

emular perfectamente la vacilación que experimentaban los amigos de Sócrates en hacer hincapié en sus propios argumentos contrarios en una ocasión semejante (84d). Para Platón, uno de los ingredientes más poderosos del «encantamiento» era indudablemente la tranquilidad y la confianza humorística con las que Sócrates abandonó el mundo ese día. «Entiérrame como desees, Critón, si es que puedes cogerm... Temo que Critón haya estado sordo a lo que yo he estado diciendo para consolarte a ti y a mí mismo, que, cuando yo beba el veneno, no permaneceré contigo [como un cadáver], sino que estaré fuera de aquí para compartir las alegrías de los bienaventurados».

Aunque de un modo provisional, yo iría más lejos. Ya sabemos con cuánto cuidado selecciona Platón las circunstancias y los personajes de un diálogo para adecuarlos al tipo de argumentos que desea usar. Si elige en ese momento hacer que Sócrates exponga la doctrina de las Formas y una concepción del alma en una conversación el día de su muerte, con amigos y simpatizantes dispuestos a llegar a un acuerdo con él, en lugar de recurrir, pongamos por caso, a una discusión paternal y maiéutica con un muchacho, o a una argumentación con un sofista, ello se debía a que dichas cuestiones eran para él artículos de una creencia semirreligiosa: está convencido de su verdad, pero no está dispuesto, sin embargo, a ofrecer una completa prueba dialéctica. Ambas doctrinas centrales aparecen luego en una forma distinta que toma en consideración algunas de las objeciones razonadas a las que se hallan expuestas aquí. A medida que la dialéctica progresa, se reduce el campo de la expresión mítica y el fin del filósofo es reducirlo lo más posible; pero, a diferencia de su discípulo más grande, él nunca negaría que existen ciertas verdades, que son las más grandes, que no pueden demostrarse nunca mediante los métodos del razonamiento dialéctico. En ningún momento habría llamado él «sofismas» a los mitos, ni los habría descartado como «no merecedores de una consideración seria»¹¹⁰.

2. EL BANQUETE¹¹¹

CRONOLOGÍA

Un *terminus post quem* suele pensarse que lo proporcionan las palabras «como los arcadios fueron disgregados por los espartanos» (193a), consideradas

«condenan a Platón sin apoyarse ellos mismos en la base de los propios presupuestos platónicos» (pág. 101).

¹¹⁰ Arist., *Metaf.* 1000a18. Estas observaciones sobre la actitud de Platón están ampliadas en mi *OGR*, págs. 239 y sig.

¹¹¹ Extensas bibliografías pueden hallarse en la revisión de Capelle de la edición de Apelt (1960, compilada por Wilpert) y en Rosen (1968).

como una referencia anacrónica a la dispersión de los mantineos el año 385. Situarlo poco después concuerda con otra impresión general, y es que, en punto a sensibilidad, se halla muy cercano al *Fedón*. Esto depende, no obstante, de lo que uno piense de la actitud platónica respecto de la inmortalidad en el *Banquete* (págs. 373-378, *infra*). En lo que se refiere al contenido, está más próximo al *Fedro*, y casi con seguridad es anterior. El *Banquete* de Jenofonte es una obra muy diferente, y carece de sentido prolongar la controversia sobre cuál se escribió primero ¹¹².

CRONOLOGÍA DRAMÁTICA

El escenario de la narración principal es la cena ofrecida a sus amigos por el poeta trágico Agatón con motivo de haber obtenido el premio con su primera tragedia, en el 416 antes de Cristo ¹¹³. Las circunstancias de su narración se hacen sumamente complicadas. Apolodoro (el personaje emotivo de *Fedón* 59a y 117d) es interrogado por un grupo anónimo (no compuesto por filósofos, sino por hombres de negocios ricos, 173c) a fin de que narre la historia de la fiesta de Agatón. No está desprevenido, porque recientemente ha satisfecho la misma petición que le había hecho un tal Glaucón ¹¹⁴. Glaucón había oído hablar de ello a un tal Fénix, quien, sin embargo, se mostró muy confuso y tenía la impresión de que el acontecimiento había sido reciente, mientras que la realidad era que había acontecido cuando Apolodoro aún era niño. Esta y otras indicaciones (mencionadas por Bury, pág. LXVI) apuntan a una fecha en torno al año 400 o un poco anterior para la narración. El informador de Apolodoro fue Aristodemo, que estuvo presente en la cena sin ser invitado, pero ha recibido confirmación del mismo Sócrates en algunos puntos.

¹¹² Wilamowitz (*Pl.*, I, pág. 372, n. 1.; págs. 176-178) argumentó, en contra de la suposición general de un anacronismo, que 193a aludía a los acontecimientos del año 418. A esta opinión, reavivada por Mattingley en 1958, se opuso de nuevo detalladamente Dover, *Phron.*, 1965. Respecto de opiniones más antiguas, *vid.* Robin, *TPA*, págs. 55-63. Dado que piensa que el *Banquete* excluye la inmortalidad, Morrison (*CQ*, 1964, págs. 43-46) lo situaría incluso antes del *Gorg.*, *Menón* y la primera visita a Italia, lo cual considero improbable. Sobre su relación con el *Fedro* (Robin, *TPA*, págs. 63-100) Bury cambió su opinión entre sus ediciones primera y segunda. Aparte el tema general de ambos, advirtió sobre una docena de pasajes breves más o menos similares en ambos diálogos (pág. LXVII, n. 2). Hay algo que decir también respecto de la opinión expresada por Bernhardt en el sentido de que «le Banquet prélude au Phédon» (*P. et. Mat. Anc.*, pág. 211). Tredennick (*Xen.'s Mem. and Symp.*, pág. 19) piensa que Dover, en *Phron.*, 1965, págs. 9-16, ha establecido la anterioridad de Platón sobre Jenofonte. (*Id.* también vol. III, pág. 329 con n. 29.) Esto resolvería una controversia de (según la propia afirmación de Dover) más de 160 años, sobre la que, por ejemplo, Robin (ed. Budé, págs. CIX-CXV) sólo pudo pronunciar un «non liquet». Sobre el *Banquete* de Jenofonte en general, *vid.* vol. III, págs. 327-331.

¹¹³ Ateneo, V, 217a (arcontado de Eufemo). Platón, añade él, tenía catorce años en ese momento.

¹¹⁴ Desconocido, por lo demás. No es el hermano de Platón que aparece en *Rep.* (Taylor, *Farm.* pág. 3).

ESCENARIO Y PERSONAJES

La enrevesada introducción deja bien claro que el mismo Platón no estuvo presente en los acontecimientos narrados y, según dijo Taylor (*PMW*, pág. 210), «no pretende garantizar por ello la exactitud histórica de lo narrado en detalle»¹¹⁵. Taylor pensó que éste era su propósito real, pero la fecha de la reunión (cuando Platón tenía alrededor de once años) era suficiente para asegurar dicha exactitud, como sucede con el *Protágoras*, donde el narrador es Sócrates en persona. Yo pienso que, como en el *Parménides* y el *Teeteto*, Platón se mostraba al menos igualmente interesado en proporcionar verosimilitud dramática a la narración de la historia, ambos propósitos se ven favorecidos por la información de que Aristodemo no recordaba todos los discursos ni Apolodoro todo lo que se había dicho (178a, 180c) y, al final, Aristodemo se quedó dormido y se perdió mucho de lo que Sócrates dijo a Agatón y Aristófanes (223b-d).

Además del *Fedón*, a Apolodoro se le menciona en la *Apología* (34a) entre los amigos que apoyan a Sócrates en el tribunal, en el *Protágoras* como padre del ruboroso joven Hipócrates, y Jenofonte nos los presenta (*Mem.* III, 11, 17) como un seguidor constante de Sócrates. Al otro seguidor, el «pequeño» Aristodemo, como se le llama aquí y como le llama Jenofonte (*Mem.* I, 4, 2), lo describe Jenofonte como un hombre irreligioso a quien Sócrates convirtió con el argumento basado en el designio. «Siempre iba descalzo», apoyando presumiblemente el lado «cínico» de Sócrates. A Agatón, ganador del premio y anfitrión, nos lo presenta el *Protágoras* como un simple muchacho, todavía como el preferido de Pausanias (193b; también en Jenofonte, *Banquete* VIII, 32). Evidentemente, hay un espacio de alrededor de dieciséis años entre las fechas dramáticas de los dos diálogos, y hay que pensar que Agatón tiene ahora aproximadamente treinta. No obstante, se le llama «joven» y casi «un muchacho» (ἄνεός y νεανίσκος, 175e, 198a). Cuando Platón conviene en que alguien debería ser «el más bello de la tertulia» (213c), él no hace demasiados remilgos a semejantes epítetos. La cortesía de Agatón, el tacto, y otras características, las han descrito perfectamente, apoyándose en el diálogo mismo, Robin (pág. LXV) y Bury (págs. XXXIV y sig.). Cinco años después de su victoria, Aristófanes ridiculizó su afeminamiento en las *Tesmoforiantes*. Fedro es el único interlocutor de Sócrates en el *Fedro* y se le mencionaba en el *Protágoras* sentado a los pies de Hippias. Su carácter está bellamente dibujado tanto aquí como en el *Fedro*. (Vid. Robin, págs. XXXVI-XXXVIII, en relación con esto y las menciones en Lisias y Alexis). Erixímaco, el médico, es uno de los

¹¹⁵ Contrástese con Bury, pág. XVI: «El modo en que se describe a Aristodemo, la fuente primaria, y a Apolodoro, la fuente secundaria, pretende evidentemente dar la impresión de que en ellos tenemos testigos fiables».

que escuchan a Hipias en el *Protágoras*, (315c), y tanto aquí como en el *Fedro* (268a) aparece como amigo de Fedro, pero sólo se le conoce por las páginas de Platón ¹¹⁶. De Aristófanes y Alcibiades no es necesario hablar aquí ¹¹⁷. Todos los interlocutores, con excepción de Aristófanes, estuvieron presentes como oyentes ávidos en la reunión de los sofistas en el *Protágoras* y, aunque a veces se ha explotado demasiado esta circunstancia ¹¹⁸, indudablemente se pretende que nosotros lo recordemos conforme oímos sus discursos, que evidencian ciertamente el influjo sofístico.

Los interlocutores hablan en el orden en que están sentados, de izquierda a derecha, empezando por Fedro, y algunos han visto una significación profunda en este orden ¹¹⁹. Yo dudo que a Platón le haya preocupado mucho este detalle. El mismo Aristodemo estaba colocado junto a Erixímaco (175a), es decir, entre él y Agatón; sin embargo, no menciona ni que hablara ni que se excusara, y entre Fedro y Pausanias había «otros varios», cuyos discursos no se recogen.

EL DIÁLOGO

(Las formas de estilo indirecto están tan entretrejidas que no es posible asignar el diálogo a uno u otra forma. Respecto del prólogo, vid. págs. 352 y sig., supra).

