LIBROdot.com

PLATÓN

FEDRO

Digitalizado por LIBROdot.com
http://www.librodot.com

INTRODUCCIÓN

1. *El Fedro* ocupa un lugar preeminente en la obra platónica. La belleza de los mitos que en él se narran, la fuerza de sus imágenes han quedado plasmadas en páginas inolvidables. Un diálogo que nos habla, entre otras cosas, del pálido reflejo que es la escritura cuando pretende alentar la verdadera memoria, ha logrado, precisamente, a través de las letras, resistir al tiempo y al olvido. Probablemente, porque frente a aquella escritura que impulsa una memoria, surgida de «caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos» (275a), Platón, consecuente con su deseo, escribió palabras «portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal» (277a). Pero no es la única contradicción en esta obra maestra de la literatura filosófica. Un diálogo en el que se dice que «todo discurso debe estar compuesto como un organismo vivo, de forma que no sea acéfalo, ni le falten los pies, sino que tenga medio y extremos, y que al escribirlo se combinen las partes entre sí y con el todo» (264c), parece estar compuesto de diversos elementos difícilmente conjugables.

Ya uno de sus primeros comentaristas, el neoplatónico Hermias, se refería a las distintas opiniones sobre el «argumento» del *Fedro* en el que no estaba claro si era del «amor» o de la «retórica» de lo que fundamentalmente hablaba (8, 21 ss.). El mismo aliento poético que inspira a muchas de sus páginas, le parecía a Dicearco, el discípulo

de Aristóteles, como un entorpecimiento para la ligereza y claridad del diálogo (Diógenes Laercio, III 38) [1].

Por lo que se refiere al lugar que ocupa en la cronología platónica, es el *Fedro* el que ha experimentado las más fuertes dislocaciones. «Dicen que la primera obra que escribió fué el *Fedro»,* cuenta también Diógenes Laercio (III 38). Tal vez el adjetivo «juvenil» *(meirakiōdes)* [2] que transmite, en el mismo pasaje, Diógenes, a propósito del «problema» que aborda el *Fedro,* podría haber llevado a Schleiermacher a defender, ya en el siglo XIX, la tesis de que era, efectivamente, el *Fedro,* si no el primero, uno de los primeros escritos de Platón en el que se hacía una especie de programa de lo que iba a desarrollarse posteriormente [3]. Cuesta trabajo pensar que tan eminente conocedor de Platón hubiera podido sostener semejante tesis; pero ello es prueba de los cambios en los paradigmas hermenéuticos que condicionan la historiografía filosófica.

La investigación reciente sitúa hoy al *Fedro* en el grupo de diálogos que constituyen lo que podría llamarse la época de madurez de Platón, integrada también por el *Fedón,* el *Banquete* y la *República* (libros II-X). Por lo que respecta a la ordenación de estos diálogos entre sí, parece que el *Fedro* es el último de ellos y estaría inmediatamente precedido por la *República,* que, al menos en su libro IV, constituye un claro precedente, en su tripartición del alma, de lo que se expone en el *Fedro* [4]. Aceptando esta ordenación, se deduce que la fecha en la que se escribió el diálogo debió

[1] En los extensos prólogos de L. ROBIN y de L. Gn. a sus ediciones mencionadas en la «Nota sobre el texto», puede encontrarse información abundante sobre los problemas históricos y filológicos del *Fedro,* así como en el del comentario también allí citado de R. HACKFORTH. Mas breve, pero valioso, es el prólogo (ibid. *cit.)* al comentario de G. J. DE VRIES.

[2] Cf. E. NORDEN, Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance, vol. I, Darmstadt, 1958[5], págs. 69-70.

[3] FR. SCHLEIERMACHER, *Platons Werke,* vol. I, 1, Berlín, 1855[3], páginas 47 sigs.

[4] Sobre la cronología pueden verse, A. E. TAYLOR, *Plato. The man and his work,* Londres, 1963 (1[a] ed., 1926), págs. 299-300; P. FRIEDLÄNDER, *Platon,* vol. III*: Die platonische Schriften, zweite und dritte Periode,* Berlín, 1975[3], nn. de las págs. 465-466; W. K. C. GUTHRIE, *A History of Greek Philosophy, vol. IV: Plato, the man and his dialogues. earlier Period,* Cambridge University Press, 1975, págs. 396-397; O. REGENBOGEN, «Bemerkungen zur Deutung des platonischen *Phaidros»,* en *Kleine Schriften,* Munich, 1961, págs. 260-262.

de ser en torno al año 370 a. C., antes del segundo viaje de Platón a Sicilia.

Aunque sea un problema de relativo interés, han surgido discrepancias por. lo que se refiere a la época en la que transcurre la conversación entre Fedro y Sócrates. El año 410, fijado por L. Parmentier, parece que es difícilmente sostenible. Sin embargo, si no se quiere aceptar la idea de que el *Fedro* no tiene relación alguna con la historia, podría afirmarse que el diálogo tuvo lugar antes de la muerte de Polemarco en el año 403.

2. El personaje que da nombre al diálogo sí es un personaje histórico. Era hijo del ateniense Pítocles, amigo de Démóstenes y, posteriormente, de Esquines. Fedro aparece también en el *Protdgoras* (315c) rodeando al sofista Hipias que disertaba sobre los meteoros. En el *Banquete,* es Fedro el primero que iniciará su discurso sobre Eros (178a-180b). Robin ha hecho un retrato psicológico del interlocutor de Sócrates, con los datos que los diálogos ofrecen. Este retrato, que no tiene mayor interés para la interpretación del diálogo, ofrece, sin embargo, algunos rasgos de la vida cotidiana de estos «intelectuales» atenienses.

Si, efectivamente, el *Fedro* está, como sus mitos, por encima de toda historia, su localización parece suficientemente probada. Wilamowitz [5] se refiere a un trabajo de Rodenwald en el que se establece la topografía platónica. También Robin [6] describe el camino hasta el plátano, a orillas del Iliso, bajo cuya sombra sonora por el canto de las cigarras, va a tener lugar el diálogo. Comford [7] alude a lo inusitado de este escenario en los diálogo de Platón. Sócrates, obsesionado por el conocimiento de sí mismo se entusiasma, de pronto, al llegar a donde Fedro le conduce. «Hermoso rincón, con este plátano tan frondoso y elevado... Bajo el platano mana también una fuente deliciosa, de fresquísima agua, como me lo están atestiguando los pies... Sabe a verano, además, este sonoro coro de cigarras» (230b-c). La naturaleza entra en el diálogo, y el arrebato místico, preparado por las alusiones mitológicas, va a irrumpir en él.

---

[5] ULRICH VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon. Sein Leben und seine Werke,* Berlín, 195[5], pág. 359.

[6] ROBIN, págs. X-XII del prólogo a la ed. cit. en «Nota sobre el texto».

[7] F. M. CORNFORD, *Principium sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought,* Gloucester, Mass., 1971 (l.ª ed., 1952), págs. 66-67.

Lo que Sócrates expone en su segundo discurso, sobre el amor y los dioses, despertará la admiración de Fedro (257c). La naturaleza acompaña este arrebato lírico de Sócrates que habla a cara descubierta, y no con la cabeza tapada como en su primer discurso. Pero, ya en la primera intervención socrática, hay una interrupción: «Querido Fedro, ¿no tienes la impresión, como yo mismo la- tengo, de que he experimentado una especie de transporte divino?» (238c). Y Fedro contesta que, efectivamente, parece como si el río del lenguaje le hubiese arrastrado. Ese río del lenguaje que, al final del diálogo, planteará la más fuerte oposición entre la vida y las palabras, entre la voz y la letra.

3. Según se ha repetido insistentemente, es difícil determinar cuál es el tema sobre el que se organiza el diálogo. Sin embargo, aunque en la mayoría de los escritos platónicos tal vez pueda verse, con claridad, el hilo argumental de la discusión, en un diálogo vivo, esta posible «ruptura de sistema» es coherente con el discurrir de lo que se habla. Por tanto, el insistir en el supuesto desorden del *Fedro* implica presuponer un sistematismo absolutamente inadecuado, no sólo con los diálogos de Platón, sino con toda la literatura antigua.

Dos partes estructuran el desarrollo del diálogo. La primera de ellas llega hasta el final del segundo discurso de Sócrates (257b), y está compuesta, principalmente, de tres monólogos que constituyen el discurso de Lisias, que Fedro reproduce, y los dos discursos de Sócrates. El resto, algo menos de la mitad, es ya una conversación, entre Fedro y Sócrates, a propósito de la retórica, de sus ventajas e inconvenientes, que concluye con un nuevo monólogo; aquel en el que Sócrates cuenta el mito de Theuth y Thamus y con el que expresa la imposibilidad de que las letras puedan recoger la memoria y reflejar la vida. Esta división, meramente formal del diálogo, está recorrida por una preocupación: la de mostrar las distintas fuerzas que presionan en la comunicación verbal, en la adecuada inteligencia entre los hombres.

4. Esta división formal del diálogo, deja aparecer la doble estructura de sus contenidos. El primero de ellos se expresaría, en una reflexión sobre Eros, sobre el Amor. El segundo se concentra, principalmente, en la retórica, en la capacidad que el lenguaje tiene para «persuadir» a los hombres. Pero el problema del Amor se manifiesta en el diálogo desde distintas perspectivas.

Por un lado, la perspectiva de Lisias. Fedro, que lleva bajo el manto un escrito de Lisias, lee a Sócrates la composición del famoso maestro de retórica. Pero el que, precisamente, sea de Lisias o atribuido a Lisias por Platón, hace que, ya en este primer tema del diálogo, esté presente el problema mismo de la retórica. Es un conocido «logógrafo» el que ha escrito su teoría del amor que, por boca de Fedro, llega hasta Sócrates. Es un escrito que, como al final dira Sócrates, necesita de alguien que le ayude a sostenerse, porque, hecho de letras, no puede defenderse a sí mismo (275e).

La indefensión del discurso de Lisias, se debe quizás a que aquello que dice del Amor no tiene el fundamento ni el saber que Sócrates requiere para que un escrito pueda sostenerse por sí mismo. «Mucho más excelente es ocuparse con seriedad de esas cosas, cuando alguien haciendo uso de la dialéctica y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta, y que no son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad al que la posee, en el grado más alto posible para el hombre» (276e-277a).

El escrito de Lisias plantea un problema de «economía» amorosa. Se debe preferir la relación con alguien que no esté enamorado, que con alguien que lo esté. Por supuesto, el problema emerge de la peculiar permisividad de que gozó en Atenas la «pederastia». Las razones de esta permisividad se encuentran fundadas a lo largo de la historia griega, desde los poemas homéricos. La misma naturalidad con la que Lisias habla de estos «amantes» muestra, claramente, el mundo «afectivo» tan radicalmente opuesto a nuestras estructuras éticas. Pero con independencia de este horizonte cultural, asumido y prácticamente «naturalizado» entre los atenienses de la época en la que el diálogo transcurre, el complicado discurso de Lisias pone de manifiesto la tesis de la «utilidad» de la relación afectiva que después analizará Aristóteles en la *Ética Nicomáquea* (VIII 1157a sigs.).

La reducción a este planteamiento utilitario que habría podido tener una cierta aceptación como defensa de la *sōphrosýnē,* aparece en el escrito de Lisias dentro de unos límites en los que no cabe ninguna teoría del amor, ningún análisis de ese dinamismo que conmueve una buena parte de la filosofía platónica. Sin embargo, ese temeroso planteamiento de la relación afectiva, en el angustioso espacio

social que Lisias describe, expresa, a su vez, la retícula que tensa la realidad del *êthos,* y sobre la que también trabajará Aristóteles.

5. El primer discurso de Sócrates sigue, en cierto sentido, con esta estrategia amorosa iniciada por Lisias; pero algunas ideas de él anuncian ya abstractamente los presupuestos que sustentarán su segundo discurso. De todas formas, Sócrates parece consciente de que se mueve en la órbita de Lisias, y hablará «con la cabeza tapada, para que, galopando por las palabras, llegue rápidamente al final, y no me corte, de vergüenza, al mirarte» (237a). Este encubrimiento de su discurso parecido al ocultamiento que del de Lisias había hecho Fedro, al esconderlo bajo su manto, no impide, pues, que el arranque de esta oratoria encubierta sitúe sus palabras en un plano radicalmente distinto del de Lisias.

«Sólo hay una manera de empezar... Conviene saber de qué trata la deliberación. De lo contrario, forzosamente nos equivocaremos. La mayoría de la gente no se ha dado cuenta de que no sabe lo que son, realmente, las cosas» (237b-c). No se puede hablar, sin esa previa terapia a la que Sócrates alude. Esa mayoría que no sabe lo que son las cosas, se alimenta del mundo de la «opinión», como se dirá más adelante (248b). El arte de las palabras queda, así, dañado en su raíz. Cualquier «retórica» que con ella se construya no conduce sino a la apariencia «a los que se creen sabios sin serlo». Un intento de saber es aquel que impulsa a Sócrates a su primera y elemental definición del amor: «El Eros es un deseo» (237d).

Pero ello está sustentado en esos dos principios que hay en nosotros y que nos arrastran, «uno de ellos es un deseo natural de gozo, otro es una opinión adquirida que tiende a lo mejor» *(ibid.).* Por el impulso de estos dos principios, se moverán las alas del mito del auriga y los caballos. El enlace con el segundo discurso de Sócrates es evidente, y el pequeño mudo de Lisias ha quedado totalmente superado.

6. La interpretación del Eros y el mito en el que Sócrates describe, en su segunda intervención, la «historia» del amor constituye, como es sabido, una de las páginas maestras de Platón. Con la cabeza descubierta, habla ya Sócrates de una de las más intensas formas de delirio, el amoroso. El Eros no es esa encogida relación afectiva que Lisias ha descrito, sino una forma de superación de los limites de la carne y el deseo, una salida a otro universo, en el que amar es «ver» y

en el que desear es «entender». Por ello ese «poder natural del ala» que nos alza por encima de la *dóxa* nos lleva a la ciencia del ser, a «esa ciencia que es de lo que verdaderamente es ser» (247d). La teología y ontología expuestas por Platón van entrelazadas con uno de sus más espléndidos mitos en donde sus personajes son el alma y su destino, el amor, el mundo de las ideas, los símbolos que plasman, en sus dioses, los sueños de los hombres, las contradicciones entre el egoísmo y la entrega, entre la pasión y la razón. La tensión entre el cuerpo que pesa y el alma que aspira, corre paralelamente a esa «visión» que sigue viva a través del recuerdo *(anámnēsis)* de lo visto, y ese otro mundo que el lenguaje ha ido construyendo, en el que también aparece el eco de la realidad que, más allá de la curva de los cielos, lo es plenamente. Pero el lenguaje cuyas estructuras se articulan por medio de la *dóxa,* de la opinión, de lo que puede ser, y que, en principio, no es, precisa de una decidida terapia para alcanzar los senderos que llevan a la claridad de una comunicación sin falsa «retórica», sin manipulación de aquellos profesionales del lenguaje, cuyo principal objetivo consiste en la ofuscación.

De los muchos temas que se expresan o se aluden en la psicología celeste que Platón desarrolla, destaca su interpretación del «resplandor de la belleza». «Es la vista, en efecto, para nosotros, la más fina de las sensaciones que, por medio del cuerpo, nos llegan; pero con ella no se ve la mente -porque nos procuraría terribles amores, si en su imagen hubiese la misma claridad que ella tiene, y llegase así a nuestra vista- y lo mismo pasaría con todo cuanto hay digno de amarse» (2504). La condición corporal constituye, pues, la frontera que mitiga la presencia directa de ese tipo de realidades «ideales» de las que participamos; pero que nunca nos pueden saturar. Entendemos siempre por el prisma del cuerpo. Los sentidos son las aberturas que nos enfrentan, en esa frontera imprecisa, a lo que siempre insuficientemente intuimos. Porque la inteligencia plena, la sabiduría suprema, nos cegaría. Seríamos arrastrados por ese torrente, al que ya nuestro cuerpo no podría dominar.

Entender, saber, en esa visión en que el objeto supremo se identifica con la «visión» perfecta, provocaría una desgarradura en nuestra condición carnal, en los modestos límites que señalan las inevitables «condiciones de posibilidad» de los hombres. Sólo la belleza se deja entrever, y, a través de sus destellos, empapa el cuerpo de nuevas formas de sensibilidad y enriquece el alma. La intuición platónica, toca, a pesar del ornato de sus metáforas, un problema real

del conocimiento y del amor. El hombre, tal como analizará la filosofía kantiana, es ciudadano de dos mundos. Su ser, es un ser fronterizo; pero en esos límites del cuerpo y de su historia estamos siempre rozando el territorio de lo aún inexplorado, donde, precisamente, la posibilidad se transforma en realidad.

Por eso, la mente del filósofo es alada (25lc). Las alas y la vista son formas que levantan y afinan la inercia y gravedad de la materia. El pensamiento filosófico descubre, en lo real, las conexiones que lo sustentan. Como la vista vislumbra la belleza en las cosas que la reflejan y crea una realidad hecha a medida de su deseo, cuando el Amor la alienta, así también el filósofo, que «ve más», es capaz de construir el sentido de sus «visiones», en esa síntesis de inteligencia, que no en vano se llamará, de acuerdo con su origen, *theoría.*

7. Por ello, la retórica, sobre la que se habla en la última parte del diálogo, constituye, en un plano distinto, una reflexión paralela a algunas de las intuiciones que se han señalado en los mitos que adornan el *Fedro.* El tránsito hacia esa parte del diálogo, en la que el lenguaje será su central argumento, se hace a través de un bello excurso, el mito de las cigarras. Descendientes de aquella raza de hombres que olvidaron su propio cuerpo por el sueño del conocimiento, las cigarras incitan, con su canto, a no cejar en la investigación. Ellas también establecen el puente entre el cuerpo y sus deseos de conocimiento, y dicen a las Musas, a Calíope y Urania, quiénes son «los que pasan la vida en la filosofía y honran su música» (259d). Hay que llegar, por tanto, al fondo del lenguaje, al conocimiento de la «persuasión» que tiene que ver con la Verdad y no sólo con su apariencia. Enredado en el proceso de la historia, el lenguaje puede servir también de instrumento para condicionarla y desorientarla: una retórica, o sea, un arte de las palabras que sólo cede a aquellas presiones de los hombres que se conforman a lo que «sin fundamento se les dice» porque es precisamente eso lo que quieren oír.

El impulso pedagógico de Platón es constante en su larga disquisición sobre la retórica, y en su crítica a aquellos rétores que no llegan a la filosofía, perdidos en el camino de lo «verosímil». «El arte de las palabras, compañero, que ofrezca el que ignora la verdad, y va siempre a la caza de opiniones, parece que tiene que ser algo ridículo y burdo» (262c). El mundo de las cosas, más allá del lenguaje, tiene su posibilidad en el contraste. Al menos, «cuando alguien

dice el nombre del hierro o de la plata, ¿no pensamos todos en lo mismo?», pero «¿qué pasa cuando se habla de justo y de injusto? ¿No anda cada uno por su lado, y disentimos unos de otros y hasta con nosotros mismos?» (263a). Precisamente en este dominio de la sociedad y de la historia, en la que se alumbran conceptos y se alimentan significaciones, la retórica, o sea cualquier forma de arte que pueda manipular el lenguaje y, a través de él, el alma de sus oyentes, tergiversa lo real y aniquila el necesario dinamismo y libertad de la inteligencia. «Y de esto es de lo que soy yo amante, Fedro, de las divisiones y uniones, que me hacen capaz de hablar y de pensar. Y si creo que hay algún otro que tenga como un poder natural de ver lo uno y lo múltiple, lo persigo... Por cierto que a aquellos que son capaces de hacer esto... los llamo, por lo pronto, dialécticos» (266b). La dialéctica supone, a su vez, un conocimiento del alma del hombre, de la oportunidad o inoportunidad de determinados discursos, y no sólo un engarce, exclusivamente formal, de los elementos que lo componen. Así, de manos de la dialéctica, la retórica se convierte en el instrumento pedagógico que busca Platón.

8. Ningún otro mito expresa con mayor fuerza y originalidad la modernidad del pensamiento platónico que el mito de Theuth y Thamus con el que concluye el Fedro. En él se plantea el problema de la relación entre escritura y memoria, entre la vida de la voz, tras la que siempre hay un hombre que púeda dar cuenta de ella, de su sentido y justificación, y la indefensión de las letras en las que se transmite el lenguaje. Después del análisis que Platón hace de la retórica, de la lectura del «escrito» de Lisias, de las brillantes descripciones de aquellas almas que «han visto» las ideas, que añoran la «llanura de la Verdad» y que alcanzarán la inmortalidad en ese «eterno movimiento» en cuyos ciclos viven, las letras que Theuth, el inventor, ofrece a Thamus como residuo firme para la memoria, parecen demasiado débiles para resistir el tiempo y medirse con los ritmos de la voz y la vida.

La reciente metodología gramatológica no ha llegado más lejos de lo que plantea Platón en su mito. Ha pretentido utilizar la esencial intuición de Platón; pero no ha logrado ir más allá de la substancia de su pensamiento. «Platón ha sido el primero que, en un tiempo en el que se iniciaba la literatura, nos ha enseñado lo supraliterario en la *palabra vi-*

va», escribió K. Reinhardt [8]. Esta vida de la palabra está condicionada al cuerpo y, por consiguiente, a la temporalidad inmediata de la voz y el instante. El orden del lenguaje lucha por mantenerse en los esquemas del tiempo y de la propia historia, de la propia narración que lo articula. El mito de Theuth y Thamus que es, efectivamente, un diálogo dentro del diálogo, encierra en su «redondez» la esencia misma del platonismo como fenómeno literario.

La propuesta de Theuth a Thamus parte de dos tesis principales: la de que las letras podrán alimentar la memoria de los hombres y, en consecuencia, la de hacer crecer su sabiduría. La memoria no queda, pues, atada a la propia experiencia personal, a la propia *anámnēsis*. Reposada en la letra, está siempre dispuesta a recobrarse, en el tiempo de la vida de cada lector. Pero la respuesta de Thamus y el posterior comentario de Sócrates debilitarán la seguridad del «artificiosísimo» inventor que, «por apego a las letras, les atribuye poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan» (274e-275a). Efectivamente, la escritura dará una inmerecida confianza. Su forma de conservación es inerte. Duerme en el tiempo de la temporalidad mediata. Recordar es saber, cuando brota del tiempo interior, cuando emerge de la autarquía y de la mismidad. El tiempo de la *anámnēsis,* de la reminiscencia, se despierta desde la rbflexión, o sea, desde la lectura de sí mismo. Entonces se descubren significaciones, intenciones, contextos. Lo contrario es el simple recordatorio *(hypómnēsis),* donde únicamente podemos estar en contacto con significantes, con superficies que sólo se reflejan ellas mismas, sin hacernos transparentes el universo del saber.

La *mnēmé,* la memoria, levanta su reconocimiento a ese cielo que el mito platónico del alma viajera describe. En ese momento, la memoria no fluye de la letra a la mente para pararse en ella, sino que el proceso de la «automemoria» encuentra su contraste y su fuerza en esa transparecia del mundo ideal, que una versión moderna traduciría en «creatividad». Esa creatividad es ya saber. Porque sólo quien conoce puede realmente recordar.

La historia «egipcia» a la que Fedro se refiere, al comentar el mito que Sócrates le cuenta, expresa, como otras muchas referencias que en el diálogo se hacen, «esa oposición entre la escritura alfabética como representación del

[8] K. REINHARDT, «Platons Mythen», en *Vermaechtnis der Antike, Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung,* Gotinga, 1960, página 219.

habla viva, y la escritura hieroglífica como imitación de la apariencia visual de aquello a lo que se refiere» [9]. Por eso, las letras parece como si pensaran, pero si se les pregunta se callan solemnemente (275d). Sin embargo, Platón consciente de la inevitabilidad de la escritura, deja ver, en el comentario al mito, el aspecto positivo de este «fármaco» de la memoria.

«La época de la palabra hablada acaba en Grecia con Tucídides, que reprocha a su predecesor Heródoto la búsqueda del éxito entre sus oyentes. En el campo de la filosofía tiene también lugar, con Aristóteles, un cambio decisivo. Platón llama a su discípulo, con marcada ironía por su saber de libros, *anagnōstēs,* el 'lector'»

Al final del diálogo aparece de nuevo el «escrito» de Lisias, con el que inició la conversación, y que ofrece una prueba más de la coherencia de la dialéctica platónica. Lisias ha de probar con su palabra viva «lo pobre que quedan las letras» (278c). Con ello se inventará la hermenéutica, la teoría de esos «padres» que tienen, en cada momento, que engendrar la semilla, que es saber vivo y por la que la palabra y el hombre en ella, logra la mejor forma de inmortalidad.

[9] R. BURGER, *Plato's Phaedrus. A defense of a philosophic art of writing,* The University of Alabama Press, 1980, pig. 91. Sobre el mito de Theuth y Thamus, se encuentra bibliografía en este libro de Burger. Puede verse también, E. LLEDÓ, «Literatura y crítica filosófica», en *Métodos de estudio de la obra literaria,* Madrid, 1985, págs. 419 y sigs.

FEDRO

SÓCRATES, FEDRO

227a SÓCRATES. - Mi querido Fedro, ¿adónde andas ahora y de dónde vienes?

FEDRO. - De con Lisias [1], Sócrates, el de Céfalo [2], y me voy fuera de las murallas, a dar una vuelta. Porque me he entretenido allí mucho tiempo, sentado desde temprano. Persuadido, además, por Acúmeno [3], compañero tuyo y mío, voy a dar un paseo por los caminos, ya que, afirma, es *b* más descansado que andar por los lugares públicos.

SÓC. - Y bien dice, compañero. Por cierto que, según veo, estaba Lisias en la ciudad.

FED. - Sí que estaba, y con Epícrates [4], en esa casa vecina al templo de Zeus, en ésa de Mórico [5].

SÓC. - ¿Y de qué habeis tratado? Porque seguro que Lisias os regaló con su palabra.

FED. - Lo sabrás, si tienes un rato para escucharme mientras paseamos.

SÓC. - ¿Cómo no? ¿Crees que iba yo a tener por ocupación «un quehacer mejor», por decirlo como Píndaro [6], que oír de qué estuvisteis hablando tú y Lisias?

c FED. - Adelante, pues.

SÓC. - ¿Me contarás?

FED. - Y es que, además, Sócrates, te interesa lo que vas a oír. Porque el asunto sobre el que departíamos, era un si es no es erótico. Efectivamente, Lisias ha compuesto un escrito sobre uno de nuestros bellos, requerido no precisamente por quien lo ama, y en esto residía la gracia del

---

[1] Lisias, el gran ausente del diálogo, hijo de Céfalo. Su hermano Polemarco fue ejecutado durante la tiranía de los Treinta.

[2] Céfalo era hijo del siracusano Lisanias. Su amistad con Pericles pudo haber sido una de las causas por las que abandonó su país y vino a Atenas, donde, en el Pireo, poseía una fábrica de escudos. A Céfalo lo encontramos ya, en relación con su otro hijo Polemarco, al comienzo de la *República* (327b ss.), donde se nos dan otros datos sobre la familia.

[3] Médico ateniense y padre de Erixímaco que aparece también en el *Banquete* (176b, 198a, 214b).

[4] Epícrates debe de ser el demócrata ateniense a quien se acusa en el discurso 27 de Listas. Los escoliastas dicen que era demagogo y orador.

[5] Mórico, dueño de una hermosa casa en la que solían celebrarse famosas reuniones.

[6] Ístmicas I 2.

asunto. Porque dice que hay que complacer a quien no ama, más que a quien ama.

SÓC. - ¡Qué generoso! Tendría que haber añadido: y al
d pobre más que al rico y al viejo más que al joven, y, en fin, a todo aquello que me va más bien a mí y a muchos de nosotros. Porque así los discursos serían, al par que divertidos, provechosos para la gente. Pero, sea como sea, he deseado tanto escucharte, que, aunque caminando te llegases a Mégara [7] y, según recomienda Heródico [8], cuando hubieses alcanzado la muralla, te volvieses de nuevo, seguro que no me quedaría rezagado.

