

# CONVIVIUM

## REVISTA DE FILOSOFIA

Segona sèrie, núm. 29 / 30

### Sumari

2016-2017

#### ARTICLES

JONATHAN LAVILLA, Estructura del alma en el *Fedro*

BERNAT TORRES, Raó, cos i cosmos. Un estudi sobre la corporalitat en el pensament platònic

ALFONSO GARCÍA, *Tò tí ên eînai, tò tí esti, tò òn*: su sentido y traducción

RAMÓN ROMÁN, Indifference and commitment as ethical-intellectual approach: Epicurus, Pyrrho and Seneca

JOSEP MONSERRAT, La fractura del sistema filosòfic de Thomas Hobbes: el *De Homine*

MIQUEL BELTRÁN, Prefiguraciones de la compatibilidad en Spinoza, entre omnisciencia divina y libre albedrío humano

FELIPE WIDOW, Nominalismo y empirismo en las primeras formulaciones analíticas de la ley de Hume

JOAN CUSCÓ, Rellegint Llorens i Barba: de la consciència i l'art

LEONARDO VERANO, El ser corporal: *Dasein* y lenguaje en el pensamiento de Martin Heidegger

GABRIELA BALCARCE, Algunas reflexiones sobre la espectralidad en el pensamiento de Jacques Derrida

#### NOTES I DISCUSSIONS

PAULA KUFFER, Sebald, lector de Benjamin: la rememoración como crítica espectral

SEMINARI IRIS MURDOCH, E. Canetti en I. Murdoch: las relaciones de poder en *The Flight from the Enchanter*

#### RESSENYES

BERNAT GISPERT, Yves Charles Zarka, *Refundar el cosmopolitisme*

F. XAVIER CARBONELL, Salvi Turró, *Filosofia i Modernitat*

JOSEP MONSERRAT, John Burnet, *La filosofia grega: de Tales a Plató*



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

# CONVIVIUM

## REVISTA DE FILOSOFIA

---

Segona sèrie, núm. 29 / 30

2016-2017

---

### SUMARI

#### ARTICLES

- JONATHAN LAVILLA DE LERA, Estructura del alma en el *Fedro* . . . . . 3
- BERNAT TORRES, Raó, cos i cosmos. Un estudi sobre la corporalitat  
en el pensament platònic . . . . . 27
- ALFONSO GARCÍA MARQUÉS, *Tò tí ên ênai, tò tí esti, tò ón*: su sentido  
y traducción . . . . . 49
- RAMÓN ROMÁN, Indifference and commitment as ethical-intellectual  
approach: Epicurus, Pyrrho and Seneca . . . . . 79
- JOSEP MONSERRAT MOLAS, La fractura del sistema filosòfic  
de Thomas Hobbes: el *De Homine* . . . . . 99
- MIQUEL BELTRÁN, Prefiguraciones de la compatibilidad en Spinoza,  
entre omnisciencia divina y libre albedrío humano. . . . . 123
- FELIPE WIDOW LIRA, Nominalismo y empirismo en las primeras  
formulaciones analíticas de la ley de Hume . . . . . 141
- JOAN CUSCÓ i CLARASÓ, Rellegint Llorens i Barba: de la consciència i l'art . 163
- LEONARDO VERANO GAMBOA, El ser corporal: *Dasein* y lenguaje  
en el pensamiento de Martin Heidegger . . . . . 185
- GABRIELA BALCARCE, Algunas reflexiones sobre la espectralidad  
en el pensamiento de Jacques Derrida . . . . . 203

#### NOTES I DISCUSSIONS

- PAULA KUFFER, Sebald, lector de Benjamin: la rememoración  
como crítica espectral . . . . . 217
- SEMINARI IRIS MURDOCH, E. Canetti en I. Murdoch:  
las relaciones de poder en *The Flight from the Enchanter* . . . . . 227

#### RESSENYES

- BERNAT GISPERT, Yves Charles Zarka, *Refundar el cosmopolitisme* . . . . . 239
- F. XAVIER CARBONELL BELTRÁN, Salvi Turró, *Filosofia i Modernitat* . . . . . 243
- JOSEP MONSERRAT MOLAS, John Burnet, *La filosofia grega: de Tales a Plató* 250

# ESTRUCTURA DEL ALMA EN EL *FEDRO*<sup>1</sup>

JONATHAN LAVILLA DE LERA

Universidad del País Vasco y Eidos (UPV/EHU): Platonisme i Modernitat

## RESUMEN

El presente artículo trata de recoger la caracterización del alma humana que Platón ofrece en el diálogo *Fedro*. Para ello, hemos centrado nuestra atención en el símil del carro alado de la palinodia, atendiendo a su contexto dramático y extrayendo los aspectos más relevantes. El resultado no es desdeñable: el Académico, conocido por su ascetismo y su esfuerzo constante por privilegiar la razón y el intelecto, ofrece una novedosa imagen del alma humana, fijando el *éros* como su núcleo y principio vital. En esencia, el alma humana es deseo, y, análogamente, su parte más excelsa, a saber, el intelecto, es deseo de conocimiento.

Palabras clave: Platón, *Fedro*, *éros*, alma, palinodia.

## ABSTRACT

This paper aims to summarize the characterization of the human soul given by Plato's *Phaedrus*. To this end we have focused on the allegory of the winged chariot depicted in the palinode, considering its dramatic context and analyzing it in detail. The result is definitely significant: the founder of the Academy, well-known for his asceticism and his continuous effort to favor reason and the intellect, offers an original image of the human soul, which sets *éros* as its core and as its vital principle. Substantially, the human soul is desire and, similarly, its most preeminent part, *i.e.* the intellect, is desire for knowledge.