Introducción (172a-178a). — Aristodemo, el narrador y testigo ocular, se topó con Sócrates que parecía inusualmente limpio y bien vestido y se enteró de que iba a ir a una cena privada de Agatón al anochecer, después de la celebración pública de su triunfo dramático. Sócrates sugirió que Aristodemo debería acompañarlo y que él aceptaría la responsabilidad de la invitación. Sin embargo, de camino, ensimismado en algún pensamiento, se detuvo, diciendo a Aristodemo que no le esperara, y Aristodemo se encontró en la posición embarazosa de llegar solo. No obstante, Agatón, cortésmente, le invitó a unirse a los demás y, al enterarse de lo que había sucedido, envió a un esclavo

¹¹⁶ Pero Jenofonte cuenta una historia de su padre Acumeno (*Mem.* III, 13, 2). A uno que se lamenta de que no hallaba placer en la comida, Sócrates le replicó que Acumeno conocía una buena prescripción para eso. «Y ¿cuál es?». «Deja de comer».

¹¹⁷ Mas sobre la presencia de Aristófanes en la fiesta, *vid.* vol. III, págs. 358-359, y respecto de Alcibiades y su relación con Sócrates, el índice del mismo volumen.

¹¹⁸ *Vid.* Bury, pág. LVII, con nota 1. Aunque todos los interlocutores son personajes históricos, a cada uno se le ha procurado un doble. Fedro es Tisias; Pausanias, Protágoras o Jenofonte; Erixímaco, Hipias; Aristófanes, Pródico, Agatón, Gorgias. Para Brochard, por otra parte (*Études*, págs. 68-71), el discurso de Fedro es una parodia de Lisias, y el de Pausanias, de Pródico. Estos críticos sólo consenten que sean ellos mismos Sócrates y Alcibiades.

¹¹⁹ Rosen, págs. 31 y sig., critica los intentos de Isenberg, *Order of Discourses*, etc., y Plochmann, *Hiccupus*. Cf. también Wilamowitz, *Pl.*, I, pág. 367, sobre la superioridad de Platón respecto a consideraciones semejantes.

vo en busca de Sócrates. Al oír que estaba de pie en el pórtico de un vecino y no se movería, Agatón se disponía a utilizar medidas más fuertes, pero Aristodemo le disuadió; era una costumbre que Sócrates tenía, y llegaría cuando quisiera ¹²⁰.

Cuando llegó, a media comida, Agatón le colocó junto a sí y, después de algunas bromas amistosas entre ellos ¹²¹, se dirigió a tomar la cena. Después de las ceremonias postprandiales, cuando el *sympósion* empezaba propiamente, Pausanias sugirió que, puesto que todos ellos habían padecido los efectos de las celebraciones públicas del día anterior, la bebida debería ser moderada y voluntaria. Mostrándose de acuerdo en esto, Erixímaco propuso que despidieran a la flautista y se divirtieran ellos mismos con la charla. Cada uno de ellos, por turno, pronunciará un encomio sobre Eros, el dios del amor, empezando por Fedro (que es el «padre» real de la propuesta por sus constantes quejas a Erixímaco de que Eros nunca obtiene lo que se merece) ¹²². Sócrates («exclusivamente experto en cuestiones de amor») acepta entusiasmado, al igual que los demás, y Fedro comienza.

El discurso de Fedro (178a-180b). — Eros es el más antiguo y más reverenciado de los dioses y origina todo lo que es mejor en el hombre. Un enamorado no se avergonzaría, hasta el punto de verse en cualquier acción cobarde, vil o deshonrosa, por nadie que no fuese su amado. Sólo los enamorados sacrificarán la vida misma por otro —tanto las mujeres como los hombres, como lo prueba Alcestris—, mientras que Orfeo no consiguió recuperar a Eurídice porque su amor no fue lo bastante fuerte como para enfrentarse con la muerte. Semejante sacrificio es incluso más admirado por los dioses si lo ofrece la persona amada, como cuando Aquiles aceptó la muerte para vengar a Patroclo y unirse con él, porque él no tiene, como quien lo ama, la inspiración proporcionada por la posesión divina.

El discurso de Pausanias (180c-185c). — ¿Cuál es el Eros que tengo que elogiar? Puesto que hay dos Afroditas de linaje diferente, la Celeste y la Vulgar o Popular (Pandemos), tiene que haber dos Eros. El amor, como cualquier otra actividad, es bueno o malo según la forma en que se practique. El hijo de Afrodita Pandemos por supuesto que es vulgar, representa más bien el amor físico que el espiritual, tanto de las mujeres como de los muchachos, e incluso prefiere que el objeto de su pasión sea estúpido. El otro amor procede de

¹²⁰ Sobre esta costumbre de retirarse, de la que Alcibíades, en 220c-d, ofrece un ejemplo más llamativo, *vid.* vol. III, págs. 386 y sig. Aquí se dice que el arrebato de abstracción ha durado «muy poco tiempo para él».

¹²¹ Sobre la indicación de Agatón de que él puede absorber la sabiduría de Sócrates mediante el contacto físico, *vid.* vol. III, págs. 382 y sig.

¹²² Sobre la justicia de esta queja, *vid.* Gould, *PL*, pág. 24.

la Afrodita Celestial, quien, al ser huérfana de madre, no lleva consigo nada de femenino. Él preside el amor entre los hombres, no el deseo lascivo o promiscuo, sino el apego a quienes han alcanzado ya los años de la discreción, basado en la simpatía intelectual, y constituye la base de una asociación duradera. Las relaciones con los muchachos, que sólo existen en vistas a un placer pasajero, deberían ser prohibidas por la ley.

Algunos Estados griegos fomentan el amor entre hombres, otros, como los jonios, lo prohíben, por influjo oriental, porque los gobernantes orientales son tiranos, que consideran las relaciones fuertemente personales como una amenaza para su poder, al igual que el éxito intelectual y atlético. No es competencia de un país condenar de una manera general o aprobar sin reservas el exceso de un amante. La compleja actitud ateniense es mejor. Por una parte, el amante no tiene necesidad de ocultar su pasión, especialmente si su objeto es noble y el comportamiento que en otros contextos sería reprehensible, incluso el perjurio, se perdona sobre la base de que su finalidad es noble. Cuando vemos, sin embargo, que los padres encomiendan estrictamente a los tutores que no permitan a un muchacho la comunicación con un amante y que los compañeros de un muchacho semejante lo insultarán sin que se les pueda reprochar, podemos suponer que se considera al amor deshonesto. De hecho, como digo, no es en sí ni bueno ni malo, sino que su valor depende del modo en que se practique. El objeto de nuestra tradición es comprobar si el amante es del tipo sensual e inconstante que habría que rechazar, o del que será un verdadero amigo para el objeto de su amor y ayudará a su progreso en el bien y la sabiduría. Sólo es justo entregarse a un amante semejante. Por eso un joven no debe entregarse ni rápidamente, antes de que el tiempo haya puesto a prueba el carácter de su amante, ni por motivos de miedo, codicia, ambición, ni por ninguna otra razón que no sea el progreso moral e intelectual. Éste es el Eros Celestial, todo lo demás es el Vulgar.

Aristófanes tiene hipo (185c-e). — Ahora era el turno de Aristófanes, pero tenía hipo, de modo que se dirigió a su vecino, médico, y dijo: «Erixímaco, tú debes curar mi hipo o tomar mi turno para hablar». «Yo haré ambas cosas», dijo Erixímaco, y, habiendo prescrito un procedimiento curativo, comenzó de la siguiente manera.

El discurso de Erixímaco (185e-188e). — Pausanias hizo bien en mencionar la dualidad de Eros, pero no puso de manifiesto lo que mi educación médica me ha enseñado, que su influencia no está limitada a los seres humanos, sino que es universal. Tomemos la medicina misma. Los cuerpos sanos y los enfermos tienen deseos contrarios y, exactamente igual que Pausanias dijo que hay que satisfacer a los hombres buenos y rehusar a los viles, un buen médico debe satisfacer a las partes buenas y sanas del cuerpo y rechazar las enfermas. La medicina pertenece por completo al ámbito de Eros, puesto que su función

es unir en amor y armonía los elementos más hostiles del cuerpo —es decir, los contrarios, caliente y frío, amargo y dulce, húmedo y seco, etc.—. De un modo semejante, la música hace gala de la comprensión del amor en la esfera de las notas altas y bajas y de los ritmos lentos y rápidos (que es probablemente lo que Heráclito pretendía decir, aunque él lo expresa mal). Lo mismo es cierto respecto del entrenamiento físico y la agricultura, y también del tiempo ¹²³. Bajo el influjo del Eros bueno, los elementos son moderados y saludables, pero, cuando los controla el Eros desenfrenado, la arrogancia desordenada de los mismos provoca la plaga y la enfermedad en los animales y las plantas por igual. En la religión también actúa Eros, él es omnipotente en todos los ámbitos, qué duda cabe. El Eros bueno es el más grande, es quien origina el autodomínio y la justicia y es responsable de nuestra felicidad y de las relaciones armoniosas entre nosotros y con los dioses. El más bajo sólo debería satisfacerse con precaución y sin exceso.

A Aristófanes se le había curado ya el hipo con la última de las prescripciones de Erixímaco, el estornudo, y, después de preguntar aristofánicamente si realmente el amor bueno puede estar en su cuerpo, que requiere un ruido y una irritación semejantes, y de recibir una advertencia contra bromas de este tipo si es que deseaba que su discurso fuera tomado en serio, comenzó.

El discurso de Aristófanes (189a-193d). — Para comprender el poder de Eros y de cuánto le somos deudores, hay que conocer la naturaleza y la historia de la humanidad. Originariamente existían tres sexos, el masculino, el femenino y el hermafrodita. Los individuos eran de forma redonda, con la espalda y los costados formando un círculo —con cuatro brazos y cuatro piernas, una cabeza con dos caras y cuatro orejas, dos series de órganos reproductores y todo lo demás por parejas—. Andaban en posición vertical, pero, para correr rápido, simplemente daban volteretas, usando los ocho miembros. Los machos surgieron del sol, las hembras de la tierra y los hermafroditas de la luna —de aquí su forma circular ¹²⁴—, y, en el esplendor de sus fuerzas, atacaron a los dioses. En este dilema (puesto que destruir la raza les privaría a ellos de los sacrificios y el culto), Zeus tuvo una idea. Con la finalidad de debilitarlos, sin destruirlos, los partió a cada uno por la mitad, como si de un huevo duro se tratase, dejándoles sólo dos piernas para caminar, con la amenaza de más bisecciones si no se comportaban. A continuación, y siguiendo sus órdenes,

¹²³ El efecto sobre el carácter de los diferentes modos musicales (*ἀρμονίαι*), en el que Platón creía firmemente, se desarrolla en la *Rep.* (398c y sigs.). Sobre la cita aquí por parte de Erixímaco del fr. 51 de Heráclito, *vid.* vol. I, págs. 411 y sig.

¹²⁴ Redondo es *στρογγύλος*, círculo *κύκλος*, circular *περιφερής*. Morrison, en *Phron.*, 1959, págs. 108 y sig., argumenta, con cierta plausibilidad, que estos seres no eran esféricos, como los editores y los traductores han supuesto normalmente (aunque esto no prueba su argumento en contra de la esfericidad de la tierra en *Fedón*, respecto de lo cual *vid.* pág. 325, n. 20, *supra*).

