, que es el objetivo fundamental de la concepción platónica del amor. En efecto, si el iniciado es “rectamente” conducido, una vez desatado su amor por “un solo cuerpo” (210a7), debe pasar al siguiente grado, pero, para lograrlo, debe hacerse capaz de “comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es hermana de la que se da en cualquier otro” (210a8-b1). Esto significa que el sujeto de la pasión amorosa, una vez desconectado de sus afanes cotidianos, debe también “despreciar” el afán que experimenta por un solo cuerpo y “considerarlo de poca importancia” (κατα φρονήσαντα καὶ μικρὸν ἠγησάμενον, 210b5-6). Si ustedes han intentado consolar alguna vez a un

⁹ Sobre la función mediadora del *érōs* y su activación de la reminiscencia en la filosofía platónica es clásica la obra de ROBIN, L., *La Théorie Platonicienne de l'Amour*, París: Presses Universitaires de France, 1964 (1933), pp. 101 ss.

amigo abatido por una decepción amorosa, sabrán que lo peor que pueden decirle es que hay otras muchas mujeres bellas en el mundo. Pero no estamos hablando del amor ordinario que se encuentra en la experiencia humana, sino de una concepción normativa del amor, que debería ser de otra manera para lograr la misión trascendente que Platón le encomienda. De ahí que en estos pasajes se repita tantas veces la palabra “ὀρθῶς” (210a2, a4, a6, 210e3, 211b5, b7), porque Platón nos está describiendo no lo que sucede, sino lo que debería suceder si uno es “rectamente” conducido en los misterios del amor.

Los comentaristas, sobre todo a partir del conocido artículo de G. Vlastos, han discutido mucho si esta ascensión por los grados del amor, que conduce finalmente a la Belleza trascendente, deja atrás el amor por la belleza única e irrepetible que se halla en la persona amada¹⁰. Otros han defendido a Platón en este punto, porque a juicio de ellos el ascenso no significa que el objeto amado no pueda acompañarnos al subir a otros grados más elevados de la *scala amoris*¹¹. Dejando de lado otras opiniones suyas sobre estos pasajes, creo que Irwin lleva razón cuando afirma que “el progreso es eléctico”¹² y, por tanto, comporta a mi juicio un elemento de negación. Como ocurre cuando Platón propone su paradigma de la ciudad ideal, que nace de una purgación de la ciudad hinchada y enferma que existe en su tiempo, lo

¹⁰ VLASTOS, G., “Love in Plato”, en *Platonic Studies*, Princeton, 1981, p.30 ss.; dentro también de estas lecturas “exclusivistas” véase MORAVCSIK, J. M. E., “Reason and Eros in the Ascent Passage of the *Symposium*”, en J. P. Anton y G. L. Kustas, *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany: State University of New York, 1971, p. 293. NUSSBAUM (1995: 255 ss.) ha hecho ver que en el *Banquete* el discurso de Alcibiades no es un “mero divertimento literario”, sino un intento platónico de hacer justicia al “carácter único” que tiene el amor. Para una crítica de los argumentos de Nussbaum, cf. GILL, C., “Platonic love and individuality”, en A. Loizou y H. Lesser, *Polis and Politics, Essays in Greek moral and political philosophy*, Aldershot: Avebury, 1990, 69-88, con cuyos argumentos coincido, pues a juicio de Gill, Nussbaum parece proyectar la concepción moderna del amor como “respuesta a la personalidad individual” sobre un texto que ha sido “escrito con otras preocupaciones en mente”, (p. 79).

¹¹ Ejemplos de lecturas inclusivistas son las de IRWIN, T., *Plato’s Moral Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1979, p.169 y PRICE, A.W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford: Clarendon Press, 1989, p. 43-9.