Keywords: Plato, *Phaedrus*, *éros*, soul, palinode.

---

1. El presente artículo ha sido elaborado a partir de los materiales preparados para la cuarta sesión del Seminario de cultura y filosofía griegas del curso 2013-2014. Agradezco, pues, al Dr. Antonio Alegre Gorri por haberme invitado a participar en el mismo.

## 1. ¿Una teoría anímica en Platón?

El presente artículo tiene como objetivo analizar la estructura del alma en el *Fedro* de Platón. Para ello, nos referiremos al célebre símil de la palinodia (cf. 246a, 3 ss.), mediante el que Sócrates compara el alma humana con una biga alada formada por un cochero y dos corceles, el uno noble y disciplinado, el otro de mala casta e indómito. Se trata de un pasaje obligado para todo intérprete que haya tratado de describir la concepción anímica que se deriva de los *Diálogos* platónicos. En ese sentido, el pasaje se ha vinculado con el libro IV de la *República*, en el que encontramos una tripartición anímica semejante. Buena parte de los intérpretes recientes han defendido la posterioridad del *Fedro* respecto a la *República*,<sup>2</sup> alegando que resulta más verosímil y lógico introducir por primera vez una tripartición de tal tipo mediante el discurso estructurado de la *República*, que no mediante un símil en forma de mito. No obstante, la cuestión ha sido discutida. Algunos estudiosos, como Taylor,<sup>3</sup> han sostenido que Platón toma la tripartición del pitagorismo del siglo v y que, por tanto, sería plenamente comprensible para un lector bien informado de la época, incluso siendo introducido a través de un símil o de forma mítica. Más todavía, se ha señalado que la tripartición del *Fedro* y de la *República* no son compatibles, en tanto que del libro X de esta última parece derivarse que sólo la parte racional del alma es inmortal y que únicamente dicha parte constituye su auténtica esencia, mientras que en el *Fedro* es indiscutible que es predicada del conjunto, el cual es irreductible a la simplicidad absoluta. La cuestión se hace todavía más compleja, si acudimos a otros pasajes del *Corpus*. Conocida es la simplicidad del alma propuesta por Sócrates en el *Fedón*, mientras que en el *Timeo* (cf. 70a ss.), si bien se suscribe la tripartición anímica del *Fedro*, se niega de manera rotunda la inmortalidad de las partes no estrictamente racionales (cf. 69c-d). Además de los antementados, otros pasajes, como *Leyes* 897a, en el que parece que al alma del mundo se le asigna una pluralidad de componentes, hacen que la cuestión sea, en definitiva, irresoluble.

Estos y otra serie de problemas impiden que de los *Diálogos* pueda extraerse una teoría del alma o un sistema psicológico unívoco. Con ello no negamos que Platón tuviese una concepción anímica coherente, ni defendemos que el Académico hubiese incurrido en contradicciones internas de manera

---

2. Cf. Brisson (Platon, «Phèdre», traduction inédite, introduction et notes par L. Brisson [París: Flammarion, 2004], p. 33); E. Sala, *Il Fedro di Platone. Commento* (Padova: Università degli Studi di Padova, 2007), p. 20-22 [tesis doctoral]; Poratti (Platón, *Fedro* [Madrid: Akal, 2010], p. 69; introducción, traducción y notas de A. Poratti); M. Vegetti, *Guida alla lettura della «Repubblica» di Platone* (Bari: Laterza, 2011<sup>5</sup>), p. 5.

3. Cf. A.E. Taylor, *Plato. The man and his work* (London: Methuen, 1926), p. 120, n. 1.

inconsciente. Más bien, nos remitimos a la evidencia de que Platón no elaboró ningún tratado acerca del alma, en el que expusiese una teoría clara y definitiva, sino que en sus *Diálogos*, Sócrates habla de ella en circunstancias diversas y frente a un público variado en función del que moldea su discurso. Además, conviene tener presente que la caracterización que Sócrates elabora del alma acostumbra a estar subordinada a otros intereses, como pueden ser, por ejemplo, justificar la capacidad humana de obtener un conocimiento verdadero de la realidad o, como sucede en el *Fedro*, definir la naturaleza del *éros*. Así pues, conviene dejar de lado la pretensión de reconstruir una teoría anímica en Platón y reconocer que los diálogos muestran que la concepción del alma que puede rastrearse a lo largo del *Corpus* parece estar determinada por varios puntos de tensión distintos: según señaló Gil, «Platón se mueve entre distintas concepciones del alma, especialmente entre la órfico-pitagórica que la tenía por algo divino, simple y puramente racional, y divorciado de toda función física, y otra, procedente de la filosofía natural, que la consideraba como el principio de la vida y del movimiento».<sup>4</sup> No tenemos fuentes que permitan determinar cuál es la influencia real del orfismo en Platón, pero lo cierto es que, independientemente de su origen, los dos puntos de tensión señalados por Gil pueden apreciarse a lo largo del *Corpus* y no parece que la cuestión llegue a resolverse totalmente nunca. Platón está obligado a hablar del movimiento del alma y parece que de la razón pura no puede predicarse el movimiento.