Apolo, dio la vuelta a las caras hacia el lado cortado, les arrancó la piel al mismo tiempo y la unió en el centro, formando el ombligo.

Una vez realizado esto, a cada mitad le entró un deseo tal de volverse a unir con su compañera que pasaban todo el tiempo estrechamente abrazados y morían de inanición e inercia, hasta que Zeus, por compasión, tuvo la nueva idea de trasladar hacia delante sus órganos reproductores. En su estado anterior, con ellos en la parte exterior, habían engendrado, no uno encima de otro, sino encima de la tierra ¹²⁵, pero ahora podrían engendrar mediante la relación entre macho y hembra o, si un macho se unía a un macho, por lo menos se satisfacía el deseo de unión y podrían volver a las otras ocupaciones de la vida.

El instinto del amor es, por lo tanto, un intento de restaurar nuestro estado original. Las mitades de los hermafroditas son heterosexuales, las mitades de las mujeres son lesbianas y las de los hombres se sienten atraídas por los hombres desde su niñez. Es erróneo estigmatizar a estos muchachos como desvergonzados e inmorales. Ellos son lo mejor de nuestra juventud, inspirados no por la lascivia, sino por el valor y la masculinidad, y proporcionan en la madurez los políticos más excelentes. Ellos se convierten, a su vez, en amantes de muchachos y se casan y tienen hijos exclusivamente por un sentido del deber. Cuando un amante —ya sea de muchachos o no— tiene la suerte de encontrar su otra mitad propia y verdadera, la pareja se siente dominada por un afecto y sensación de pertenencia tales que ya no pueden soportar estar separados y su amistad es de por vida. No se trata de un mero deseo físico, sino de un anhelo inefable del alma. Erixímaco puede decir que me estoy refiriendo a Pausanias y Agatón, pero yo estoy hablando de hombres y mujeres por igual en un sentido muy general. Para conseguir nuestra felicidad debemos tomar como guía a Eros y, obedeciendo su mandato, encontrar a nuestro verdadero compañero o, al menos, al que sea más afín a nuestra propia naturaleza y, colmando nuestro amor, volver a acercarnos lo más posible a nuestro estado prístino.

Sócrates y Agatón (1) (194a-e). — Ya sólo quedaban Agatón y Sócrates, y el filósofo, apoyándose en su propia declaración de los recelos que experimenta por hablar a continuación de Agatón después de su espléndida demostración de elocuencia en el teatro y en la respuesta de Agatón de que él considera a un grupo pequeño, pero inteligente, más peligroso que a una muchedumbre, intenta llevarle a una discusión a base de preguntas y respuestas: si él hubiera hecho algo de que avergonzarse, ¿sentiría vergüenza delante de «la muchedumbre» del mismo modo que la sentiría delante de los sabios? Pero Fedro conoce a su hombre y en seguida le para los pies. Si Agatón se deja engatusar y acepta una argumentación socrática, echará por tierra todos sus

¹²⁵ «Como las cigarras», añade. Cf. Guthrie, *In the B.*, págs. 114 y sig.

planes. Que cada uno pague su tributo a Eros, luego pueden conversar todo lo que les venga en gana. Agatón se muestra de acuerdo y comienza.

El discurso de Agatón (194e-197e). — Debemos elogiar a Eros por sí mismo, no sólo por sus dones. De todos los bienaventurados dioses, él es el más bienaventurado y el más bello. En primer lugar, él es (con el consentimiento de Fedro) el más joven, la antítesis misma de la vejez. Si, como dijo Hesíodo, hubiera existido desde el principio, no habría acontecido ninguna de las primeras disputas y violencias entre los dioses. Desde que se encuentra entre ellos, los dioses han vivido en una pacífica concordia. Es además tierno, al habitar en esos lugares tiernos, los corazones de los hombres y los dioses (porque huye de los duros de corazón), y complaciente ¹²⁶. ¿Cómo podría, si no, insinuarse él mismo, desapercibido, en esos corazones y huir de nuevo furtivamente de ellos? A esto hay que añadir su gracia, sus bien proporcionadas formas y su floreciente belleza: él mismo es el enemigo de toda fealdad y se instala sólo donde hay florecimiento y fragancia, está en el cuerpo, en el alma o en cualquier otro lugar.

Además de la belleza, posee todas las virtudes. Es justo, porque todo el mundo le sirve de buena gana y en el consentimiento mutuo no hay mal; posee autodominio, porque eso significa dominar los placeres y los deseos y ningún placer es más fuerte que el amor; valiente, porque él mismo venció al dios de la guerra ¹²⁷. En lo que se refiere a su genio ¹²⁸, para copiar a Erixímaco y conceder primacía a mi propio arte, es un poeta y puede crear poetas: todo aquel que es alcanzado por el amor se vuelve poeta. Todo el mundo sabe que él puede crear criaturas vivas y fue bajo la guía del amor y el deseo cómo todas las demás artes fueron descubiertas por la divinidad adecuada ¹²⁹. Así, es no sólo bello y bueno, sino la causa de la belleza y el bien para los demás.

Así, después de un arrebato poético y una perorata grandilocuente que amontonaba sobre Eros toda suerte de epítetos laudatorios y todas las piedras preciosas de la *téchnai* retóricas, Agatón concluía su discurso con la observación de que lo había hecho lo mejor posible para honrar al dios, mezclando el juego y la seriedad.

Sócrates y Agatón (2) (198b-201c). — Un aplauso entusiasta acogió el discurso del anfitrión, y Sócrates se lamentaba de su suerte al tener que hablar

¹²⁶ Sobre le significado de *ὕψος* (*lit.* húmedo o líquido), *vid.* vol. I, págs. 69 y sig.

¹²⁷ Una referencia a la historia de Ares y Afrodita de Homero, *Od.* VIII, 266 y sigs.

¹²⁸ Como sabemos, normalmente se considera a la *sophía* como una de las virtudes cardinales. La traducción por «sabiduría» difícilmente es adecuada en este contexto. Sobre la relación con las artes prácticas, *vid.* vol. III, págs. 38 y sig. «Genio» (M. Joyce) es quizá la mejor elección.

¹²⁹ Menciona el tiro con arco, la profecía, la medicina (Apolo), la música (las Musas), la metalurgia (Hefesto), el arte de tejer (Atenea) y el gobierno (Zeus), pero deja que adivinemos nosotros cuál puede ser la relación del Amor con todas ellas.

a continuación de una brillantez tan inalcanzable, digna de Gorgias. En su locura, había supuesto que había que decir simplemente la verdad —seleccinándola y disponiéndola para conseguir el mayor provecho indudablemente—, mientras que lo que parece que se había acordado era atribuir al objeto toda la belleza y todas y cada una de las virtudes, fuesen verdaderas o falsas. Él no podía participar en esto. Todo fue un malentendido, y lo mejor sería negarse, a menos que pudiera hablar exactamente a su manera. Competir con los demás le pondría en ridículo. Contestado que hiciera como gustara, pidió permiso para plantear en primer lugar «unas pocas preguntas insignificantes» a Agatón, a fin de conseguir su aprobación antes de empezar.

El resultado de estas preguntas es que el amor o el deseo es un término relativo, y Eros, existe, por ello, sólo en sentido relativo: del mismo modo que un padre o un hermano tiene que ser padre o hermano *de* alguien, así también el amor o el deseo lo es *de* alguien o algo. Mas uno sólo puede desear aquello de lo que carece, de manera que, si Eros desea la belleza y el bien, él no puede poseerlos, es decir, no puede ser bello y bueno ¹³⁰. Una vez establecido esto, Sócrates continúa.

El discurso de Sócrates (201d-212c). — Referiré lo que aprendí sobre el amor de Diótima, mujer sabia de Mantinea. Yo había estado llamando a Eros dios grande, bueno y bello, y ella había esgrimido en mi contra los argumentos que yo acabo de expresarle a Agatón. Asombrado, pregunté: «¿Qué? ¿Es feo y malo?». En absoluto. No hay que ponerse en ninguno de los dos extremos. Eros es un intermedio entre los dos, del mismo modo que existe un estado entre el conocimiento y la ignorancia, es decir, suponer acertadamente sin ser capaz de justificar tu convicción. Del mismo modo, es erróneo llamarle dios, porque los dioses son felices y bellos y Eros no puede ser feliz si (como se ha admitido ahora) carece del bien y de la belleza. Tampoco es mortal. Perteneció a los espíritus (*daímones*) que median entre los dioses y los mortales, llevando hacia arriba las súplicas y los sacrificios de los hombres y hacia abajo las órdenes y las respuestas de los dioses. Sin ellos, el cielo y la tierra se habrían separado, porque no hay una relación directa entre la divinidad y el hombre. Los profetas y los expertos en ritos y encantamientos son hombres «espirituales» que pueden asegurar esta comunicación. Los espíritus son de muchas clases, y Eros es uno de ellos.

Su nacimiento se originó de la siguiente manera. En la fiesta de los dioses para celebrar el nacimiento de Afrodita, Poros ¹³¹ se emborrachó y Penia (la Pobreza) le encontró dormido en el jardín de Zeus. Ella se acostó a su lado

¹³⁰ Sobre la aparente confusión aquí entre el amor y el amante, *vid.* Allen, en *Monist*, 1966.

¹³¹ *Póros* significa «hallar un camino», ingenio. Quienquiera que lo posea disfruta de *eúποια*, abundancia (Demóc. fr. 101 DK). Así, Spenser llama al Amor «engendrado de la Abundancia y de la Escasez». *Penía* es, por otra parte, «carencia de ingenio» (*ἄπορος* 204b7).

y concibió a Eros. En primer lugar, pues, al haber sido engendrado en el día del nacimiento de Afrodita, es su seguidor en lo que se refiere a amar la belleza. En cuanto hijo de la Pobreza, no es tierno y bello como normalmente se supone, sino duro, descalzo y sin hogar, durmiendo a la intemperie en los portales y las calles, mas de su padre hereda él toda suerte de planes para adquirir la belleza y el bien que desea; es emprendedor, fuerte, lleno de recursos, siempre en busca de la sabiduría («filosofando»), mago y sofista, muriendo y reviviendo, perdiendo lo que gana, a medio camino entre la sabiduría y la ignorancia. Quienes le suponen dios y bello le confunden con el *objeto* del amor, mientras que Eros es el enamorado.

Eros representa, pues, el amor de la belleza. La pregunta «¿Y qué ventaja procurará a cada uno la posesión de la Belleza?» es más fácil de responder si sustituimos belleza por bien ¹³², porque nosotros estamos de acuerdo en que poseer lo que es bueno es ser feliz y esto es una respuesta última. Carece de sentido preguntar por qué cada uno desea ser feliz. Esto es, pues, lo que significa el amor, aunque el nombre se aplica comúnmente a lo que es sólo una especie del mismo (*éidos* 205b), del mismo modo que poesía (*poiësis* significa literalmente «creación») ha usurpado el lugar de un término más general. Nosotros no llamaremos poetas a todos los artesanos, ni llamaremos enamorados a los que desean expresarse a sí mismos en los negocios, las competiciones atléticas o la filosofía. El amor es el deseo de lo que es bueno —ni siquiera de lo que es propiamente nuestro (como dicen algunos que en el amor estamos buscando nuestra otra mitad), a no ser que lo que nos pertenezca sea bueno—. Los hombres cortarían sus propios miembros, en lugar de conservarlos, en el caso de que estén envenenados. El amor, pues, es *el deseo de la posesión permanente del bien*.