FED. - ¿Cómo dices, mi buen Sócrates? ¿Crees que yo,
228a de todo lo que con tiempo y sosiego compuso Lisias, el más hábil de los que ahora escriben, siendo como soy profano en estas cosas, me voy a acordar de una manera digna de él? Mucho me falta para ello. Y eso que me gustaría más que llegar a ser rico.

SÓC. - ¡Ah, Fedro! Si yo no conozco a Fedro, es que me he olvidado de mí mismo; pero nada de esto ocurre. Sé muy bien que el tal Fedro, tras oír la palabra de Lisias, no se conformó con oírlo una vez, sino que le hacía volver muchas veces sobre lo dicho y Lisias, claro está, se dejaba
b convencer gustoso. Y no le bastaba con esto, sino que acababa tomando el libro y buscando aquello que más le interesaba, y ocupado con estas cosas y cansado de estar sentado desde el amanecer, se iba a pasear y, creo, ¡por el perro!, que sabiéndose el discurso de memoria [9], si es que no era demasiado largo. Se iba, pues, fuera de las murallas para practicar. Pero como se encontrase con uno de esos maniáticos por oír discursos, se alegró al verlo por tener así un
c compañero de su entusiasmo y le instó a que caminasen juntos. Sin embargo, como ese amante de discursos le urgiese que le dijese uno, se hacía de rogar como si no estuviese deseando hablar. Si, por el contrario, nadie estuviera por oírle de buena gana, acabaría por soltarlo a la fuerza.

---

[7] Ciudad en el istmo, entre el Ática y el Peloponeso.

[8] Heródico de Selimbria, maestro de Hipócrates, y uno de los creadores de la gimnasia médica y de la dietética. Parece que el escrito *Sobre la dieta* de Hipócrates está influido por Heródico.

[9] Se insinúa aquí uno de los temas fundamentales que integran la compleja composición del *Fedro*. Efectivamente, al final, y con el problema de la posibilidad de fijar las palabras con la escritura, se exponen las dificultades de la comunicación escrita y su carácter de simple «recordatorio» para el pensamiento vivo. A pesar de las objeciones sobre la disparidad temática del *Fedro* -amor, mitos órficos, retórica, crítica a Lisias, etc—, es importante señalar este inicio en el que, al relacionarse memoria y escritura, se anticipa el final del diálogo que a muchos intérpretes parece inconexo con los otros temas.

Así que tú, Fedro, pídele que lo que de todas formas va a acabar haciendo, que lo haga ya ahora.

FED. - En verdad que, para mí, va a ser mucho mejor hablar como pueda, porque me da la impresión de que tú no me soltarás en tanto no abra la boca, salga como salga lo que diga.

SÓC. - Muy verdad es lo que te está pareciendo.

d FED. - Entonces así haré. Porque, en realidad, Sócrates no llegué a aprenderme las palabras una por una. Pero el contenido de todo lo que expuso, al establecer las diferencias entre el que ama y el que no, te lo voy a referir en sus puntos capitales, sucesivamente, y empezando por el primero [10].

SÓC. - Déjame ver, antes que nada, querido, qué es lo que tienes en la izquierda, bajo el manto. Sospecho que es el discurso mismo. Y si es así, vete haciendo a la idea, por lo que a mí toca, de que, con todo lo que te quiero, estando

e Lisias presente, no tengo la menor intención de entregárteme para que entrenes. ¡Anda!, enséñamelo ya.

FED. - Calma. Que acabaste de arrebatarme, Sócrates la esperanza que tenía de ejercitarme contigo. Pero ¿dónde quieres que nos sentemos para leer?

229a SÓC. - Desviémonos por aquí, y vayamos por la orilla del Iliso, y allí, donde mejor nos parezca, nos sentaremos tranquilamente.

FED. - Por suerte que, como ves, estoy descalzo. Tú lo estás siempre. Lo más cómodo para nosotros es que vayamos cabe el arroyuelo mojándonos los pies, cosa nada desagradable en esta época del año y a estas horas [11].

SÓC. - Ve delante, pues, y mira, al tiempo, dónde nos sentamos.

FED. - ¿Ves aquel plátano tan alto?

SÓC. - ¡Cómo no!

b FED. - Allí hay sombra, y un vientecillo suave, y hierba para sentarnos o, si te apetece, para tumbarnos.

---

[10] Vuelta al problema de la «oralidad» o «literalidad» del lenguaje, que confirma la tesis de la unidad subyacente al *Fedro.*

[11] La topografía del *Fedro* es una topografía real (cf. U. vox WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon. Sein Leben und seine Werke,* Berlín, 1959[5], pág. 359, n. 1. También el comentario de THOMPSON [*ad loc*.]. Esta topografía real condiciona también una cierta topografía ideal. WILAMONVITZ [*op. cit.,* pág. 354] titula su capítulo sobre el *Fedro:* «Un feliz día de verano»). A los pies descalzos de Sócrates se alude también en el *Banquete* 174a; 220b; ARISTÓFANES, *Nubes* 103, 363; JENOFONTE, *Memorabilia* I, VI, 2.

SÓC. - Vamos, pues.

FED. - Dime, Sócrates, ¿no fue por algún sitio de éstos junto al Iliso donde se cuenta que Bóreas [12] arrebató a Oritía?

SÓC. - Sí que se cuenta.

FED. - Entonces, ¿fue por aquí? Grata, pues, y límpida y diáfana parece la corriente del arroyuelo. Muy a propósito para que jugueteen, en ella, unas muchachas.

c SÓC. - No, no fue aquí, sino dos o tres estadios más abajo. Por donde atravesamos para ir al templo de Agaas [13]. Por algún sitio de ésos hay un altar, dedicado a Bóreas.

FED. - No estaba muy seguro. Pero dime, por Zeus, ¿crees tú que todo ese mito es verdad? [14].

---

[12] En el Corpus *Aristotelicum (Perì kósmou prós Aléxandron* 394b20), encontramos una referencia a estos «vientos del Norte» que soplan en el solsticio de verano. Con el desarrollo de la rosa de los vientos, se les dio, preferentemente, el nombre de Bóreas a estos vientos del Nordeste vecinos a los del Norte *(Aparktías).* Para PÍNDARO *(Píticas* N 181), es el rey de los vientos. La versión mitológica lo presenta como hijo de Aurora y Astreo, hermano de Céfiro, Euro y Noto (ARISTÓTELES, *Meteor.* 364a19-22). Procede de Tracia, país frío por excelencia para los griegos. Entre sus acciones «titánicas» se cuenta el rapto de Oritía, nereida hija de Erecteo, rey de Atenas. Oritía personifica los remolinos de nieve en los ventisqueros y se la llama, a veces, «novia del viento». De la unión de ambos nacieron Zetes y Calais, genios del viento.

[13] Parece referirse a un *dêmos* de Ática, y no a un templo de Ártemis, protectora, bajo la invocación de *Agraîa,* de animales salvajes. Cf., sin embargo, U. vox WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Platon,* vol. II, Berlín, 1920^2, pág. 363.

[14] Platón se hace eco de un problema fundamental de la sociedad y la cultura de su tiempo. «El mito muere en la época de juventud de Platón. La razón que se levanta sobre el mundo y los dioses, el arte que se alza sobre la religión, y el individuo sobre el Estado y las leyes, han destruido el mundo mítico. Estas transformaciones en el arte, la religión y el Estado, expresan un cambio interior que... se conoce con el nombre de sofística, de Ilustración», K. REINHARDT «Platons Mythen», en *Vermaechtnis der Antike, Gesammelte Essays zur Philosophie und Geschichtsschreibung,* ed. de CARL BECKER, Gotinga, 1960, pág. 220. Platón utiliza aquí la forma *sophizómenos.* El verbo *sophízomai,* que encontramos por primera vez en TEOGNIS, 19, cubre un amplio campo semántico en el que también se encuentra el sentido de «ser excesivamente sutil», «usar trucos intelectuales», etc. Cf., por ejemplo, EURÍPES, *Ifig. en Aul.* 744. Una posible crítica a la interpretación racional de los mitos se deduce de la respuesta de Sócrates a Fedro. Esa racionalización de la mitología no tendría fin, y alcanzaría tan múltiples versiones como múltiples son las formas de aparición del mito. Parece, pues, que hay que dejarlas así y saborearlas tal como se cuentan. Cf. J. A. STEWART, *The Myths of Plato,* Londres, 1905, págs. 242-246. Stewart cita, en nota a pág. 243, un texto de G. GROTE (A *History of Greece from the Earliest Period to the Close of the Generation Contemporary with Alexander the Great, 10 vols.,* Londres, 1862) en que el

SÓC. - Si no me lo creyera, como hacen los sabios, no sería nada extraño. Diría, en ese caso, haciéndome el enterado, que un golpe del viento Bóreas la precipitó desde las rocas próximas, mientras jugaba con Farmacia [15] y que, habiendo muerto así, fue raptada, según se dice, por el Bóreas. Hay otra leyenda que afirma que fue en el Areópago,
d y que fue allí y no aquí de donde la raptaron. Pero yo, Fedro, considero, por otro lado, que todas estas cosas tienen su gracia; sólo que parecen obra de un hombre ingenioso, esforzado y no de mucha suerte. Porque, mira que tener que andar enmendando la imagen de los centauros, y, además, la de las quimeras, y después le inunda una caterva de Gorgonas y Pegasos y todo ese montón de seres
e prodigiosos, aparte del disparate de no sé qué naturalezas teratológicas. Aquel, pues, que dudando de ellas trata de hacerlas verosímiles, una por una, usando de una especie de elemental sabiduría, necesitaría mucho tiempo. A mí, la verdad, no me queda en absoluto para esto. Y la causa, oh querido, es que, hasta ahora, y siguiendo la inscripción de Delfos, no he podido conocerme a mí mismo [16]. Me parece ridículo, por tanto, que el que no se sabe todavía, se ponga
230a a investigar lo que ni le va ni le viene. Por ello, dejando todo eso en paz, y aceptando lo que se suele creer de ellas, no pienso, como ahora decía, ya más en esto, sino en mí mismo, por ver si me he vuelto una fiera más enrevesada y más hinchada que Tifón [17], o bien en una criatura suave y sencilla que, conforme a su naturaleza, participa de divino y límpido destino. Por cierto, amigo, y entre tanto parloteo, ¿no era éste el árbol hacia el que nos encaminábamos?

---

platonista victoriano resume ese sentimiento religioso que Stewart desarrolla en la Introducción a su libro como «transcendental Feeling». Cf., también, P. VICAIRE, *Platon, critique littéraire,* París, 1960, págs. 390 y sigs.

[15] Ninfa a quien estaba consagrada una fuente próxima al río Iliso, que, probablemente, tenía propiedades medicinales.

[16] La famosa inscripción se menciona también en el *Protágoras* 343b, y en el *Filebo* 48c.

[17] Tifón, hijo de Tártaro y Gea, monstruo de cien cabezas y terrible voz, enfrentado a Zeus (HESÍODO, *Teogonía* 820 ss.). Arrojado al Tártaro, se manifiesta en la erupción de los volcanes -Zeus puso sobre él Etna-. La más antigua noticia sobre Tifón la encontramos en HOMERO *(Ilíada* II 782). Platón, tal como hará en el Crátilo, utiliza aquí un intraducible juego de palabras: *týphos* «hinchado, vano», pero también «humo, soplo»; *dtyphos* significa, por el contrario, sencillo, claro, límpido. Tal vez el conocimiento de sí mismo a que Sócrates se refiere, a propósito de la inscripción délfica, le lleve hasta este adjetivo, que expresaría una forma ideal de autorreflexión.

b FED. - En efecto, éste es.

SÓC. - ¡Por Hera! Hermoso rincón, con este plátano tan frondoso y elevado. Y no puede ser más agradable la altura y la sombra de este sauzgatillo [18], que, como además, está en plena flor, seguro que es de él este perfume que inunda el ambiente. Bajo el plátano mana también una fuente deliciosa, de fresquísima agua, como me lo están atestiguando los pies. Por las estatuas y figuras, parece ser un santuario *c* de ninfas, o de Aqueloo [19]. Y si es esto lo que buscas, no puede ser más suave y amable la brisa de este lugar. Sabe a verano, además, este sonoro coro de cigarras [20]. Con todo, lo más delicioso es este césped que, en suave pendiente, parece destinado a ofrecer una almohada a la cabeza placenteramente reclinada. ¡En qué buen guía de forasteros te has convertido, querido Fedro!

FED. - ¡Asombroso, Sócrates! Me pareces un hombre rarísimo, pues tal como hablas, semejas efectivamente a un forastero que se deja llevar, y no a uno de aquí. Creo yo que, por lo que se ve, raras veces vas más allá de los límites *d* de la ciudad; ni siquiera traspasas sus murallas.

SÓC. - No me lo tomes a mal, buen amigo. Me gusta aprender. Y el caso es que los campos y los árboles no quieren enseñarme nada; pero sí, en cambio, los hombres de la ciudad. Por cierto, que tú sí pareces haber encontrado un señuelo para que salga. Porque, así como se hace andar a un animal hambriento poniéndole delante un poco de hierba o grano, también podrías llevarme, al parecer, por toda Ática, o por donde tú quisieras, con tal que me encan- *e* diles con esos discursos escritos. Así que, como hemos llegado al lugar apropiado, yo, por mi parte, me voy a tumbar. Tú que eres el que va a leer, escoge la postura que mejor te cuadre y, anda, lee.

FED. - Escucha, pues [21].

---

[18] Sobre este arbusto, véanse las eruditas noticias de G. STAUBAUM, Platonis Opera omnia, recensait prolegomenis el commentariis illustravit..., vol. IV, sect. 1, continens Phaedrum, editio secunda multo auctior el emendatior, Gothae el Erfordiae MDCCCLVII, pág. 20.

[19] Aqueloo, río de Grecia «que corre desde el monte Pindo a través de Dolopia... y desemboca junto a Eniadas» (TUCÍDIDES, II 102), y también dios fluvial, padre de las ninfas y protector de las aguas.

[20] Las cigarras aparecerán más adelante (259b) en un mito sobre el origen de la pasión poética.

[21] Comienza aquí el primer discurso *(lógos)* del *Fedro.* Se discute, efectivamente, sobre la originalidad de este discurso, que, en principio, debe ser de Lisias. Las dotes literarias de Platón bien podrían haber construido una especie de imitación en la que se ridiculizasen algunas características del estilo de Lisias, que, al final del diálogo, van a ser

«De mis asuntos tienes noticia y has oído, también, cómo
231a considero la conveniencia de que esto suceda. Pero yo no quisiera que dejase de cumplirse lo que ansío, por el hecho de no ser amante tuyo. Pues, precisamente, a los amantes les llega el arrepentimiento del bien que hayan podido hacer, tan pronto como se les aplaca su deseo. Pero, a los otros, no les viene tiempo de arrepentirse. Porque no obran a la fuerza, sino libremente, como si estuvieran deliberando, más y mejor, sobre sus propias cosas, y en su justa y propia medida. Además, los enamorados tienen siempre ante sus ojos todo lo que de su incumbencia les ha salido mal
b a causa del amor y, por supuesto, lo que les ha salido bien. Y si a esto añaden las dificultades pasadas, acaban por pensar que ya han devuelto al amado, con creces, todo lo que pudieran deberle. Pero a los que no aman y no ponen esa excusa al abandono de sus propios asuntos, ni sacan a relucir las penalidades que hayan soportado, ni se quejan de las discusiones con sus parientes, no les queda otra alternativa, superados todos esos males, que hacer de buen grado lo que consideren que, una vez cumplido, ha de ser grato a aquellos que cortejan. Y, más aún, si la causa por la que mere-
c cen respeto y estima los enamorados, es porque dicen que están sobremanera atados a aquellos a los que aman, y dispuestos, además, con palabras y obras a enemistarse con cualquiera con tal de hacerse gratos a los ojos de sus amados, es fácil saber si dicen verdad, porque pondrán, por encima de todos los otros, a aquellos de los que últimamente están enamorados, y, obviamente, si estos se empeñan, llegarán a hacer mal incluso a los que antes amaron. Y en verdad que ¿cómo va a ser, pues, propio, confiar para asunto tal en quien está aquejado de una clase de mal que nadie,
d por experimentado que fuera, pondría sus manos para evi-

---

criticadas al plantearse el problema de la retórica. (Cf. L. ROBIN, *Platon. Oeuvres complète.;,* vol. IV, 3: *Phèdre,* París, 1978 [l.° ed., 1933], págs. LX-LXVIII; R. HACKFORTH, *Platós Phaedrus,* Cambridge, 1982 [l.ª ed., 1952], pág. 31, y G. J. DE VRIES, *A commentary on the Phaedrus of Plato,* Amsterdam, 1969, págs. 11-14, donde se aducen algunos de los testimonios antiguos sobre la autenticidad del discurso de Lisias, p. ej., DIÓGENES LAERCIO, III 25.) Textos paralelos de obras de Lisias, los ha recogido J. VAHLEN, «Ueber die Rede des Lisias in Platos *Phaedrus», Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wiuenschaften* (1903), 788-816. OTTO REGENBOGEN, reconoce, siguiendo a Vahlen, que, estilísticamente, no hay nada que pudiera proceder de Lisias y que lo más probable es que se trate de una «magistral ficción» de Platón («Bemerkungen zar Deutung des platonischen *Phaidros»,* en *Kleine Schriften, ed. de* FRANZ DIRLMEIER, Munich, 1961, pág. 250). Véase también F. LASSERRE, *«Erōtikol lógoi», Museum Helveticum* I (1944), 169 y sigs.

tarlo? Porque ellos mismos reconocen que no están sanos, sino enfermos, y saben, además, que su mente desvaría; pero que, bien a su pesar, no son capaces de dominarse. Por consiguiente, ¿cómo podrían, cuando se encontrasen en su sano juicio, dar por buenas las decisiones de una voluntad tan descarriada? Por cierto, que, si entre los enamorados escogieras al mejor, tendrías que hacer la elección entre muy pocos; pero si, por el contrario quieres escoger, entre los otros, el que mejor te va, lo podrías hacer entre muchos. Y en consecuencia, es mayor la esperanza de encontrar, entre muchos, a aquel que es digno de tu predilección.

e »Pero si temes a la costumbre imperante, según la cual, si la gente se entera, caería sobre ti la infamia, toma cuenta de los enamorados, que creen ser objeto de la admiración de los demás, tal como lo son entre ellos mismos, y arden en
232a deseos de hablar y vanagloriarse de anunciar públicamente que ha merecido la pena su esfuerzo. Pero los que no aman, y que son dueños de sí mismos, prefieren lo que realmente es mejor, en lugar de la opinión de la gente. Por lo demás, es inevitable que muchos oigan e, incluso, vean por sí mismos que los amantes andan detrás de sus amados y que hacen de esto su principal ocupación, de forma que, cuando se les vea hablando entre sí, pensarán que, al estar juntos,
b han logrado ya sosegar sus deseos, o están a punto de lograrlos. Sin embargo, a los que no aman, nadie pensaría en reprocharles algo por estar juntos, sabiéndose como se sabe que es normal que la gente dialogue, bien sea por amistad o porque es grato hacerlo. Pero, precisamente, si te entra el reparo, al pensar lo difícil que es que una amistad dure y que si, de algún modo, surgen desavenencias, sufriendo
c ambas partes de consuno la desgracia, a ti, en tal caso, es a quien tocaría lo peor, al haberte entregado mucho más, puedes acabar por temer, realmente, a los enamorados. Pues son muchas las cosas que les conturban, creyendo como creen que todo va en contra suya. Por eso buscan apartar a los que aman del trato con los otros, porque temen que los ricos les superen con sus riquezas, y con su cultura los
d cultos. En una palabra, se guardan del poder que irradie cualquiera que posea una buena cualidad. Si consiguen, pues, convencerte de que te enemistes con éstos, te dejan limpio de amigos. Pero si, en cambio, miras por tu propio provecho y piensas más sensatamente que ellos, entonces tendrás disgustos continuos. Sin embargo, todos aquellos que sin tener que estar enamorados han logrado lo que pretendían por sus propios méritos y excelencias, no tendrían celos de los que te frecuenten, sino que, más bien, les toma-

rían a mal el que no quisieran, pensando que éstos los menosprecian y que, al revés, redunda en su provecho el que
e te traten. Así pues, tendrán una firme esperanza de que de estas relaciones habrá de surgir, más bien amistad que enemistad.

»Predomina, además, entre muchos de los que aman, un deseo hacia el cuerpo, antes de conocer el carácter del amado, y de estar familiarizados con todas las otras cosas
227a que le atañen. Por ello, no está muy claro si querrán seguir teniendo relaciones amistosas cuando se haya apaciguado su deseo. Pero a los que no aman y que cultivaron mutuamente su amistad antes de que llegaran a hacer eso no es de esperar que se les empequeñezca la amistad, por los buenos ratos que vivieron, sino que, más bien, la memoria pasada servirá como promesa de futuro. Y, en verdad, que es cosa tuya el hacerte mejor, con tal de que me prestes oído a mí y no a un amante. Pues éstos dedican sus alabanzas a todo lo que tú haces o dices, aunque sea contra algo bueno, en parte por miedo a granjearse tu enemistad, en parte también porque, por el deseo, se les ofusca la mente. Porque mira
b qué cosas son las que el amor manifiesta: cuando tienen mala suerte, les parece insoportable lo que a otros no daría pena alguna, mientras que un suceso afortunado que, por cierto, no merece ser tenido por algo gozoso desencadena, necesariamente, sus alabanzas. En definitiva, que hay que compadecer a los amados más que envidiarlos. Pero si te dejas persuadir por mí, no va a ser el gozo momentáneo tras lo primero que voy a ir cuando estemos juntos, sino tras el provecho futuro. No seré dominado por el amor, sino por
c mí mismo, ni me dejaré llevar por pequeñeces a odios poderosos, sino que sólo en relación con cosas importantes dejaré traslucir mi desagrado. Perdonaré los errores involuntarios e intentaré evitar los voluntarios. Éstas son las señales que indican la larga duración de una amistad. Pero si acaso se te ocurre que no es posible que nazca una vigorosa amistad a no ser que se esté enamorado, date cuenta de que,
d en tal caso, no tendríamos en mucho a nuestros hijos, ni a nuestros padres, ni a nuestras madres, ni ganaríamos amigos fieles que lo fueran por tal deseo, sino por otro tipo de vínculos.

»Si, además, es menester conceder favores a quienes más nos los reclaman, conviene mostrar benevolencia, no a los satisfechos, sino a los descarriados. Precisamente aquellos que se han liberado, así, de mayores males serán los más agradecidos. Incluso para nuestros convites, no habría que llamar a los amigos, sino a los pordioseros y a los que ne-

e cesitan hartarse. Porque son ellos los que manifestarán su afecto, los que darán compañía, los que vendrán a la puerta y mostrarán su gozo y nos quedarán agradecidos, pidiendo, además, que se acrecienten nuestros bienes. Pero, igualmente, conviene mostrar nuestra benevolencia, no a los más
234a necesitados, sino a los que mejor puedan devolver favores, y no tanto a los que más lo piden, sino a los que son dignos de ella; tampoco a los que quisieran gozar de tu juventud, sino a los que, cuando seas viejo, te hagan partícipe de sus bienes; ni a los que, una vez logrado su deseo, se ufanen pregonándolo, sino a los que, pudorosamente, guardarán silencio ante los otros; ni a los que les dura poco tiempo su empeño, sino a los que, invariablemente, tendrás por amigos toda la vida; ni a cuantos, una vez sosegado el deseo,
b buscarán excusas para enemistarse, sino a los que, una vez que se haya marchitado tu lozanía, dejarán ver entonces su excelencia. Acuérdate, pues, de todo lo dicho y ten en cuenta que los que aman son amonestados por sus amigos como si fuera malo lo que hacen; pero, a los que no aman, ninguno de sus allegados les ha censurado alguna vez que, por eso, maquinen cosas que vayan contra ellos mismos.

»Tal vez quieras preguntarme, si es que no te estoy animando a conceder favores a todos los que no aman. Yo, por mi parte, pienso que ni el enamorado te instaría a que mostrases esa misma manera de pensar ante todos los que te
c aman. Porque para el que recibe el favor, esto no merecería el mismo agradecimiento, ni tampoco te sería posible queriendo como quieres pasar desapercibido ante los otros. No debe derivarse, pues, daño alguno de todo esto, sino mutuo provecho. Por lo que a mí respecta, me parece que ya he dicho bastante, pero si echas de menos alguna cosa que se me hubiera escapado, pregúntame.»

FED. - ¿Qué te parece el discurso, Sócrates? ¿No es espléndido, sobre todo por las palabras que emplea?

d SÓC. - Genial, sin duda, compañero; tanto que no salgo de mi asombro. Y has sido tú la causa de lo que he sentido, Fedro, al mirarte. En plena lectura, me parecías como encendido. Y, pensando que tú sabes más que yo de todo esto, te he seguido y, al seguirte, he entrado en delirio contigo, ¡oh tú, cabeza inspirada!

FED. - Bueno. ¿No parece como si estuvieras bromeando?

SÓC. - ¿Cómo puede parecértelo, y no, más bien, que me lo tomo en serio?

e FED. - No, no es eso Sócrates. Pero en realidad, dime, por Zeus patrón de la amistad, ¿crees que algún otro de los

griegos tendría mejores y más cosas que decir sobre este tema?

SÓC. - ¿Y qué? ¿Es que tenemos que alabar, tanto tú como yo, el discurso por haber expresado su autor lo debido, y no sólo por haber sabido dar a las palabras la claridad, la rotundidad y la exactitud adecuadas? Si es así, por hacerte el favor te lo concedo, puesto que a mí, negado como soy, se me ha escapado. Sólo presté atención a lo retórico, aun-
235a que pensé que, al propio Lisias, no le bastaría con ello. También me ha parecido, Fedro, a no ser que tu digas otra cosa, que se ha repetido dos o tres veces, como si anduviese un poco escaso de perspectiva en este asunto, o como si, en el fondo, le diese lo mismo. Me ha parecido, pues, un poco inf antil ese afán de aparentar que es capaz de decir una cosa de una manera y luego de otra, y ambas muy bien [22].

b FED. - Con eso no has dicho nada, Sócrates. Pues ahí es, precisamente, donde reside el mérito del discurso. Porque de todas las cosas que merecían decirse sobre esto, no se le ha escapado nada, de forma que nadie podría decir más y mejor que las que él ha dicho.

SÓC. - Esto es algo en lo que ya no puedo estar de acuerdo contigo. Porque hay sabios varones de otros tiempos, y mujeres también, que han hablado y escrito sobre esto, y que me contradirían si, por condescender contigo, te diera la razón.

c FED. - ¿Y quiénes son ellos? ¿Y dónde les oíste decir mejores cosas?

SÓC. - La verdad es que ahora mismo no sabría decírtelo. Es claro que he debido de oírlo de alguien, tal vez de Safo la bella, o del sabio Anacreonte, o de algún escri tor en prosa. ¿Que de dónde deduzco esto? Pues verás. Henchido como tengo el pecho, duende mío [23], me siento capaz de decir cosas que no habrían de ser inferiores. Pero, puesto que estoy seguro de que nada de esto ha venido a la mente por sí mismo, ya que soy consciente de mi ignorancia, sólo me queda suponer que de algunas otras fuentes me he lle-

[22] Sócrates comienza a hacer la crítica del discurso, cuya seca precisión parece haber aceptado, escondiendo, un poco después, su ironía con el argumento de autoridad: «sabios varones de otros tiempos, y mujeres también» (235b). Cf. *Menón* 81a.

[23] El texto griego dice *ô dam:ónie,* que podría traducirse, en algún caso, con la palabra «duende», que recoge una parte de lo que el campo semántico de *daímōn* expresa. Este contagio con el que, irónicamente, juega Sócrates lo manifiesta también en esa sustitución de su propio *daímón,* de su propio duende, por el de Fedro. Cf. E. BRUNIUS-NILSSON, *Daimonie,* Uppsala, 1955, págs. 104 y sigs.

d

nado, por los oídos, como un tonel. Pero por mi torpeza, siempre me olvido de cómo y de a quién se lo he escuchado.