## 2. Contextualización del símil del carro alado

Constatados estos problemas, pretendemos ofrecer una caracterización de la estructura del alma esbozada en el *Fedro*. Con ello, por una parte, el análisis se ve descargado de la tarea de tener que armonizar pasajes que no son enteramente asimilables entre sí y, por otra, permite prestar mayor atención al pasaje concreto, atendiendo el contexto dramático en el que se insiere y considerando sus funciones y objetivos específicos. El resultado, que ya adelantamos, es que la tripartición anímica del *Fedro* surge contrapuesta a una bipartición tradicional, que puede rastrearse en una amplia variedad de textos, tanto de poetas, como de prosistas anteriores a Platón, la cual sugería una división entre la parte irracional y racional del humano.<sup>5</sup> De tal forma, vemos al Académico en

---

4. Cf. L. Gil (Platón, *Fedro* [Madrid: Editorial Dykinson, 2009], p. 46; edición bilingüe, traducción y notas de L. Gil [primera edición en Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1957]).

5. Solana (*Más allá de la ciudad: el pensamiento político de Sócrates* [Zaragoza: Institución Fernando el Católico, 2013], p. 145-146, n. 186) ha sido uno de los últimos autores que ha señalado con acierto que la teoría de la tripartición anímica de Platón dialoga con una bipartición que distingue entre razón e impulsos y que no es una novedad platónica o socrática, sino que

su labor sintetizadora, que bebe de la tradición anterior, pero integrando los elementos en función de sus conveniencias y llevándolas a su terreno para elaborar tesis propias. Otro elemento capital que conviene adelantar es que en el *Fedro* Platón caracteriza el *éros* como trasfondo vital del alma,<sup>6</sup> de manera que su impulso no sólo se vincula a la parte irracional, sino que atraviesa íntegramente el conjunto anímico. La parte concupiscible, la irascible y la racional, todas ellas padecen el impulso erótico, si bien, en función de su comprensión del mismo, lo experimentan de modos radicalmente distintos. La cuestión es de gran relevancia, pues, en un relato en el que se postula la inmortalidad del alma y su transmigración, que plausiblemente estaban ligadas al orfismo y al pitagorismo, parece que se niega la posibilidad de un alma racional pura y simple.

Adelantadas algunas de las conclusiones del análisis que vamos a desplegar, conviene ofrecer una serie de consideraciones generales sobre el diálogo del que nos ocupamos, lo cual permitirá analizar la tripartición anímica del *Fedro* en su contexto, es decir, en relación con el conjunto de problemas al que hace frente. En primer lugar, debemos atender a la escena inicial de la obra. El diálogo arranca con una pregunta por el movimiento: Sócrates se topa con Fedro y le pregunta adónde va y de dónde viene. Éste responde que viene de casa de Epícates, donde ha pasado gran parte de la mañana sentado, asistiendo a la exhibición discursiva del logógrafo Lisias, y se dirige fuera del núcleo urbano, *extra muros*, con la intención de dar descanso a su cuerpo mediante un paseo y ejercitarse en la rememoración y declamación del discurso que acaba de escuchar. En lo sucesivo, Sócrates decide acompañar a Fedro fuera del núcleo urbano, con la promesa de escuchar de su boca el discurso de Lisias. El diálogo, por tanto, constituye un viaje.<sup>7</sup> Los dos protagonistas traspasan las murallas y avanzan cabe el río Ilisos, hasta encontrar un lugar idóneo en el que

---

forma parte de la tradición griega: «Se trata de una distinción popular, es decir, presente en la tradición poética. Aristóteles adopta este mismo punto de vista al aceptar la distinción entre dos partes del alma: la racional y la irracional (*Ética nicomáquea* 1102a, 26; *De anima* 432a, 26). Esa teoría dualista, que distingue entre lo racional (*logistikón*) y lo irracional (*alogistón*), constituye el punto de partida para elaborar la teoría tripartita de Platón (*República* 439d). Teognis (631-32) afirma que “aquel cuyo pensamiento (*nóos*) no puede más que su corazón (*thymós*), siempre, oh Cirno, está en la desgracia y se halla en errores funestos”. Esquilo (*Persas* 767) se refiere a Medo, “el cual en la razón (*phrénés*) tenía timonel de su espíritu (*thymós*)”».

6. Dice Bonazzi («Platone il realista. Un percorso di ricerca», artículo inédito): «Platone elabora infatti una tesi radicalmente nuova e profondamente rivoluzionaria [...]: non è vero che l'uomo è solo ragione, come voleva probabilmente Socrate; ma non è vero neppure che l'uomo è questo scontro tra ragione e desiderio, come pretendono gli altri. L'uomo è solo desiderio – forme di desiderio orientate diversamente (verso il sapere, verso l'onore, verso i piaceri; ognuno di questi desideri dispone di un suo contenuto cognitivo) e in conflitto tra loro».

7. Según ha señalado Bonazzi (Platone, *Fedro* [Torino: Giulio Einaudi editore, 2011], p. x; traducción e cura di Mauro Bonazzi), «il *Fedro* è un dialogo di viaggi, reali e immaginari».