Pero ¿cómo busca su objetivo? ¿Cuál es su actividad? Ella la describió como un *parto en la belleza* (o lo bello), lo cual me desconcertó, y ella explicó que todo el mundo está preñado en cuerpo y alma y, al alcanzar una cierta edad, tenemos un deseo natural de dar a luz. Este impulso es divino, una chispa de inmortalidad en el ser mortal, y no puede satisfacerse en lo que está en desarmonía con lo divino, como es la fealdad. Eileithia, la diosa del nacimiento, es en realidad la Belleza. De manera que, en presencia de la belleza, el preñado está relajado y a gusto y da a luz, pero, ante la proximidad de la fealdad, se contrae, se encoge y no puede librarse de su carga. La emoción que la belleza comunica radica en la esperanza de que ella traerá la liberación de los dolores del parto.

En otro momento, ella le preguntó si sabía por qué existía este impulso imperioso de engendrar, alimentar y proteger las crías —no sólo entre los hombres (que pueden actuar movidos por la razón), sino entre los animales y las

¹³² Respecto de esta sustitución, cf. pág. 242, n. 72, *supra*.

aves—, y, cuando yo confesé mi ignorancia, ella lo explicó por el anhelo natural de todas las criaturas mortales de existir siempre, al ser la única forma posible de inmortalidad dejar detrás a otro semejante a uno mismo. Incluso en esta vida, lo que nosotros llamamos un hombre idéntico ha sufrido, desde la infancia a la mayoría de edad, muchos cambios, tanto de cuerpo como de personalidad. La ambición tiene el mismo móvil, vivir siempre, al menos en la memoria de los hombres: ella es el aguijón para todas las acciones nobles. Finalmente, están los preñados espiritualmente, cuyo deseo está encaminado al fruto del alma, a la sabiduría y a la virtud. Tales son los poetas, los inventores y quienes engendran la justicia y la moderación en el ordenamiento de la sociedad.

Un joven bendecido con esta preñez espiritual busca la belleza en la que él puede dar a luz. La belleza física le atraerá y, cuando la encuentra unida a la belleza del alma, da a luz, y él y su amigo crían juntos el fruto, es decir, él lo educa, hablándole de lo que un hombre bueno debería ser y hacer. Este vínculo es más fuerte que el que existe entre padres e hijos, en la medida en que los «hijos» son más bellos y más inmortales ¹³³. ¿No fueron las leyes de Licurgo y Solón una progenie más bella de lo que podría haber sido cualquier hijo mortal?

Éstos son los misterios menores del amor. La revelación final podría, pensaba ella, estar más allá de mi alcance; no obstante, hablaría de ella. El candidato para la iniciación plena tiene que estar enamorado de un muchacho bello y engendrar pensamientos nobles. Pronto tiene que ver que la belleza visible es por doquier la misma y despreciar la pasión que sentía por una manifestación individual de la misma. El paso siguiente es valorar más la belleza del alma que la del cuerpo y, amándola incluso en un cuerpo poco agraciado, dar a luz el tipo de ideas que hace mejor a los jóvenes. Esto le llevará a mirar la belleza en los modos de vida y en las leyes ¹³⁴, y, al ver que todo esto guarda relación, a tener en poco la mera belleza física. Desde aquí tiene que ser guiado a la belleza del conocimiento en todas sus formas, y, de este modo, ya no se seguirá dedicando a un solo muchacho, hombre o actividad, sino que, contemplando el mar de la belleza en su totalidad, dará a luz pensamientos magníficos en la abundancia de la filosofía, hasta que, fortalecido de esta forma, capte la visión de un conocimiento de la belleza semejante al que ahora describiré. Intenta, dijo ella, seguirme atentamente.

Todo lo anterior ha sido una preparación para el vislumbre repentino de esta belleza asombrosa. Ella es eterna e inmutable, nunca es otra cosa que no sea belleza, en ningún aspecto, en ninguna parte, ni bajo ningún criterio;

¹³³ ¿Puede uno ser «más inmortal»? Sí, según Diotima (ἀθανατοτέρων).

¹³⁴ Debemos recordar que belleza y bello representan aquí simplemente a la palabra griega *kalón*, sobre cuyo amplio significado *vid.* págs. 176 y sigs., 179 y sig., *supra*. Hablar de las actividades y de las leyes como *kalá* es una forma perfectamente natural de alabarlas.

no es física, ni la razón o el conocimiento, no está *en* ninguna parte, sino que es absoluta y única. Todas las demás bellezas participan de ella, aunque no le afecten ni el nacimiento ni la desaparición de las mismas. En esto radica el verdadero progreso del amor, empezar con un cuerpo bello y trepar como por una escala hacia la visión de la Belleza en sí, incontaminada de toda carne, o color, u otra basura mortal. Sólo mediante la relación con esto el enamorado dará a luz la virtud verdadera, no falsificada, porque la verdad es su consorte. Los dioses aman a un hombre semejante, y a él, si es que a alguien se le concede, se le concederá la inmortalidad.

Tal fue su enseñanza, y, creyéndola, yo intento persuadir a los demás a que honren a Eros practicando el amor tal y como yo lo practico, porque nadie le ayudará más a conseguir este supremo don.

Entrada de Alcibiades (212c-215a). — Cuando Sócrates hubo terminado, se oyeron sonidos de jarana, un golpe en la puerta y la voz de Alcibiades que reclamaba a gritos a Agatón. De pie en el portal, sostenido por una flautista y sus compañeros y con una corona sobre la cabeza, preguntó si podía unírse a la fiesta, a pesar de estar borracho. Al menos, podría coronar a Agatón con su corona. Todo el mundo le invitó a entrar y a sentarse y sus amigos lo colocaron entre Agatón y Sócrates, pero, al tener las cintas de la corona delante de los ojos cuando intentaba coronar a Agatón, no vio al principio a Sócrates. Cuando lo vio, dio un salto y gritó: «¡Sócrates, es una emboscada! ¿Cómo te las apañaste para sentarte junto al hombre más bello de la habitación?». Sócrates, fingiendo terror, gritó a Agatón que le protegiera de la furia celosa de su favorito, y Alcibiades continuó: «Yo te ajustaré luego las cuentas. Ahora, Agatón, dame alguna de esas cintas para coronar la cabeza admirable del campeón mundial de las palabras —no sólo una vez como tú, sino siempre—. Después de coronar a Sócrates y sentarse, se lamentó de que los invitados estuvieran aún sobrios, pidió una vasija de refrescar el vino de una capacidad de más de dos litros, la vació y mandó que se volviera a llenar para Sócrates, quien, hizo notar él, bebería más de lo que le dijeras y no le haría ningún daño.

En este punto intervino Erixímaco y explicó su plan. Alcibiades ha tomado su bebida, de manera que tiene que hacer su discurso. Él replicó, en primer lugar, que no era justo pedir a un hombre ya chispa que compitiera con el que está sobrio y, en segundo lugar, que, en presencia de Sócrates, no podría nunca elogiar a nadie más. «Está bien, haznos un elogio de Sócrates, pues». Y, a pesar de la protesta de Sócrates, él comienza.

Discurso de Alcibiades (215a-222b). — Yo deberé apoyarme en símiles. Sócrates es como los Silenos que veis en las tiendas de los escultores, que se abren y tienen en su interior imágenes de los dioses, o como el sátiro Marsias. Aparte de poseer el aspecto y la insolencia de un sátiro, él puede hacer, sirvién-

dose sólo de palabras, lo que hacía Marsias con la música —volver loca a la gente, con los corazones dando brincos y los ojos acuosos, como no lo haría un orador—. Él hace incluso que yo me sienta avergonzado, como si con mi vida dedicada a la política me estuviera olvidando de mí mismo y de mis defectos. Yo sé que tiene razón; sin embargo, cuando estoy alejado de él, no puedo resistir el señuelo de la popularidad. En ocasiones deseo que muera, pero, si él muriera, yo estaría aún más trastornado.

Como les sucede a los Silenos, él está siempre volviéndose loco por los jóvenes aparentemente, pero ábrelo y encuentra un espléndido tesoro¹³⁵ en su interior y un milagroso autodomínio. A él no le importa nada la buena apariencia, ni tampoco la riqueza o el rango. Hablo por experiencia. Yo estaba orgulloso de mi buena apariencia y, suponiendo que su pasión por mí era seria¹³⁶, pensé que, dándole lo que quería, yo conseguiría a cambio su conocimiento. Después de varios intentos indirectos, le llevé a cenar y a pasar la noche conmigo y le dije con franqueza la intención que yo tenía. Con su ironía habitual, me respondió que, si yo pensaba realmente que él podía hacerme un hombre mejor, la belleza de este hecho sobrepasaba tanto a la mía propia que el negocio tenía el tufillo de una artimaña, pero que yo debería pensarlo bien, porque muy probablemente estaba equivocado en lo que a él respecta. Un día deberíamos discutir el asunto y hacer lo que fuera mejor para ambos. De manera que pasé la noche con él como si la hubiera pasado con un padre o un hermano mayor. Después de encontrarme en una situación peor que nunca, me desgarraba entre mi propia humillación y la admiración por su fuerza de ánimo, incapaz de renunciar a su compañía o de conseguir que hiciera lo que yo deseaba.

Aprendí a conocer su valor y su resistencia en los campos de batalla, con un viento helado del norte y en la batalla de Potidea, donde él salvó mi vida y debería haber obtenido el premio que se me concedió a mí, del mismo modo que en la retirada de Delio¹³⁷. Sencillamente no hay uno como él, de aquí que haya recurrido a los Silenos para establecer la comparación. Olvidé decir que lo mismo puede aplicarse también a su conversación. En apariencia es absurda, versando siempre sobre herreros, zapateros y curtidores, y repitiendo

¹³⁵ Ésta es la palabra (*ἀγαθματα*, 216e6) que se usó antes referida a las imágenes de los dioses, pero literalmente significa cualquier cosa que confiera honor, gloria o deleite.

¹³⁶ Sobre la supuesta pasión de Sócrates por Alcibíades, *vid.* vol. III, pág. 377 (donde, en la n. 39, el fr. de Esquines debería ser 11c, no 10c).

¹³⁷ Alcibíades narró las historias para ilustrar la indiferencia de Sócrates ante su medio ambiente, y de la capacidad de ensimismamiento se habló en el vol III, págs. 380 y 386. Plutarco nos cuenta también, en su vida de Alcibíades (cap. 7, 194e-195a, donde nos enteramos de que la recompensa en cuestión fue una corona y una armadura), cómo salvó la vida de Alcibíades en Potidea, y su servicio allí se menciona en *Cárm.* 153a. Laques elogia su conducta en la retirada de Delio, en *Laques* 181b, y él mismo menciona las campañas en las que sirvió en *Apol.* 28e.

siempre lo mismo ¹³⁸. Mas ábrela y encuentra en su interior los únicos argumentos que tienen sentido, junto con las imágenes divinas de la virtud y todo lo que uno necesita para aprender a ser un hombre verdadero.