FED. - ¡Pero qué bien te expresaste, noble amigo! Porque no te pido que me cuentes de quiénes y cómo las oíste, sino que hagas esto mismo que has dicho. Has prometido decir cosas mejores y no menos enjundiosas y distintas que las que están en este escrito. Y te prometo, como los nueve arcontes [24], erigir en Delfos una estatua de oro de tamaño
e natural, no sólo mía, sino también tuya.

SÓC. - Eres encantador, Fedro. Tú sí que sí eres de oro verdadero, si crees que estoy diciendo algo así como que Lisias se equivocó de todas todas y que es posible, sobre esto, otras cosas que las dichas. Presiento que ni al último de los escritores se le ocurriría cosa semejante. Vayamos al asunto de que trata el discurso. Si alguien pretendiera probar que hay que conceder favores al que no ama, antes que al que ama, y pasase por alto el encomiar la sensatez del
236a uno, y reprobar la insensatez del otro -cosa por otra parte imprescindible-, ¿crees que tendría ya alguna otra cosa que decir? Yo creo que esto es asunto en el que hay que ser condescendiente con el orador y dejárselo a él. Y es la disposición y no la invención lo que hay que alabar; pero en aquellos no tan obvios y que son, por eso, difíciles de inventar, no sólo hay que ensalzar la disposición, sino también la invención.

FED. - Estoy de acuerdo en lo que dices. Me parece que has medido bien tus palabras. Yo también lo voy a hacer
b así. Te permito la hipótesis de que el enamorado está más enfermo que el no enamorado. Pero si, por lo demás, llegas a decir cosas mejores y más valiosas que éstas, te has ganado una estatua, labrada a martillo, junto a la ofrenda de los Cipsélidas [25], en Olimpia.

SÓC. - ¿Te has tomado tan a pecho el que, bromeando contigo, me metiese con tu preferido? ¿Crees, realmente, que yo iba a intentar decir, con la sabiduría que tiene, algo todavía más florido?

---

[24] «Los nueve arcontes juraban tocando la piedra, y prometían ofrecer una estatua de oro, si transgredían alguna de las leyes» (ARISTÓTELES, *Constitución de !os atenienses* 7, 1; también, 55, 5).

[25] Con el nombre Cípselo hay dos personajes, más históricos que míticos. El primero es un corintio, hijo de Eetión y padre de Periandro, uno de los llamados «siete sabios». El otro, tal vez cronológicamente anterior, es hijo de Épito, rey de Arcadia. El nombre Cípselo parece provenir de que *kyypsela* es el nombre corintio de un arca, donde, según se cuenta, su madre ocultó a Cípselo para evitar que fuera muerto por pretendientes rivales al trono de Corinto.

FED. - Por lo que a esto respecta, querido, dejaste al descubierto el mismo flanco. Pues tú tienes que expresarte, en todo caso, como mejor seas capaz, para que así no nos veamos obligados a representar ese aburrido juego de los cómicos, que se increpan repitiéndose las mismas cosas. Cuida, pues, de que no me vea forzado a decirte aquello de: «Si yo, Sócrates, desconozco a Sócrates, es que me he olvidado de mí mismo» [26], y lo de que «estaba deseando hablar; pero se hacía el tonto» [27]. Vete, pues, haciendo a la idea de que no nos iremos de aquí, hasta que no hayas soltado todo lo que dijiste que tenías en el pecho. Estamos solos, en pleno campo, y yo soy el más fuerte y el más joven. Con esto, «hazte cargo de lo que digo» [28], y no quieras hablar por la fuerza mejor que por las buenas.

SÓC. - Pero, dichoso Fedro, voy a hacer el ridículo ante un creador de calidad, yo que soy un profano y que, encima, tengo que repentizar sobre las mismas cosas.

FED. - ¿Sabes qué? Deja de hacerte el interesante, porque creo que tengo algo que, si lo digo, te obligaré a hablar.

SÓC. - Entonces, de ninguna. manera lo digas.

FED. - ¿Cómo que no? Que ya lo estoy diciendo. Y lo que diga será como un juramento. Te juro, pues -¿por quién, por qué dios, o quieres que por este plátano que tenemos delante?-, que si no me pronuncias tu discurso ante este mismo árbol, nunca te mostraré otro discurso ni te haré partícipe de ningún otro, sea de quien sea.

SÓC. - ¡Ah malvado! Qué bien has conseguido obligar, a un hombre amante, como yo, de las palabras [29], a hacer lo que le ordenes.

FED. - ¿Qué es lo que te pasa, entonces, para que te me andes escurriendo?

SÓC. - ¡Ya nada! Una vez que tú has jurado lo que has jurado, ¿cómo iba yo a ser capaz de privarme de tal festín?

FED. - ¡Habla, pues!

SÓC. - ¿Sabes qué es lo que voy a hacer?

FRED. - ¿Sobre qué?

---

[26] Cf. 228a4-5.

[27] Cf. 228c2.

[28] Cita abreviada de PÍNDARO (fr. 105, SNELL). También aparece la cita en *Menón* 76d.

[29] «Filólogo» dice el texto. Nuevo anuncio de un problema central del *Fedro* que sólo, al final, emerge con claridad. Esta «filología» no es, sin embargo, el interés etimológico por descubrir sentidos dentro de lo «real-verbal», como en el Crátilo, sino el planteamiento de la vida o la muerte del lenguaje por la escritura.

SÓC. - Voy a hablar con la cabeza tapada, para que, galopando por las palabras, llegue rápidamente hasta el final, y no me corte, de vergüenza, al mirarte.

FED. - Tú preocúpate sólo de hablar, y, por lo demás, haz como mejor te parezca.

SÓC. - Vamos, pues, oh Musas, ya sea que por la forma de vuestro canto, merezcáis el sobrenombre de melodiosas [30], o bien por el pueblo ligur que tanto os cultiva, «ayudad-
b me a agarrar» ese mito que este notable personaje que aquí veis me obliga a decir, para que su camarada que antes le parecía sabio ahora se lo parezca más.

«Había una vez un adolescente, o mejor aún, un joven muy bello, de quien muchos estaban enamorados. Uno de éstos era muy astuto, y aunque no se hallaba menos enamorado que otros, hacía ver como si no lo quisiera. Y como un día lo requiriese, intentaba convencerle de que tenía que otorgar sus favores al que no le amase, más que al que le amase, y lo decía así:

»'Sólo hay una manera de empezar, muchacho, para los
c que pretendan no equivocarse en sus deliberaciones. Conviene saber de qué trata la deliberación. De lo contrario, forzosamente, nos equivocaremos [31]. La mayoría de la gente no se ha dado cuenta de que no sabe lo que son, realmente, las cosas [32]. Sin embargo, y como si lo supieran, no se

[30] El Sócrates «filólogo» plantea aquí una alternativa etimológica. El sobrenombre de «melodiosas» *(lígeiai)* para las Musas, lo conocemos ya desde HOMERO *(Odisea* XXIV 62). A pesar de la leyenda, no se encuentra fuente que justifique ese gusto de los ligures por la «música» ni siquiera en la guerra (HERMIAS, 48, 27 sigs.).

[31] El comienzo del discurso de Sócrates aborda un preciso planteamiento metodológico. Los diálogos platónicos, el método socrático, nos tienen acostumbrados a esas preguntas que intentan, efectivamente, saber de qué se habla. Pero, en este pasaje del Fedro, se tematiza, con gran propiedad, el problema del análisis intelectual. Hay aquí tres niveles, claramente determinados: uno que apunta al espacio subjetivo de la deliberación *(boúleusis)* y que provoca el error. Otro que se refiere al espacio objetivo, «conviene saber de qué trata la deliberación». Al lado de la *boúleusis* encontramos el *eidénai,* el saber de qué se trata cuando la voluntad se determina. El descubrimiento y reconocimiento de los caracteres peculiares y, hasta cierto punto, objetivos del saber marcan un nivel de «racionalización» que estructura el camino del conocimiento. Pero la *boulē* desempeña también un papel esencial. En el centro del *eidénai* aparece ese «compromiso individual» del que se hará eco la ética de Aristóteles. (Cf. *Ética nícomdquea* III 1112a18 ss.). Un tercer momento lo representa el engarce «intersubjetivo» del saber del que el «ponerse de acuerdo» *(diomologoûntai)* sirve de condición y de contenido.

[32] Esta ausencia de deliberación «objetiva», de conocimiento de lo real y su «expresión», es, por supuesto, un

ponen de acuerdo en los comienzos de su investigación, sino que, siguiendo adelante, lo natural es que paguen su error al no haber alcanzado esa concordia, ni entre ellos mismos, ni con los otros. Así pues, no nos vaya a pasar a ti y a mí lo que reprochamos a los otros, sino que, como se nos ha planteado la cuestión de si hay que hacerse amigo del que ama o del que no, deliberemos primero, de mutuo acuerdo, sobre qué es el amor y cuál es su poder. Después,
d teniendo esto presente, y sin perderlo de vista, hagamos una indagación de si es provecho o daño lo que trae consigo.

»'Que, en efecto, el amor es un deseo está claro para todos, y que también los que no aman desean a los bellos, lo sabemos. ¿En qué vamos a distinguir, entonces, al que ama del que no? Conviene, pues, tener presente que en cada uno de nosotros hay como dos principios que nos rigen y conducen, a los que seguimos a donde llevarnos quieran. Uno de ellos es un deseo natural de gozo, otro es una opinión adquirida, que tiende a lo mejor [33]. Las dos coinciden unas
e veces; pero, otras, disienten y se revelan, y unas veces domina una y otras otra. Si es la opinión la que, reflexionando con el lenguaje, paso a paso, nos lleva y nos domina en vistas a lo mejor, entonces ese dominio tiene el nombre de sensatez. Si, por el contrario, es el deseo el que, atolondrada y desordenadamente, nos tira hacia el placer, y llega a predominar en nosotros, a este predominio se le ha puesto
238a el nombre de desenfreno. Pero el desenfreno tiene múltiples nombres [34], pues es algo de muchos miembros y de muchas formas [35], y de éstas, la que llega a destacarse otorga al que la tiene el nombre mismo que ella lleva. Cosa, por cierto, ni

---

planteamiento continuamente enarbolado y puesto en crisis por la sofística. La superación del posible relativismo sofista surge en este texto. Las cosas tienen una *ousía,* una determinada estructura, cuyo descubrimiento permite el saber. Sin embargo, llegar a la *ousía* es llegar a través de los vericuetos del lenguaje. Para no perderse en ellos se precisa el previo acuerdo, el análisis de aquellos elementos semánticos sobre cuya claridad y pretendida objetividad se funda el saber.

[33] El «deseo natural de gozo» que aquí expresa Platón encuentra, como es sabido, con anterioridad a la versión epicúrea, una primera modulación en ARISTÓTELES *(Ética nicomáquea* I 1095a14 ss.). Frente a ese impulso natural, se sitúa todo aquel nivel de convicciones, opiniones, que en el curso de la vida van enhebrándola desde la propia y concreta experiencia, hacia un presente «mejor».

[34] En la *Ética nicomáquea,* ARISTÓTELES completará estos dominios que trazan los nombres de las «excelencias» y «defectos» humanos (cf., p. ej., IV 1119b22 ss.)

[35] El texto *polymelēs polyeidés,* ha sido muy discutido. Más platónico parece *polyeidēs.* (Cf. DE VRIES, A *commentary...,* pág. 84; P. FRIEDLÄNDER, *Platon, vol. III: Die platonische Schriften, zweite und dritte Periode,* Berlín, 1975^3, pág. 468.)

bella ni demasiado digna. Si es, pues, con relación a la comida donde el apetito predomina sobre la ponderación de lo
b mejor y sobre los otros apetitos, entonces se llama glotonería, y de este mismo nombre se llama al que la tiene. Si es en la bebida en donde aparece su tiranía y arrastra en esta dirección a quien la ha hecho suya, es claro la denominación que le pega. Y por lo que se refiere a los otros nombres, hermanados con éstos, siempre que haya uno que predomine, es evidente cómo habrán de llamarse. Por qué apetito se ha dicho lo que se ha dicho, creo que ya está bastante claro; pero si se expresa, será aún más evidente que si no: al apetito que, sin control de lo racional, domina ese estado de ánimo que tiende hacia lo recto, y es impulsado cie-
c gamente hacia el goce de la belleza y, poderosamente fortalecido por otros apetitos con él emparentados, es arrastrado hacia el esplendor de los cuerpos, y llega a conseguir la victoria en este empeño, tomando el nombre de esa fuerza que le impulsa, se le llama Amor' [36] .»

Pero, querido Fedro, ¿no tienes la impresión, como yo mismo la tengo, de que he experimentado una especie de trasporte divino?

FED. - Sin duda que sí, Sócrates. Contra lo esperado, te llevó una riada de elocuencia.

SÓC. - Calla, pues, y escúchame. En realidad que parece divino este lugar, de modo que si en el curso de mi exposi-
d ción voy siendo arrebatado por las musas no te maravilles. Pues ahora mismo ya empieza a sonarme todo como un ditirambo.

FED. - Gran verdad dices.

SÓC. - De todo esto eres tú la causa. Pero escucha lo- que sigue, porque quizá pudiéramos evitar eso que me amenaza. Dejémoslo, por tanto, en manos del dios, y nosotros, en cambio, orientemos el discurso de nuevo hacia el muchacho.

«Bien, mi excelente amigo. Así que se ha dicho y definido qué es aquello sobre lo que hemos de deliberar. Teniéndolo ante los ojos, digamos lo que nos queda, respecto
e al provecho o daño que, del que ama o del que no, puede sobrevenir a quien le conceda sus favores. Necesariamente aquel cuyo imperio es el deseo, y el placer su esclavitud, hará que el amado le proporcione el mayor gozo. A un enfermo le gusta todo lo que no le contraría; pero le es desagradable lo que es igual o superior a él. El que ama, pues,

[36] Densa y precisa definición de Eros, en la que también interviene la «filología» platónica, como lo muestra la relación etimológica *Érōs-Rhomē:* el amor como impulso, deseo, fuerza.

239a

no soportará de buen grado que su amado le sea mejor o igual, sino que se esforzará siempre en que le sea inferior o más débil. Porque inferior es el ignorante al sabio, el cobarde al valiente, el que es incapaz de hablar al orador, el torpe al espabilado. Todos estos males y muchos más que, por lo que se refieren a su mente, van surgiendo en el amado o están en él ya por naturaleza, tienen que dar placer al amante en un caso, y en otro los fomentará, por no verse
b privado del gozo presente. Por fuerza, pues, ha de ser celoso, y al apartar a su amado de muchas y provechosas relaciones, con las que, tal vez, llegaría a ser un hombre de verdad, le causa un grave perjuicio, el más grande de todos, al privarle de la posibilidad de acrecentar al máximo su saber y buen sentido. En esto consiste la divina filosofía [37], de la que el amante mantiene a distancia al amado, por miedo a su menosprecio. Maquinará, además, para que permanezca absolutamente ignorante, y tenga, en todo, que estar mirando a quien ama, de forma que,' siendo capaz de darle el mayor de los placeres, sea, a la par, para sí mismo su mayor enemigo. Así pues, por lo que se refiere a la inteligencia, no
c es que sea un buen tutor y compañero, el hombre enamorado.

»Después de esto, conviene ver qué pasará con el estado y cuidado del cuerpo, cuando esté sometido a aquel que forzosamente perseguirá el placer más que el bien. Habrá que mirar, además, cómo ese tal perseguirá a un joven delicado y no a uno vigoroso, a uno no criado a pleno sol, sino en penumbra, a uno que nada sabe de fatigas viriles ni de
d ásperos sudores, y que sí sabe de vida muelle y sin nervio, que se acicala con colores extraños, con impropios atavíos, y se ocupa con cosas de este estilo. En fin, tan claro es todo, que no merece la pena insistir en ello, sino que definiendo lo principal, más vale pasar a otra cosa. Efectivamente, un cuerpo así hace que, en la guerra y en otros asuntos de envergadura, los enemigos se enardezcan, mientras que los amigos y los propios enamorados se atemoricen.

»Dejemos esto, pues, por evidente, y pasemos a hablar de
e la desventaja que traerá a nuestros bienes el trato y la tutoría del amante. Pues es obvio para todos, y especialmente para el enamorado, que, si por él fuera, desearía que el amado perdiese sus bienes más queridos, más entrañables,

[37] «Filosofía divina» era expresión usual en el siglo IV a. C. (cf. DE VRIEs, A commentary..., pág. 91, que cita a A.-M. MALINOREY, Philosophia. Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des présocratiques au 4. siècle après J.-C., París, 1961, y J. VAN CAMP-P. CANART, Le sens du mot «theios» chez Platon, Lovaina, 1956).

240a

más divinos. No le importaría que fuese huérfano de padre, de madre, privado de parientes y amigos, porque ve en ellos el estorbo y la censura de su muy dulce trato con él. Pero, además, si está en posesión de oro o de alguna otra forma de riqueza pensará que no es fácil de conquistar, y que si lo conquista, no le será fácil de manejar. De donde, necesariamente, se sigue que el amante estará celoso de la hacienda de su amado, y se alegrará si la pierde. Aún más, célibe, sin hijos, sin casa, y esto todo el tiempo posible, le gustaría al amante que estuviera su amado, y alargar así, cuanto más, la dulzura y el disfrute de lo que desea.

»Existen, por supuesto, otros males; pero una cierta divinidad, mezcló, en la mayoría de ellos, un placer momentáneo, como, por ejemplo, en el adulador, terrible monstruo, sumamente dañino, en el que la naturaleza entreveró un cierto placer, no del todo insípido. También a una hetera podría alguien denostarla como algo dañino, y a otras muchas criaturas y ocupaciones semejantes, que no pueden dejar de ser agradables, al menos por un tiempo. Para el amado, en cambio, es el amante, además de dañino, extraordinariamente repulsivo en el trato diario. Porque cada uno, como dice el viejo refrán, `se divierte con los de su edad' [38]. Pienso, pues, que la igualdad en el tiempo lleva a iguales placeres y, a través de esta semejanza, viene el regalo de la amistad. A pesar de todo, también este trato con los de la misma edad llega a producir hastío. En verdad que lo que es forzado se dice que acaba, a su vez, siendo molesto para todos y en todo, cosa que, además de la edad, distancia al amante de su predilecto. Pues siendo mayor como es y frecuentando a una persona más joven, ni de día ni de noche le gusta que se ausente, sino que es azuzado por un impulso insoslayable que, por cierto, siempre le proporciona gozos de la vista, del oído, del tacto, de todos los sentidos con los que siente a su amado, de tal manera que, por el placer, queda como esclavizado y pegado a él. ¿Y qué consuelo y gozos dará al amado para evitar que, teniéndolo tanto tiempo a su lado, no se le convierta en algo extremadamente desagradable? Porque lo que tiene delante es un rostro envejecido y ajado, con todo lo que implica y que ya no es grato oír ni de palabra, cuanto menos tener que cargar, día a día, con tan pegajosa realidad. Y, encima, se es objeto de una vigilancia sospechosa en toda ocasión y a todas horas, y se tienen que oír alabanzas inapropiadas y exa-

b

c

d

[38] Cf. ROMERO, *Odisea* XVII 217-218; PLATÓN, *Lisis* 214a, *Gorgias* 510b, *Banquete* 195b, y ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea* VIII 1156b20 ss.

geradas e, incluso, reproches, que en boca de alguien sobrio ya sonarían inadmisibles y que, por supuesto, en la de un borracho ya no son sólo inadmisibles, sino desvergonzadas, al emplear una palabrería desmesurada y desgarrada.

»Mientras ama es, pues, dañino y desabrido; pero, cuando cesa su amor, se vuelve infiel, y precisamente para ese tiempo venidero, sobre el que tantas promesas había hecho, sustentadas en continuos juramentos y súplicas que, con esfuerzo, mantenían una relación ya entonces convertida en
241a una carga pesada, que ni siquiera podía aligerar la esperanza de bienes futuros. Y ahora, pues, que tiene que cumplir su promesa, ha cambiado, dentro de él mismo, de dueño y señor: inteligencia y sensatez, en lugar de amor y apasionamiento. Se ha hecho, pues, otro hombre, sin que se haya dado cuenta el amado. Éste le reclama agradecimiento por lo pasado, recordándole todo lo que han hecho y se han dicho, como si estuviera dialogando con el mismo hombre. Por vergüenza, no se atreve aquél a decirle ya que ha cambiado, y no sabe cómo mantener los juramentos y promesas de otros tiempos, cuando estaba dominado por la sinrazón, ahora que se ha transformado en alguien razonable y sensa-
b to. Aunque obrase como el de antes, no volvería a ser semejante a él e, incluso, a identificársele de nuevo. Desertor de todo esto es, ahora, el que antes era amante. Forzado a no dar la cara, una vez que la valva ha caído de otra manera [39], emprende la huida. Pero el otro tiene necesidad de perseguirle; se siente vejado y .pone por testigo a los dioses, ignorante, desde un principio, de todo lo que ha pasado, o sea, de que había dado sus favores a un enamorado y, con
c ello, necesariamente a un insensato, en lugar de a alguien que, por no estar enamorado, fuera sensato. No habiéndolo hecho así, se había puesto en las manos de una persona infiel, descontenta, celosa, desagradable, perjudicial para su hacienda, y no menos para el bienestar de su cuerpo; pero, sobre todo, funesto para el cultivo de su espíritu. Todo esto, muchacho, es lo que tienes que meditar, y llegar, así, a darte cuenta de que la amistad del amante no brota del buen sentido, sino como las ganas de comer, del ansia de saciarse: 'Como a los lobos los corderos, así le gustan a los amantes los mancebos' [40].»

[39] Proverbio griego, que expresa algo semejante al cara y cruz de la moneda que, para probar suerte, se echa al aire.

[40] Cf. DE VRIES, *A commentary...,* págs. 101-102, donde se ofrecen referencias a esta cita. Hermias parece encontrar aquí una alusión a HOMERO, *Ilíada* XXII 262-263 *(Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum Scholia,* ed. de P. COUVREUR, París, 1901, pág. 61, 7).

d

Y esto es todo, Fedro. Y no vas a oír de mí ninguna palabra más. Da ya por terminado el discurso.

FED. - Y yo que me creía que estabas a la mitad, e ibas a decir algo semejante sobre el que no ama y que, en consecuencia, es a él, más bien, a quien hay que conceder los favores destacando, a su vez, todas las ventajas que esto tiene. Entonces, Sócrates, ¿por qué te me paras?

e SÓC. - ¿No te has dado cuenta, bienaventurado, que ya mi voz empezaba a sonar épica y no ditirámbica y, precisamente, al vituperar? Pero si empiezo por alabar al otro, qué piensas que tendría que hacer ya? ¿Es que no te das cuenta de que, seguro, se iban a apoderar de mí las Musas, en cuyas manos me has puesto deliberadamente? Digo, pues, en una palabra, que lo contrario de aquello que hemos reprobado en el uno es, precisamente, lo bueno en el otro. ¿Qué necesidad hay de extenderse en otro discurso? Ya se ,ha dicho de ambos lo suficiente. Así pues, mi narración su-

242a frirá la suerte que le corresponda. Yo, por mi parte, atravieso este río y me voy antes de que me fuerces a algo más difícil.

FED. - No, Sócrates, todavía no; no antes de que se pase este bochorno. ¿No ves que ya casi es mediodía, y que está cayendo, como suele decirse, a plomo el sol? Quedémonos, pues, y dialoguemos sobre lo que hemos mencionado, y tan pronto como sople un poco de brisa, nos vamos.

SÓC. - Divino eres con las palabras, Fedro; sencillamente admirable. Porque yo creo que de todos los discursos que se han dado en tu vida, nadie más que tú, ha logrado que se hicieran tantos, bien fuera que los pronunciaras tú mismo,

b bien, en cambio, que, de alguna forma, obligases a otros, con excepción de Simmias [41], el tebano, porque a todos los demás les ganas sobradamente. Y ahora, como puedes comprobar, parece que has llegado a ser causa de que todavía haya que pronunciar otro discurso.

FED. - No es que me estés anunciando una guerra; pero ¿cómo y qué es esto a lo que te refieres?

SÓC. - Cuando estaba, mi buen amigo, cruzando el río, me llegó esa señal que brota como de ese duende que tengo en mí -siempre se levanta cuando estoy por hacer algo-, y me pareció escuchar una especie de voz que de ella venía, y que no me dejaba ir hasta que me purificase; como si en algo, ante los dioses, hubiese delinquido. Es verdad que soy no demasiado buen adivino, pero a la manera de esos que todavía no andan muy duchos con las letras, justo lo sufi-

[41] Simnias, interlocutor en el *Fedón* y amigo de Sócrates. Estuvo influido por doctrinas pitagóricas.

ciente para mí mismo. Y acabo de darme cuenta, con claridad, de mi falta. Pues, por cierto, compañero, que el alma es algo así como una cierta fuerza adivinatoria. Y, antes, cuando estaba en pleno discurso, hubo algo que me conturbó, y me entró una especie de angustia, no me fuera a pasar
d lo que Íbico [42] dice, que «contra los dioses pecando consiga ser honrado por los hombres». Pero ahora me he dado cuenta de mi falta.

FED. - ¿Qué es lo que estás diciendo?

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.

e 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. En esto, pues, pecaron contra el amor; pero aún más, su simpleza fue realmente exquisita, puesto que sin haber dicho nada razonable ni verdadero, parecían como si lo hubieran dicho; sobre todo si es que pretenden embaucar a personajillos sin sustancia, para
243a hacerse valer ante ellos. Me veo, pues, obligado, amigo mío, a purificarme. Hay, para los que son torpes, al hablar de «mitologías», un viejo rito purificatorio que Homero, por cierto, no sabía aún, pero sí Estesícoro [43]. Privado de sus ojos, por su maledicencia contra Helena, no se quedó, como Homero, sin saber la causa de su ignorancia, sino que, a fuer de buen amigo de las Musas, la descubrió e inmediatamente, compuso,

No es cierto ese relato;
ni embarcaste en las naves de firme cubierta,
b *ni llegaste a la fortaleza de Troya.*

[42] Poeta lírico del siglo VI a. C., natural de Regio (fr. 22 DIEHL = 51 BERGK).

[43] Poeta lírico de la primera mitad del siglo VI a. C., que polemizó con Homero y Hesíodo en la «palinodia» que Platón menciona (fr. 43 BERGK).

Y nada más que acabó de componer la llamada «palinodia», recobró la vista. Yo voy a intentar ser más sabio que ellos, al menos, en esto. Por tanto, antes de que me sobrevenga alguna desgracia por haber maldicho del Amor, le voy a ofrecer una palinodia, a cara descubierta, y no tapado, como antes, por vergüenza.

FED. - Nada más grato que esto habrías podido decirme, Sócrates.

c SÓC. - Ves, pues, mi buen Fedro, qué irreverentes han sido las palabras de ambos discursos, tanto del mío, como del que tú has leído de ese escrito. Si, por casualidad, nos hubiera escuchado alguien, alguien noble, de ánimo sereno, que estuviera enamorado de otro como él, o que lo hubiera estado alguna vez antes; si nos hubiera escuchado, digo, cuando hablábamos de que los amantes, por minucias, arman grandes discusiones, y que son celosos y perniciosos para aquellos que aman, ¿cómo no se te ocurre creer que acabaría pensando que estaba oyendo a alguien criado entre marineros, y que no había visto, en su vida, un amor realmente libre? ¿No estaría muy en desacuerdo con los repro-
d ches que nosotros hacíamos al Amor?

FED. - Por Zeus, que es muy posible, Sócrates.

SÓC. - Pues bien, por reparo ante ese hombre, y por miedo al mismo Amor, deseo enjuagar, con palabras potables, el amargor de lo oído. Por eso, aconsejo a Lisias que, cuanto antes, escriba que es al que ama, más bien que al que no ama, a quien, equitativamente, hay que otorgar favores.

FED. - Ya puedes estar seguro de que así será. Porque habiendo hecho tú la loa del amante, por fuerza Lisias se va
e a ver, a su vez, obligado por mí, a escribir otro discurso sobre el mismo asunto.

SÓC. - Confío, mientras sigas siendo el que eres, en lo que dices.

FED. - Habla, entonces, sin miedo.