detenerse y en el que Fedro pueda leer el discurso de Lisias que lleva consigo bajo el manto. En dicho recorrido, es Fedro quien parece llevar la iniciativa, tomando la responsabilidad de ejercer de guía y encontrar el paraje más propicio. Por su parte, Sócrates se muestra admirado ante el retiro que su interlocutor ha seleccionado: elogia la belleza del plátano y del sauzgatillo que allí se encuentran, así como su sombra y su fragancia; se muestra igualmente admirado por el agua fría y límpida del río, y por la comodidad del césped. Tanto es así, que en definitiva, Sócrates no duda en señalar que Fedro ha sido un excelente guía de forasteros (230c, 5: *áristá soi exenágetai, ô phíle Phaídre*). El esmero y prolijidad con el que Sócrates describe el paisaje, así como el acentuado asombro que manifiesta, provocan que a Fedro se le aparezca como un hombre extremadamente inusual (*atopótatos*, 235c, 6) y como un extranjero que se deja guiar. Fedro, que no advierte que el asombro socrático en buena medida es irónico, piensa que el motivo de semejante perplejidad debe hallarse en el hecho de la fama de Sócrates, según la cual jamás abandona el núcleo urbano, ni traspasa las murallas de la ciudad. Muchos intérpretes han incurrido en el mismo error que Fedro y han pensado que al hijo del escultor Sofronisco y de la comadrona Fenareta el paraje le resulta inusual y que su anonadamiento es sincero. No obstante, como se puede apreciar en la *República*, por ejemplo, Sócrates sí que rebasaba los muros de la ciudad para ir a los gimnasios, situados junto a la parte exterior de los mismos. También parece que Sócrates debía atravesar las murallas para ir a la Academia (*cf. Lisis* 203b) y al Liceo (*cf. Banquete* 223d). Sócrates no acostumbraba a dejar la ciudad, es decir, la *pólis*, pero resulta exagerado señalar que no abandonase el núcleo urbano o *ásty*. Además, sin necesidad de recurrir a otros textos, el propio Sócrates muestra que no desconoce el lugar, en tanto que en 229c da evidencias de tener un conocimiento preciso del mismo.

Constatamos, por tanto, que Sócrates no está situado fuera de juego y que no anda desconcertado. Ni Sócrates es un extranjero, ni está maravillado ante un territorio nuevo para él. Es más, como afirma en 230d, 4, no le interesan ni el campo ni los árboles, pues nunca le han enseñado nada. Sócrates aprende en compañía de los hombres y en esta ocasión, como es habitual en los diálogos, está junto a un ciudadano con el que se dispone a conversar. Lo paradójico, por ende, no es tanto el entorno mismo, sino la atención exagerada que le presta Sócrates en las primeras líneas del diálogo. Conviene pues preguntarse qué función tiene este *unicum* en las obras platónicas.

Griswold<sup>8</sup> ha ofrecido una de las mejores pistas para responder a esta cuestión. El estadounidense sostiene que el tema central del diálogo es el autoco-

---

8. Cf. C.L. Griswold, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. Yale: Yale University Press, 1986.

nocimiento. Según argumenta, Fedro es un personaje que se desconoce profundamente a sí mismo y Sócrates trata de que la situación se invierta a lo largo de la conversación. Precisamente, el diálogo traza dos grandes viajes, que deben entenderse en función de este asunto: por una parte, el viaje real extramuros que dibujan las primeras líneas del diálogo; por otra, una vez los personajes tomen asiento, comienza un viaje de orden discursivo, en el que, entre otras cuestiones, se ofrece un relato que narra cómo las almas desencarnadas van en pos de una procesión celeste en la que siguiendo a un séquito de dioses, se dirigen en busca del conocimiento de la verdad. A continuación, pasamos a considerar la naturaleza de cada uno de estos dos viajes.

Fedro es un personaje que aparece en tres diálogos platónicos: *Protágoras* (cf. 315c), *Simposio* y *Fedro*. En los tres aparece vinculado a la actividad discursiva. Fedro pasa el tiempo escuchando, leyendo, memorizando y promoviendo nuevos discursos. En sí mismo no es un profesional de ningún campo, sino un ciudadano refinado y a la moda, cercano al círculo de nuevos sabios de la ciudad, como los logógrafos, sofistas y médicos.<sup>9</sup> En 242a-b Sócrates dice que Fedro es divino con los discursos y que nadie salvo Simmias el Tebano ha conseguido que se pronunciasen más discursos que él. Expresado diversamente, podríamos decir que es un filólogo, es decir, un enamorado de los discursos, o como ha sostenido Ferrari,<sup>10</sup> un *intellectual impresario*. Pues bien, debe tenerse presente que la idea de caminar *extramuros* ha sido de Fedro y que es él quien hace de guía y escoge el lugar. Más tarde, tras leer en voz alta el discurso de Lisias, insistirá de manera obstinada en que Sócrates pronuncie uno nuevo, para que compita con el del logógrafo. Así, debe tenerse en cuenta que el esmero con el que Sócrates atiende al lugar y su asombro, en realidad, están denunciando y desenmascarando los cuidados que toma Fedro para encontrar un lugar idóneo, algo así como un *locus amoenus*, en el que dedicar lo que resta de mañana a la actividad discursiva. No sólo eso, sino que como buena parte de los comentaristas han señalado,<sup>11</sup> durante la escena inicial del diálogo

---

9. Resulta una cita obligada la sintética caracterización de L. Robin (Platon, *Œuvres Complètes. Tome IV, 2e partie: Le Banquet* [París: Les Belles Lettres, 1929], p. xxxvii; notice, texte établi et traduit par L. Robin) acerca de Fedro: «préoccupé de sa santé, attentif à son hygiène, plein de foi dans les théoriciens de la médecine et aussi bien de la rhétorique ou de la mythologie, curieux de savoir mais dépourvu de jugement, superficiel dans ses curiosités et naïf dans l'expression de ses sentiments, admirateur fervent des réputations dûment cataloguées et consacrées». Para una caracterización más amplia y reciente, *vid.* D. Nails, *The People of Plato. A Prosography of Plato and Other Socratics* (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2002), p. 232-234.