Bien, señores, eso es lo que Sócrates me ha hecho —y a Cármides y a otros muchos— fingiendo que estaba enamorado de nosotros, cuando realmente es al revés. Que nuestra experiencia te sirva de aviso y no le dejes que se apodere de ti.

Conclusión (222c-223d). — Sócrates declaró que Alcibíades estaba intentando sencillamente meter cizaña entre él y Agatón y, mientras tenían lugar entre ellos algunos apartes, un grupo ruidoso de jueguistas invadió la habitación y se hizo imposible la conversación ordenada. Algunos de los participantes en la fiesta se fueron, Aristodemo se quedó dormido, se despertó con el canto del gallo y halló que sólo estaban despiertos Agatón y Aristófanes y que se pasaban uno a otro una gran copa, mientras Sócrates les demostraba que un buen poeta trágico puede escribir también comedias, y viceversa ¹³⁹. Finalmente, ambos empezaron a dar cabezadas y Sócrates les dejó, tomó un baño y pasó el día como de costumbre.

COMENTARIO

«Delante de la entrada a la Academia hay un altar del Amor» (Pausanias I, 30, 1).

Muchas de las obras platónicas desconciertan el comentarista vulgar con su caprichosa brillantez, pero ninguna como el *Banquete* está tan profundamente inserta en el carácter de su época. Además de la actitud respecto del amor sexual, el *sympósion* posterior a la cena, con sus normas y *arbiter bibendi*, no tiene un paralelo moderno preciso. Posteriormente se convirtió en vehículo literario de imaginarios intercambios de opiniones e información, pero la falta de vida de estas producciones sólo se pone en evidencia mediante la contraposición con el realismo dramático de los personajes en el original platón-

¹³⁸ 221e δει διὰ τῶν αὐτῶν τὰ αὐτὰ φαίνεται λέγειν. Sobre la acusación de hablar machaconamente de las ocupaciones artesanales y de repetir siempre las mismas cosas, cf. *Gorg.* 490e-491a y *Jen., Mem.* IV, 4, 5-6. La contestación clásica de Sócrates («Sí, y sobre los mismos temas») equivale a un alarde de coherencia. Cf. *Tuc.*, I, 22, 3 respecto de la falta contraria: incluso los testigos oculares de un acontecimiento οὐ περὶ τῶν αὐτῶν τὰ αὐτὰ ἔλεγον.

¹³⁹ En *Rep.* 395a, Platón le hace decir lo contrario. Adam *ad loc.* sugiere una explicación plausible, y Bury (*Symp.*, pág. 171) pretende decirnos «el sentido del argumento de Sócrates». Dado que no se nos dice cuál era el argumento de Sócrates, eso parece un poco atrevido. Ningún poeta clásico escribió tragedias y comedias (presumiblemente no se alude a los dramas satíricos), y lo más probable es que la observación sea simplemente un comentario final humorístico de acuerdo con el carácter de Sócrates: conversar y escuchar durante toda la noche y beber galones de vino no pudo nunca apagar su ardor para argumentar las tesis más paradójicas.

nico ¹⁴⁰. Como de costumbre, los objetivos de Platón eran complejos, pero uno de ellos era ciertamente redondear su retrato de Sócrates mostrándole de una manera relajada y convivial ¹⁴¹ y, mediante la boca del mal afamado Alcibiades en persona, refutar la acusación de que Sócrates había sido su genio maléfico. Pero, para Jowett, ésta era una de esas obras que «difícilmente admite una interpretación que no sea la de una composición musical... y con dificultad puede interpretarse con otras palabras que no sean las del propio autor». Platón pone en evidencia también su versatilidad (como en el *Fedro*), escribiendo no sólo un diálogo, sino una serie de discursos determinados caracterizados razonablemente por S. Rosen «más bien como ejercicios retóricos que como complejas afirmaciones filosóficas» ¹⁴².

En primer lugar, *Fedro*, en un discursito de nada ¹⁴³, se muestra a sí mismo el admirador del Amor y de Lisias que él es en el diálogo que lleva su nombre. El suyo es un asunto artificial de alusiones literarias y de trucos retóricos de estilo y contenido, especialmente la noción de que la lealtad del amado es más bella que la del amante. Su característica más notable es que, aun aceptando como normal y correcta la convención del amor entre hombres, él elige realmente a una mujer como ejemplo de devoción suprema.

Pausanias introduce la naturaleza dual de Eros, celestial y terrestre, espiritual y físico, confina el amor heterosexual a la segunda y defiende la pederastia si va acompañada de compañerismo intelectual. Su exposición de la compleja actitud ateniense sobre la homosexualidad es de interés sociológico ¹⁴⁴, y el doble Eros es un pequeño paso en el camino hacia la doctrina de Diotima. Sócrates pudo haberse mostrado también de acuerdo en que muchas acciones son, al menos, en sí mismas neutras y su valor depende del *modo* en que se han realizado, porque ello concuerda con su opinión de que el valor, no sólo de los bienes materiales, sino también de los dones espirituales, no radica en

¹⁴⁰ Y con el de Jenofonte, para hacerle justicia. Respecto al error de considerar a los dos simplemente como miembros de una serie existente, *vid.* vol. III, pág. 331, n. 34 (donde temo que he atribuido la contribución de Breitenbach a Treu; *vid.* RE, 2.^a Serie, suplemento XVIII, col. 1928). Respecto del *sympósion* como institución, *vid.* Robin, *Symp.*, págs. XII y sig., y respecto de los *Symposia* conservadas, *ib.*, pág. XIII, n. 3, o, con mayor detalle, J. Martin, *Symposion: Gesch. einer lit. Form.*

¹⁴¹ Como Jenofonte, pero Jenofonte tuvo que decir que lo estaba haciendo (*Banquete* I, 1).

¹⁴² Jowett, *Dialogues*, 4.^a ed., I, pág. 488; Rosen, *Symp.*, pág. XXXVI.

¹⁴³ Valoraciones más completas de los discursos anteriores, no siempre coincidentes, pueden verse en Bury, págs. XXIV-XXXVI, Taylor, *PMW*, págs. 212-223, y (más imaginativa) Friedländer, *Pl.*, III, págs. 11-23. (Bury da una lista de los tropos retóricos técnicos que aparecen en los discursos de Fedro, Pausanias y Agatón.) Para el lector moderno, el cap. 2 del *PL* de Gould es una de las mejores introducciones.

¹⁴⁴ Vol. III, págs. 373 y sig. Algunos pasajes de Esquines, *in Timarch.* (9-12, 16-21), se citan con frecuencia como prueba de que las leyes contra la pederastia en Atenas eran particularmente severas, pero de hecho sólo tratan de los delitos contra los niños, de la prostitución o del proxenetismo con ganancia, avalando de esta manera los criterios de Pausanias.

sí mismos, sino en la forma en que se usan ¹⁴⁵. En el discurso de Diotima, el valor de Eros viene determinado por su objeto. Esto y las nociones de que el amor espiritual es superior al físico (aunque para Pausanias debería acompañarlo, no reemplazarlo) y el hecho de que el amor verdadero no dependa del encanto juvenil, sino que es para siempre (181d-e), levanta la sospecha de que Platón está ofreciendo una especie de parodia de Sócrates para poner en evidencia cuán fácilmente puede malinterpretarse o usar indebidamente su doctrina ¹⁴⁶.

El hipo de Aristófanes, que lleva a un cambio en el orden de los interlocutores, ha recibido de los comentaristas variadas interpretaciones internas ¹⁴⁷. Su variedad muestra, al menos, que, si Platón pretendió algún tipo de simbolismo profundo, es difícil estar seguros de cuál era. Quizá baste recordar que estamos ante una exposición realista de una ocasión convivial y que el hipo es un achaque que no es improbable que afecte a uno de los que había cenado bien y estaba entonces ocupado en beber. ¿Qué víctima más adecuada que Aristófanes, el natural provocarrisas?

Erixímaco sigue al Eros dual de Pausanias, pero su punto de partida real estaba en las palabras iniciales de Fedro sobre Eros como uno de los poderes cósmicos originales, con su corolario de que es activo no sólo en los hombres y en los animales, sino a escala universal como autor de la unidad y la combinación en la totalidad del mundo físico. Éste es el Amor del que Esquilo y Eurípides escribieron que inspira al Cielo con pasión para impregnar la tierra y a la Tierra para conseguir su matrimonio, de manera que, cuando las gotas fertilizantes caen sobre ella, pueda dar a luz los ganados, el grano y los frutos; el Eros del que las aves, en la comedia de Aristófanes, cantaban que sólo debido a su capacidad de mezclar una cosa con otra se crearon el Cielo, el Océano, la Tierra y todos los dioses bienaventurados; el Amor cosmogónico de la poesía órfica y, sobre todo, del científico-poeta Empédocles, el cual mezcla y reconci-

¹⁴⁵ *Menón* 87e-88a, *Eutid.* 280c, 281d-e.

¹⁴⁶ Cf. *Alc. I* 131c-d; vol. III, págs. 377-78 y 447.

¹⁴⁷ Opiniones anteriores (incluyendo las antiguas) pueden verse en Bury, págs. XXII y sig., y las más recientes de Rosen, págs. 90 y sig., con n. 3. Más reciente aún es J. Dorter, «The Significance of the Speeches in P.'s *Symp.*», *Phil. and Rhet.*, 1969. Si Platón hubiera deseado simplemente que Erixímaco hablara el primero (de acuerdo con quienes creen en una «ascensión dialéctica» de los discursos), podría haber alterado el plano de la mesa. Con toda probabilidad, desea advertir al lector que el orden de los discursos no es significativo, sino accidental. Si pretendía ser una «venganza» del retrato de Sócrates en las *Nubes*, los ataques de hipo son una revancha increíblemente débil. Es una extraña coincidencia que el hombre del Erixímaco signifique «luchador contra los ataques de hipo», pero no más extraño que el hecho de que la madre partera de Sócrates se llamara Fenáreta (vol. III, pág. 361, n. 1), y ése era sin duda su nombre real. Ello puede haber sido lo que diera a Platón la idea.

lia los contrarios dondequiera que estén, con fuerza tanto física como moral. Los pensadores más antiguos, dijo Aristóteles, asumieron este «Eros o deseo» por la necesidad de una causa primera que pusiera a las cosas en movimiento e hiciera que se combinaran ¹⁴⁸. Uno de los panegiristas tenía que celebrar obviamente a Eros bajo este aspecto universal ampliamente atestiguado, y el médico era el mejor cualificado para hacerlo. La práctica médica de la época se apoyaba en gran parte en las teorías generales sobre los contrarios básicos, caliente-frío, húmedo-seco, amargo-dulce, etc., teorías de las que era sólo una especial aplicación el logro de una mezcla armoniosa en un cuerpo sano, y los tratados hipocráticos recorren ampliamente, y a veces críticamente, todo el campo de la filosofía natural ¹⁴⁹. De manera que Erixímaco no tiene dificultad en encontrar al Amor actuando como reconciliador de los contrarios en la medicina, la música y el clima. A la religión se la considera más bien en términos de la antítesis entre el Eros bueno y el malo, la cual en los ejemplos más antiguos jugaba un papel menor. De hecho, la pretensión de haber tomado esta antítesis de Pausanias es artificial (como lo son a menudo las relaciones en los discursos posteriores a la cena), porque, en este discurso, el segundo miembro no es en absoluto el Amor, sino un anti-Amor, que podría llamarse mucho mejor Discordia, como lo llamó Empédocles. Pero, al haber mantenido el término, puede usarlo cuando regrese al tema del amor en su sentido estricto (187d-e).