SÓC. - ¿Adónde se me fue, ahora, el muchacho con el que hablaba? Para que escuche también esto, y no se apresure, por no haberlo oído, a conceder sus favores al no enamorado.

FED. - Aquí está, siempre a tu lado, muy cerca, y todo el tiempo que te plazca.

SÓC. - Ten entonces presente, bello muchacho, que el an-
244a terior discurso era de Fedro, el de Mirriunte [44], e hijo de Pítocles; pero el que ahora voy a decir es de Estesícoro, el de Hímera [45], hijo de Eufemo, y así es como debe sonar:

[44] dêmos correspondiente a la parte costera de Atenas.
[45] Hímera, colonia griega en la parte norte de Sicilia.

«Que no es cierto el relato, si alguien afirma que estando presente un amante, es a quien no ama, a quien hay que conceder favores, por el hecho de que uno está loco y cuerdo el otro.. Porque si fuera algo tan simple afirmar que la demencia es un mal, tal afirmación estaría bien. Pero resulta que, a través de esa demencia, que por cierto es un don que los dioses otorgan, nos llegan grandes bienes. Porque la profetisa de Delfos, efectivamente, y las sacerdotisas de
b Dodona, es en pleno delirio cuando han sido causa de muchas y hermosas cosas que han ocurrido en la Hélade, tanto privadas como públicas, y pocas o ninguna, cuando estaban en su sano juicio. Y no digamos ya de la Sibila y de cuantos, con divino vaticinio, predijeron acertadamente, a muchos, muchas cosas para el futuro. Pero si nos alargamos ya con estas cuestiones, acabaríamos diciendo lo que ya es claro a todos. Sin embargo, es digno de traer a colación el testimonio de aquellos, entre los hombres de entonces, que plasmaron los nombres y que no pensaron que fuera algo para avergonzarse o una especie de oprobio la *manía.* De lo
c contrario, a este arte tan bello, que sirve para proyectarnos hacia el futuro, no lo habrían relacionado con este nombre, llamándolo *maniké*. Más bien fue porque pensaban que era algo bello, al producirse por aliento divino, por lo que se lo pusieron. Pero los hombres de ahora, que ya no saben lo que es bello le interpolan una *t,* y lo llamaron *mantikē.* También dieron el nombre de *«oionoistikē»,* a esa indagación sobre el futuro, que practican, por cierto, gente muy sensata, valiéndose de aves y de otros indicios, y eso, porque, partiendo de la reflexión, aporta, al pensamiento, inteligencia e información. Los modernos, sin embargo, la transformaron en *oiónistikē,* poniéndole, pomposamente,
d una omega [46]. De la misma manera que la *mantikē* es más perfecta y más digna que la *oiōnistikē,* como lo era ya por su nombre mismo y por sus obras, tanto más bello es, según el testimonio de los antiguos, la *manía* que la sensatez, pues una nos la envían los dioses, y la otra es cosa de los hombres. Pero también, en las grandes plagas y penalidades que sobrevienen inesperadamente a algunas estirpes, por anti-

[46] Curiosa división platónica entre «etimólogos» antiguos y recientes. En el, *Crátilo* (414c) se habla ya de esos primeros nombres que se impusieron, y de su posterior transformación al intercalarles letras. Con estas manipulaciones se pierde, según Platón, el verdadero significado de los nombres. Los hombres de ahora, han olvidado ya la original y primera experiencia de lo real y de lo bello. (oiónistikē es la adivinación basada en los augurios o signos de las aves [*oiōnoí*].*)*

guas y confusas culpas [47], esa demencia que aparecía y se hacía voz en los que la necesitaban, constituía una liberación, volcada en súplicas y entrega a los dioses. Se llegó, así, a purificaciones y ceremonias de iniciación, que daban la salud en el presente y para el futuro a quien por ella era tocado, y se encontró, además, solución, en los auténticamente delirantes y posesos, a los males que los atenazaban.
El tercer grado de locura y de posesión viene de las Musas,
e cuando se hacen con un alma tierna e impecable, despertándola y alentándola hacia cantos y toda clase de poesía, que al ensalzar mil hechos de los antiguos, educa a los que han de venir [48]. Aquel, pues, que sin la locura de las musas acude a las puertas de la poesía, persuadido de que, como
245a por arte, va a hacerse un verdadero poeta, lo será imperfecto, y la obra que sea capaz de crear, estando en su sano juicio, quedará eclipsada por la de los inspirados y posesos [49]. Todas estas cosas y muchas más te puedo contar sobre las bellas obras de los que se han hecho 'maniáticos' [50] en manos de los dioses. Así pues, no tenemos por qué asustarnos, ni dejarnos conturbar por palabras que nos angustien al afirmar que hay que preferir al amigo sensato y no al insen-
b sato. Pero, además, que se alce con la victoria, si prueba, encima, eso de que el amor no ha sido enviado por los dioses para traer beneficios al amante o al amado. Sin embargo, lo que nosotros, por nuestra parte, tenemos que probar
c es lo contrario, o sea que tal 'manía' nos es dada por los dioses para nuestra mayor fortuna.

»Prueba, que, por cierto, no se la creerán los muy sutiles, pero sí los sabios. Conviene, pues, en primer lugar, que intuyamos la verdad sobre la naturaleza divina y humana del

[47] La obra de los trágicos griegos ha expresado, recogiendo y elaborando tradiciones míticas, esta continuidad misteriosa de la culpa y el castigo.

[48] Padres de nuestro saber» llama Platón a los poetas *(Lisis* 214a). Esta competencia con su propia obra pedagógica, le llevará a expulsarlos, por falsos educadores, de la *República.*

[49] La relación entre poesía e inspiración se encuentra en varios diálogos *(Apología* 22c) y sobre todo en el *Ión* que se centra en este problema (cf. Luis Gn., *Los antiguos y la inspiración poética,* Madrid, 1967, y E. LLEDÓ, El *concepto «Poiēsis» en la filosofía griega,* Madrid, 1961).

[50] No es fácil traducir el término griego *manía,* ni la palabra «locura» recoge el sentido fundamental de ese término. En algún caso he preferido traducirlo por «manía», «maniático», pretendiendo conservar la relación etimológica con el griego y recuperar una parte del campo semántico perdido en la palabra castellana. En algún caso (244a; 244d), lo he traducido por «demencia».

alma, viendo qué es lo que siente y qué es lo que hace. Y éste es el principio de la demostración.

»Toda alma es inmortal. Porque aquello que se mueve siempre [51] es inmortal. Sin embargo, para lo que mueve a otro, o es movido por otro, dejar de moverse es dejar de vivir. Sólo, pues, lo que se mueve a sí mismo, como no puede perder su propio ser por sí mismo, nunca deja de moverse, sino que, para las otras cosas que se mueven, es la fuente y el origen del movimiento. Y ese principio es ingénito. Por-
d que, necesariamente, del principio se origina todo lo que se origina; pero él mismo no procede de nada, porque si de algo procediera, no sería ya principio original. Como, además, es también ingénito, tiene, por necesidad, que ser imperecedero. Porque si el principio pereciese, ni él mismo se originaría de nada, ni ninguna otra cosa de él; pues todo tiene que originarse del principio. Así pues, es principio del movimiento lo que se mueve a sí mismo. Y esto no puede perecer ni originarse, o, de lo contrario, todo el cielo y toda
e generación [52], viniéndose abajo, se inmovilizarían, y no habría nada que, al originarse de nuevo, fuera el punto de arranque del movimiento. Una vez, pues, que aparece como inmortal lo que, por sí mismo, se mueve, nadie tendría reparos en afirmar que esto mismo es lo que constituye el ser del alma y su propio concepto. Porque todo cuerpo, al que le viene de fuera el movimiento, es inanimado; mientras que al que le viene de dentro, desde sí mismo y para sí mismo, es animado. Si esto es así, y si lo que se mueve a sí mismo no es otra cosa que el alma, necesariamente el alma tendría que ser ingénita e inmortal.

---

[51] Desde que, a principios de siglo, J. C. VOLLGRAFF propuso la lectura *autokínēton* por la de *aeikínēton* («Conjectanea in Platonis *Phaedrum», Mnemosyne* 37 [19091, 433-445), se ha abierto una larga polémica (cf. DE VRIES, *A commentary...,* págs. 121-122). Una buena parte de los investigadores sostiene la lectura *aeikínēton.* Ya CICERÓN lo había interpretado así: «quod semper movetur» *(De reublica* V 27). Esta lectura se encuentra en la mayoría de los manuscritos. Incluso el *Pap. Oxyr.* 1017, que lee *autokínēton,* pone, al margen, *aeikikēton* (cf. P. MAAS, *Textkritik,* Leipzig, 1960[4], pág. 23). G. PESQUALI, p. e., opina que es, frente a WILAMOWITZ *(Platon,* II, pág. 361), *autokínēton* la verdadera lectura *(Storia della tradizione e critica del testo,* Florencia, 1971[2], pág. 255, n. 5). También ROBIN, en su edición del *Fedro* (pág. 33, n. 3), se inclina por la lectura *autokínēton.* Habría que notar, sin embargo, que, a pesar de la aparente dificultad de interpretación del *aeikínéton, autokínēton,* tampoco aparece en Platón. El *Lexicon* de AST, recoge *aeikínēton.*

[52] Es mucho más clara e interesante la lectura *génesis* en este pasaje que la que, de acuerdo con J. Filopón y el manuscrito T -en cuyo margen se lee *gên-,* interpreta *gên eis hén.*

246a

»Sobre la inmortalidad, baste ya con lo dicho. Pero sobre su idea hay que añadir lo siguiente: Cómo es el alma, requeriría toda una larga y divina explicación; pero decir a qué se parece, es ya asunto humano y, por supuesto, más breve. Podríamos entonces decir que se parece a una fuerza que, como si hubieran nacido juntos, lleva a una yunta alada y a su auriga [53]. Pues bien, los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos, y buena su casta, la de
b los otros es mezclada. Por lo que a nosotros se refiere, hay, en primer lugar, un conductor que guía un tronco de caballos y, después, estos caballos de los cuales uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos mismos elementos, y el otro de todo lo contrario, como también su origen. Necesariamente, pues, nos resultará difícil y duro su manejo.

»Y ahora, precisamente, hay que intentar decir de dónde le viene al viviente la denominación de mortal e inmortal. Todo lo que es alma tiene a su cargo lo inanimado [54], y recorre el cielo entero, tomando unas veces una forma y otras otra. Si es perfecta y alada, surca las alturas, y gobierna to-
c do el Cosmos. Pero la que ha perdido sus alas va a la deriva, hasta que se agarra a algo sólido, donde se asienta y se hace con cuerpo terrestre que parece moverse a sí mismo en virtud de la fuerza de aquélla. Este compuesto, cristalización de alma y cuerpo, se llama ser vivo, y recibe el sobrenombre de mortal. El nombre de inmortal no puede razonarse con palabra alguna; pero no habiéndolo visto ni intuido satisfactoriamente [55], nos figuramos a la divinidad, como

[53] La división del alma en tres especies la encontramos en la *República* (Iv 435c, 441c). Cf., también, *ibid.,* X 611b ss., y *Fedón* 78b ss., donde surge la tesis de la simplicidad.

[54] La posición del artículo *(hé psyché púsa),* o su ausencia, han creado dificultades de interpretación para aceptar la lectura distributiva de *psychē pâsa.* Todo lo que se llama alma tiene, pues, una estrecha relación con lo inanimado (cf. K. REINHARDT, «Platons Mythen», en *Vermächtnis der Antike...,* pág. 257). Este concepto cosmológico del alma tiene que ver con la filosofía del Platón de la última época; pero concuerda con otros diálogos, por ejemplo el *Menón* 81b: «Siendo toda la naturaleza homogénea y habiendo aprendido y tenido experiencia el alma de todas las cosas...»

[55] En todo el *Fedro, y* prestándole esa unidad de composición que, a veces, se le discute, aparece en determinados momentos la preocupación por el lenguaje y sus «determinaciones» que va a irrumpir, al final, con la fijación del *lógos* por el *grámma.* La denominación de «inmortal» *(athánaton),* no puede deducirse por los simples caminos del *lógos.* No podemos hablar de ello para lograr, después, un *eîdos* que permita entender, desde el hombre, aquella palabra que lo trasciende y que está, en cierto sentido, fuera de su experiencia. El pasaje platónico incluye algunos términos fundamentales de su epistemología. Efectivamente, esa imposibilidad de «hablar con fundamento» se debe a que no hemos

un viviente inmortal, que tiene alma, que tiene cuerpo, unidos ambos, de forma natural, por toda la eternidad. Pero, en fin, que sea como plazca a la divinidad, y que sean estas nuestras palabras.

d »Consideremos la causa de la pérdida de las alas, y por la que se le desprenden al alma. Es algo así como lo que sigue.

»El poder natural del ala es levantar lo pesado, llevándolo hacia arriba, hacia donde mora el linaje de los dioses. En cierta manera, de todo lo que tiene que ver con el cuerpo, es *e* lo que más unido se encuentra a lo divino. Y lo divino es bello, sabio, bueno y otras cosas por el estilo. De esto se alimenta y con esto crece, sobre todo, el plumaje del alma; pero con lo torpe y lo malo y todo lo que le es contrario, se consume y acaba. Por cierto que Zeus, el poderoso señor de los cielos, conduciendo su alado carro, marcha en cabeza, ordenándolo todo y de todo ocupándose [56]. Le sigue un tropel de dioses y démones ordenados en once filas. Pues Hes- *247a* tia [57] se queda en la morada de los dioses, sola, mientras todos los otros, que han sido colocados en número de doce [58], como dioses jefes, van al frente de los órdenes a cada uno asignados. Son muchas, por cierto, las miríficas visiones que ofrece la intimidad de las sendas celestes, caminadas por el linaje de los felices dioses, haciendo cada uno lo que tienen que hacer, y seguidos por los que, en cualquier caso,

---

«visto» *(idóntes)* lo inmortal, y al no tenerlo en nuestra experiencia, no hemos podido mirarlo atentamente *(hikanôs noēsantes)*. Entonces tenemos que construirlo, que imaginarlo *(pldttomen)*. El verbo *plássō /pláttō* significa algo así como formar, construir, componer, modelar con un determinado material. Cf. *Timeo* 50a y, anteriormente, 49a ss., donde se descubre la siempre relativa imposibilidad de «nombrar» y la dificultad de aprehender el incesante fluir de las «cualidades» (H. FRISK, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch, vol.* II, Heidelberg, 1970, págs. 551-552). Como no son posibles ni esa experiencia, ni esa intuición, el texto platónico deja abierta esa «figuración» de los dioses, que no se atreve a precisar, más -«que sea como plazca a la divinidad», dice Platón entre el escepticismo y la reverencia-. (Cf. REGENBOGEN, «Bemerkungen...», pág. 264.)

[56] El sugestivo cuadro que Platón traza en esta famosa procesión de dioses, presenta algunas dificultades de interpretación. Más que una descripción de los dioses olímpicos, parece que los motivos centrales de esta alegoría son pitagóricos.

[57] Hestia, identificada con la tierra (EURÍPIDES, fr. 944) ofrece una clave para la interpretación del pasaje, aunque a esto se opone otra teoría, pitagórica también, del fuego inmóvil en el centro del universo (cf. ARISTÓTELES, *De caelo* 293a18 ss.)

[58] Un resumen sobre algunas discusiones en torno a esta clasificación de los dioses puede verse en HACKFORTH, *Platós...,* págs. 71-73. Cf. también W. K. G. GUTHRIE, *The Greeks and theirs Gods,* Londres, 1950, págs. 110 sigs.

quieran y puedan. Está lejos la envidia de los coros divinos.
b Y, sin embargo, cuando van a festejarse a sus banquetes, marchan hacia las empinadas cumbres, por lo más alto del arco que sostiene el cielo, donde precisamente los carros de los dioses, con el suave balanceo de sus firmes riendas, avanzan fácilmente, pero a los otros les cuesta trabajo. Porque el caballo entreverado de maldad gravita y tira hacia la tierra, forzando al auriga que no lo haya domesticado con esmero. Allí se encuentra el alma con su dura y fatigosa prueba. Pues las que se llaman inmortales, cuando han alcanzado la cima, saliéndose fuera, se alzan sobre la espalda
c del cielo, y al alzarse se las lleva el movimiento circular en su órbita, y contemplan lo que está al otro lado del cielo.

»A ese lugar supraceleste, no lo ha cantado poeta alguno de los de aquí abajo, ni lo cantará jamás como merece. Pero es algo como esto -ya que se ha de tener el coraje de decir la verdad, y sobre todo cuando es de ella de la que se habla-: porque, incolora, informe, intangible esa esencia cuyo ser es realmente ser [59], vista sólo por el entendimiento, piloto
d del alma, y alrededor de la que crece el verdadero saber, ocupa, precisamente, tal lugar. Como la mente de lo divino se alimenta de un entender y saber incontaminado, lo mismo que toda alma que tenga empeño en recibir lo que le conviene, viendo, al cabo del tiempo, el ser, se llena de contento, y en la contemplación de la verdad, encuentra su alimento y bienestar, hasta que el movimiento, en su ronda, la vuelva a su sitio. En este giro, tiene ante su vista a la misma justicia, tiene ante su vista a la sensatez, tiene ante su vista a la ciencia, y no aquella a la que le es propio la génesis, ni la que, de algún modo, es otra al ser en otro -en
e eso otro que nosotros llamamos entes-, sino esa ciencia que es de lo que verdaderamente es ser. Y habiendo visto, de la misma manera, todos los otros seres que de verdad son, y nutrida de ellos, se hunde de nuevo en el interior del cielo, y vuelve a su casa. Una vez que ha llegado, el auriga detiene los caballos ante el pesebre, les echa, de pienso, ambrosía, y los abreva con néctar.

248a »Tal es, pues, la vida de los dioses. De las otras almas, la que mejor ha seguido al dios y más se le parece, levanta la cabeza del auriga hacia el lugar exterior, siguiendo, en su giro, el movimiento celeste, pero, soliviantada por los caballos, apenas si alcanza a ver los seres. Hay alguna que, a ra-

[59] *ousía óntōs oûsa,* o sea una realidad cuya propia sustancialidad es su ser mismo. Este ser informe, incoloro, intangible sólo puede ser «visto» por el *noûs,* que no necesita, para penetrar en la realidad, del conocimiento sensible.

tos, se alza, a ratos se hunde y, forzada por los caballos, ve unas cosas sí y otras no. Las hay que, deseosas todas de las alturas, siguen adelante, pero no lo consiguen y acaban sumergiéndose en ese movimiento que las arrastra, pateándose y amontonándose, al intentar ser unas más que otras. Confusión, pues, y porfías y supremas fatigas donde, por torpeza de los aurigas, se quedan muchas renqueantes, y a otras muchas se les parten muchas alas. Todas, en fin, después de tantas penas, tienen que irse sin haber podido alcanzar la visión del ser; y, una vez que se han ido, les queda sólo la opinión por alimento[60]. El porqué de todo este empeño por divisar dónde está la llenura de la Verdad [61], se debe a que el pasto adecuado para la mejor parte del alma es el que viene del prado que allí hay, y el que la naturaleza del ala, que hace ligera al alma, de él se nutre.

»Así es, pues, el precepto de Adrastea [62]. Cualquier alma que, en el séquito de lo divino, haya vislumbrado algo de lo verdadero, estará indemne hasta el próximo giro y, siempre que haga lo mismo, estará libre de daño. Pero cuando, por no haber podido seguirlo, no lo ha visto, y por cualquier azaroso suceso se va gravitando llena de olvido y dejadez, debido a este lastre, pierde las alas y cae a tierra.

»Entonces es de ley que tal alma no se implante en ninguna naturaleza animal, en la primera generación, sino que *d* sea la que más ha visto la que llegue a los genes de un varón que habrá de ser amigo del saber, de la belleza o de las Musas [63] tal vez, y del amor; la segunda, que sea para un rey nacido de leyes o un guerrero y hombre de gobierno; la tercera, para un político o un administrador o un hombre de negocios; la cuarta, para alguien a quien le va el esfuerzo corporal, para un gimnasta, o para quien se dedique a curar cuerpos; la quinta habrá de ser para una vida dedicada al ar-

[60] El concepto de *dóxa,* tan importante en toda la filosofía griega y tan diversamente matizado, aparece al otro extremo del conocimiento en el que se encuentra el «ser», y que señala el momento supremo en cuyo alejamiento se va desvaneciendo lo real. Con todo, es la *dóxa* el instrumento mental en el que, empalidecido, aún late lo ideál.

[61] Posiblemente, una alusión a Atēs leímōna de EMPÉDOCLES (fr. B 121) y también al *Gorgias* (524a). Esta imagen tuvo una larga repercusión neoplatónica. Véase, p. ej., PLOTINO, VI 7, 13, donde encontramos la misma expresión, *alētheías pedíon* (cf. STEWART, *The Myths...,* págs. 355 y sigs.).

[62] Nombre de origen no griego, que se refiere a una cierta divinidad identificada, a veces, con Némesis. El carácter de inevitabilidad que comporta Adrastea, así como las referencias escatológicas de los pasajes siguientes, sumergen el mito platónico en la corriente del orfismo.

[63] Cf. *Fedón* 61a; *Filebo* 67b; *Banquete* 209e ss.; *República* III 403c-d.

e te adivinatorio o a los ritos de iniciación; con la sexta se acoplará un poeta, uno de ésos a quienes les da por la imitación; sea la séptima para un artesano o un campesino; la octava, para un sofista o un demagogo, y para un tirano la novena [64]. De entre todos estos casos, aquel que haya llevado una vida justa es partícipe de un mejor destino, y el que haya vivido injustamente, de uno peor. Porque allí mismo de donde partió no vuelve alma alguna antes de diez mil años -ya que no le salen alas antes de ese tiempo-, a no ser en el caso de aquel que haya filosofado sin engaño, o haya
249a amado a los jóvenes con filosofía. Éstas, en el tercer período de mil años, si han elegido tres veces seguidas la misma vida, vuelven a cobrar sus alas y, con ellas, se alejan al cumplirse esos tres mil años. Las demás, sin embargo, cuando acabaron su primera vida, son llamadas a juicio y, una vez juzgadas, van a parar a prisiones subterráneas, donde expían su pena; y otras hay que, elevadas por la justicia a algún lugar celeste, llevan una vida tan digna como la que vivieron cuando tenían forma humana. Al llegar el
b milenio, teniendo unas y otras que sortear y escoger la segunda existencia, son libres de elegir la que quieran. Puede ocurrir entonces que un alma humana venga a vivir a un animal, y el que alguna vez fue hombre se pase, otra vez, de animal a hombre.

»Porque nunca el alma que no haya visto la verdad puede tomar figura humana. Conviene que, en efecto, el hombre se dé cuenta de lo que le dicen las ideas [65], yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensa-
c miento. Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad [66]. Por eso, es justo que sólo la mente del filósofo sea alada, ya que, en su memoria y en la medida de lo posible, se encuentra aquello que siempre es y que hace que, por tenerlo

[64] Al final de la *República* (X 614a ss.) en el mito de Er, traza Platón un vivo cuadro de la trasmigración y las distintas «vidas» de las almas. Cf. También *Leyes* X 904a s.; *Timeo* 90e ss., 92c.

[65] Cf. Luis GIL, «Notas al *Fedro», Emerita* XXV (1956), 311-330, y DE VRIES, *A commentary...,* págs. 145-146. Puede interpretarse de diversas maneras la expresión *katà tó eîdos legómenon;* el sentido parece ser: «lo que se concentra o recoge en la idea», o también «conviene que el hombre escuche lo que la idea le habla».

[66] Sobre el sentido de la *andmnēsis* puede verse, P. NATORP, *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus,* Darmstadt, 1961[3], páginas 69-70, y E. LLEDÓ, *La memoria del Logos,* Madrid, 1984, páginas 119-139.

delante, el dios sea divino. El varón, pues, que haga uso adecuado de tales recordatorios, iniciado en tales ceremo-
d nias 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» [67].

»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
e 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 [68], al amante de los bellos, se le llama enamorado.

»Así que, como se ha dicho, toda alma de hombre, por su propia naturaleza, ha visto a los seres verdaderos, o no
250a habría llegado a ser el viviente que es. Pero el acordarse de ellos, por los de aquí, no es asunto fácil para todo el mundo, ni para cuantos, fugazmente, vieron entonces las cosas de allí, ni para los que tuvieron la desdicha, al caer, de descarriarse en ciertas compañías, hacia lo injusto, viniéndoles el olvido del sagrado espectáculo que otrora habían visto. Pocas hay, pues, que tengan suficiente memoria. Pero éstas, cuando ven algo semejante a las de allí, se quedan como traspuestas, sin poder ser dueñas de sí mismas, y sin saber qué es lo que les está pasando, al no percibirlo con propie-
b dad. De la justicia, pues, y de la sensatez y de cuanto hay de valioso para las almas no queda resplandor alguno en las imitaciones de aquí abajo, y sólo con esfuerzo y a través de órganos poco claros les es dado a unos pocos, apoyándose en las imágenes, intuir el género de lo representado. Pero ver el fulgor de la belleza se pudo entonces, cuando con el coro de bienaventurados teníamos a la vista la divina y dichosa visión, al seguir nosotros el cortejo de Zeus, y otros el de otros dioses, como iniciados que éramos en esos misterios, que es justo llamar los más llenos de dicha, y que ce-

[67] El verbo *enthousiázō,* significa, como es sabido, «estar en lo divino», «estar poseído por alguna divinidad». Conservo la traducción de «entusiasmo», por recoger parte del olvidado origen semántico de la palabra, cuya inmediata etimología es, precisamente, ese término griego.

[68] *manía* significa algo así como «locura», «delirio»; pero conservo también, en algunos casos y por la misma razón que en n. ant., la traducción de «manía».

c

lebramos en toda nuestra plenitud y sin padecer ninguno de los males que, en tiempo venidero, nos aguardaban. Plenas y puras y serenas y felices las visiones en las que hemos sido iniciados, y de las que, en su momento supremo, alcanzábamos el brillo más límpido, límpidos también nosotros, sin el estigma que es toda esta tumba que nos rodea y que llamamos cuerpo [69], prisioneros en él como una ostra.

»Sea todo esto en gracias al recuerdo que, en el anhelo de lo de entonces, ha hecho que ahora se hable largamente aquí. Como íbamos diciendo, y por lo que a la belleza se re-

d fiere, resplandecía entre todas aquellas visiones; pero, en llegando aquí, la captamos a través del más claro de nuestros sentidos, porque es también el que más claramente brilla. Es la vista [70], en efecto, para nosotros, la más fina de las sensaciones que, por medio del cuerpo, nos llegan; pero con ella no se ve la mente -porque nos procuraría terribles amores, si en su imagen hubiese la misma claridad que ella tiene, y llegase a sí a nuestra vista [71] y lo mismo pasaría con todo cuanto hay digno de amarse. Pero sólo a la belleza le ha sido dado el ser lo más deslumbrante y lo más amable [72].

e »Ahora bien, el que ya no es novicio o se ha corrompido, no se deja llevar, con presteza, de aquí para allá, para donde está la belleza misma, por el hecho de mirar lo que aquí tiene tal nombre, de forma que, al contemplarla, no siente estremecimiento alguno, sino que, dado al placer, pretende

---

[69] La comparación del cuerpo con una tumba *(sôma-sêma),* procede del orfismo (cf. *Gorgias* 493a; República X 611e; *Fedón* 82e).

251a

[70] La visión, como acto del más característico de los sentidos, es un motivo central de la cultura griega y, por supuesto, de Platón. *eîdos,* palabra esencial del platonismo, está etimológicamente unida a *(F)ideîn* (lat. *videre),* que significa «ver con los propios ojos» *(en ophthalmoîsin ideîn, Hoyo, Ilíada* I 587).

[71] Efectivamente, con la vista no alcanzamos ese nivel superior de conocimiento. El argumento que da Platón para esta imposibilidad, enraiza también con temas esenciales de su filosofía. No podemos «ver» la sabiduría misma. Sería demasiado fuerte para nuestros sentidos. El arrebato amoroso, la pasión, el deseo hacia el saber «visto», traspasan

b todas las fronteras de lo humano. La luz del saber mismo, la claridad del conocimiento puro, arrastran al hombre a un mundo que ya no es suyo. La sabiduría tiene, necesariamente, que limitarse, en principio, a las insuperables condiciones del cuerpo y de la sensibilidad, una vez que el alma, en su caída, ha tenido que agarrarse a la materia.