10. Cf. G.R.F. Ferrari, *Listening to the Cicadas. A study of Plato's Phaedrus* (Nueva York: Cambridge Classical Studies, 1987), p. 4 ss.

11. Cf. P. Friedländer, *Plato III: the dialogues, second and third periods* (Princeton: Princeton University Press, 1969), p. 125 (translated by H. Meyerhoff); Griswold, *op cit.*, p. 29; E. Sala, *op. cit.*, p. 51-52.

Sócrates desarrolla una estrategia mimética o especular, en función de la cual se reviste a sí mismo con los atributos de Fedro. Uno de los elementos más significativos es la caracterización que Sócrates hace de sí mismo como alguien apasionado de los discursos. La cuestión se hace máximamente explícita cuando se describe como un filólogo (*andri philológoi*, 236e, 4-5) y como alguien enfermo por escuchar discursos (*tôî nosoûnti perî lógon akoén*, 248b, 6-7). La ironía parece innegable, a tenor de que en otros pasajes, en cambio, Sócrates deja de lado la estrategia mimética, y se caracteriza a sí mismo como alguien amante del conocimiento (*philomathès*, 230d, 3) o amante de las divisiones y reuniones dialécticas (cf. 266b), es decir, no ya como un filólogo, sino como un filósofo.

Fedro no es capaz de comprender que, de hecho, Sócrates está burlándose de él mediante una estrategia mimética que descubre aquello que él mismo trata de velar. Así, el viaje real, es decir, el viaje de los dos personajes *extramuros*, en cierto sentido representa la enajenación del propio Fedro, más atento de los discursos de los demás y de las condiciones climáticas y paisajísticas, que de su propia persona. No obstante, este primer viaje fija las bases desde las que se emprenderá un segundo, el discursivo, a través del cual Sócrates tratará de reconducir la mirada y el rumbo vital de su interlocutor, alejados de la saturación de discursos del *ásty*. La cuestión ya se avanza en 229d-230a: Fedro, conocedor de muchos discursos que circulan en la ciudad, se pregunta si el lugar en el que se encuentran se corresponde con el que se supone que es el escenario del mito de Bóreas y Farmacia. En un primer momento, Sócrates no presta mucha atención al asunto, pero ante la insistencia de su interlocutor, acaba respondiendo mediante una aclaración geográfica muy precisa. En ese instante, Fedro le pregunta si cree en la veracidad de semejantes relatos y Sócrates aprovecha para aseverar que él no se preocupa por tareas como la desmitologización o la explicación alegórica y racionalizadora de los mitos. El motivo es claro: su principal objetivo es conocerse a sí mismo, siguiendo la inscripción del templo de Delfos: *gnôthi sautón*. Sócrates expresa que le parece ridículo (*geloíon*, 229e, 6) ocuparse de tales cuestiones, sin haber logrado antes conocerse a sí mismo; quiere descubrir si él mismo es «una fiera con más repliegues y tufos que Tifón, o bien un animal más manso y más sencillo, partícipe por naturaleza de un algo divino y sin tufos».<sup>12</sup>

El pasaje sirve, por un lado, para denunciar la ridícula actitud de Fedro, que desconociéndose a sí mismo, hasta el punto de no ser capaz de ver en el comportamiento de su interlocutor una pantomima de sí mismo, vive preocupado por discursos ajenos. Por otro, anuncia la verdadera preocupación de

---

12. Trad. de L. Gil, *op. cit.*

Sócrates y la firme voluntad de atender, independientemente del contexto y las circunstancias, al mandato délfico de conocerse a sí mismo: Sócrates quiere conocer cuál es su auténtica naturaleza. De hecho, como ya hemos adelantado, el segundo viaje del diálogo, el figurado, está íntimamente ligado con una búsqueda de sí mismo: el viaje discursivo con el que avanza el diálogo constituye algo así como una invitación a la introspección, es decir, un intento del alma por bucear en sus propias profundidades. Adviértase además lo paradójico del asunto; Fedro tiene su deseo vuelto hacia los discursos, ya que cree que de ellos obtiene un placer intelectual inocuo para su carácter (cf. 258e). Sócrates, en cambio, quiere evidenciar que su actitud, de hecho, lo está conduciendo al olvido de sí, que constituye un peligro altamente nocivo para el espíritu. Para mostrarlo, el medio empleado es el de los propios discursos. En diversos pasos del diálogo se caracteriza al *lógos* o al discurso como un *phármakon*, con toda la ambivalencia del término.<sup>13</sup> Así, en función de la receptividad de quien se relaciona con ellos y de la dosis en la que se emplee, puede constituir un *remedio* o un *veneno*. Fedro viene de la ciudad, y puede decirse que está envenenado por los discursos; la salida *extramuros*, en parte, debería servirle para purificarse y encontrar en el discurso de Sócrates un remedio para sus problemas.

El primer discurso que presenta el diálogo es el texto de Lisias que Fedro trataba de memorizar durante su paseo. Se trata de un discurso erótico que ha fascinado a Fedro. El texto presenta un discurso mediante el que un no enamorado reclama a un bello mancebo que le otorgue sus favores y defiende que el hecho de no estar enamorado no debería ir en detrimento de su demanda, sino todo lo contrario. Precisamente, esta tesis hace que Fedro considere que el discurso está elaborado con gran sutileza e ingenio. El no enamorado transmite su demanda analizando la cuestión desde la perspectiva individual, social y moral, pasando revista de manera antitética a las ventajas que se derivan de escoger como acompañante al no enamorado y a los perjuicios de elegir al enamorado. Los argumentos antitéticos se suceden uno tras otro mediante un estilo sobrio, claro y sin florituras. El estilo concuerda perfectamente y armoniza con la propia tesis que sostiene el discurso. Aunque de manera implícita, el texto define el *éros*, esto es, el amor, como una enfermedad (*nósos*) que lleva a la ruina al propio enamorado, pero también al amado, si es que decide juntarse con aquél. A partir de este presupuesto se derivan todos los argumentos del discurso.