Moralmente, Erixímaco está en un nivel inferior a Pausanias, porque no condena rotundamente el amor vulgar, sino que, contraponiéndolo al celestial, recomienda entregarse a él «cautamente, en la medida en que permita disfrutar de su placer sin exceso», de la misma manera que un médico limita la satisfacción del deseo de buena comida sólo hasta el punto de evitar la enfermedad (187d-e). La analogía no es válida, porque, a menos que se provoque la enfermedad, sólo actúa el amor bueno (186b).

La contribución de Aristófanes, aunque pueda parecer una loca extravagancia, tiene también algunas raíces en la mitología existente y en la filosofía natu-

¹⁴⁸ Esq., fr. 44; Eur., fr. 898; Ar., *Aves* 699-702; Aristóteles, *Metaf.* 984b23 y sigs. Sobre Empéd., *vid.* vol. II, págs. 166 y sigs.; sobre el Amor como fuerza moral, en las *Purif.* 248 y sig. En los fragmentos conservados lo llama Afrodita, no Eros, aunque Plut. (*De facie* 927a) habla de «amistad, Afrodita o Eros, como dice Empéd.»). Sobre el Eros órfico, *vid.* Guthrie, *OGR*, cap. 4. Debería añadir que ni Esquilo, ni Aristófanes, ni Empédocles, a quien he presentado como trasfondo, son mencionados por Erixímaco, sino sólo Heráclito, respecto del cual *vid.* el vol. I, págs. 411-413.

¹⁴⁹ Se ha considerado el discurso de Erixímaco como una parodia de Hipócr. π. διαίτης (Pfleiderer; *vid.* Bury, pág. XXIX, n. 2), mientras que a Edelstein le recordaba más bien π. ἀρχ. ἰητρ. *vid.* también Rosen, págs. 95 y sig. En este artículo, en *TAPA*, 1945, Edelstein reivindicaba, en mi opinión, un retrato del médico no caricaturesco, sino realista y simpático, aunque Dover (*JHS*, 1966, pág. 49, n. 44) piensa de diferente manera.

ral. Ella añade a su efecto una especie de burla de la erudición de los demás, especialmente de Erixímaco. Los seres bisexuales no eran desconocidos. En Empédocles, «los andróginos» nacieron junto con otras criaturas ahora desaparecidas en una fase primitiva del mundo ordenada por el Amor, y el dios órfico Fanes era bisexual y se parecía además a los hombres circulares en el hecho de tener los órganos genitales «por detrás, sobre el trasero». En tiempos de Platón, el culto de Hermafrodito se conocía probablemente en Atenas¹⁵⁰. Los seres bisexuales son frecuentes en las mitologías orientales, y algunos han buscado un origen oriental para los hombres circulares¹⁵¹, pero no es fácil hallar modelos anteriores para sus rasgos más chocantes: los dobles todo-masculino y todo-femenino, así como el doble masculino-femenino, la duplicación de las caras y los miembros y el modo de avanzar dando volteretas¹⁵².

La conclusión (apenas puede hablarse de *moraleja* en una parodia cómica) es que el amor sexual es un impulso natural para recuperar nuestra naturaleza dual originaria¹⁵³. Su aplicación al amor del mismo sexo o del otro parece un poco confusa. Ambos deberían ser igualmente naturales, dependiendo del tipo del cual cada uno de nosotros es una mitad, con la salvedad de que sólo el amor entre el hombre y la mujer puede asegurar la perpetuación de la raza (191c). No obstante, como ejemplos de esto, Aristófanes no menciona, como cabría esperar, parejas casadas, sino sólo adúlteros (191d-e), y su alabanza mayor se reserva para los amantes masculinos, sobre las bases de la valentía de ambos y sus cualidades propias de estadista. Esto lo podemos tomar como un recordatorio que nos hace Platón de que el poeta está siguiendo aún a su Musa cómica (189b), cuando recordamos la alusión, en las *Nubes*, al éxito político de los homosexuales como el golpe decisivo del Argumento Injusto. Los términos que se les aplican allí no son elogiosos¹⁵⁴.

¹⁵⁰ Emp. fr. 61, 3 y sig. (vol. II, págs. 214-216). Sobre Fanes y Hermafrodito, Guthrie, *OGR*, págs. 101 y 145, notas 24 y 25.

¹⁵¹ Algunas referencias en Friedländer, *Pl.*, I, pág. 369, n. 11, y Gould, *PL*, pág. 191, n. 41. W. Koster, en el cap. V de su *Mythe de P.*, etc., somete a consideración y rechaza un origen oriental del mito de Aristófanes, y Wilamowitz, *Pl.*, I, pág. 372, defendió su origen puramente griego. Sobre las historias relativas al origen del amor sexual en «muchas culturas diferentes», vid. las referencias en Dover, *JHS*, 1966, pág. 42, n. 8. Las alusiones a Empédocles (que Dover niega, pág. 46) no son sólo en relación con los andróginos, sino también con su concepción seriamente mantenida de que la potencia del Amor es universal, no limitada a los seres sensibles.

¹⁵² Lo más cercano a los hombres dobles de Aristófanes en la mitología griega son los hijos de Actor y Molión, tal y como los describen Hesíodo (fr. 18 Merk.-West) e Íbico (fr. 2 Diehl).

¹⁵³ La perfección del amor se alcanza cuando nosotros encontramos no simplemente uno del sexo adecuado, sino realmente nuestra otra propia mitad. Sería excesivo preguntar cómo la generación presente puede contener mitades a juego, cuando la dicotomía aconteció en el pasado prehistórico.

¹⁵⁴ *Nubes* 1089-92. Dover, *JHS*, 1966, pág. 45, atrajo la atención hacia este pasaje. Las palabras usadas son εὐρύπρωκτοι y δημηγορεῖν.

Agatón cumple con su reputación como poeta ¹⁵⁵ (la pincelada más divertida de su discurso consiste en los ingeniosos argumentos para mostrar que Eros posee todas las virtudes), y ya sólo queda Sócrates. Se le permite un breve ejercicio de su método dialéctico propio para establecer el punto preliminar de que Agatón estaba equivocado, porque Eros representa el deseo en sí y no su objeto, y, a continuación, lanza su propio discurso bajo la forma de una conversación entre él mismo y una mujer sabia, Diotima. Haya existido o no alguien con ese nombre, ella es aquí simplemente un doble del Sócrates platónico, mientras que él mismo hace el papel de un Cármides o Lisis ¹⁵⁶. El método de preguntas y respuestas es la especialidad de Diotima (201e). Esta ficción le permite a él, en primer lugar, mantener la pretensión de ignorancia socrática, del mismo modo que al imaginario pariente tosco del *Hippias Mayor*, o a Aspasia en el *Menéxeno* (que riñe a Sócrates, como lo hace Diotima en 207c). En segundo lugar, le permite mantener la forma dialogada, mientras que se adhiere nominalmente a las normas del banquete ¹⁵⁷.

Dejando a un lado la poesía y el fervor religioso del mensaje de Diotima (que, aunque parte integrante y esencial del mismo, debe buscarse en las propias palabras de Platón), equivale a una extensión, a la luz de la doctrina desarrollada sobre las Formas, de los dos puntos tratados con anterioridad en el *Lisis*. En primer lugar, el sujeto de amor o de deseo es un «intermedio», ni bueno ni malo, como ejemplifica el filósofo, quien, deseando la sabiduría, no debe ser sabio, ni tan ignorante y estúpido que sea incapaz de reconocer su valía (*Lisis* 217e-218b, págs. 142 y 149, *supra*). De nuevo se nos dice que

¹⁵⁵ Juicios estéticos contrapuestos sobre este discurso pueden verse en Taylor, *PMW*, pág. 221, y Grube, *P. & Th.*, pág. 100.

¹⁵⁶ Algunos consideran la mención de que ella aplazó la plaga en Atenas (201d) como una prueba de historicidad, por ejemplo, Bölte, en *RE*, Supl. XXVIII, col. 1321, Taylor, *PMW*, pág. 224, y *vid.* Friedländer, *Pl.*, I, pág. 365, n. 14. Kranz (*Hermes*, 1926) la consideró como personaje histórico, pero pensó que la cuestión carecía de importancia para la comprensión del *Banquete*. Robin (ed. Budé, págs. XXII-XXVII) argumentó en contra de Taylor, y Bury (pág. XXXIX) pensó también que era un personaje ficticio. Otro truco socrático es la suposición de Diotima de que el interlocutor está de acuerdo, ante el asombro del mismo: ni ella ni él piensan que Eros es un dios. (Cf. *Gorg.* 466e.) Por lo tanto, ella ha escuchado al parecer el discurso de Aristófanes (205d). No puedo apoyar las opiniones de Wilamowitz (*Pl.*, I, pág. 380) y de Neumann (*AJP*, 1950) de que la doctrina de Diotima no es socrática, sino de hecho una especie de sofistería sin ningún valor, aunque puede ser que intente encontrar una salida tan fácil a una dificultad como la de sus opiniones sobre la inmortalidad. ὡς περ οἱ τέλει σοφισταί, en 208c, produce simplemente el efecto de «como una maestra real» (o quizá «un orador consumado»; cf. *Crat.* 403e), sin implicar nada sobre el contenido de su enseñanza. El mismo Sócrates, por supuesto, nunca es didáctico, pero puede relatar las lecciones de otro. *Vid.* también vol. III, pág. 31.

¹⁵⁷ Éstas parecen razones suficientes para la presencia de Diotima. Algunos, como Cornford (*U. Ph.*, pag. 71) alegan cortesía hacia Agatón, pero si, como dice, ella fue una «invención», los invitados lo sabrían y la cortesía será un tanto falsa. Por supuesto que algunos diálogos enteros son, por su forma, narraciones continuas de Sócrates.

el tipo peor de ignorancia es pensar que eres sabio cuando no lo eres (204a; ¡y que siga habiendo, no obstante, quienes siguen pensando que Diotima no es Sócrates en persona!). Eros, pues, a lo sumo es un filósofo, porque representa el amor de la belleza, y la sabiduría es lo más bello (*Banquete* 203d7, 204a-b). En segundo lugar, el «objeto primario del amor», por el cual todo lo demás es deseable (*Lisis* 219c-d, págs. 151 y sig., *supra*), se ha despojado de su estatus ambiguo y ha emergido como la Forma trascendente de la Belleza, la revelación final de los misterios del Amor.