¹² PRICE (1989: 170).

que aquí se nos propone es un modelo ideal del amor que es incompatible con la cerrazón y la esclavitud propia de esta pasión, tal y como se describe en la cultura de la época. Entre nosotros, Ortega ha descrito muy bien las circunstancias mentales del “enamoramiento”, que se caracteriza por “un estado inferior de espíritu” y “una especie de imbecilidad transitoria”, que puede convertirse en una “atmósfera confinada”, en la que un objeto entra en nuestra mente y desaloja a todos los demás¹³. La purgación es negación y supresión de todo aquello que parece involucrado en la experiencia habitual del amor desde la propuesta de un modelo ideal. No importa para nada que no exista en ningún lugar de la tierra un amor que haya sabido renunciar a la exclusividad que caracteriza a este estado mental en favor de una apertura que conduzca del cuerpo bello del amado por una serie de fases a la contemplación final de “una belleza en sí, simple y pura, sin mezcla alguna, que no esté llena de carnes humanas y de colores y de otras muchas vanidades mortales” (211e1-3). El amor ideal tiene a la vista una esencia perfecta. Una vez más, y ahora más que nunca, Platón insiste en la necesidad de encarar “las cosas del amor” no como se hace comúnmente, sino como debería hacerse si siguiéramos “el camino recto” o estuviéramos asistidos por otra persona que “nos obligara” a ello (οὗτο γὰρ δὴ ἐστὶ τὸ ὀρθῶς ἐπὶ τὰ ἐρωτικὰ ἰέναι ἢ ὑπ’ ἄλλου ἄγεσθαι, 211b7-c1). También para salir de la Caverna se necesita la ayuda de alguien que nos haga ver, como ahora, que estamos ante meras sombras o “imágenes de virtud” (εἰδῶλα ἀρετῆς), que no son las “verdaderas” (ἀληθῆ, 212a4-5) que este amor nos permitiría alcanzar.

Si ahora tenemos a la vista la relación del amor con la amistad, comprobamos que en el *Fedro* Platón vuelve a invertir los términos de su correlación habitual¹⁴. No se trata de que ignore la asimetría característica de la relación amorosa a diferencia de la reciprocidad propia de la amistad, pues él mismo las ha reflejado admirablemente en los diálogos con el genio dramáti-

¹³ ORTEGA Y GASSET, J., *Estudios sobre el amor*, en *Obras completas*, vol. V, Madrid, Revista de Occidente, 1964, p. 581.

¹⁴ Desde el punto de vista de este trabajo, no hay a mi juicio obstáculo en pasar de unos diálogos a otros, pero esto no significa ocultar la diferencia en matices y perspectivas que puedan registrar. Véase sobre este punto PRICE (1989: 55 ss.), y SANTAS, G., “Passionate Platonic Love in the *Phaedrus*”, en *Ancient Philosophy*, 1982: 11.2, 105-114, especialmente “The Symposium and the *Phaedrus*”, pp. 112-4.

co que lo caracteriza. Recordemos a este título la desigualdad llamativa que existe entre la atracción de Hipotales hacia Lisis, que este parece sobrellevar con dificultades (cf. *Lisis*207b6-7), y la simetría de la relación amistosa entre Lisis y Menéxeno. Pero ya en este diálogo Sócrates nos advierte de que “el amante genuino y no fingido es querido (φιλεῖσθαι) por sus amados” (222a7), con lo cual, como vemos, comienza a resplandecer una ontología normativa que invierte los papeles habituales entre el amor y la amistad¹⁵. Pero el lugar clásico de esta inversión es, efectivamente, el *Fedro*, donde Platón se empeña en un verdadero amor que contagia al amado y se convierte así en “co-amor” (ἀντέρως, 255e1). Con esta torsión del lenguaje, Platón nos muestra la actitud legisladora de su ontología, al pretender llevar al seno del *éros* una correlación que solo existía en el marco de la *philía*, en la cual la correspondencia (ἀντιφιλεῖσθαι) era el requisito imprescindible de una auténtica amistad. En este amor ideal al que se refiere el *Fedro*, el amado debe comprender que no está ante un amante cualquiera, como aquellos de cuyos males y peligros nos advierten Pausanias o Lisias, sino ante un ofrecimiento que procede de un “amigo poseído por un dios” (πρὸς τὸν ἔνθεον φίλον, 255b6-7). El amado debe comparar los dos niveles en los que nos sitúa el análisis, en cierto modo transmundano, propuesto por Platón: de un lado “la porción de amistad” (μοῖραν φιλίας) que viene de “todos sus demás amigos y allegados” y, de otro, la amistad derivada de este amor ideal, que empequeñece la humana *philía*. Solo “una humana sensatez” (σωφροσύνη ἀνθρωπίνη, 256b6) que no sabe del amor y permanece apresada en las sombras de la Caverna, preferiría la amistad de los amigos a la verdadera *philía* de los amantes, que desprecia “los bienes mortales y miserables” elogiados por la multitud.