El enamorado está dominado por una pasión que le impide ser dueño de sus actos. Es más, ni siquiera le permite juzgar correctamente sobre qué es lo

---

13. Sobre la ambigüedad del término, vid. J. Derrida, «La pharmacie de Platon», *Tel Quel*, núm. 32-33 (1968).

que más le conviene a él y a su amado. El deseo o *epithymía*, desbocado, se impone totalmente a su voluntad, de manera que se mueve siempre forzado por aquél, como un esclavo. Ciego como es el deseo del enamorado, hace que su apetito se traduzca en un fuerte egoísmo, que sólo trata de saciar su anhelo de placer. Por eso mismo, el enamorado prefiere que su amado sea pobre, débil y que no se desarrolle intelectualmente, para que esté a su merced absoluta y sea más fácilmente manejable en función de sus apetencias. Además, incapaz como es de razonar adecuadamente debido a su estado, descuida totalmente las normas de decoro y las convenciones de la ciudad, conduciendo a toda clase de problemas sociales al amado. Por otra parte, en tanto que el enamoramiento constituye una enfermedad pasajera, tampoco conviene fiarse de las promesas de un enamorado, pues, cuando la enfermedad cesa, se recupera el juicio y el antiguo enamorado se desdice avergonzado de todo cuanto había prometido. Por todas estas y todavía otras razones, el no enamorado sostiene que al amado no le conviene en ningún caso ofrecer sus favores a un enamorado, del que sólo pueden obtenerse perjuicios.

En cambio, de ceder a la demanda de un no enamorado, sólo se derivan beneficios. La premisa es clara: frente al enajenamiento del enamorado, el no enamorado es completamente dueño de sí mismo, de manera que es capaz de reflexionar debidamente, procurando lo mejor para las dos partes. En definitiva, el no enamorado es capaz de imponer la templanza (*sophrosýne*) o la buena deliberación (*[eû] phrónesis*) a la *epithymía*, lo cual equivale a ser capaz de dominarse (*dýnasthai* [...] *krateîn*, 231d4). Frente a la esclavitud erótica del enamorado, el no enamorado es soberano de sí mismo, obrando en todo momento en función de lo conveniente y de su voluntad. Gracias a esta capacidad de imponer su juicio por encima de los apetitos, el no enamorado dispone todo de la manera en la que el acuerdo sea óptimo para las dos partes, individual, social y moralmente.

Adviértase que el no enamorado está remitiendo a su frialdad, es decir, a su capacidad para imponer el juicio respecto al deseo, como garantía de que el acuerdo sea más beneficioso para ambos. Así, el tono de la petición, en el que se movilizan términos como «*ophéleia*» y expresiones como «*perì tôn oikeíon*», le otorgan un tono mercantil<sup>14</sup> y desencarnado, que trata de ser encubierto con otros términos como «*phília*», o bajo la apariencia general de claridad y transparencia del discurso. La sobriedad del texto, de hecho, sirve, en parte, para transmitir la sensación de ser el producto de alguien dueño de sí, pero también

---

14. Sobre el tono económico del discurso, *vid.* J. Sales y J. Monserrat, «Sobre el Lógos de Lísias al Fedre», en M.J. de Carvalho, A. de C. Caeiro y H. Telo (eds.), *In the Mirror of the Phaedrus* (Sankt Augustin: Academia Verlag, 2013), p. 63-76.

franco y transparente. La ausencia de vocativos<sup>15</sup> y la manera en la que se presenta a sí mismo el no enamorado en el exordio, sirven para revestirse a sí mismo con el atuendo de señor dueño de sí y clarividente. De hecho, buena parte de la estrategia persuasiva consiste en que esta imagen resulte seductora para el joven pretendido, al que se le recuerda que al no ser él un enamorado, le conviene obrar siguiendo la misma lógica que el no enamorado, es decir, rigiéndose por el buen tino y no por una pasión desenfrenada y enfermiza.

El texto ha fascinado a Fedro, que halaga su sutileza y exhaustividad. Sócrates, en cambio, no parece tan admirado, y juzga que ha sido repetitivo y pueril (235a, 6: *neanieúesthai*),<sup>16</sup> en su intento de defender un solo argumento mediante expresiones distintas. Fedro aprovecha la réplica socrática para fomentar un nuevo discurso e insiste en que si el discurso no es magnífico, ofrezca él mismo uno que lo supere. Sócrates responde que en tanto que conviene privilegiar la cordura frente a la insensatez, es obligado reconocer que resulta preferible conceder los favores a un no enamorado, mucho antes que a un enamorado. Así, si bien reconoce que la tesis es acertada, añade que, en lo que atañe a su disposición, el discurso dejó mucho que desear y, frente a la insistencia de Fedro, que llega a amenazarlo con emplear la violencia (cf. 236c-d) y finalmente, con no volver a reproducirle ningún otro discurso (¡a él, que finge ser un filólogo!), accede a pronunciar otro.