Eros es en todos los aspectos un intermedio entre lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, lo sabio y lo loco ¹⁵⁸, y es también *intermediario* entre los mortales y los inmortales. Que los dioses no tienen contacto directo con los hombres es poco probable que sea una creencia griega general, e indudablemente no es homérica, pero es coherente con la reserva platónica respecto a que las almas felices que viven en la verdadera superficie de la tierra hablen con los dioses (pág. 325, *supra*). Como estado intermedio entre la ignorancia y la sabiduría, Platón menciona de nuevo la verdadera *dóxa* (creencia, juicio o suposición), que todavía, como en el *Menón* (págs. 256 y sigs., *supra*), «choca con la realidad» (202a), aunque, a diferencia del conocimiento, no puede «dar una explicación». En la *República*, el conocimiento y la *dóxa* parece que difieren en sus objetos reales, no simplemente en su modo de aprehensión, y esta incoherencia aparente es algo que hay que tener en cuenta (Volvemos sobre ello en las págs. 469 y sigs., *infra*).

La idea de que sólo valoramos algo como «perteneciente» a nosotros mismos en la medida en que ello es *bueno* (205d-e) es una idea favorita de Platón. En el *Cármides* se le atribuye a Critias, pero *Lisis* 222a, c-d, junto con *Rep.* 586e, ponen en evidencia que es del propio Platón. En plenitud, nosotros deseamos lo que por naturaleza nos pertenece, y eso es el bien, porque «nadie desea el mal» (*Menón* 78a-b) ¹⁵⁹.

Preñez espiritual y alumbramiento. — Las referencias de Diotima a la relación íntima, a la preñez y al nacimiento tienen ligera correspondencia con los hechos de la naturaleza. La expresión «engendrar en la belleza» (206b) a veces se pasa por alto sin comentario alguno; otras, se piensa que significa engendrar sobre la belleza, del mismo modo que el macho engendra sobre la hembra ¹⁶⁰;

¹⁵⁸ Respecto de «intermedio» y «otra cosa que», en Platón y sus comentaristas, aquí, y en *Prot.* y *Gorg.*, *vid.* págs. 220-222, *supra*, sobre la importancia filosófica de la distinción en ese momento, *vid.* la pág. 149.

¹⁵⁹ *Cárm.* 163c (donde la despectiva respuesta de Sócrates puede indicar que también aquí Platón ha tomado un cliché sofístico par plantearla en un nivel diferente), pág. 159, n. 157, *supra*. Sobre el *Menón*, *vid.* págs. 241 y sig.

¹⁶⁰ Así, Joyce, «para engendrar encima de lo bello». «En la esfera de lo bello» de Bury (pág. XLIII) es cómodamente impreciso. Mejor Bluck, *Ph.*, pág. 4, «en un medio de belleza». τῆς ἐν

pero el papel de la Belleza es el de Eileithia, diosa del nacimiento de los niños, que proporciona un alumbramiento fácil (206d). La preñez no es el resultado del amor provocado por lo bello, sino un estado universal que *causa* excitación cuando se produce un encuentro con la belleza (206d). El hombre joven busca cuerpos y almas bellos porque ya está *preñado* en su propia alma (209b) ¹⁶¹. Luego, «en contacto y asociación con lo bello, él da a luz lo que ha llevado durante mucho tiempo en su seno». Esta preñez universal equivale a un deseo de dar fruto, ya sea corporal o espiritual. Todo adulto es potencialmente un creador, de niños, de grandes acciones o de ideas, y, a menos que él se haga así en realidad, se siente frustrado e insatisfecho. La Belleza proporciona el entorno en el que el alumbramiento puede tener lugar. En otro diálogo es Sócrates en persona quien asiste, como partera, al alumbramiento de los pensamientos de otros hombres ¹⁶². Platón vio resumidos en una persona al Eros que es filosofía y a la Belleza que él busca y que le ayudará en sus dolores del parto.

La inmortalidad. — En esta parte de su discurso, Diotima declara que el impulso último que hay detrás del deseo erótico es el natural anhelo de inmortalidad de los seres mortales, que nunca puede satisfacerse literalmente. ¿Ha renunciado; pues, Platón (o quizá no la ha alcanzado aún) a la creencia en la inmortalidad, que es una de las claves de su filosofía madura? ¿Se ha hecho aristotélico? La concepción aristotélica es asombrosamente semejante a la de Diotima (*De an.* 415a26 y sigs., repetida en *GA* 731b31-35) ¹⁶³: reproducir su especie es natural a todas las cosas vivas,

para que puedan participar lo más posible en lo eterno y divino... Dado que ellas no pueden hacer esto mediante la continuidad real (porque nada perece-

év significa embarazar en el discurso de Aristófanes (191c), aunque la preposición *εἰς* es más común. Los ejemplos de LSJ indican que *νι τίκτειν ἐν* ni *ἐντίκτειν* suelen usarse con este sentido.

¹⁶¹ Si la oración 206c5-6 es genuina, Diotima alude en una ocasión a la concepción literal como resultado del coito entre hombre y mujer, pero muchos editores, desde Ast a Bury, lo han rechazado. En cualquier caso, son los «hombres embarazados en su cuerpo» quienes son atraídos por las mujeres y, la mayoría de las veces, *κουῖν* alude a los hombres y a su preñez mental. *Vid.* además sobre esto Morrison, *CQ*, 1964, págs. 51-55.

¹⁶² Siendo él mismo estéril. *Vid. Teet.* 150c-d (vol. III, pág. 421). No debería decirse, con Bury (pág. XXXVIII), que Sócrates «deposita los frutos de su mente preñada» en el alma de Agatón. Él se ha limitado exclusivamente, podría reclamar, a plantear cuestiones, provocando con ello, como hizo con el esclavo de Menón, las verdades con las que la mente de Agatón ya estaba preñada. Alcibíades le coge la palabra (216d): «él es completamente ignorante y no sabe nada».

¹⁶³ No hay que decir (con Wipperfurth, por ejemplo) que incluso para Aristóteles, aunque el resto de la *psyché*, en cuanto «forma» del cuerpo, era inseparable de él, el *noûs* seguía inmortal y divino (*De an.* 413b24 y el libro 3, caps. 4 y 5, *GA* 736b27 y sig.), porque la parte inmortal parece que es algo completamente impersonal. Aristóteles no necesitaba emplear las doctrinas de la supervivencia individual, la *anámnēsis* y la reencarnación.

dero puede permanecer uno y lo mismo), cada una participa en ello en la medida que puede, unas más, otras menos; no persiste como ella misma, sino en algo *semejante* a ella misma, específicamente uno, aunque no numéricamente.

Las palabras de Platón son (208a7):

De esta manera, todo lo mortal se perpetúa, no como lo divino, siendo de todos los modos lo mismo, sino dejando tras de sí, a medida que se deteriora y envejece, un nuevo ser semejante a sí mismo. Mediante este recurso, lo mortal participa de la inmortalidad, no sólo corporalmente, sino también de otros modos, pero es diferente de lo inmortal¹⁶⁴.

A primera vista, este pasaje parece negar la inmortalidad del alma de la que Sócrates se muestra convencido en el *Fedón* y el *Fedro*, y Hackforth sostuvo que el *Banquete* evidencia por parte de Platón «una caída en el escepticismo de la época»¹⁶⁵. Puso de relieve que, cuando se defiende la inmortalidad en obras presumiblemente posteriores (*Rep.* 10, *Fedro*, *Leyes* 10), se recurre a argumentos completamente diferentes, sugiriendo que los utilizados en el *Fedón* habían dejado de satisfacerle.

La mayoría, que piensan de una forma diferente, señalan (acertadamente, en mi opinión) la contraposición, ciertamente platónica, entre la inmortalidad temporal y la vida eterna¹⁶⁶. La mayoría de los hombres sólo puede concebir la primera, que, del mismo modo que los animales, persiguen ellos mediante la procreación física o espiritual. El filósofo logra su inmortalidad mediante el contacto con las Formas divinas y eternas. Pero este contacto, visión o conocimiento, descrito de un modo tan gráfico en el *Banquete*, sólo se alcanza por medio de la *anámnēsis*, que, a su vez, implica la reencarnación y la inmortalidad. La doctrina de las Formas y de la inmortalidad del alma «en sí misma» (αὐτῆ καθ' αὐτὴν *Fedón* 79d, es decir, de la inteligencia) son inseparables. Cuando Diotima habla de la reproducción como único medio de inmortalidad y Sócrates, en el *Fedón*, de nuestras almas como genuinamente inmortales,

¹⁶⁴ La última oración, en los manuscritos y en *Pap. Oxy* 843, es ἀθάνατον δὲ ἄλλη. Bury y Burnet (Robin no) adoptan la enmienda de Creuzer ἀδύνατον. En ambos casos, el significado es que lo mortal no puede representar la inmortalidad del mismo modo que lo representa lo inmortal (es decir, lo divino).

¹⁶⁵ Hackforth, en *CR*, 1950. Morrison (*CQ*, 1964) se mostró de acuerdo con ello, pero lo explicó suponiendo que el *Banquete* se había escrito mucho antes de lo que generalmente se piensa. Comparte, piensa él, el «humanismo alegre» del *Prot.*, juicio difícil de reconciliar con el discurso de Diotima. *Vid.* también Crombie, *EPD*, I, págs. 361-363. A. Hackforth le respondió Luce, en *CR*, 1952. Wilamowitz, Gomperz, Gaye, Shorey, Bury, Robin, Taylor, Bluck, Wipern y, creo yo, todos los demás, han pensado que el *Banquete* presupone la inmortalidad en el sentido del *Fedón*. *Vid.* especialmente las adiciones de Bluck a los argumentos de Luce, *Fedón*, pág. 28, n. 1.

¹⁶⁶ *Vid.* Luce, *CR*, 1952, pág. 139, y Cornford, *U. Ph.*, pág. 75. La distinción entre siempre duradero e intemporalmente eterno se expresa con mayor claridad en *Tim.* 37c-38b.

ambos están hablando de cosas diferentes: de la inmortalidad sucedánea de nuestra parte mortal, que se disuelve con la muerte, y de la inmortalidad verdadera de nuestra *psyché* divina, esto es, la razón ¹⁶⁷. La cuestión resulta evidente en el *Fedro* (246c-d). Se ha declarado que el alma es inmortal. Puede, no obstante, «perder sus alas», luego se precipita hacia abajo y «toma ella misma un cuerpo mortal, que parece moverse a sí mismo en razón del poder del alma. Esta estructura compuesta de alma y cuerpo recibe el nombre de ser vivo (ζῶον) y es llamada además mortal».