[72] La belleza es frontera entre ese conocimiento sensible y la forma superior e intuitiva del saber, cuyo supremo esplendor, como «mente», no podemos «ver». Pero la belleza sí «se deja ver». Su ser es, pues, fronterizo, su realidad inmanente y, en cierto sentido, trascendente; nos

c ata a la «visión» del instante, y nos traspasa también hacia ese deseo, que tensa el amor en un tiempo más pleno y largo que el de la temporalidad inmediata que los ojos aprehenden.

como un cuadrúpedo, cubrir y hacer hijos, y muy versado ya en sus excesos, ni teme ni se avergüenza de perseguir un placer contra naturaleza. Sin embargo, aquel cuya iniciación es todavía reciente, el que contempló mucho de las de entonces, cuando ve un rostro de forma divina, o entrevé, en el cuerpo, una idea que imita bien a la belleza [73], se estremece primero, y le sobreviene algo de los temores de antaño y, después, lo venera, al mirarlo, como a un dios, y si no tuviera miedo de parecer muy enloquecido, ofrecería a su amado sacrificios como si fuera la imagen de un dios. Y es que, en habiéndolo visto, le toma, después del escalofrío, como un trastorno que le provoca sudores y un inusitado ardor. Recibiendo, pues, este chorreo de belleza por los ojos, se calienta con un calor que empapa, por así decirlo, la naturaleza del ala, y, al caldearse, se ablandan las semillas de la germinación que, cerradas por la aridez, les impedía florecer; y, además, si el alimento afluye, se esponja el tallo del ala y echa a nacer desde la raíz, por dentro de la sustancia misma del alma [74], que antes, por cierto, estuvo toda alada. Anda, pues, en plena ebullición y burbujeo, y como con esa sensación que tienen los que están echando los dientes cuando ya van a romper, ese picor y escozor en las encías, así le pasa al alma del que empieza a echar las plumas. Bullen, escuecen, cosquillean las nacientes alas; y si pone los ojos en la belleza del muchacho y recibe de allí partículas que vienen fluyendo -que por eso se llaman 'río de deseos' [75]-, se empapa y calienta y se le acaban las penas

[73] Visión de un rostro que arrastra hacia otro horizonte, porque la belleza que «refleja» imita el verdadero mundo que, en otro tiempo, vio. «Imitación», «visión», «idea», «cuerpo», elementos fundamentales de la epistemología platónica, que, en estas páginas, se entrelazan en peculiar tensión.

[74] La fuerza de esa serie de imágenes descansa en ese *pân tēs psychēs eîdos.* Traduzco, excepcionalmente, de acuerdo con la tensión y sentido del texto, *pân eîdos* por «sustancia». La unión de ambos términos permite esa interpretación. *eîdos* es, pues, en este caso y por el contexto, algo más que lo que se ve, que la «forma» o «idea» como objeto de visión.

[75] Platón juega con una extraña etimología de hímeros *(hiénai* «ir»; *mérē* «partes»; *rhoē* «corriente»). En realidad, no está clara la etimología de Umeros que significa «deseo, amor, necesidad de placer». La relación con el ant. ind. *isma* «primavera», «dios del amor», aunque semánticamente tiene pleno sentido, no explica la formación de la palabra. Por ello, habria que pensar en la etimología propuesta por BALLY *(Mémoire de la Société Linguistique de Paris*, 12, pág. 231), *si-smeros, si-smer-io* y en relación con el antiguo indio *smarati* (<**sméreti)* «acordarse», «venir a la mente»). Compárese con *mérimna, mérmeros, mártys* «pensamiento vivo», «acordarse vivamente», etc. (Cf. H. FRISK, *Griech: Etymol. Wörterbuch,* I, pág. 726.) En realidad, la eti-

d y se llena de gozo. Pero cuando está separada y aridece, los orificios de salida, por donde empuja la pluma, se resecan entonces y, al cerrarse, impiden el brote de la pluma que, ocluida dentro con el deseo, salta como una arteria que late, y pincha cada una en su propia salida, de forma que, aguijoneada el alma toda y por todas partes, se revuelve de dolor.

»Sólo, en cambio se alegra, si le viene el recuerdo de la belleza del amado. Por la mezcla de estos sentimientos encontrados, se aflige ante lo absurdo de lo que le pasa, y no sabiendo por donde ir, se enfurece, y, así enfurecida, no
e puede dormir de noche ni parar de día y corre deseosa a donde piensa que ha de ver al que lleva consigo la belleza. Y cuando lo ha visto, y ha encauzado el deseo, abre lo que antes estaba cerrado, y, recobrando aliento, ceden sus pinchazos y va cosechando, entretanto, el placer más dulce. De
252a ahí que no se presten a que la abandonen -a nadie coloca por encima del hermoso muchacho-, olvidándose de madre, hermanos y amigos todos, sin importarle un bledo que, por sus descuidos, se disipen sus bienes y desdeñando todos aquellos convencionalismos y fingimientos con los que antes se adornaba, presto a hacerse esclavo y a poner su lecho donde le permita estar lo más cerca del deseado.

»Y es que, además de venerarle, ha encontrado en el poseedor de la belleza al médico apropiado para sus gran-
b dísimos males. A esta pasión, pues, hermoso muchacho, al que precisamente van enhebradas mis palabras, llaman los hombres amor; pero si oyes cómo la llaman los dioses, por lo chocante que es, acabarás por reírte. Dicen algunos, sobre el Amor, dos versos sacados, creo, de poemas no publicados de los homérida, el segundo de los cuales es muy desvergonzado, y no demasiado bien medido. Suenan así:

Los mortales, por cierto, volátil al Amor llaman;
los inmortales, alado, porque obliga a ahuecar el ala. [76]

---

mología platónica no permite traducir *hímeros* por «flujo de deseos», ya que entre los componentes de esa pseudoetimología no se encuentra ninguno que signifique «deseo». Al traducirlo, en este caso, por «flujo de deseo» se intenta ser fiel a lo que Platón insinúa; pero la traducción correcta de ese término es «deseo», «anhelo».

[76] El fragmento citado, podría ser un invento de Platón, o bien una refundición platónica (cf. M. L. WEST, *Hesiod, Theogony,* Oxford, 1966, v. 831). La distinción entre denominaciones que dan los dioses o los hombres la encontramos ya en HOMERO *(Odisea* X 305, XII 61; *Ilíada* I 403, II 813, XIV 291, XX 74). *pterós* en la curiosa etimología en la que Platón piensa, podría estar formado por un juego de palabras: *Érōs pterón* («ala») *pter* («padre»?). La etimología de *pterón* tiene que ver con el indoeuropeo **pter*. El grupo consonántico *pt* se encuentra en *pé-*

c Se puede o no se puede creer esto; no obstante, la causa de lo que les sucede a los amantes es eso y sólo eso.

»Así pues, el que, de entre los compañeros de Zeus, ha sido preso, puede soportar más dignamente la carga de aquel que tiene su nombre de las alas. Pero aquellos que, al servicio de Ares, andaban dando vueltas al cielo, cuando han caído en manos del Amor, y han llegado a pensar que su amado les agravia, se vuelven homicidas, y son capaces de inmolarse a sí mimos y a quien aman. Y así, según sea el
d dios a cuyo séquito se pertenece, vive cada uno honrándole e imitándole en lo posible, mientras no se haya corrompido, y sea ésta la primera generación que haya vivido; y de tal modo se comporta y trata a los que ama y a los otros. Cada uno escoge, según esto, una forma del Amor hacia los bellos, y como si aquel amado fuera su mismo dios [77], se fabrica una imagen que adorna para honrarla y rendirle culto.
e En efecto, los de Zeus buscan que aquel al que aman sea, en su alma, un poco también Zeus. Y miran, pues, si por naturaleza hay alguien con capacidad de saber o gobernar, y si lo encuentran se enamoran, y hacen todo- lo posible para que sea tal cual es. Y si antes no se habían dado a tales menesteres, cuando ponen las manos en ello, aprenden de
253a donde pueden, y siguen huellas y rastrean hasta que se les abre el camino para encontrar por sí mismos la naturaleza de su dios, al verse obligados a mirar fijamente hacia él. Y una vez que se han enlazado con él por el recuerdo [78], y en pleno entusiasmo, toman de él hábitos y maneras de vivir, en la medida en que es posible a un hombre participar del dios.

»Por cierto que, al convertir al amado en el causante de todo, lo aman todavía más, y lo que sorben, como las bacantes en la fuente de Zeus, lo vierten sobre el alma del amado, y hacen que, así, se asemejen todo lo más que pue-
b dan al dios suyo. Los que, por otro lado, seguían a Hera,

---

tomai «volar», «levantarse». El verbo *pieróō* (estar provisto de alas) tiene también el significado de «excitarse». Cf. ANACREONTE, 53, 1-4 (Preisendanz-Brioso): «Cuando te miro entre los jóvenes, la juventud me vuelve. Entonces, para el baile, al viejo que yo era le brotan alas» *(pteróumai)*.

[77] Parece, contra la suposición de DE VRIES, A *commentary...,* página 161, que *autón,* habría que unirlo a *theón* y no a *ekeînon.* Aquel amado al que se escoge se debe asemejar al «mismo dios» de cuyo séquito formó parte.

c

[78] *mnēmē.* La memoria engarza, como la piedra magnética del *Ión* (533e), la cadena de la participación entusiasta *(enthousiôntes)* con el otro universo del que la belleza o el saber del hombre son reflejo.

buscan a alguien de naturaleza regia y, habiéndolo encontrado, hacen lo mismo con él. Y así los de Apolo, y los de cada uno de los dioses, que al ir en pos de determinado dios, buscan a un amado de naturaleza semejante. Y cuando lo han logrado, con su ejemplo, persuasión y orientación conducen al amado a los gustos e idea de ese dios, según la capacidad que cada uno tiene. Y no experimentan, frente a sus amados, envidia alguna, ni malquerencia impropia de hombres libres, sino que intentan, todo lo más que pueden, llevarlos a una total semejanza con ellos mismos y con el dios al que veneran [79]. La aspiración, pues, de aquellos que verdaderamente aman, y su ceremonia de iniciación -si llevan a término lo que desean y tal como lo digo- llega a ser así de bella y dichosa para el que es amado por un amigo enloquecido por el Amor, sobre todo si acaba siendo conquistado. Y esta conquista tiene lugar de la siguiente manera.

»Tal como hicimos al principio de este mito, en el que dividimos cada alma en tres partes, y dos de ellas tenían
d forma de caballo y una tercera forma de auriga, sigamos utilizando también ahora este símil. Decíamos, pues, que de los caballos uno es bueno y el otro no. Pero en qué consistía la excelencia del bueno y la rebeldía del malo no lo dijimos entonces, pero habrá que decirlo ahora. Pues bien, de ellos, el que ocupa el lugar preferente es de erguida planta y de finos remos, de altiva cerviz, aguileño hocico, blanco de color, de negros ojos, amante de la gloria con moderación y
e pundonor, seguidor de la opinión verdadera [80] y, sin fusta, dócil a la voz y a la palabra. En cambio, el otro es contrahecho, grande, de toscas articulaciones, de grueso y corto cuello, de achatada testuz, color negro, ojos grises, sangre ardiente, compañero de excesos y petulancias [81], de peludas orejas, sordo, apenas obediente al látigo y los acicates. Así que cuando el auriga, viendo el semblante amado [82], siente un calor que recorre toda el alma, llenándose del cosquilleo y de los aguijones del deseo, aquel de los caballos que le es dócil, dominado entonces, como siempre, por el pundonor, se contiene a sí mismo para no saltar sobre el amado. El otro, sin embargo, que no hace ya ni caso de los aguijones,

[79] Todo el pasaje insiste, a través del Eros, en el tema de la «semejanza a la divinidad» que caracteriza al pitagorismo y al platonismo.

[80] *sóphrosyne, aidōs, alethinē dóxa,* son los términos que fundan el sentido de estas imágenes, que expresan aquellos deseos que se dejan dominar por lo racional del alma (cf. *República* IX 580a ss.; IV 439d).

[81] Cf. *República* IV 440a ss.

[82] La visión del Eros que arrastra al amado, según la interpretación de DE VRIES, *A commentary..., págs.* 167-168.

ni del látigo del auriga, se lanza, en impetuoso salto, poniendo en toda clase de aprietos al que con él va uncido y al auriga, y les fuerza a ir hacia el amado y traerle a la memoria los goces de Afrodita. Ellos, al principio se resisten irri-
b tados, como si tuvieran que hacer algo indigno y ultrajante. Pero, al final, cuando ya no se puede poner freno al mal, se dejan llevar a donde les lleven, cediendo y conviniendo en hacer aquello a lo que se les empuja. Y llegan así junto a él, y contemplan el rostro resplandeciente del amado.

»Al presenciarlo el auriga, se trasporta su recuerdo a la naturaleza de lo bello, y de nuevo la ve alzada en su sacro trono y en compañía de la sensatez. Viéndola, de miedo y veneración cae boca arriba. Al mismo tiempo, no puede por
c menos de tirar hacia atrás de las riendas, tan violentamente que hace sentar a ambos caballos sobre sus ancas, al uno de buen grado, al no ofrecer resistencia, al indómito, muy a su pesar. Un poco alejado ya el uno, de vergüenza y pasmo rompe a sudar empapando toda el alma; pero el otro, al calmarse el dolor del freno y la caída y aún sin aliento, se pone a injuriar con furia dirigiendo toda clase de insultos contra el auriga y contra su pareja de tiro, como si por cobardía y debilidad hubiese incumplido su deber y su pro-
d mesa. Y, de nuevo, obligando a acercarse a los que no quieren, consiente a duras penas, cuando se lo piden, en dejarlo para otra vez.

»Pero cuando llega el tiempo señalado, refresca la memoria a los que hacen como si no se acordaran, les coac-
255a ciona con relinchos y tirones, hasta que les obliga de nuevo a aproximarse al amado para decirle las mismas palabras. Cuando ya están cerca, con la testuz gacha y la cola extendida, tascando el freno, los arrastra con insolencia. Con todo, el auriga que experimenta todavía más el mismo sentimiento, se tensa, como si estuviera en la línea de salida,
e arrancando el freno de los dientes del avasallador corcel por la fuerza con que, hacia atrás, ahora le aguanta. Se le llena de sangre la malhablada lengua y las quijadas, y 'entrega al sufrimiento' [83] las patas y la grupa, clavándolas en tierra. Pero cuando el mal caballo ha tenido que soportar muchas veces lo mismo, y se le acaba la indocilidad, humillado, se acopla, al fin, a la prudencia del auriga, y ante la visión del bello amado, se siente morir de miedo. Y ocurre, entonces, que el alma del amante, reverente y temerosa, sigue al amado. Así pues, cuidado con toda clase de esmero, como igual a un dios, por un amante que no finge sino que

[83] Cf. HOMERO, *Ilíada* V 397; *Odisea* XVII 567. Fórmulas parecidas se, encuentran en *República* VIII 566c, IX 571e, 574c.

siente la verdad, y siendo él mismo, por naturaleza, amigo de quien así le cuida -si bien en otra época pudiera haber sido censurado por condiscípulos u otros cualesquiera, diciéndole lo vergonzoso que era tener relaciones con un amante y, por ello, lo hubiera apartado de sí-, la edad y la fuerza de las cosas le empujan a aceptar, con el paso del tiempo, la compañía. Porque, en verdad, que no está escrito que el malo sea amigo del malo, ni el bueno no lo sea del bueno [84]. Y, una vez que le ha dejado acercarse, y aceptado su conversación y compañía, la benevolencia del amante, vista de cerca, conturba al amado que se da cuenta de que
b todos los otros juntos, amigos y familiares, no le pueden ofrecer parcela alguna de amistad como la del amigo entusiasta. Y cuando vaya pasando el tiempo de este modo, y se toquen los cuerpos en los gimnasios y en otros lugares públicos, entonces ya aquella fuente que mana, a la que Zeus llamó 'deseo' [85], cuando estaba enamorado de Ganimedes [86], inunda caudalosamente al amante, lo empapa y lo rebosa. Y semejante a un aire o a un eco que, rebotando de algo pulido y duro, vuelve de nuevo al punto de partida, así el manantial de la belleza vuelve al bello muchacho, a través de los ojos [87], camino natural hacia el alma que, al recibirlo,
c

[84] Cf. *Lisis* 213a ss.

[85] Cf. n. 75.

[86] Ganimedes, adolescente pastor en las montañas próximas a Troya. Según nos relata el *Himno homérico a Afrodita* (V 202-217), Zeus raptó a Ganimedes prendado de su belleza. En la *Ilíada* (XX 232-235) se dice que «al divino Ganimedes, nacido el más bello de todos los hombres mortales, lo arrebataron los dioses, de bello que era, para que escanciara el vino a Zeus y viviera con los que nunca mueren». En las *Leyes* (I 636d), hay una referencia a Ganimedes y su mito como invención de los cretenses.

[87] La importancia de la visión, como efecto de un sentido superior, se ha indicado ya en la n. 70. En el texto al que allí se hace referencia se habla, efectivamente, de «visión» *(ōpsis).* En este pasaje, son los ojos mismos *(ómmata),* como instrumentos de la sensación, quienes tienen capacidad para «filtrar», y ser cauce por el que pasa «el manantial de la belleza». La realidad del ojo marca una frontera, hecha de una materia sutil, que permite el encuentro entre la belleza apenas cosificable, y realizada como resplandor que, a veces, los seres despiden. Está «en ella», pero no es sólo y todo ella. La influencia de esta *thōría* fue grande en el neoplatonismo. Plotino habla de los «ojos del alma», *ómmata tēs psychês (Enéadas* VI 8, 19, 10), que captan lo que «aparece», lo que es «fenómeno». Aquello que los ojos han visto, *ópsis ommátōn (Enéadas* I 6, 8, 4-10), es una suprema belleza que yace dentro sin adelantarse a lo exterior. Por eso, no hay que «volverse a los anteriores reverberos de los cuerpos. Porque, al ver las bellezas corpóreas, en modo alguno hay que correr tras ellas, sino sabiendo que son imágenes y rastros y sombras, huir hacia aquellas de las que éstas son imágenes» (cf. tb., *ibid.,* I 6, 4, 1 ss.). Ya ARISTÓTELES *(É. N.* VI 1144a29-30) habla de la pru-

se enciende y riega los orificios de las alas, e impulsa la sa-
d lida de las, plumas y llena, a su vez, de amor el alma del amado. Entonces sí que es verdad que ama, pero no sabe qué. Ni sabe qué le pasa, ni expresarlo puede, sino que, como al que se le ha pegado de otro una oftalmía [88], no acierta a qué atribuirlo y se olvida de que, como en un espejo [89], se está mirando a sí mismo en el amante. Y cuando éste se halla presente, de la misma manera que a él, se le acaban las penas; pero si está ausente, también por lo mis-
e mo desea y es deseado. Un reflejo del amor, un anti-amor [90], (Anteros) es lo que tiene. Está convencido, sin embargo, de que no es amor sino amistad, y así lo llama. Ansía, igual que aquél, pero más débilmente, ver, tocar, besar, acostarse a su lado.

---

dencia como «ojo del alma» (cf. «los ojos de la experiencia», É. N. VI 1143bl3).

[88] Los griegos creían que, en ciertas enfermedades de los ojos, bastaba con la simple mirada para contagiarse (cf. PORFIRIO, *De abstinentia* I 28).

[89] El espejo y la mirada son dos elementos que expresan la singular estructura de la relación amorosa: el reflejo de sí mismo frente a sí mismo, y el resplandor del otro que irradia, a través de la vista, en la intimidad del propio ser. Este encuentro que afirma la subjetividad, la proyecta y construye, busca también en el otro la prolongación y continuidad del propio ser. En el libro IX de la *Ética nicomáquea,* donde se habla de la *philautia,* del amor a sí mismo (1168a30-ll69bl), y en el libro VII de la *Ética eudemia* (1240a8-1240b42), ARISTÓTELES analiza este carácter «doble» de la *philia.* «Y el hombre absolutamente bueno busca ser amigo de sí mismo, como se ha dicho, porque pone dentro de sí dos partes que, por naturaleza, desean ser amigas y que es imposible separar» *(É. E.* 1240b30-34). Sin embargo, es en *M. M.,* donde aparece el tema del espejo, a propósito de la amistad: «De la misma manera que nosotros, cuando queremos ver nuestro propio rostro, lo vemos mirándolo en un espejo, así también tenemos que mirar al amigo si queremos conocernos a nosotros mismos. Pues, como decimos, el amigo es un otro yo» (1213a20-24).

[90] Anteros, contrafigura de Eros, que surge en el ambiente de los «gimnasios». Según nos informa *PAUSANIAS* (VI 23, 3), «En una de las palestras hay un relieve con las figuras de Eros y Anteros, el primero con un ramo de palma, e intentando quitárselo al otro». Cf., también, del mismo PAUSANIAS (1 30, 1): «El altar que hay en la ciudad y que llaman de Anteros, dicen que es ofrenda de los metecos, porque cuando enamorado el meteco Timágoras del ateniense Meles, éste le mandó, despreciándolo, que se tirase desde lo más alto de la roca; Timágoras, sin estimar su vida y queriendo agradar al muchacho en todo, se despeñó. Meles, cuando lo vio muerto, se arrepintió tanto, que se precipitó desde la misma roca y murió también. Los metecos creyeron, desde entonces, que Anteros era el vengador de Timágoras» (trad. de A. TOVAR).

»Y así, como es natural, se seguirá rápidamente, después de esto, todo lo demás. Y mientras yacen juntos, el caballo desenfrenado del amante tiene algo que decir al auriga, pues se cree merecedor, por tan largas penalidades, de dis-
256a frutar un poco. Pero el del amado no tiene nada que decir, sino que, henchido de deseo, desconcertado, abraza al amante y lo besa, como se abraza y se besa a quien mucho se quiere, y cuando yacen juntos, está dispuesto a no negarse, por su parte, a dar sus favores al amante, si es que se los pide. En cambio, el compañero de tiro y el auriga se oponen a ello con respeto y buenas razones. De esta manera, si vence la parte mejor de la mente, que conduce a una vida ordenada y a la filosofía, transcurre la existencia en felici-
b dad y concordia, dueños de sí mismos, llenos de mesura, 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 ingrávidos, habrán vencido en una de las tres competiciones verdaderamente olímpicas [91], y ni la humana sensatez, ni la divina locura pueden otorgar al hombre un mayor bien. Pero si acaso escogieron
c un modo de vida menos noble y, en consecuencia, menos filosófico y más dado a los honores, bien podría ocurrir que, en estado de embriaguez o en algún momento de descuido, los caballos desenfrenados de ambos, cogiendo de improviso a las almas, las lleven juntamente allí donde se elige y se cumple lo que el vulgo considera la más feliz conquista.

»Y una vez cumplido, se atan a ello en lo sucesivo, si bien no con frecuencia, porque siempre hay una parte de la mente que no da su asentimiento. Es cierto que éstos también son amigos entre sí, pero menos que aquéllos, tanto
d mientras dura el amor como si se les ha escapado, en la idea de que se han dado y aceptado las mayores pruebas de fidelidad, que sería desleal incumplirlas, para caer, entonces, en enemistad. Al fin emigran del cuerpo, es verdad que sin alas, pero no sin el deseo de haberlas buscado. De modo que no es pequeño el trofeo que su locura amorosa les aporta. Porque no es a las tinieblas de un viaje subterráneo a donde la ley prescribe que vayan los que ya comenzaron su ruta bajo el cielo, sino a que juntos gocen de una vida clara y dichosa y, gracias al amor, obtengan sus alas, cuando les llegue el tiempo de tenerlas.

[91] Para ser coronado como vencedor, era preciso ganar tres veces a su rival (cf. PLATÓN, *República* 583b, *Eutidemo* 277d; y ESQUILO, *Euménides* 589).

e

»Dones tan grandes y tan divinos, muchacho, te traerá la amistad del enamorado. Pero la intimidad con el que no ama, mezclada de mortal sensatez, y dispensadora también
257a de lo mortal y miserable, produciendo en el alma amiga una ruindad que la gente alaba como virtud, dará lugar a que durante nueve mil años [92] ande rodando por la tierra y bajo ella, en total ignorancia.

»Sea ésta, querido Amor, la más bella y mejor palinodia que estaba en nuestro poder ofrecerte, como dádiva y recompensa, y que no podía por menos de decirse poéticamente y en términos poéticos, a causa de Fedro. Obteniendo tu perdón por las primeras palabras y tu gracia por éstas, benevolente y propicio como eres, no me prives del amoroso arte que me has dado, ni en tu cólera me lo embotes, y dame todavía, más que ahora, la estima de los bellos. Y si en lo que, tanto Fedro como yo, dijimos antes,
b hay algo duro para ti, echa la culpa a Lisias, padre de las palabras [93], hazle enmudecer de tales discursos y volver, como ha vuelto su hermano Polemarco [94], a la filosofía, para que este amante suyo no divague como ahora, sino que simplemente lleve su vida hacia el Amor con discursos filosóficos.»

FED. - Uno a tu súplica la mía, Sócrates, para que si nos es mejor, así se haga. En cuanto a tu discurso, hace un rato
c que estoy maravillado por lo mucho más bello que te ha salido, en comparación con el primero. Temo, pues, que el de Lisias me parezca pobre, en el caso de que quiera enfrentarlo a otro. Porque, recientemente, oh admirable amigo, algunos de los políticos lo vituperaban tachándolo de eso mismo, y a lo largo de todo su vituperio lo llamaba logógrafo

[92] Estos años son la suma de los períodos, entre las sucesivas vidas por las que ha pasado el alma. cf. P. FRUTIGER, *Les mythes de Platon,* París, 1930, págs. 255 y sigs. Anteriormente ya se ha referido Platón a estos «números escatológicos», p. ej., en 248e ss. Cf. *Fedón* 81c s., y HERÓDOTO, II 123: «Los primeros que hablaron de esto fueron los egipcios, al decir que el alma del hombre es inmortal... y que, después de haber pasado por todos los seres de la tierra, del mar y del aire, entra en el cuerpo de un hombre que vaya a nacer, y que este giro se le cumple en tres mil años. Los griegos... como si fuese suya han hecho uso de esta doctrina.»

[93] Así se llama a Fedro en el *Banquete* (177d).

[94] Esta alusión a la vida «filosófica» de Polemarco no sólo indica la relación intelectual con Sócrates, sino, tal vez, una repulsa a la tiranía de los Treinta que, como se ha indicado, condenará a muerte al hijo de Céfalo.

[95]. No estaría mal, pues, que, en nombre de su buena fama, se nos aguante sus ganas de escribir.

SÓC. - Ridícula, muchacho, es la decisión a la que te refieres, y mucho te equivocas sobre tu compañero, si piensas que es así de timorato. Igual crees también que su detractor decía seriamente lo que decía.

d

FED. - Pues daba esa impresión, Sócrates. Y tú mismo sabes, tal vez, como yo, que los más poderosos y respetables en las ciudades, se avergüenzan en poner en letra a las palabras [96], y en dejar escritos propios, temiendo por la opinión que de ellos se puedan formar en el tiempo futuro y porque se les llegue a llamar sofistas.

SÓC. - «Delicioso recodo» [97], Fedro. Se te ha olvidado que la expresión viene del largo recodo del Nilo. Y por lo del recodo, se te olvidó que los políticos más engreí dos, los más apasionados de la logografía y de dejar escritos detrás de ellos, siempre que ponen en letra un discurso, tanto les gusta que se lo elogien, que añaden un párrafo especial, al principio, con los nombres de aquellos que, donde quiera que sea, les hayan alabado.

e

FED. - ¿Cómo es que dices esto? Porque no lo entiendo.

SÓC. - ¿No sabes que, al comienzo del escrito de cualquier político, lo primero que se escribe es el nombre de su panegirista?

258a

FED. - ¿Cómo?