Sócrates envuelve su primer discurso con toda una serie de elementos significativos. Por una parte, liga la fuente de inspiración del discurso a un tercero: en ocasiones a Anacreonte, Safo o algún otro sabio de antaño (cf. 235c); en otras, en cambio, a la inspiración de las Musas (cf. 237a) e incluso al propio Fedro (cf. 243e, 9). Además, lo introduce diciendo que se trata, en realidad, del discurso de un enamorado sumamente astuto, que para persuadir a su amado, fingía no estarlo (cf. 237b). Así y en consonancia con la ficción dramática, Sócrates decide recitar el discurso con la cara cubierta por un paño, para no azorarse ante la mirada de su interlocutor. Con ello, en el fondo, está dándole continuidad a su estrategia anterior, con la que, por una parte, jugaba a imitar a Fedro y, por otra, desenmascaraba su verdadera naturaleza. Resulta capital comprender que el discurso que a continuación se declama sirve para desen-

---

15. Benardete (*The Rhetoric of Morality and Philosophy. Plato's Gorgias and Phaedrus* [Chicago: University of Chicago Press, 1991], p. 116) ha señalado con acierto cómo la ausencia de vocativos sirve para conferirle al discurso un marcado tono impersonal.

16. Respecto al verbo *neanieúesthai*, de Vries (*A commentary on the Phaedrus of Plato* [Amsterdam: Hakkert, 1969], p. 73) ha señalado lo que sigue: «A very unkind qualification [...]. Though valuing highly the flower of youth, the Greeks were never given to uncritical idealization of the young (or even youngest)». Por su parte, Velardi (Platone, «*Fedro*», *introduzione, traduzione e note di R. Velardi* [Milano: BUR, 2006], p. 139, n. 63) ha indicado que Sócrates estaría sugiriendo que el ejercicio ha sido más propio de un alumno que de un maestro.

mascarar una cuestión que el texto de Lisias velaba:<sup>17</sup> en cierto sentido, el emisor ficticio es un enamorado que finge no serlo.

La caracterización del enamorado que finge no serlo y la definición que se ofrece del *éros* sirven para llevar a cabo dicho desvelamiento. El amor se describe en este discurso como cierto deseo (*epithymía tis*, 237d, 3). No obstante, hay un problema: los que no están enamorados también sienten deseo por los bellos mancebos. Adviértase que el no enamorado lisiaco se dirige a un joven apuesto para reclamarle sus favores. Como resulta obvio, si a su apariencia fría no subyaciese cierto deseo, la propia demanda no tendría sentido. Así, Sócrates está denunciando que la frialdad y el dominio de sí del no enamorado lisiaco no son tan exhaustivos como se pretendiera. A continuación, ofrece un desarrollo que permite completar la definición del *éros* y establecer una línea divisoria entre el enamorado y el no enamorado. Afirma que hay dos principios (*idéa*, 237d, 6) que guían a todo humano: por un lado, un deseo innato de placeres (*émphytos [...] epithymía hedonôn*, 237d, 7-8) y, por otro, una opinión adquirida que nos orienta hacia lo mejor (*epiktetos dóxa, ephieméne tou aristou*, 237d, 8-9). Estos dos principios que rigen a cada persona, a veces están de acuerdo (*homonoéiton*, 237e, 1), mientras que otras veces pugnan entre sí (*stasiázeton*, 237e, 1). Así, los dos principios pueden relacionarse de maneras diversas, en función de cuál de los dos domine: cuando la opinión que conduce hacia lo mejor mediante el razonamiento (*lógoi*, 237e, 3) se impone, la que domina tiene por nombre «templanza» (*sophrosýne*, 237d, 3); en cambio, cuando irracionalmente (*alógos*, 238a, 1) gobierna en nosotros el deseo de placeres, a ese gobierno lo llamamos «intemperancia» (*hýbris*, 238a, 2). Precisamente, el amor es el deseo que, imponiéndose ajeno a razón (*áneu lógou*, 237b, 78) a la opinión que impulsa hacia lo recto, se conduce hacia el placer que procura la belleza. Expresado diversamente, el *éros* es un tipo de *hýbris*.

A partir de esta definición que, de hecho, no hace sino explicitar la tesis del no enamorado lisiaco, se desarrollan todos los argumentos ulteriores. El amor vuelve a entenderse como algo dañino, independientemente de que se catalogue como una enfermedad (*nósos*), una forma de locura (*manía*) o de exceso (*hýbris*); frente a la violencia de esta y otras pasiones, se privilegia la capacidad de imponer la medida o el buen juicio. A partir de esta premisa, Sócrates advierte de los peligros que se derivan de conceder los favores a un enamorado. En ese sentido, lo expuesto no difiere en exceso de lo argumentado por el discurso previo, con una salvedad: se introduce una gradación en los bienes: en primer lugar, el joven requerido debe preocuparse por su intelecto o

---

17. Svenbro (*Phrasikleia: Anthropologie de la Lecture en Grèce Ancienne* [París: Éditions la Découverte, 1988], p. 224) y Velardi (*op. cit.*, p. 29) son algunos de los autores que han visto mejor esta cuestión.

alma (*diánoia/psykhé*); en segundo lugar, por su cuerpo (*sôma*); en tercero, por sus bienes (*ktêsis/lousía*). La violencia apetitiva del enamorado, así como su locura transitoria, provocan que el enamorado perjudique al muchacho en todo lo que atañe a estos tres ámbitos. Adviértase que el peor de los males, precisamente, es apartarlo de la educación anímica, también designada con la expresión «divina filosofía» (*theía philosophía*, 239b, 4).