¹⁵ Sobre esta inversión y especialmente en el caso de Sócrates, que no está dispuesto a “cambiar oro por bronce”, según dice en el *Banquete* (cf. 218e-219a), he tratado en otro lugar: VALLEJO CAMPOS, A., “Eros y philía en Platón y Aristóteles”, en J. M. Zamora Calvo (ed.), *La amistad en la filosofía antigua*, Madrid: UAM Ediciones, 2009, 63-78, p. 68 y n.12, con muchas referencias bibliográficas.

BIBLIOGRAFÍA

- BERTI, E., *Le Ragioni di Aristotele*, Bari: Laterza, 1989.
- COOPER, J.M., “Aristotle on Friendship”, 301-340. En: A. Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, University of California Press, 1980.
- DOVER, K., *Greek Homosexuality*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1979.
- DOVER, K., *Plato, Symposium*, Cambridge: CUP, 1980.
- GILL, C., “Platonic love and individuality”. En: A. Loizou y H. Lesser, *Polis and Politics, Essays in Greek moral and political philosophy*, Aldershot: Avebury, 1990.
- HALPERIN, D.M., “Plato and Erotic Reciprocity”, *Classical Antiquity*, 1986: 5, 60-80.
- IRWIN, T., *Plato's Moral Theory*, Oxford: Clarendon Press, 1979.
- KAHN, C., *Platón y el diálogo socrático*, Madrid: Escolar y Mayo, 1996.
- MORAVCSIK, J. M. E., “Reason and Eros in the Ascent Passage of the *Symposium*”. En J. P. Anton y G. L. Kustas (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany: State University of New York, 1971.
- NUSSBAUM, M.C., *La Fragilidad del Bien*, Madrid: Visor, 1995.
- ORTEGA Y GASSET, J., *Estudios sobre el amor*, en *Obras completas* vol. V, Madrid: Revista de Occidente, 1964.
- OWEN, G.E.L., “Tithenai ta phainomena”, 83-103. En: S. Mansion (ed.), *Aristote et les Problèmes de Méthode, Papers of the Second Symposium Aristotelicum*, Lovaina, 1961.
- PRICE, A.W., *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Oxford: Clarendon Press, 1989.
- ROBIN, L., *La Théorie Platonicienne de l'Amour*, París: Presses Universitaires de France, 1964 (1933).
- RODRÍGUEZ ADRADOS, F., *Sociedad, Amor y Poesía en la Grecia Antigua*, Madrid: Alianza, 1995.
- SANTAS, G., “Passionate Platonic Love in the *Phaedrus*”, 105-114. En: *Ancient Philosophy*, 1982: 11.2.

- VALLEJO CAMPOS, A., “*Eros y philía en Platón y Aristóteles*”, 63-78. En: J. M. Zamora Calvo (ed.), *La amistad en la filosofía antigua*, Madrid: UAM Ediciones, 2009.
- VALLEJO CAMPOS, A., “The Ontology of Pleasure in the *Philebus* and the *Republic*”, 51- 74. En: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*; 2008: 24.
- VALLEJO CAMPOS, A., *Adonde nos lleve el logos. Para leer la República de Platón*, Madrid, Trotta: 2018.
- VLASTOS, G., “Love in Plato”, en *Platonic Studies*, Princeton, 1981.