SÓC. - «Pareció al consejo», suelen decir, o «al pueblo», o a ambos, y «aquél dijo» -y el que escribe se refiere entonces a sí mismo pomposa y elogiosamente-. Después de esto, sigue mostrando su sabiduría a los que le alaban, haciendo, a veces, un largo escrito. ¿O te parece a ti que es algo distinto de esto un discurso escrito?

b

FED. - No, a mí no.

---

[95] En los *Schofia* se dice que «los antiguos llamaban logógrafos a los que escribían discursos a sueldo, y los vendían en los tribunales». Sócrates, sin embargo, utiliza el término en sentido más amplio. (Cf. DE VRIES, *A commentary...,* pág. 182.)

[96] Más literalmente, podría traducirse por «escribir discursos» *(lògous gráphein),* pero, como en otros muchos pasajes del diálogo, la traducción de *lógos* por discurso puede resultar trivial y pobre. En primer lugar, porque el término «discurso» monopoliza y acota excesivamente un campo semántico que, en muchos momentos, apenas tiene que ver con *lógos,* y en segundo lugar, la traducción que aquí se ofrece, permite anticipar lo que va a constituir el problema más importante de la parte final del *Fedro.*

[97] El pasaje ha sido muy controvertido. Algunos lo consideran una glosa, sobre todo la referencia al Nilo que comenta el proverbio con el que Sócrates inicia su intervención (cf., p. ej., HAMFORZH, *Plato's...,* pág. 113; DE VRIES, *A commentary...*, págs. 184-187).

SÓC. - Pues bien, si tal discurso se sostiene, su autor abandona alegre la escena; pero si se le borra [98], y el autor queda privado de la logografía, y no se le considera digno de ser escrito, están de duelo tanto él como sus compañeros.

FED. - Y mucho.

SÓC. - Es claro que no porque tengan a menos la profesión, sino, todo lo contrario, porque la admiran. FED. - Por supuesto.

SÓC. - ¿Y qué? Cuando un orador o un rey, habiendo
c conseguido el poder de un Licurgo [99] o de un Solón [100] o de un Darío [101], se hace inmortal logógrafo en la ciudad, ¿acaso no se piensa a sí mismo como semejante a los dioses, aunque aún viva, y los que vengan detrás de él no reconocerán lo mismo, al mirar sus palabras escritas?

---

[98] No bastaba, pues, para la «permanencia» de las palabras del orador político que llegase a convencer a su auditorio. Sus palabras debían «sostenerse», no ser borradas de la tabla de propuestas que, en cada sesión, tenía lugar, y lograr que, a través de la escritura, llegase a convertirse en *nómos,* que prolongaba su vida más allá de la inmediata temporalidad de la voz y el instante.

[99] Son confusos los datos que la tradición nos ofrece sobre el mítico fundador de la constitución espartana, aunque parece ser que su obra legislativa tuvo lugar en torno al año 885 a. C. Cf. J. B. BURY-R. MEWS, *A History of Greece, to the death of Alexander the Great,* Londres, 1975 [4], pág. 98; también H. BENGTSON, *Griechische Geschichte von den Anfängen bis in die römische Kaiserzeit,* Munich, 1960[2], págs. 100-101, donde se comenta la bibliografía de las *Retras* de Licurgo, quien, con su obra legislativa, suavizó las tensiones entre el pueblo y sus reyes, siguiendo el consejo del oráculo de Delfos (PLUTARCO, *Licurgo 6).* El poder compartido de dos «reyes», el consejo de ancianos *(gerousía),* reforma agraria, educación de la juventud *(agōgē)* son algunas de sus creaciones. PLATÓN, en el *Banquete* (209d), menciona a Licurgo y a Solón, famosos por sus leyes. También, en la *República* (599d), se refiere a la labor legislativa de Licurgo.

[100] Hombre de Estado y poeta ateniense que vivió a finales del siglo VII a. C., emparentado por línea materna con Pisístrato, el tirano y legislador ateniense. Sus reformas en la distribución de la tierra, en los pesos, medidas y monedas lo hicieron famoso (ARISTÓTELES, *Constitución de los atenienses* 10).

[101] Rey persa del linaje de los Aqueménidas, cuya tarea legislativa y administrativa, comenzada a finales del s. VI a. C., pervive en muchas ciudades de la época helenística. Impuestos anuales, organización del Imperio en veinte satrapías, reorganización del ejército, unificación de la moneda y la creación de un sistema de comunicaciones contribuyeron a configurar la estructura del mundo antiguo. PLATÓN, en las *Leyes* (695c-d), habla de cómo Darío «juzgó conveniente regir bajo leyes, impuestas por él mismo, introduciendo una cierta igualdad». O. REGENBOGEN ha matizado agudamente la referencia platónica a los tres legisladores («Zur Deutung des platonischen *Phaidros», en* F. DIRLMEIER [ed.], *Kleine Schriften,* Munich, 1961, págs. 260-261).

FED. - Claro que sí.

SÓC. - ¿Crees, pues, que alguno de éstos, sea quien sea él, y sea cual sea la causa de su aversión a Lisias, lo vituperaría por el hecho mismo de escribir?

FED. - No es probable, teniendo en cuenta lo que dices. Porque, al parecer, sería su propio deseo lo que vituperaría.

SÓC. - Luego es cosa evidente, que nada tiene de ver-
d gonzoso el poner por escrito las palabras.

FED. - ¿Por qué habría de tenerlo?

SÓC. - Pero lo que sí que considero vergonzoso, es el no hablar ni escribir bien, sino mal y con torpeza.

FED. - Es claro.

SÓC. - ¿Cuál es, pues, la manera de escribir o no escribir bien? ¿Necesitamos, Fedro, examinar sobre esto a Lisias o a cualquier otro que alguna vez haya escrito o piense escribir, ya sea sobre asunto público o privado, en verso como poeta, o sin verso como un prosista?

e FED. - ¿Preguntas si necesitamos? ¿Y por qué otra cosa se habría de vivir, por así decirlo, sino por placeres como éstos? Porque no nos va a llegar la vida de aquellos placeres que, para sentirlos, requieren previo dolor, como pasa con la mayoría de los placeres del cuerpo. Por eso se les llama, justamente, esclavizadores [102].

SÓC. - Bien, creo que tenemos tiempo. Y me parece además, como si, en este calor sofocante, las cigarras que cantan sobre nuestras cabezas, dialogasen ellas mismas y
259a nos estuviesen mirando. Porque es que si nos vieran a nosotros dos que, como la mayoría de la gente, no dialoga a mediodía, sino que damos cabezadas y que somos seducidos por ellas debido a la pereza de nuestro pensamiento, se reirían a nuestra costa, tomándonos por esclavos que, como ovejas, habían llegado a este rincón, cabe la fuente, a echarse una siesta. Pero si acaso nos ven dialogando y sor-
b teándolas como a sirenas, sin prestar oídos a sus encantos, el don que han recibido de los dioses para dárselo a los hombres, tal vez nos lo otorgasen complacidas [103].

---

[102] W. C. HELMBOLD y W. G. RABINOWITZ consideran esta frase como una interpolación *(Plato, Phaedrus,* Indianápolis, 1984[9], pág. 47). Una expresión semejante a *andrapodōdeis hēdonaí* se encuentra, sin embargo, en la *Carta* VII 335b (cf. DE VRIES, *A commentary...,* páginas 191-192).

[103] Según FRUTIGER, *Les mythes...,* pág. 233, éste y el mito de Theuth y Thamus, que vendrá a continuación, son una invención platónica. El mito de los cisnes *(Fedón* 84e-85b) tiene una cierta semejanza con éste. En la estructura del *Fedro,* el canto de las cigarras es un interludio para el tema final del lenguaje y. la escritura.

FED. - ¿Y cuál es ese don que han recibido? Porque me parece que no he oído mencionarlo nunca.

SÓC. - Pues en verdad que no es propio de un varón amigo de las musas, el no haber oído hablar de ello. Se cuenta que, en otros tiempos, las cigarras eran hombres de ésos que existieron antes de las Musas, pero que, al nacer éstas y aparecer el canto, algunos de ellos quedaron embelesados de gozo hasta tal punto que se pusieron a cantar sin acor-
c darse de comer ni beber, y en ese olvido se murieron. De ellos se originó, después, la raza de las cigarras, que recibieron de las Musas ese don de no necesitar alimento alguno desde que nacen y, sin comer ni beber, no dejan de cantar hasta que mueren, y, después de esto, el de ir a las Musas a anunciarles quién de los de aquí abajo honra a cada una de ellas. En efecto, a Terpsícore [104] le cuentan quién de ellos la honran en las danzas, y hacen así que los mire con
d más buenos ojos; a Érato le dicen quiénes la honran en el amor, y de semejante manera a todas las otras, según la especie de honor propio de cada una. Pero es a la mayor, Calíope [105], y a la que va detrás de ella, Urania [106], a quienes anuncian los que pasan la vida en la filosofía y honran su música. Precisamente éstas, por ser de entre las Musas las que tienen que ver con el cielo y con los discursos divinos y humanos, son también las que dejan oír la voz más bella. De mucho hay, pues, que hablar, en lugar de sestear, al mediodía.

FED. - Pues hablemos, entonces.

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

FED. - De acuerdo.

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

---

[104] De las nueve Musas, sólo a cuatro menciona Sócrates en este pasaje. Las cinco que faltan son Clío, Musa de la historia; Melpómene, del canto y la armonía; Polimnia, de la poesía lírica; Talía, de la comedia, y Euterpe, de la música de flauta. Sus funciones, sin embargo, antes de la época alejandrina, no están muy bien diferenciadas. Terpsícore es la Musa de la danza.

[105] Musa de la elocuencia y de la poesía épica.

[106] El dominio de Urania es la astronomía. Tal vez se deba el que pueda establecerse esta relación entre filosofía y astronomía, al hecho de que los orígenes de la filosofía griega estuvieron tan unidos a la observación del cielo.

FED. - Fíjate, pues, en lo que oí sobre este asunto, querido Sócrates: que quien pretende ser orador, no necesita
260a aprender qué es, de verdad, justo, sino lo que opine la gente que es la que va a juzgar; ni lo que es verdaderamente bueno o hermoso, sino sólo lo que lo parece. Pues es de las apariencias de donde viene la persuasión, y no de la verdad.

SÓC. - «Palabra no desdeñable» [107] debe ser, Fedro, la que los sabios digan; pero es su sentido lo que hay que adivinar. Precisamente lo que ahora acaba de decirse no es para dejarlo de lado.

FED. - Con razón hablas.

SÓC. - Vamos a verlo así.

FED. - ¿Cómo?

b SÓC. - Si yo tratara cíe persuadirte [108] de que compraras un caballo para defenderte de los enemigos, y ninguno de los dos supiéramos lo que es un caballo, si bien yo pudiera saber de ti, que Fedro cree que el caballo es ese animal doméstico que tiene más largas orejas...

FED. - Sería ridículo, Sócrates.

SÓC. - No todavía. Pero sí, si yo, en serio, intentara persuadirte, haciendo un discurso en el que alabase al asno llamándolo caballo, y añadiendo que la adquisición de ese animal era utilísima para la casa y para la guerra, ya que no
c sólo sirve en ésta, sino que, además, es capaz de llevar cargas y dedicarse, con provecho, a otras cosas.

FED. - Eso sí que sería ya el colmo de la ridiculez.

SÓC. - ¿Y acaso no es mejor lo ridículo en el amigo que lo admirable en el enemigo? [109].

FED. - Así parece.

SÓC. - Por consiguiente, cuando un maestro de retórica, que no sabe lo que es el bien ni el mal, y en una ciudad a la que le pasa lo mismo, la persuade no sobre la «sombra de un asno» [110], elogiándola como si fuese un caballo, sino sobre lo malo como si fuera bueno, y habiendo estudiado las opiniones de la gente, la lleva a hacer el mal en lugar del

---

[107] Proverbio puesto en boca de Néstor *(Ilíada* II 361).

[108] Sócrates menciona aquí una palabra clave de la retórica, la «persuasión» *(peithō).* El mecanismo de este proceso, en el que, a veces, no interesa tanto la verdad cuanto la apariencia, ha sido objeto de numerosos estudios. Todavía, sin embargo, hay territorios inexplorados en este problema fundamental de la «epistemología» de la vida. Un planteamiento relativamente novedoso sobre la estructura del *peitheîn* es el de R. KRAUT, *Socrates and the State,* Princeton University Press, 1984.

[109] La interpretación de este pasaje ha sido muy discutida (cf. DE VRIES, págs. 197-198).

[110] Sobre esta expresión, véase J. SÁNCHEZ LASSO DE LA VEGA, «Notulae», *Emerita* XXVIII (1960), 125-142. (Cf. ARISTÓFANES, *Avispas* 191.)

bien, ¿qué clases de frutos piensa que habría de cosechar la
d retórica de aquello que ha sembrado?

FED. - No muy bueno, en verdad.

SÓC. - En todo caso, buen amigo, ¿no habremos vituperado al arte de la palabra más rudamente de lo que conviene? Ella, tal vez, podría replicar: «¿qué tonterías son ésas que estáis diciendo, admirables amigos? Yo no obligo a nadie que ignora la verdad a aprender a hablar, sino que, si para algo vale mi consejo, yo diría que la adquiera antes y que, después, se las entienda conmigo. Únicamente quisiera insistir en que, sin mí, el que conoce las cosas no por ello será más diestro en el arte de persuadir. »

e FED. - ¿No crees que hablaría justamente, si dijera esto?

SÓC. - Sí lo creo. En el caso, claro está, de que los argumentos que vengan en su ayuda atestigüen que es un arte. Porque me parece que estoy oyendo algunos argumentos que se adelantan y declaran en contra suya, diciendo que miente y que no es arte, sino un pasatiempo ayuno de él. Un arte auténtico de la palabra, dice el laconio [111], que no se alimente de la verdad, ni lo hay ni lo habrá nunca.

FED. - Se necesitan esos argumentos, Sócrates. Mira,
261a pues, de traerlos hasta aquí, y pregúntales qué dicen y cómo.

SÓC. - Acudid inmediatamente, bien nacidas criaturas, y persuadid a Fedro, padre de bellos hijos, de que si no filosofa como debe, no será nunca capaz de decir nada sobre nada. Que responda, ahora, Fedro.

FED. - Preguntad.

SÓC. - ¿No es cierto que, en su conjunto, la retórica sería un arte de conducir las almas por medio de palabras, no só-
b lo en los tribunales y en otras reuniones públicas, sino también en las privadas, igual se trate de asuntos grandes como pequeños, y que en nada desmerecería su justo empleo por versar sobre cuestiones serias o fútiles? ¿O cómo ha llegado a tus oídos todo esto?

FED. - Desde luego, por Zeus, que no así, sino más bien que es, sobre todo, en los juicios, donde se utiliza ese arte de hablar y escribir, y también en las arengas al pueblo. En otros casos no he oído.

SÓC. - ¿Entonces es que sólo has tenido noticia de las «artes» de Néstor y Ulises sobre las palabras [112] que ambos

---

[111] En la *Carta* VII 345a, se encuentra una expresión parecida: «dice
c el tebano». Es posible que en Esparta existiese un proverbio sobre la verdad de lo dicho como condición del bien decir (cf. DE VRIES, *A commentary*..., págs. 201-202).

[112] Sobre la elocuencia de Néstor, véase Ilíada I 247-249; sobre la de Ulises, *Ilíada* III 216-224. Parece extraña esta referencia a posibles tratados de «retóri-

compusieron en Troya durante sus ratos de ocio? ¿No oíste nada de las de Palamedes? [113].

FED. - No, por Zeus, ni de las de Néstor, a no ser que a Gorgias me lo vistas de Néstor, y a Trasímaco [114] o a Teodoro de Ulises.

SÓC. - Bien podría ser. Pero dejemos a éstos. Dime tú, en los tribunales, ¿qué hacen los pleiteantes?, ¿no se oponen, en realidad, con palabras? ¿O qué diríamos?

FED. - Diríamos eso mismo.

SÓC. - ¿Acerca de lo justo y de lo injusto?

FED. - Sí.

SÓC. - Por consiguiente, el que hace esto con arte, hará que lo mismo, y ante las mismas personas, aparezca unas
d veces como justo y, cuando quiera, como injusto.

FED. - Seguramente.

SÓC. - ¿Y que, en las arengas públicas, parezcan a la ciudad las mismas cosas unas veces buenas y otras malas?

FED. - Así es.

SÓC. - ¿Y no sabemos que el eleata Palamedes, hablaba con un arte que, a los qué le escuchaban, las mismas cosas les parecían iguales y distintas, unas y muchas, inmóviles y, al tiempo, móviles?

e FED. - Totalmente cierto.

SÓC. - Así pues, no sólo es en los tribunales y en las arengas públicas donde surgen esas controversias, sino que, al parecer, sobre todo lo que se dice hay un solo arte, si es que lo hay, que sería el mismo, y con el que alguien sería

---

ca», escritos, entre combate y combate, por héroes homéricos. Se trata de un juego en el que Néstor es el sofista Gorgias, y Ulises es Trasímaco o Teodoro de Bizancio (cf. B. SÈVE, *Phèdre de Platon, commentaire,* París, 1980, págs. 107-108). Sobre este tipo de «adivinanzas», puede verse otro texto de PLATÓN, en *Banquete* 221c-d.

[113] Palamedes, héroe de la leyenda homérica. Los trágicos le hicieron personaje principal de algunas de sus obras. En la República (522d) y en las *Leyes* (677d), PLATÓN se refiere a la inventiva de Palamedes. Parece adivinarse, bajo este nombre, a Zenón o, como FRUIDLÄNDER pretende, a Parménides *(Platos,* vol. III, págs. 215-216). Unas líneas más adelante se le adjetiva como «eleata» (261d), capaz de identificar en uno los distintos opuestos (cf. *Parménides* 127e, 129b).

[114] Trasímaco de Calcedonia era un retórico y sofista cuya actividad transcurrió a finales del siglo V a. C. En su *Megalē téchnē* hizo aportaciones al desarrollo de los mecanismos retóricos del lenguaje, capaces de despertar emociones. Un aspecto importante de su «retórica» fue la crítica política. En el libro I de la *República* es Trasímaco el interlocutor principal (336a sigs.). Por el peculiar carácter de este libro, se ha considerado como un diálogo independiente que podría haber llevado el nombre de Trasímaco.

capaz de hacer todo semejante a todo, en la medida de lo posible, y ante quienes fuera posible, y desenmascarar a. quien, haciendo lo mismo, trata de ocultarlo [115].

FED. - ¿Cómo dices una cosa así?

SÓC. - Ya veras cómo se nos hará evidente, si buscamos en esa dirección. ¿Se da el engaño en las cosas que difieren mucho o en las que difieren poco?

262a FED. - En las que poco.

SÓC. - Es cierto, pues, que si caminas paso a paso, ocultarás mejor que has ido a parar a lo contrario, que si vas a grandes saltos.

FED. - ¡Cómo no!

SÓC. - Luego el que pretende engañar a otro y no ser engañado, conviene que sepa distinguir, con la mayor precisión, la semejanza o desemejanza de las cosas [116].

FED. - Seguramente que es necesario.

SÓC. - ¿Y será realmente capaz, cuando ignora la verdad de cada una, de descubrir en otras cosas la semejanza, grande o pequeña, de lo que desconoce?

b FED. - Imposible.

SÓC. - Así pues, cuando alguien tiene opiniones opuestas a los hechos y se engaña, es claro que ese engaño se ha deslizado en él por el cauce de ciertas semejanzas.

FED. - En efecto, así es.

SÓC. - ¿Es posible, por consiguiente, ser maestro en el arte de cambiar poco a poco, pasando en cada caso de una realidad a su contraria por medio de la semejanza, o evitar uno mismo esto, sin haber llegado a conocer lo que es cada una de las cosas que existen?

FED. - No, en manera alguna.

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

FED. - Me temo que sí.

SÓC. - En el discurso de Lisias que traes, y en los que nosotros hemos pronunciado, ¿quieres ver algo de lo que decimos que está o no en consonancia con el arte?

FED. - Mucho me gustaría ya que ahora estamos hablando como si, en cierto modo, nos halláramos desarmados, al carecer de paradigmas adecuados.

d SÓC. - En verdad que fue una suerte, creo, el que se pronunciaran aquellos dos discursos paradigmáticos [117], en el

---

[115] Cf. la divertida *variatio* en el pasaje del *Hipias mayor* (301d-302b) sobre la identidad y la dualidad; también, en *República* (I 334a), la paradoja del «buen guardián».

[116] Cf. *Hipias menor* 369b ss.

sentido de que quien conoce la verdad, jugando con palabras, puede desorientar a los que le oyen. Y yo, por mi parte, Fedro, lo atribuyo a los dioses del lugar; aunque bien pudiera ser que estos portavoces de las Musas que cantan sobre nuestras cabezas, hayan dejado caer sobre nosotros, como un soplo, este don. Pues por lo que a mí toca, no se me da el arte de la palabra.

FED. - Sea como dices, sólo que explícalo.

SÓC. - Vamos, léeme entonces el principio del discurso de Lisias.

e FED. - «De mis asuntos tienes noticia, y has oído también, cómo considero la conveniencia de que esto suceda. Pero yo no quisiera que dejase de cumplirse lo que ansío, por el hecho de no ser amante tuyo. Pues precisamente a los amantes les llega el arrepentimiento...»

SÓC. - Para. Ahora nos toca decir en qué se equivoca éste, y en qué va contra el arte. ¿No es así?

263a FED. - Sí.

SÓC. - ¿Y no es acaso manifiesto para todos, el que sobre algunos nombres estamos de acuerdo y diferimos sobre otros?

FED. - Me parece entender lo que dices; pero házmelo ver un poco más claro.

SÓC. - Cuando alguien dice el nombre del hierro o de la plata [118], ¿no pensamos todos en lo mismo?

FED. - En efecto.

SÓC. - ¿Y qué pasa cuando se habla de justo y de injusto? ¿No anda cada uno por su lado, y disentimos unos de otros y hasta con nosotros mismos?

FED. - Sin duda que sí.

b SÓC. - O sea que en unas cosas estamos de acuerdo, pero no en otras.

FED. - Así es.

SÓC. - ¿Y en cuál de estos casos es más fácil que nos engañemos, y en cuáles tiene la retórica su mayor poder?

FED. - Es evidente que en aquellos en que andamos divagando [119].

---

[117] Surge aquí el tema de la escritura como paradigma. Sócrates va a hacer repetir el discurso «escrito» de Lisias. La fijeza de la escritura permite, a su vez, volver sobre la temporalidad de lo «oído» y evitar el juego de las palabras perdidas ya en la *phonē*.

[118] Cf. *Alcibíades* I 111a-b.

[119] El problema de la precisión conceptual, parte fundamental de la dialéctica, permite aproximarnos al contraste y verificación que, unas líneas más arriba (263a), habrá servido para «pensar lo mismo». De ahí que todos aquellos conceptos, difícilmente contrastables, sean el campo abonado para la retórica que Sócrates ha criticado.

SÓC. - Así pues, el que se propone conseguir el arte retórica, conviene, en primer lugar, que haya dividido sistemáticamente todas estas cosas, y captado algunas características de cada una de estas dos especies, o sea de aquella en la que la gente anda divagando, y de aquella en la que no.

c FED. - Una bella meta ideal tendría a la vista el que hubiera llegado a captar eso.

SÓC. - Después, pienso yo, al encontrarse ante cada caso, no dejar que se le escape, sino percibir con agudeza a cuál de los dos géneros pertenece aquello que intenta decir. [118]

FED. - Así es.

SÓC. - ¿Y, entonces, qué? ¿Diríamos del Amor que es de las cosas sobre las que cabe discusión, o sobre las que no? [120].

FED. - De las discutibles, sin duda. ¿O piensas que te habría permitido decir lo que sobre él dijiste hace un rato: que es dañino tanto para el amado como para el amante, y añadir inmediatamente que se encuentra entre los mayores bienes?

d SÓC. - Muy bien has hablado. Pero dime también esto - porque yo, en verdad, por el entusiasmo que me arrebató no me acuerdo mucho-, ¿definí el amor desde el comienzo de mi discurso?

FED. - ¡Por Zeus! ¡Y con inmejorable rigor!

SÓC. - ¡Ay! ¡Cuánto más diestras en los discursos son las Ninfas del Aqueloo [121], y de Pan [122] el de Hermes[123],que

e Lisias el de Céfalo! ¿O estoy diciendo naderías, y Lisias, al comienzo de su discurso sobre el amor, nos llevó a suponer al Eros como una cosa dotada de la realidad que él quiso darle, e hizo discurrir ya el resto del discurso por el cauce que él había preparado previamente? ¿Quieres que, una vez más, veamos el comienzo del discurso?

FED. - Sí, si te parece. Pero lo que andas buscando no está ahí.

SÓC. - Lee, para que lo oiga de él mismo.

---

[120] El punto en el que ahora se halla la discusión incide en una nueva reflexión sobre el Amor, desde la perspectiva alcanzada.

[121] Cf. n. 19.

[122] Dios oriundo de Arcadia, a quien se le atribuye la protección de los rebaños. Su figura humana se sostiene en patas de macho cabrio. Enamorado de la vida bucólica, se le representa con una siringa y un cayado de pastor.

[123] El hijo de Zeus y Maya (cf. *Himno homérico a Hermes* XVIII 3). Es el padre de Pan a quien, recién nacido, ocultó y llevó al Olimpo para que, por su fealdad, no asustase a su propia madre, ninfa hija de Dríope. Inventó la siringa que habría de ser atributo de Pan.

FED. - «De mis asuntos tienes noticia, y has oído también, cómo considero la conveniencia de que esto suceda.
264a Pero yo no quisiera que dejase de cumplirse lo que ansío, por el hecho de no ser amante tuyo. Pues precisamente a los amantes les llega el arrepentimiento de lo bueno que hayan podido hacer, tan pronto como se le aplaca el deseo.»

SÓC. - Parece que dista mucho de hacer lo que buscamos, ya que no arranca desde el principio, sino desde el final, y atraviesa el discurso como un nadador que nadara de espaldas y hacia atrás, y empieza por aquello que el amante diría al amado, cuando ya está acabando. ¿O he dicho una tontería, Fedro, excelso amigo?

b FED. - Efectivamente, Sócrates, es un final lo que trata en el discurso.

SÓC. - ¿Y qué decir del resto? ¿No da la impresión de que las partes del discurso se han arrojado desordenadamente? ¿Te parece que, por alguna razón, lo que va en segundo .lugar tenga, necesariamente, que ir ahí, y no alguna otra cosa de las que se dicen? Porque a mí me parece, ignorante como soy, que el escritor iba diciendo lo que buenamente se le ocurría. ¿Tienes tú, desde el punto de vista logográfico, alguna razón necesaria, según la cual tuviera que poner las cosas unas después de otras, y en ese orden?

FED. - Eres muy amable al pensar que soy capaz de pe-
c netrar tan certeramente en sus intenciones.

SÓC. - Pero creo que me concederás que todo discurso debe estar compuesto como un organismo vivo, de forma que no sea acéfalo, ni le falten los pies, sino que tenga medio y extremos, y que al escribirlo, se combinen las partes entre sí y con el todo [124].

FED. - ¿Y cómo no?

SÓC. - Mira, pues, si el discurso de tu compañero es de una manera o de otra, y te darás cuenta de que en nada difiere de un epigrama que, según dicen, está inscrito en la tumba de Midas el frigio [125],

d FED. - ¿Cómo es y qué pasa con él?

SÓC. - Es éste:

[124] La estructura del lenguaje, como la de un organismo vivo, era un lugar común de los retores. Esta unidad interna es la proporción que unos miembros guardan respecto a los otros (cf. *Político* 277b, *Filebo* 64b, 66d, *Timeo* 69b, *Leyes* 752a).

[125] El famoso rey de Frigia, a quien, según una de las versiones de su leyenda, Dioniso le concedió el don de convertir en oro todo lo que tocase.

Broncínea virgen soy, y en el sepulcro de Midas yazgo.
Mientras el agua fluya, y estén en plenitud los altos árboles, clavada aquí, sobre la tan llorada tumba,
anuncio a los que pasan: enterrado está aquí Midas [126].

e Nada importa, en este caso, qué es lo que se dice en primer lugar o en último. Supongo que te das cuenta.