Ahora bien, conviene que los términos no confundan al lector. La definición del *éros* y el desarrollo posterior evidencian que el narrador ficticio está recogiendo una dicotomía popular, que separa entre el impulso y la razón, entre lo irracional y lo racional. Además, no es que ambos principios estén netamente separados, sino que el primero es el que lleva la iniciativa, mientras que el segundo es el encargado de gestionarlo según la conveniencia, imponiéndole la medida adecuada. En el fondo, el enamorado encubierto de Sócrates y el no enamorado de Lisias responden a esta misma concepción: ambos desean al muchacho, pero son capaces de refrenar su impulso, elaborando una estrategia mediante la que se pretende trazar el mejor plan para alcanzar el objeto deseado, y disfrutar de él de manera óptima y menos nociva. La opinión adquirida que orienta hacia lo mejor y que equivale a la parte racional no desea propiamente, sino que introduce medida en el deseo y juzga cómo administrarlo. La parte racional propiamente modera y administra la *epithymía*. Es gracias a aquélla por la que el humano puede considerarse virtuoso y no un enfermo. Introducir medida y límite es lo que permite desear sin estar enloquecido y, por ende, lo más elevado a lo que puede aspirar un humano es a potenciar su parte racional, pues es ésta la que le permite imponerse como soberano de sí mismo, sobreponiéndose a unas pasiones que, desligadas del freno, resultan enfermizas y conducen a la ruina. Por eso mismo, se introduce una jerarquía de bienes en la que se privilegia el alma o el intelecto. Lo mejor a lo que puede aspirar un humano es a potenciar su parte racional o anímica, la cual es la que permite imponer la *sophrosýne* frente a la *hýbris* de las pasiones. El propio muchacho debe comprender esto y tratar de escoger a aquel que le permita potenciar esta capacidad, de la misma manera que el narrador ficticio. Adviértase que el no enamorado lisiaco y el enamorado enmascarado de Sócrates desean al muchacho; la razón no ha suprimido tal pulsión, sino que simplemente la ha temperado, permitiéndoles diseñar el plan más ventajoso mediante el que tratar de saciarlo. La *sophrosýne* sigue constituyendo la meta más elevada a la que puede aspirar el humano, la cual equivale a la inteligencia que pone freno a las pasiones. La parte racional, por tanto, no discierne o escoge propiamente los fines, sino que se limita a introducir el *lógos*, en tanto que cálculo instrumental que permite perseguir de la manera más sana posible los fines que la parte irracional ambiciona. La *divina filosofía*, por consiguiente, equivale al tipo de enseñanza tradicional que aconsejaba moderar las pasiones y potenciar un cálculo instrumental claro y sobrio.

Fedro ha sido persuadido por el discurso lisiaco y a continuación acepta como bueno el de Sócrates, lamentando solamente que no haya sido más extenso (cf. 241d). En el fondo, Fedro está cautivado por la frialdad o sobriedad de la que hacen gala ambos discursos. Sin embargo, adviértase que los dos narradores ficticios, de hecho, sólo se diferencian de un enamorado en que han introducido la medida en su deseo hacia el muchacho pretendido. Empero, el objeto de deseo, el fin hacia el que se tiende, ni ha sido sustituido ni depurado. Análogamente, Fedro cree de sí mismo que es una persona moderada y dueño de sí, en tanto que se dedica a placeres de tipo intelectual o discursivos, de los que cree, no puede derivarse mal alguno. La dicotomía impulso/razón que domina los dos discursos y que privilegia por encima de todo la *sophrosýne* y la educación anímica para alcanzarla carece de cualquier plano transcendente mediante el que discriminar entre fines. Al privilegiar lo intelectual por encima de lo corporal y los bienes materiales, se limita a guardar coherencia respecto a la premisa de que solamente la razón puede introducir en el impulso irracional la medida idónea con la que disfrutar de los bienes de manera sana y sin contrapartidas nocivas. La razón, pues, es ante todo instrumental, en tanto que es la encargada de medir los riesgos y los costes que deben asumirse para disfrutar de aquello que el apetito pretende.

Tras persuadir a Fedro de que el nuevo discurso era análogo al anterior en lo referente a su contenido, pero superior en su forma, Sócrates anuncia que gracias a su señal divina ha comprendido que los dos discursos anteriores, de hecho, eran errados e impíos, ya que *éros* es una divinidad o algo divino, pero fue caracterizado como una enfermedad (cf. 242a-243e). El tercer discurso, conocido como la palinodia, se justifica como el intento de expiar la falta anterior y elaborar un elogio del amor, sosteniendo la tesis opuesta, esto es, que es preferible asociarse con un enamorado que con un no enamorado. Con este propósito y tras quitarse el velo con el que cubría su rostro, lo primero que hace Sócrates en su segundo discurso es criticar la dicotomía que separa netamente entre *sophrosýne* y *nósos* o *hýbris*, y que privilegiaba la primera. Frente a lo anterior, defiende que hay donaciones divinas superiores a la mezquina y humana templanza y, así, ofrece una nueva dicotomía, formada por el par *sophrosýne/manía*, en la que se privilegia la última, en tanto que locura o regalo divino. La palinodia se justifica, en parte, como intento de argumentar debidamente esta cuestión. A continuación, pasamos a extraer algunos de los elementos principales del símil del carro alado trazado en la palinodia, en la que Platón introduce la famosa tripartición del alma y que debería clarificar la dicotomía recién introducida.