FED. - ¿Te estás riendo de nuestro discurso, Sócrates?

SÓC. - Dejémoslo entonces, para que no te disgustes -aunque me parece que contiene numerosos paradigmas [127] que, teniéndolos a la vista, podrían sernos útiles, guardándose, eso sí, muy mucho de imitarlos-. Pero pasemos a los otros discursos. Porque creo que en ellos se puede ver algo que viene bien a los que quieren investigar sobre palabras.

265a FED. - ¿Qué es eso a lo que te refieres?

SÓC. - En cierta manera, los dos eran contrarios. El uno decía que había que complacer al que ama, y el otro al que no.

FED. - Y con gran energía ambos.

SÓC. - Pienso que ibas a decir la palabra justa: maniáticamente. Porque dijimos que el amor era como una locura, una manía, ¿o no? [128].

FED. - Sí.

SÓC. - Pero hay dos formas de locura; una, debida a enfermedades humanas, y otra que tiene lugar por un cambio que hace la divinidad en los usos establecidos.

b FED. - Así es.

SÓC. - En la divina, distinguíamos cuatro partes, correspondientes a cuatro divinidades, asignando a Apolo la inspiración profética, a Dioniso la mística, a las Musas la poética, y la cuarta, la locura erótica, que dijimos ser la más excelsa, a Afrodita y a Eros. Y no sé de qué modo, intentando representar la pasión erótica, alcanzamos, tal vez, alguna verdad, y, tal vez, también nos desviamos a algún otro sitio. Amasando un discurso no totalmente carente de persuasión, hemos llegado, sin embargo, a entonar, comedida

---

[126] El epigrama lo trasmite, entre otros, DIÓGENES LAERCIO (I 89), que lo atribuye a Cleóbulo. Platón suprime dos versos del texto que reproduce Diógenes (cf. *Antología palatina* VII 153).

[127] Anteriormente, en 262c, se ha referido Platón a la dificultad de precisar las palabras si se carece de los «paradigmas *(paradeigmata)* adecuados». Aquí encontramos de nuevo el término. Estos paradigmas que, en otros momentos del pensamiento platónico, se convertirán en «ideas», son objetos «teóricos» que hay que tener a la vista para encaminar correctamente el curso dialéctico (cf. *Eutifrón* 6e, *República* 596b).

[128] Cf. n. 50.

c y devotamente, un cierto himno mítico a mi señor y el tuyo, el Amor, oh Fedro, protector de los bellos muchachos.

FED. - Que, por cierto, no sin placer escuché yo mismo.

SÓC. - Pues bien, saquemos algo de esto: ¿cómo pasó el discurso del vituperio al elogio?

FED. - ¿Qué quieres decir?

SÓC. - Para mí, por cierto, todo me parece como un juego que hubiéramos jugado. Pero, de todas estas cosas que al
d azar se han dicho, hay dos especies que si alguien pudiera dominar con técnica no sería mala cosa.

FED. - ¿Qué especies son ésas?

SÓC. - Una sería la de llegar a una idea que, en visión de conjunto, abarcase todo lo que está diseminado, para que, delimitando cada cosa, se clarifique, así, lo que se quiere enseñar. Hace poco se habló del Amor, ya fuera bien o mal, después de haberlo definido; pero, al menos, la claridad y coherencia del discurso ha venido, precisamente, de ello.

FED. - ¿Y de la otra especie qué me dices, Sócrates?

e SÓC. - Pues que, recíprocamente, hay que poder dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero. Hay que proceder, más bien, como, hace un momento, los dos discursos, que captaron en una única idea, común a ambos, la insania que hubiera en el pensamiento; y de la misma manera a como, por fuerza natural, en un cuerpo único hay partes dobles y homónimas, que se
266a denominan izquierdas y derechas, así también los dos discursos consideraron la idea de «paranoia» bajo la forma de una unidad innata ya en nosotros. Uno, en verdad, cortando la parte izquierda, no cesó de irla dividiendo hasta que encontró, entre ellas, un amor llamado siniestro, y que, con toda justicia, no dejó sin vituperar. A su vez, el segundo llevándonos hacia las del lado derecho de la
b manía, habiendo encontrado un homónimo de aquel, un amor pero divino, y poniéndonoslo delante, lo ensalzó como nuestra mayor fuente de bienes.

FED. - Cosas muy verdaderas has dicho.

SÓC. - Y de esto es de lo que soy yo amante, Fedro, de las divisiones y uniones, que me hacen capaz de hablar y de pensar. Y si creo que hay algún otro que tenga como un poder natural de ver lo uno y lo múltiple, lo persigo «yendo tras sus huellas como tras las de un dios» [129]. Por cierto que aquellos que son capaces de hacer esto -Sabe dios si acierto

[129] No parece ser cita refundida de la *Odisea* (V 192), sino de la *Ilíada* (XXII 157). Cf. DE VRIES, *A commentary...,* pág. 218.

c con el nombre- les llamo, por lo pronto, dialécticos [130]. Pero ahora, con lo que hemos aprendido de ti y de Lisias, dime cómo hay que llamarles. ¿O es que es esto el arte de los discursos, con el que Trasímaco y otros se hicieron ellos mismos sabios en el hablar, e hicieron sabios a otros, con tal de que quisieran traerles ofrendas como a dioses?

FED. - Varones regios, en verdad, mas no sabedores de lo que preguntas. Pero, por lo que respecta a ese concepto, me parece que le das un nombre adecuado al llamarle dialéctica. Creo, con todo, que se nos escapa todavía la idea de retórica.

d SÓC. - ¿Cómo dices? ¿Es que podría darse algo bello que, privado de todo esto que se ha dicho, se adquiriese igualmente por arte? Ciertamente que no debemos menospreciarlo ni tú ni yo. Pero ahora no hay más remedio que decir qué es lo que queda de la retórica.

FED. - Muchas cosas todavía, Sócrates. Todo eso que se encuentra escrito en los libros que tratan del arte de las palabras.

SÓC. - Has hecho bien en recordármelo. Lo primero es, según pienso, que el discurso vaya precedido de un «proemio». ¿Te refieres a esto o no? ¿A estos adornos del arte?

e FED. - Sí.

SÓC. - En segundo lugar, a una «exposición» acompañada de testimonios; en tercer lugar, a -los «indicios», y, en cuarto lugar, a las «probabilidades». También habla, según creo, de una «confirmación» y de una « superconfirmación», ese excelso artífice del *lógos,* ese varón de Bizancio.

FED. - ¿Dices el hábil Teodoro? [131].

267a SÓC. - ¿Quién si no? Y una «refutación» y una «superrefutación», tanto en la acusación como en la apología. ¿Y no haremos salir también al eminente Eveno de Paros [132], que fue el primero en inventar la «alusión encubierta», el «elogio indirecto», y, para que pudieran recordarse, dicen que puso en verso «reproches indirectos». ¡Un sabio

[130] Cf. *Menón* 75d-e, donde se sintetizan las condiciones de la buena argumentación. Véanse, además, *Filebo* 17a, Sofista 253c ss., *Crátilo* 390c. En *República* VII 533c ss., habla Platón de las ventajas del «método dialéctico» *(dialektikē méthodos);* también, en VII 534e.

[131] Teodoro de Bizancio, retórico de la segunda mitad del siglo V a. C., contemporáneo y rival de Lisias. Cf. ARISTÓTELES, *Retórica* 1414b8 ss.

[132] Sofista y poeta de principios del siglo IV a. C. (cf. *Apología* 20b, y *Fedón* 60d ss.)

varón, realmente! ¿Y vamos a dejar descansar a Tisias [133] y a Gorgias [134], que vieron cómo hay que tener más en cuenta a lo verosímil que a lo verdadero, y que, con el poder de su palabra, hacen aparecer grandes las cosas pequeñas, y las pequeñas grandes, lo nuevo como antiguo, y lo antiguo como nuevo, y la manera, sobre cualquier tema, de hacer discursos breves, o de alargarlos indefinidamente. Escu-
b chándome, una vez, Pródico [135] decir estas cosas, se echó a reír y dijo que sólo él había encontrado la clase de discurso que necesita el arte: no hay que hacerlos ni largos ni cortos, sino medianos.

FED. - Sapientísimo, en verdad, Pródico.

SÓC. - ¿Y no hablamos de Hipias [136]? Porque pienso que hasta el extranjero de Élide le daría su voto.

FED. - ¿Y por qué no?

SÓC. - ¿Y qué decir de *los Museos de palabras,* de Polo
c [137], como las «redundancias», las «sentencias», las «iconologías», y esos términos a lo Licimnio [138], con que éste le había obsequiado para que pudiera producir bellos escritos?

FED. - ¿Y no había también unas «protagóricas», que trataban de cosas parecidas?

SÓC. - Sí, muchacho, la «correcta dicción» y muchas otras cosas bellas. Pero, en cuestión de discursos lacrimosos y conmovedores sobre la vejez y la pobreza, lo que do-

d

[133] Fundador, con Córax, de la escuela de retórica de Sicilia. Vino a Atenas con Gorgias. (Cf. QUINTILIANO, *Institutio oratoria* III 1.)

[134] Gorgias de Leontinos, famoso sofista. La fecha que con más precisión conocemos -aunque se afirma que vivió más de cien años- es su venida a Atenas el 427 a. C. (TUCÍDES, III 86). El testimonio del mismo Platón, en el *Menón* 71c, hace suponer alguna otra visita. Según R. S. BLUCK, no parece que haya estado posteriormente *(Plato's Me-*
e *non,* ed. con introd. y com., Cambridge University Press, 1961, págs. 215-216.) En un viajero como Gorgias, sería lógico suponer repetidas visitas a Atenas, en las que se habría forjado su leyenda. En este pasaje del *Fedro,* se ironiza sobre el «método» de Gorgias, como prototipo del método sofístico.

[135] Pródico de Ceos, célebre sofista, que estuvo en Atenas entre el año 431 y 421 a. C. En el *Protágoras,* es uno de los interlocutores.

[136] El otro gran sofista de la segunda mitad del siglo v a. C., natural de Élide y compañero de Protágoras. Es famosa su habilidad y su «autarquía» (cf. *Hipias menor* 368b-c).

[137] Polo de Agrigento, discípulo de Gorgias y de Licimnio. Apenas hay noticias de él. Por ello, no es seguro que compusiese una obra con el título que puede interpretarse de este pasaje. Cf. DE VRIES, *A commentary...,* págs. 223-224, que aporta testimonios sobre este problema.

[138] Licimnio de Quíos, lírico y retórico, vivió a comienzos del siglo rv a. C. ARISTÓTELES *(Retórica* 1414bl7 s.) se refiere a las características de su complicado estilo.

mina me parece que es el arte y el vigor del Calcedonio [139], quien también llegó a ser un hombre terrible en provocar la indignación de la gente y en calmar, de nuevo, a los indignados con el encanto de sus palabras. Al menos, eso se dice. Por ello, era el más hábil en denigrar con sus calumnias, y en disiparlas también. Pero, por lo que se refiere al final de los discursos, da la impresión de que todos han llegado al mismo parecer, si bien unos le llaman recapitulación, y otros le han puesto nombre distinto.

FED. - ¿Te refieres a que se recuerde a los oyentes, al final, punto por punto, lo más importante de lo que se ha dicho?

SÓC. - A eso, precisamente. Y si alguna otra cosa tienes que decir sobre el arte de los discursos...

FED. - Poca cosa, y apenas digna de mención.

268a SÓC. - Dejemos, pues, esa poca cosa, y veamos más a la luz, cuál es la fuerza del arte y cuándo surge.

FED. - Una muy poderosa, Sócrates. Por lo menos en las asambleas del pueblo.

SÓC. - La tiene, en efecto. Pero mira a ver, mi divino amigo, si por casualidad no te parece, como a mí, que su trama es poco espesa.

FED. - Enséñame cómo.

b SÓC. - Dime, pues. Si alguien se aproximase a tu compañero Erixímaco, o a su padre Acúmeno y le dijera: «Yo sé aplicar a los cuerpos tratamientos tales que los calientan, si me place, o que los enfrían, y hacerles vomitar si me parece, o, tal vez, soltarles el vientre, y otras muchas cosas por el estilo, y me considero médico por ello y por hacer que otro lo sea también así, al trasmitirle este tipo de saber.» ¿Qué crees que diría, oyéndolo?

FED. - ¿Qué otra cosa, sino preguntarle, si encima sabe a quiénes hay que hacer esas aplicaciones, y cuándo, y en qué medida?

SÓC. - Y si entonces dijera: «En manera alguna; pero es-

c timo que el que aprenda esto de mí es capaz de hacer lo que preguntas.»

FED. - Pienso que dirían que el hombre estaba loco y que, por saberlo de oídas de algún libro, o por haber tenido que ver casualmente con algunas medicinas, cree que se ha hecho médico, sin saber nada de ese arte.

SÓC. - ¿Y qué pasaría si acercándose a Sófocles y a Eurípides, alguien les dijese que sobre asuntos menores sabe hacer largas palabras, y acortarlas sobre asuntos grandes;

---

d [139] Alusión, en estilo homérico, a Trasímaco de Calcedonia (cf. n. 114).

luctuosas si le apetece, o, a veces, por el contrario, aterradoras y amenazadoras y cosas por el estilo, y que, además, por enseñar todo esto, se pensara que estaba haciendo poemas trágicos?

FED. - Pienso que ellos se reirían de quien cree que la tragedia es otra cosa que la combinación de estos elementos, que se adecuan entre sí, y que combinan también con el todo.

SÓC. - Pero, de todas formas, opino que no le harían reproches demasiado ásperos, sino que, como un músico que hallase en su camino a un hombre, que se cree entendido en armonía porque se encuentra con que sabe cómo hacer que una cuerda suene aguda o grave, no le diría agriamente: «¡Oh desdichado, estas negro de bilis!», sino que al ser mú-
e sico le dirá en tono más suave: «Buen hombre, cierto que el que quiere saber de armonía precisa de eso; pero ello no impide que quien se encuentre en tu situación no entienda lo más mínimo de armonía. Porque tienes los conocimientos previos y necesarios de la armonía; pero no, los que tienen que ver con la armonía misma.»

FED. - Muy exacto, en verdad.

SÓC. - Y sin duda que también Sófocles, a quien jun-
269a tamente les hizo esa representación [140], le diría: «Sabes lo previo a la tragedia; pero no, lo de la tragedia misma»; y Acúmeno: «Tienes conocimientos previos de medicina; pero no, los de la medicina.»

FED. - Totalmente de acuerdo.

SÓC. - ¿Y qué pensamos de Adrasto [141], el melífono, o de Pericles [142], si llegasen a oír las que hemos acabado de exponer sobre tan bella técnica -del hablar breve, del hablar con imágenes y todo lo que expusimos y que dijimos que había que examinarlo a plena luz-, crees que desabridamente, como tú y como yo, increparían con duras expresiones a

[140] Sócrates piensa también en Eurípides al que anteriormente (268c) menciona, aunque aquí, a pesar de la sintaxis de la frase, sólo nombra a Sófocles.

[141] Adrasto, rey de Argos, hijo de Tálao y Lisímaca. Según PíNDAxo *(Nemeas* IX 9), fue Adrasto quien estableció los juegos de Sición. En este mismo poema cuenta parte de la historia de Adrasto. Mandó la expedición de «los siete contra Tebas» en compañía, entre otros, de su yerno Polinices. Las dotes oratorias de Adrasto fueron famosas, por haber convencido a los tebanos para que devolvieran los cuerpos de las víctimas caídas ante las murallas. La leyenda cuenta también que recuperó los cuerpos por haber convencido a Teseo, rey de Atenas, de que atacase a Tebas. (Cf. TIRTEO, 8, 8 -ADRADOS, I, *138- Adrēstou melichógērun.).*

[142] Pericles, hombre de Estado ateniense, cuya vida llena la historia griega durante el siglo V a. C.

los que han escrito y enseñado cosas como el arte retórica o, mucho más sabios que nosotros, nos replicarían a los dos diciendo: «Fedro y Sócrates, no hay que irritarse, sino perdonar, si algunos, por no saber dialogar, no son capaces de determinar qué es la retórica, y a causa de esa incapacidad, teniendo los conocimientos previos, pensaron, por ello, que
c habían descubierto la retórica misma y, enseñando estas cosas a otros, creían haberles enseñado, perfectamente, ese arte, mientras que el decir cada cosa de forma persuasiva, y el organizar el conjunto, como si fuese poco trabajo, es algo que los discípulos debían procurárselo por sí mismos cuando tuvieran que hablar»?

FED. - Puede que sea así, Sócrates, lo propio del arte que, como retórica, estos hombres enseñan y escriben, y a mí me parece que dices verdad. Pero, entonces, el arte de quien
d realmente es retórico y persuasivo, ¿cómo y dónde podría uno conseguirlo?

SÓC. - Para poder llegar a ser, Fedro, un luchador consumado es verosímil -quizá incluso necesario- que pase como en todas las otras cosas. Si va con tu naturaleza la retórica, serás un retórico famoso si unes a ello ciencia y ejercicio, y cuanto de estas cosas te falte, irá en detrimento de tu perfección. Pero todo lo que de ella es arte, no creo que se alcance por el camino que deja ver el método de Lisias y el de Trasímaco.

FED. - ¿Pero por cuál entonces?

e SÓC. - Es posible, mi buen amigo, que justamente haya sido Pericles el más perfecto en la retórica.

FED. - ¿Y por qué?

SÓC. - Cuanto dé grande hay en todas las artes que lo son, requiere garrulería y meteorología [143] acerca de la
270a naturaleza. Parece, en efecto, que la altura del pensamiento y la perfección de aquello que llevan a cabo, les viene precisamente de ahí. Y Pericles, aparte de sus excelentes dotes naturales, también había adquirido esto, pues habiéndose encontrado con Anaxágoras [144], persona, en mi opinión, de esa clase, repleto de meteorología, y que había llegado hasta la naturaleza misma de la mente y de lo que no es mente

[143] Sócrates alude a las acusaciones sobre su «charlatanería» y su «estar en las nubes» (ARISTÓFANES, *Nubes* 1480). Cf. L. GIL, introducción a la edición del *Fedro,* págs. LV-LVI; DE VRIES, *A commentary...,* página 233; HACKFORTH, *Platos...,* pág. 150. Meleto acusa a Sócrates de ocuparse de «meteorologías», PLATÓN, *Apología* 19b.

[144] Anaxágoras de Clazómenas contemporáneo y amigo de Pericles. Al final de su vida, tuvo que huir de Atenas, acusado de impiedad por los enemigos del político ateniense.

[145], sobre lo que Anaxágoras había hablado tanto, sacó de aquí lo que en relación con el arte de las palabras necesitaba.

FED. - ¿Qué quieres decir con esto?

b SÓC. - Que, en cierto sentido, tiene las mismas características la medicina que la retórica.

FED. - ¿Qué características?

SÓC. - En ambas conviene precisar la naturaleza, en un caso la del cuerpo, en otro la del alma, si es que pretendes, no sólo por la rutina y la experiencia sino por arte, dar al uno la medicación y el alimento que le trae salud y le hace fuerte, al otro palabras y prácticas de conducta, que acabarán transmitiéndole la convicción y la excelencia que quieras.

FED. - Es probable que sea así, Sócrates.

c SÓC. - ¿Crees que es posible comprender adecuadamente la naturaleza del alma, si se la desgaja de la naturaleza en su totalidad?

FED. - Si hay que creer a Hipócrates el de los Asclepíadas [146], ni siquiera la del cuerpo sin este método.

SÓC. - Y mucha razón tiene, compañero. No obstante, con independencia de Hipócrates, es preciso examinar en qué se funda lo dicho y si tiene sentido.

FED. - Conforme.

SÓC. - Pues bien, por lo que respecta a la naturaleza, averigua qué es lo que puede haber afirmado Hipócrates y la verdadera razón de su aserto. ¿No es, quizá, así como hay

d que discurrir sobre la naturaleza de cualquier cosa? Primero de todo hay que ver, pues, si es simple o presenta muchos aspectos aquello sobre lo que queremos ser técnicos nosotros mismos, y hacer que otros puedan serlo; después, si fuera simple, examinar su poder, cuál es la capacidad que, por naturaleza, tiene de actuar sobre algo, o de padecer algo y por quién; y si tiene más formas, habiéndolas enumerado, ver cada una de ellas como se veían las que eran simples, y

---

[145] Se discute la correcta lectura de los términos de Anaxágoras a los que Platón se refiere. Efectivamente, *noûs* es un concepto fundamental en el pensamiento de Anaxágoras; pero tanto *ánoia* como *diánoia* parecen ser «lecturas» platónicas, y, por consiguiente, ambas pueden discutirse, aunque es preferible *ánoia.*

[146] Asclepio, el dios de la medicina, hijo de Apolo y de Corónide, que aprendió del centauro Quirón el arte de la medicina, que, practicado por sus descendientes llamados Aselepíadas, tuvo extraordinaria importancia en el desarrollo de la medicina científica. Hipócrates fue el más famoso de estos médicos. Sobre la posible alusión de este pasaje a algún texto concreto, véase la introducción de C. GARCÍA GuAL a *Tratados Hipocráticos,* vol. I, B.C.G. 12, Madrid, 1983, págs. 32-37.

qué es lo que por naturaleza hace y con qué y qué es lo que puede padecer, con qué y por quién.

FED. - Es probable que deba ser así, Sócrates.

SÓC. - En todo caso, el método, sin todas estas cosas, se
e parecería al caminar de un ciego. Pero, en verdad, que no debe compararse a un ciego o a un sordo el que va detrás de una técnica. Mas bien es evidente que si alguien ofrece palabra con técnica, pondrá exactamente de manifiesto lo esencial de la naturaleza de aquello hacia lo que se dirigen sus discursos. Y esto supongo que será el alma.

FED. - ¿Qué si no?

271a SÓC. - En consecuencia todo su empeño se ordenará a levantar en ella la persuasión. ¿No es así?

FED. - Sí.

SÓC. - Es claro, pues, que Trasímaco y cualquier otro que enseñe con seriedad el arte retórico, describirá en primer lugar y con toda exactitud el alma, y hará ver en ello si es por naturaleza una e idéntica o, como pasa con la forma del cuerpo, si es también de muchos aspectos. A esto es a lo que llamamos mostrar la naturaleza.

FED. - Totalmente de acuerdo.

SÓC. - En segundo lugar, y conforme a su natural, a través de qué actúa y sobre qué, y qué es lo que padece y por efecto de quién.

FED. - Por supuesto.

b SÓC. - En tercer lugar, y después de haber establecido los géneros de discursos y de almas y sus pasiones, adaptando cada uno a cada una, y enseñando qué alma es la que se deja, necesariamente, persuadir por ciertos discursos y a causa de qué, y por qué a otra le pasa todo lo contrario.

FED. - Parece que eso sería, tal vez, lo mejor de todo.

SÓC. - Verdaderamente, amigo, que de otro modo no se habría pronunciado ni escrito, según las reglas del arte, ningún ejercicio de escuela, ni ningún discurso, ni ninguna
c cosa por el estilo. Pero aquellos de los que ahora escriben sobre el arte de las palabras, y de los que tú has oído, son astutos y disimulan, aunque saben, perfectamente, cosas del alma. Pero, hasta que no hablen y escriban de esa manera, no les admitiremos que escriban con arte.

FED. - ¿Cómo lo haremos?

SÓC. - No es cosa fácil decirlo con expresiones propias. Intentaré explicarte, sin embargo, cómo hay que escribir, si lo que se quiere es que, en la medida de lo posible, tenga arte.

FED. - Explícate, pues.

d

SÓC. - Puesto que el poder de las palabras se encuentra en que son capaces de guiar las almas, el que pretenda ser retórico es necesario que sepa, del alma, las formas que tiene, pues tantas y tantas hay, y de tales especies, que de ahí viene el que unos sean de una manera y otros de otra. Una vez hechas estas divisiones, se puede ver que hay tantas y tantas especies de discursos, y cada uno de su estilo. Hay quienes por un determinado tipo de discursos y por tal o cual causa, son persuadidos para tales o cuales cosas; pero otros, por las mismas causas, difícilmente se dejan persuadir. Conviene, además, habiendo reflexionado suficientemente sobre todo esto, fijarse en qué pasa en los casos concretos y cómo obran, y poder seguir todo ello con los sentidos despiertos, a no ser que ya no quede nada de los discursos públicos que otro tiempo escuchó. Pero, cuando sea capaz de decir quién es persuadido y por qué clase de discursos, y esté en condiciones de darse cuenta de que tiene delante a alguien así, y explicarse a sí mismo que «éste es el hombre y ésta es la naturaleza sobre la que, en otro tiempo, trataron los discursos y que ahora está en persona ante mí, y a quien hay que dirigir y de tal manera los discursos, para persuadirle de tal y tal cosa». Cuando esté, pues, en posesión de todo esto, y sabiendo de la oportunidad de decir algo en tal momento, o de callárselo, del hablar breve o del provocar lástima, y de las ampulosidades y de tantas cuantas formas de discurso aprendiera, y sabiendo en qué momentos conviene o no conviene aplicarlos, entonces es cuando ha llegado a la belleza y perfección en la posesión del arte, mas no antes. Pero si alguna de estas cosas le faltare en el decir, enseñar o escribir, y afirmase que habla con arte, saldrá ganando quien no le crea. «¿Qué pasa entonces?», dirá tal vez el autor, «¿os parece bien, Fedro y Sócrates, así? ¿O se deben aceptar otras propuestas al hablar del arte de las palabras?»

e

272a

b

FED. - Es imposible de otra manera, Sócrates. Y, por cierto, que no me parece cosa de poca monta.

SÓC. - Dices verdad. Por este motivo hay que revolver de arriba a abajo todos los discursos, y examinar si se presenta un camino más corto y más fácil que a la retórica nos lleve, y no tener, así, que recorrer uno largo y escabroso, cuando el que hay ante nosotros es corto y llano. Pero si, en la forma que sea, tienes ayuda que ofrecernos, por haber escuchado a Lisias o a algún otro, procura refrescar la memoria y habla.

c

FED. - Si es por probar, algo se me ocurriría; pero ahora, la verdad, no tengo nada muy concreto.

SÓC. - ¿Quieres que yo, a mi vez, os cuente lo que he oído de algunos que entienden de estas cosas?

FED. - ¿Y por qué no?

SÓC. - En todo caso, se suele decir que es justo prestar oídos al lobo [140].

d FED. - Entonces, hazlo tú así.

SÓC. - Dicen, pues, que no hay que ponerse tan solemne en estos asuntos, ni remontarse tan alto que se tenga que hacer un gran rodeo, porque, como dijimos al comienzo de la discusión, está fuera de duda que no necesita tener conocimiento de la verdad, en asuntos relacionados con lo justo o lo bueno, ni de si los hombres son tales por naturaleza o educación, el que intente ser un buen retórico. En absoluto se preocupa nadie en los tribunales sobre la verdad de todo
e esto, sino tan sólo de si parece convincente. Y esto es, precisamente, lo verosímil, y hacia ello es hacia lo que conviene que se oriente el que pretenda hablar con arte. Algunas veces, ni siquiera hay por qué mencionar las mismas cosas tal como han ocurrido, si eso ocurrido no tiene visos de verosimilitud; más vale hablar de simples verosimilitudes, tanto en la acusación como en la apología. Siempre que alguien exponga algo, debe, por consiguiente, perseguir lo verosímil, despidiéndose de la verdad con muchos y cordia-
273a les aspavientos. Y con mantener esto a lo largo de todo discurso, se consigue el arte en su plenitud.

FED. - Estas cosas, Sócrates, que acabas de exponer, son las mismas que dicen los que se jactan de ser técnicos de discursos. Porque me acuerdo que antes hemos tocado brevemente este tema. Parece, sin embargo, que es de extraordinario interés para los que se dedican a ello.

SÓC. - Pues bien, como te has machacado tan cuidadosamente las obras de Tisias, que nos diga él, entonces, si
b es que tiene otros criterios sobre lo verosímil que el que a la gente le parece.

FED. - ¿Qué otra cosa va a decir?

SÓC. - Esto es, pues, lo sabio que encontró, al par que técnico, cuando escribió que si alguien, débil pero valeroso, habiendo golpeado a uno fuerte y cobarde, y robado el manto o cualquier otra cosa, fuera llevado ante un tribunal, ninguno de los dos tenía que decir la verdad, sino que el cobarde diría que no había sido golpeado únicamente por el valeroso, y éste, replicar, a su vez, que sí estaba solo, y

[140] Expresión semejante a «ser abogado del diablo». HERMIAS (249, 13) cuenta de un lobo que, viendo a unos pastores que comían cordero, dijo: «Si fuera yo el que hacía esto, qué revuelo se armaría» *(Hermiae Alexandrini...,* ed. *supra cit.* en n. 40).

c echar mano de aquello de que «¿cómo yo siendo como soy, iba a poner las manos sobre éste que es como es?» Y el fuerte, por su parte, no dirá nada de su propia cobardía, sino que, al intentar decir una nueva mentira, suministrará, de algún modo, al adversario la posibilidad de una nueva refutación. Y en todos los otros casos, lo que se llama hablar con arte, es algo tal cual. ¿O no, Fedro?

FED. - ¿Cómo de otra manera?

SÓC. - ¡Ay! Un arte maravillosamente recóndito es el que parece haber descubierto Tisias, o quienquiera que haya podido ser, y llámese como le plazca [148]. Pero camarada, ¿le diremos algo o no?

d FED. - ¿Y qué es lo que le diremos?

SÓC. - Le diremos: «Tisias, mucho antes de que tú aparecieras, nos estábamos preguntando si eso de lo verosímil surge, en la mayoría de la gente, por su semejanza con lo verdadero. Pero las semejanzas, discurríamos hace un momento, nadie mejor para saber encontrarlas que quien ve la verdad. De modo que si tienes que decir alguna otra cosa sobre el arte de las palabras, te oiríamos tal vez; pero si no, seguiremos convencidos de lo que hace poco expusimos, y

e que es que si no se enumeran las distintas naturalezas de los oyentes, y no se es capaz de distinguir las cosas según sus especies, ni de abrazar a cada una de ellas bajo una única idea, jamás será nadie un técnico de las palabras, en la medida en que sea posible a un hombre. Todo esto, por cierto, no se adquiere sin mucho trabajo, trabajo que el hombre sensato no debe emplear en hablar y tratar con los hombres, sino, más bien, en ser capaz de decir lo que es grato a los dioses 'y de hacer, también, todo lo que les agrade en la medida de sus fuerzas. Porque, Tisias, gente más sabia que

274a nosotros cuentan que el que tiene inteligencia no debe preocuparse en complacer, a no ser incidentalmente, a compañeros de esclavitud, sino a buenos señores y a los que la bondad ya es innata. Así que no te extrañes de que el rodeo sea largo, porque se hace por cosas que merecen la pena, y no por las que tú imaginas. Sin embargo, como muestra nuestro discurso, también estas mínimas cosas, viniendo de aquéllas, se nos harán hermosas. Basta que alguien lo quiera.»

FED. - Muy bien dicho me parece todo esto, Sócrates, si alguno hubiera capaz de llevarlo a cabo.

SÓC. - Pero en verdad que es bello que, quien con lo be-

b llo se atreve, soporte también lo que soportar tenga.

---

[148] Los comentaristas antiguos (p. ej., *Hermias, 251,* 8) ven una irónica alusión a Córax y al significado de su nombre, «cuervo».

FED. - Sí que lo es.

SÓC. - En fin, que ya tenemos bastante sobre el arte y el no arte de los discursos.

FED. - Ciertamente.

SÓC. - Sobre la conveniencia e inconveniencia del escribir, y de qué modo puede llegar a ser bello o carecer, por el contrario, de belleza y propiedad, nos queda aún algo por decir. ¿No te parece?

FED. - Sí.

SÓC. - ¿Sabes, por cierto, qué discursos son los que le agradan más a los dioses, si los que se hacen, o los que se dicen? [149].

FED. - No, no lo sé, ¿y tú?

c SÓC. - Tengo que contarte algo que oí de los antiguos, aunque su verdad sólo ellos la saben. Por cierto que, si nosotros mismos pudiéramos descubrirla, ¿nos seguiríamos ocupando todavía de las opiniones humanas? [150].

FED. - Preguntas algo ridículo. Pero cuenta lo que dices haber oído.

SÓC. - Pues bien, oí que había por Náucratis [151], en Egip-
d to, uno de los antiguos dioses del lugar al que, por cierto, está consagrado el pájaro que llaman Ibis [152]. El nombre de aquella divinidad era el de Theuth. Fue éste quien, primero, descubrió el número y el cálculo, y, también, la geometría y

[149] Por el mito que a continuación se narra, parecería que esta oposición se refiere al «escribir», o al «decir» discursos.

[150] Entre los muchos pasajes que hacen tan intensa y sugestiva la lectura del Fedro, puede recogerse éste como ejemplo. Es un anuncio del mito que inmediatamente va a seguir. Cuatro niveles del texto: 1) el pasado, tan caro a Platón, en el que se asentó una cierta forma de sabiduría; 2) la «memoria del lógos» que viene circulando de boca en boca y que, como «oído» *(akoē),* es previo a toda letra, a todo escrito; 3) la «verdad» de lo oído. Una verdad velada en el pasado, donde se encuentra su sentido y su justificación. Sólo los antiguos «saben la verdad». El texto griego dice, realmente: «vieron la verdad». En el verbo *eîdon (y* en el perfecto *oîda),* como en otros pasajes del *Fedro -p.* ej., en el párrafo anterior dirigido a Tisias (273d)-, resuena el sentido de «ver». Lo verdadero es lo «presente»; la verdad es lo «visto». 4) Un cuarto nivel -también en el párrafo dirigido a Tisias- lo constituye el «saber buscar la verdad» en el campo de las «opiniones» humanas, donde debe yacer oculto el sentido que, «en una síntesis o idea» *(mía idéa,* 273e), hay que levantar. El descubrimiento de este nivel superior nos libera ya de la servidumbre a los otros, a los «compañeros de esclavitud».

[151] Náucratis, ciudad fundada por comerciantes de Mileto en torno al 650 a. C. Hacia el 560, el rey Amasis (XXVI dinastía) la convirtió en puerto privilegiado para el comercio griego. La prosperidad de Náucratis acabó con la conquista, en el año 525, de Egipto por Cambises.

[152] Pájaro sagrado de la mitología egipcia, representación del dios Thot. Continuamente buscaba alimento y, por ello, llegó a considerársele dios de la inteligencia.

la astronomía, y, además, el juego de damas y el de dados, y, sobre todo, las letras. Por aquel entonces, era rey de todo Egipto Thamus, que vivía en la gran ciudad de la parte alta del país, que los griegos llaman la Tebas egipcia, así como a Thamus llaman Ammón [153]. A él vino Theuth, y le mostraba sus artes, diciéndole que debían ser entregadas al resto de los egipcios. Pero él le preguntó cuál era la utilidad que cada una tenía, y, conforme se las iba minuciosamente exponiendo, lo aprobaba o desaprobaba, según le pareciese bien o mal lo que decía. Muchas, según se cuenta, son las
e observaciones que, a favor o en contra de cada arte, hizo Thamus a Theuth, y tendríamos que disponer de muchas palabras para tratarlas todas. Pero, cuando llegaron a lo de las letras [154], dijo Theuth: «Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha in-

[153] Pasaje muy discutido. Razones «mitólogicas» harían pensar en que hay que leer *theòn Ánimōna* (cf. L. Gn., «De nuevo sobre el *Fedro», Emerita XXVI* [1958], 215 y sigs.).

[154] Hasta la moderna gramatología, que ha vuelto a recoger este original mito platónico sobre los principios de la escritura (cf. J. DERRIDA, «La pharmacie de Platon», en *La dissémination,* París, 1972, páginas 71-197), no ha sido estudiado, con el interés que merece, en las obras clásicas sobre la filosofía platónica. El que Platón lo haga aparecer aquí, al final de su diálogo sobre los dioses, el amor y la retórica, tiene une especial significación. El autor de los *Diálogos*, los escritos más próximos a la voz y a la temporalidad inmediata de la vida, plantea la imposibilidad de una escritura que, como la del diálogo «escrito» -tiempo dentro de otro tiempo, lenguaje dentro del lenguaje-, pretenda dar razón de sí misma. En la tradición mitológica, el inventor de la escritura fue Prometeo, pero los caracteres de esa escritura, tal como han llegado hasta nosotros, son una adaptación del alfabeto fenicio, cf. R. HARDER, «Die Meisterung der Schrift durch die Griechen», en *Kleine Schriften...,* página 85. Este trabajo está recogido, con otros estudios fundamentales sobre la historia de la escritura griega, en GERHARD PFOHL (ed.), Das *Alphabet. Entstehung uri¡d Entwicklung der griechischen Schrifi,* Darmstadt, 1968. Los griegos llamaban a su escritura *phoinikeìa sēmeia* «signos fenicios». En las inscripciones griegas más antiguas, el orden lineal de esos signos podía ir también de derecha a izquierda. Se discute la época de este préstamo, mientras A. MENZ da las fechas en torno a 1400 a. C. («Die Urgeschichte des Alphabets», *Rheinisches Museum, N. S.,* 85 [1936], 347 y sigs.), RHYs CARPENTER, lo sitúa en torno al 720 a. C. («The Antiquity of Greek Alphabet», en American Journal of Archeology 37 [1933], 8 y sigs.; recogido ahora en la obra de Pfohl anteriormente citada, donde también se publica parte de la polémica en torno al trabajo de Carpenter, p. ej., el artículo de B. L. ULLMAN, «Wie alt isi das griechische Alphabet?»). Los signos entre inscripciones diferentes -la primera que se encuentra es a comienzos del s. vm a. C.- presentan peculiaridades que hacen suponer que el alfabeto fenicio fue adaptado, independientemente, en distintos lugares del mundo griego. La diferencia más importante frente a la escritura fenicia fue el desarrollo del sistema vocálico (cf. HARDER, *op. cit.,* pág. 86).

ventado como un fármaco [155] de la memoria y de la sabiduría.» Pero él le dijo: «¡Oh artificiosísimo$_s$ Theuth! A unos les es dado crear arte, a otros juzgar qué de daño o provecho aporta para los que pretenden hacer uso de él. Y ahora tú, precisamente, padre que eres de las letras, por apego a
275a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos [156]. No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio [157]. Apariencia de
b sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad. Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas [158], parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad.»

FED. - ¡Qué bien se te da, Sócrates, hacer discursos de Egipto, o de cualquier otro país que se te antoje! [159].

SÓC. - El caso es, amigo mío, que, según se dice que se decía en el templo de Zeus en Dodona, las primeras palabras proféticas provenían de una encina. Pues los hombres de entonces, como no eran sabios como vosotros los jóvenes, tal ingenuidad tenían, que se conformaban con oír a una encina o a una roca [160], sólo con que dijesen la verdad.

---

[155] Sobre la estructura ambivalente del *phármakon* abundan los textos platónicos: *Cármides* 155e, *Crátilo* 394a, *Protágoras* 354a, *Fedón* 63d, *República* 459c, *Timeo* 89c, *Leyes* 649a.

[156] Todo el pasaje es una referencia a los principios de la epistemología platónica. Conocer es recordar *(Menón* 81b), pero desde dentro. La exterioridad de la escritura y la insistencia en este hecho, alude a uno de los problemas esenciales de la «pedagogía».

[157] La distinción entre *mnēmē* «memoria» e *hypómnēsís* «recordatorio», tiene que ver con ese carácter de «interioridad»-«exterioridad», fundamental también en la pedagogía platónica.

[158] *àneu didachês* «sin didáctica», dice el texto griego. Esta didáctica sería, pues, un elemento del proceso de interiorización que constituye la pedagogía «viva», la que no presta sólo «apariencia de sabiduría».

[159] El sentido de esta referencia a Egipto y al contraste con la cultura griega lo ha analizado, en este texto, RONNA BURGER, *Platos Phaedrus. A defense of a philosophic art of writing,* University of Alabama Press, 1980, págs. 91-109. La oposición entre Grecia y Egipto expresa la que puede surgir entre la cultura dinámica y la «paralización» mitológica, entre la posible liberación del hombre y los celosos dioses (pág. 93).

[160] Cf. HOMERO, *Ilíada* (XXII 126-127), *Odisea* XIX 162-163: «Pero, con todo, dime tu linaje y de dónde eres, pues seguro que no has nacido de una encina de antigua historia ni de una piedra». También,

c Sin embargo, para ti la cosa es diferente, según quién sea el que hable y de dónde [161]. Pues no te fijas únicamente en si lo que dicen es así o de otra manera.

FED. - Tienes razón al reprenderme, y pienso que con lo de las letras pasa lo que el tebano dice.

SÓC. - Así pues, el que piensa que al dejar un arte por escrito, y, de la misma manera, el que lo recibe, deja algo claro y firme por el hecho de estar en letras, rebosa ingenuidad y, en realidad, desconoce la predicción de Ammón, creyendo que las palabras escritas son algo más, para el que las *d* sabe, que un recordatorio de aquellas cosas sobre las que versa la escritura [162].

FED. - Exactamente.

SÓC. - Porque es que es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura, y por lo que tanto se parece a la pintura [163]. En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tu- *e* vieran vida; pero, si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras [164]. Podrías llegar a creer como si lo que dicen fueran pensándolo; pero si alguien pregunta, queriendo aprender de lo que dicen, apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa. Pero, eso sí, con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les impor-

---

HESÍODO, *Teogonía* 35 (cf. M. L. WEST, *Hesiod, Theogony,* Oxford, 1966, páginas 167 y sigs., donde se hace referencia a otros textos de la literatura griega relacionados con esta historia).

[161] En estas líneas se sintetiza una especie de teoría de la verdad. El «quién» sea el que hable, y «de dónde» provenga su habla, modifica esa «substancial» verdad que provenía de las encinas o las rocas. El proceso epistemológico, frente al monolítico e ingenuo saber, cerrado en sí mismo y sin contraste con algo «fuera de él».

[162] Al concluir el breve diálogo entre Theuth y Thamus, Sócrates va a comentar sus aspectos esenciales. Un análisis, pues, intrahermenéutico, como aquel que, al comienzo del libro VII de la *República,* se hace del «mito de la caverna».

[163] Posiblemente, el tema egipcio lleve a Platón a esta comparación con la pintura: la *zoographía* de la escritura jeroglífica, al lado de las *grámmata* (cf. Ros. EISLER, «Plato und das ägyptische Alphabet», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 34 [1922], 3-13).

[164] También las palabras *(lógoi)* presentan ese silencioso y solemne aspecto; pero esa apariencia no está atravesada por un «pensamiento» que la sustente y articule. El lenguaje escrito, como se dirá inmediatamente, está necesitado de una ayuda «fuera de él mismo» que lo haga inteligible, o sea que lo haga hablar. Las palabras escritas, siguiendo el mito egipcio, son, pues, silenciosas efigies, incapaces de dar razón de sí mismas. No hay letra viva. La escritura en la que Platón piensa, no conserva nada de aquello que alienta en la *phonē y* cuya máxima expresión es el diálogo.

ta en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no. Y si son maltratadas o vituperadas injustamente, necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni de ayudarse a sí mismas.

FED. - Muy exacto es todo lo que has dicho.

276a SÓC. - Entonces, ¿qué? ¿Podemos dirigir los ojos hacia otro tipo de discurso, hermano legítimo de éste, y ver cómo nace y cuánto mejor y más fuertemente se desarrolla?

FED. - ¿A cuál te refieres y cómo dices que nace?

SÓC. - Me refiero a aquel que se escribe con ciencia en el alma del que aprende [165]; capaz de defenderse a sí mismo, y sabiendo con quiénes hablar y ante quiénes callarse.

FED. - ¿Te refieres a ese discurso lleno de vida y de alma, que tiene el que sabe y del que el escrito se podría justamente decir que es el reflejo? [166].

b SÓC. - Sin duda. Pero dime ahora esto. ¿Un labrador sensato que cuidase de sus semillas y quisiera que fructificasen, las llevaría, en serio, a plantar en verano, a un jardín de Adonis [167], y gozaría al verlas ponerse hermosas en ocho días, o solamente haría una cosa así por juego o por una fiesta, si es que lo hacía? Más bien, aquellas que le interesasen, de acuerdo con lo que manda el arte de la agricultura, las sembrará donde debe, y estará contento cuando, en el octavo mes, llegue a su plenitud todo lo que sembró.

c FED. - Así es, Sócrates. Tal como acabas de expresarte; en un caso obraría en serio, en otro de manera muy diferente.

---

[165] El texto presenta varios aspectos esenciales de la teoría del conocimiento en Platón. «Escribir en el alma del que aprende» es una metáfora que supone ya la aceptación de la escritura en ese proceso intelectual en el que el lenguaje «lleno de sentido» *(met' epistēmēs)* se convierte en escritura interior, en proceso de fundamentación e intelección. Este fenómeno de «consciencia y reflexión» ayuda al lenguaje en su soledad y lo defiende de la irrupción de cualquier otro lenguaje que, sin fundamento, pretenda invadir al alma y «escribirse» en ella.

[166] El lenguaje de aquel que piensa y que, al pensar, adquiere el fundamento y el sentido de lo «dicho», está «lleno de vida», y, en este caso, la escritura no es sombra, sino reflejo de la palabra.

[167] Los «jardines de Adonis» constituían un rito funerario establecido por Afrodita en honor de Adonis, el hijo de Mirra. En vasijas con tierra se plantaban semillas que, regadas con agua caliente, florecían en pocos días y, en pocos días también, se marchitaban. Estos cultivos representaban la súbita muerte de Adonis. Las fiestas tenían, además, lugar en pleno estío (TEOFRASTRO, *Historia plantarum VI 7, 3).* Cf. M. DÉTIENNE, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Gréce,* París, *1972,* especialmente págs. *187*-226 (hay trad. esp. de J. C. BERMEJO [Madrid, 1983]).

SÓC. - ¿Y el que posee la ciencia de las cosas justas, bellas y buenas, diremos que tiene menos inteligencia que el labrador con respecto a sus propias simientes?

FED. - De ningún modo.

SÓC. - Por consiguiente, no se tomará en serio el escribirlas en agua [168], negra por cierto, sembrándolas por medio del cálamo, con discursos que no pueden prestarse ayuda a sí mismos, a través de las palabras que los constituyen, e incapaces también de enseñar adecuadamente la verdad.

FED. - Al menos, no es probable.

d SÓC. - No lo es, en efecto. Más bien, los jardines de las letras [169], según parece, los sembrará y escribirá como por entretenimiento; y al escribirlas, atesora recordatorios, para cuando llegue la edad del olvido, que le servirán a él y a cuantos hayan seguido sus mismas huellas. Y disfrutará viendo madurar tan tiernas plantas, y cuando otros se dan a otras diversiones y se hartan de comer y beber y de todo cuanto con esto se hermana, él, en cambio, pasará, como es de esperar, su tiempo distrayéndose con las cosas a las que me refería.

e FED. - Uno extraordinariamente hermoso, al lado de tanto entretenimiento baladí, es el que dices, Sócrates, y que permite entretenerse con las palabras, componiendo historias sobre la justicia y todas las otras cosas a las que te refieres.

SÓC. - Así es, en efecto, querido Fedro. Pero mucho más excelente es ocuparse con seriedad de esas cosas, cuando alguien, haciendo uso de la dialéctica y buscando un alma adecuada, planta y siembra palabras con fundamento, capaces de ayudarse a sí mismas y a quienes las planta, y que no
277a son estériles, sino portadoras de simientes de las que surgen otras palabras que, en otros caracteres, son canales por donde se transmite, en todo tiempo, esa semilla inmortal, que da felicidad al que la posee en el grado más alto posible para el hombre [170].

---

[168] Como las plantas marchitas, precipitadas en otro tiempo distinto - del de su propia naturaleza, la «escritura en el agua», era también expresión de la obra inútil y sin sentido. Escribir queda, pues, como un «pasatiempo». El tiempo de la escritura, lejos ya del tiempo de la vida.

[169] De todas formas, estos «jardines de las letras», servirán como siembra para hacer despertar, en la vejez, la memoria.

[170] A pesar de la crítica a la escritura que subyace al diálogo entre Theuth y Thamus, Platón hace, en este pasaje, el mayor elogio a ese cauce de la escritura que, cuando tiene sentido y fundamento, deja pasar por él esa «semilla inmortal», que prolonga el tiempo humano más allá del cerco de cada naturaleza individual.

FED. - Esto que dices es todavía mucho más hermoso.

SÓC. - Ahora, Fedro, podemos establecer un criterio sobre aquellas cosas, una vez que estamos de acuerdo sobre éstas.

FED. - ¿Sobre cuáles?

SÓC. - Aquellas que queríamos ver y que nos han traído hasta este punto, cuando examinábamos el reproche que se
b hacía a Lisias por escribir discursos, y a los discursos mismos, por estar o no estar escritos con arte. Ahora bien, por lo que se refiere a tener o no tener arte, a mí me parece que ha quedado suficientemente claro.

FED. - Así me pareció, en efecto, pero recuérdame otra vez cómo.

SÓC. - Antes de que alguien vea la verdad de aquello sobre lo que habla o escribe, y llegue a ser capaz de definir cada cosa en sí y, definiéndola, sepa también dividirla en sus especies hasta lo indivisible, y por este procedimiento se haya llegado a conocer a fondo la naturaleza del alma,
c descubriendo la clase de palabras adecuadas a la naturaleza de cada una, y establezca y adorne el discurso de manera que dé al alma compleja discursos complejos y multisonoros, y simples a la simple, no será posible que se llegue a manejar con arte el género de los discursos, en la medida en que su naturaleza lo permita, ni para enseñarlos ni para persuadir, según nos hace suponer todo lo qué anteriormente hemos dicho.

FED. - Totalmente de acuerdo. Al menos, eso es lo que se nos hizo patente.

d SÓC. - Y eso de que sea hermoso o vergonzante decir o escribir discursos y, en caso de hacerlo, cuándo se diría justamente que era vituperable y cuándo no, es cierto que lo dicho un poco antes lo ha dejado claro.

FED. - ¿Qué cosas?

SÓC. - Que si Lisias o cualquier otro escribió alguna vez o escribirá, en privado o como persona pública promulgando leyes, un escrito político, con la pretensión de que en él hay sobrada certeza y claridad, sería vituperable para el que lo escribe, se lo digan o no. Porque el desconocer, a todas horas, lo justo y lo injusto, lo malo y lo bueno no puede por menos de ser, en verdad, algo totalmente reprobable, por mucho que toda la gente se lo alabe.

FED. - Evidentemente no puede por menos de serlo.

SÓC. - Pero el que sabe que en el discurso escrito sobre cualquier tema hay, necesariamente, un mucho de juego, y que nunca discurso alguno, medido o sin medir, merecería demasiado el empeño de haberse escrito, ni de ser pronun-

ciado tal como hacen los rapsodos, sin criterio ni explicación alguna, y únicamente para persuadir, y que, de hecho, los mejores de ellos han llegado a convertirse en recordatorio del que ya lo sabe; y en cambio cree, efectivamente, que en aquellos que sirven de enseñanza, y que se pronuncian para aprender -escritos, realmente, en el alma- y que, además, tratan de cosas justas, bellas y buenas, quien cree, digo, que en estos solos hay realidad, perfección y algo digno de esfuerzo y que a tales discursos se les debe dar nombre como si fueran legítimos hijos -en primer lugar el que lleva dentro de él y que está como originado por él, después, todos los hijos o hermanos de éste que, al mismo tiempo, han enraizado según sus merecimientos en las almas de otros-, dejando que los demás discursos se vayan enhorabuena; un hombre así, Fedro, es tal cual, probablemente, yo y tú desearíamos que tú y yo llegáramos a ser.

FED. - Precisamente lo que estás diciendo es lo que quiero y pido con todas mis fuerzas.

SÓC_ - Bueno, ya nos hemos entretenido como corresponde con los discursos. Ahora ve tú y anuncia a Lisias que nosotros, bajando al arroyo y al santuario de las ninfas, hemos oído palabras que teníamos que decir a Lisias y a
c cualquier otro que se dedique a componer discursos, y a Homero y a quienquiera que, a su vez, haya compuesto poesía, sin acompañamiento o con él, y, en tercer lugar, a Solón y a todo el que haya llegado a cuajar sus palabras políticas en escritos, bajo el nombre de leyes. Y lo que hemos de anunciar es que si, sabiendo cómo es la verdad, compuso esas cosas, pudiendo acudir en su ayuda cuando tiene que pasar a probar aquello que ha escrito, y es capaz con sus palabras de mostrar lo pobre que quedan las letras, no debe recibir su nombre de aquellas cosas que ha compuesto, sino
d de aquellas que indican su más alto empeño.

FED. - ¿Qué nombres le pondrías, entonces?

SÓC. - En verdad que llamarle sabio me parece, Fedro, venirle demasiado grande, y se le debe otorgar sólo a los dioses; el de filósofo, o algo por el estilo, se acoplaría mejor con él y le sería más propio.

FED. - Y en nada estaría fuera de lugar.

SÓC. - Entonces, el que, por el contrario, no tiene cosas de mayor mérito que las que compuso o escribió dándoles vueltas, arriba y abajo, en el curso del tiempo, uniendo unas
e con otras y separándolas si se tercia, ¿no dirás de él que es un poeta, un autor de discursos o redactor de leyes?

FED. - ¿Qué si no?

SÓC. - Anúnciale, pues, todo esto a tu compañero.

FED. - ¿Y tú? ¿Qué vas a hacer? Porque en modo alguno se debe dejar de lado al tuyo.

SÓC. - ¿Quién es ése?

FED. - El bello Isócrates [171]. ¿Qué le anunciarás, Sócrates? ¿Qué diremos que es?

279a SÓC. - Aún es joven Isócrates, Fedro. Pero estoy dispuesto a decir lo que auguro.

FED. - ¿Y qué es?

SÓC. - Me parece que, por dotes naturales, es mucho mejor para los discursos que Lisias, y la mezcla de su carácter es mucho más noble, de modo que no tendría nada de extraño si, con más edad, y con estos mismos discursos en los que ahora se ocupa, va a hacer que parezcan niños todos aquellos que alguna vez se hayan dedicado a las palabras. Más aún, si esto no le pareciera suficiente, un impulso divi-
b no le llevaría a cosas mayores. Porque, por natualeza, hay una cierta filosofía en el pensamiento de este hombre. Así que esto es lo que yo, en nombre de estas divinidades, anunciaré a Isócrates, mi amado, y tú, al tuyo, Lisias, aquellas otras cosas.

FED. - Así será. Pero vámonos yendo, ya que el calor se ha mitigado.

SÓC. - ¿Y no es propio que los que se van a poner en camino hagan una plegaria?

FED. - ¿Por qué no?

SÓC. - Oh querido Pan [172], y todos los otros dioses que aquí habitéis, concededme que llegue a ser bello por dentro,
c y todo lo que tengo por fuera se enlace en amistad con lo de dentro; que considere rico al sabio; que todo el dinero que tenga sólo sea el que puede llevar y transportar consigo un hombre sensato, y no otro. ¿Necesitamos de alguna otra cosa, Fedro? A mí me basta con lo que he pedido.

FED. - Pide todo esto también para mí, ya que son comunes las cosas de los amigos [173].

SÓC. - Vayámonos.

---

[171] Orador y retórico ateniense, contemporáneo de Platón y discípulo de Pródico y Tisias. A consecuencia de la guerra del Peloponeso se arruinó su familia -su padre era un conocido fabricante de flautas- y se dedicó a la «logografía». En la última época de su vida fundó una escuela en la que se educaron políticos y oradores famosos. Se ha discutido mucho esta referencia final a Isócrates que, por diversas razones, podría considerarse también como una ridiculización (cf. SÈVE, *Phédre...,* páginas 165-166).

[172] Cf. T. G. ROSENMEYER, «Plato's Prayer to Pan, *Phaedrus* 279b8-c3», *Hermes* 90 (1962), 34-44.

[173] El origen de este proverbio se atribuye a Pitágoras (DIóGENEs LAERCIO, VIII 10). Cf. *Lisis* 207c; *República* 424a, 449c; *Leyes* 739c; ARISTÓTELES, É. N. VIII 1159b30.