Suele pasarse por alto que la inmortalidad secundaria se expone como una parte de los «misterios menores» del Amor. En cuanto tal, se busca mediante la procreación física, la ambición por la fama duradera, la creación poética, la inventiva tecnológica y el buen sentido y la justicia en la esfera política, perpetuados en las constituciones y otras leyes (208e-209e). Es decir, los medios para conseguirla no van más allá de lo que en el *Fedón* se designa como «la virtud popular y política», que no es la virtud verdadera y se practica por motivos erróneos (82a, 68b-69d). Del mismo modo que en el *Banquete*, la virtud filosófica se pone allí en contraposición con la popular y se la compara con el estado de los plenamente iniciados ¹⁶⁸. Hackforth afirmó que incluso la inmortalidad del filósofo, cuando éste ha recibido la iniciación final y contemplado la Forma divina de la Belleza en sí, era secundaria como la de los demás, porque se origina «del alumbramiento de la virtud verdadera (sc. en el alma de otro)». Ésta es una cuestión que no ha sido abordada por sus críticos. En primer lugar, sin embargo, las palabras «en el alma de otro» no son de Platón y parece que Hackforth ha malinterpretado el doble uso de la palabra «en» en este contexto de preñez y nacimiento metafóricos. Él alude a 209c, donde, no obstante, Sócrates dice que un hombre preñado en *su propia* alma (209b1), cuando conversa con un joven bello, da a luz aquello que ha mantenido largo tiempo en su seno ¹⁶⁹ y los dos juntos lo cuidan. Traduzcamos el pasaje relevante (211e4-212a7):

¿Piensas que sería una vida vil la del hombre que mira hacia allí y contempla *eso* [es decir, la Belleza en sí, pura, incorpórea y divina] con la facultad apropiada ¹⁷⁰ y vive en ello? ¿No ves que es sólo en ese lugar, viendo la Belleza con aquello mediante lo cual puede verse, donde él engendra no apariencias

¹⁶⁷ Vid. especialmente Luce, *l. c.*, pág. 140, y Wipern, *Synusia*, pág. 134.

¹⁶⁸ Olvidar este punto vicia críticas como las de Gomperz (*GT*, II, pág. 394), quien declaró que «se abre un abismo» entre «la justificación de la ambición en este diálogo y su rechazo en la *República*». Esto es parte de su argumentación de que Platón, en el *Banquete*, «se puso a sí mismo en una contradicción fundamental con las opiniones expresadas no sólo en sus obras anteriores, sino también en las posteriores».

¹⁶⁹ ἢ πάλαι ἐκούει τίκτει τε καὶ γεννᾷ 209c3. Cf. la oración siguiente: καὶ πᾶς ἂν δέξαιτο ἑαυτῷ τοιοῦτους παῖδας μᾶλλον γεγενῆσθαι.

¹⁷⁰ Es decir, el intelecto (νοῦς). Vid. los pasajes paralelos en Bury, *ad loc.*

de virtud ¹⁷¹, sino la virtud verdadera, ya que su contacto no es con la apariencia, sino con la verdad? Y quien engendra y alimenta la virtud verdadera es querido para los dioses y es inmortal, si es que le es posible a hombre alguno. Esto, Fedro y amigos míos, es lo que Diótima dijo y, convencido de ello, yo intento persuadir a los demás de que, para conseguir esta posesión, la naturaleza humana no puede tener mejor colaborador que Eros.

«Esta posesión», sugiero yo, es la inmortalidad que espera el filósofo en el *Fedón*. La inmortalidad no es el tema principal del *Banquete* y Platón no desea revisar de nuevo el mismo tema. Uno puede preguntarse, por ejemplo: si sólo el filósofo es inmortal, cómo puede haber para cada uno, como lo hay en el *Fedón*, un destino adecuado después de la muerte —bueno, malo o indiferente—. Platón no lo ha dicho, pero nunca dignificaría con el título de inmortalidad (que él, como todos los griegos ¹⁷², equiparaba a la divinidad) la existencia continuada de un alma en la rueda de los nacimientos, no purificada aún del peso del cuerpo ¹⁷³.

Queda un pasaje curioso, en el que Diótima parece enunciar lo que Crombie ha denominado «concepción humaniana de la personalidad humana como una sucesión de estados mentales» ¹⁷⁴. El problema puede ser insoluble, pero veamos lo que ella dice (207d-208a). Un hombre mantiene su identidad a lo largo de su vida, aunque no sólo está deteriorándose y renovándose constantemente en su cuerpo (como dijo Cebes en el *Fedón* 87d), sino que, incluso en su personalidad (*psyché*), su carácter, hábitos, opiniones, deseos, placeres, dolores y temores, nunca permanece el mismo. Más sorprendente todavía (como lo llama Diótima y algunos pueden conceder), en nuestro conocimiento tampoco somos nunca los mismos. Los contenidos del conocimiento vienen y van: los perdemos por el olvido y los recuperamos por el recuerdo. La primera lista de características y emociones no plantea ninguna dificultad, porque todas pertenecen exclusivamente al alma en su estado encarnado en un cuerpo: esto se afirma expresamente en el *Fedón* (65d, 66c) referido a los dolores y

¹⁷¹ εἰδωλα ἀρετῆς, es decir, las de «los misterios menores». De un modo semejante, en el *Fedón* la ἀρετή popular se contraponen a la ἀληθής, pues se la considera σκιαγραφία τις (69b).

¹⁷² Guthrie, *G. and G.*, págs. 115 y sig. Encuentro que éste es el obstáculo fundamental para estar de acuerdo con la seria interpretación de Bernhardt de la inmortalidad en el *Banquete* (*P. et le M. A.*, ap. II): ella implica suponer que, en el pasaje en cuestión y en el *Fedón* también no sólo el *voûs*, sino el alma en su totalidad, en la medida en que actúa en una vida corpórea, incluso (debido a la transmigración) en los animales, es inmortal.

¹⁷³ Como a menudo se pone de relieve, el libro 4 de las *Leyes* (721b-c) habla también de la procreación como la única inmortalidad alcanzable. No obstante, en el libro 10 de la misma obra, los individuos siguen experimentando o los terrores del infierno o, «si mediante el trato con la virtud divina ellos se han hecho divinos», el traslado a «un lugar mejor» (904c-e).

¹⁷⁴ *EPD*, I, págs. 361-363; cf. II, págs. 23 y 323. La etiqueta de un filósofo que vivió muchos siglos después, en un clima mental muy diferente, es siempre una invitación a echar una segunda ojeada. Una discusión de la posición humaniana puede verse en Patterson, *P. on I.*, págs. 66 y sigs.

los placeres, los deseos y los temores, y obviamente es cierto en relación con lo demás, de manera que su mutabilidad innegable no tiene relevancia alguna para el intelecto inmortal, el cual, mientras está encarnado, tiene que actuar, en alguna medida, «con el cuerpo» (*Fedón* 66e), pero lo empleará lo menos posible. En punto al conocimiento, el olvido y el recuerdo son igualmente hechos innegables que ejemplifican los cambios en nuestra vida mental. Nosotros (nuestras *psychai*) olvidamos y recordamos porque nuestra asociación con el cuerpo en esta vida impide que nuestro conocimiento sea perfecto, y Diotima está hablando de seres humanos vivos. El *Fedón* es en realidad el mejor comentario sobre este pasaje (66d):

Si alguna vez vamos a conocer algo con claridad, tenemos que liberarnos del cuerpo y contemplar con el alma misma las cosas en sí mismas. Luego, cuando estemos muertos, como pone en evidencia el argumento, obtendremos lo que deseamos y declaramos amar, es decir, la sabiduría, pero no mientras vivamos. Si no podemos conocer nada con claridad juntamente con el cuerpo, hay dos alternativas: o nunca podemos adquirir el conocimiento, o lo podemos adquirir después de la muerte, puesto que sólo entonces el alma está sola en sí misma, separada del cuerpo. Mientras vivimos, estaremos más cerca del conocimiento si tenemos el menor trato o asociación posible con el cuerpo —salvo en caso de necesidad extrema— y nos mantenemos puros y sin contaminarnos con su naturaleza, hasta que Dios mismo nos libere. Luego, completamente purificados y libres de la insensatez del cuerpo, nos reuniremos, podemos estar seguros, con nuestros semejantes y conoceremos con nuestras propias fuerzas la verdad plena y sin adular.

Platón (¿es que no debería hacerlo?), en diferentes contextos, usa «conocimiento» con el significado no sólo de lo que nosotros llamamos conocimiento en esta vida, sujeto a pérdida y recuperación, sino también con el sentido del conocimiento perfecto del alma filosófica después de su liberación, y *psyché* con el significado de alma que realiza todas las funciones vitales (nutrición, reproducción, sensación y también pensamiento) por medio del cuerpo, lo cual origina inevitablemente que ella sufra y cambie (*πάσχειν*) y también de alma (razón) «ella misma en sí misma», la parte inmortal que (si en esta vida hemos sido enamorados de la sabiduría) escapará hacia su familia divina y tendrá un conocimiento perfecto y directo de las Formas (o una comunión con ellas). Esto no debería causar dificultad alguna. La única diferencia que hay entre el *Fedón* y el *Banquete* es que, en el segundo, Platón es más optimista: el seguidor filosófico de Eros puede recobrar, incluso en esta vida, la visión intelectual de la Belleza invisible en sí.

La dialéctica y las Formas. — La Belleza, en el *Banquete* (descrita en el resumen, pág. 363, *supra*), es el verdadero paradigma de una Forma platónica, prefigurado en el *Hipias Mayor* y ampliado en la *República*. Es aquello en

lo que participan todos los particulares bellos, a pesar de que exista también por sí misma, sin que le afecte cualquier cosa que a los particulares les pudiera acontecer. El razonamiento filosófico tiene que preceder a su aprehensión, la cual, no obstante, es un acto instantáneo de visión mental *que trasciende* al pensamiento, del mismo modo que ella no es en sí un pensamiento o un conocimiento (211a). El proceso que conduce a ella es lo que la *República* (por ejemplo, 532a) llama «dialéctica»: en él la razón toma conciencia por primera vez de que las series de objetos particulares participan de las Formas; a continuación, rechazando los sentidos, asciende «por sí misma» hasta aferrar las Formas elevadas (más universales) y alcanzar, por último, la visión de la Forma suprema del Bien, representada aquí, en su aspecto, como Belleza, como es apropiado a un banquete sobre el Amor ¹⁷⁵. El progreso desde la percepción de los particulares hasta la aprehensión de una Forma, descrito aquí gráficamente como progreso en el Amor, se equipara con la *anámnēsis* en *Fedro* 249b-c y en la medida en que es legítimo complementar un diálogo con otro. Del *Fedro* en adelante ya no volveremos a tener noticia de la Forma de la Belleza y de nuestra relación con ella.

«*Sublimación*». — Desde Freud, esta palabra tiene inevitablemente que venirle a la mente a un lector del *Banquete*. Cornford observó (*U. Ph.*, pág. 78) que las doctrinas antiguas y modernas sobre Eros han sido objeto de comparación ¹⁷⁶ e incluso de identificación. Él mismo las consideró opuestas en un aspecto esencial, en el sentido de que Platón rechazó deliberadamente el concepto de evolución, dominante en la ciencia moderna y conocido por el pensamiento griego arcaico. Es cierto que él es enemigo de cualquier forma de reduccionismo. Nunca habría dicho que la sexualidad, en un nivel físico, es el instinto más profundamente enraizado en la naturaleza humana. Nosotros lo compartimos con los animales, y es un axioma platónico que lo que más verdaderamente es nuestra propia naturaleza es lo que es *peculiar* a la humanidad. El alma (la razón) es cada uno de nosotros, y el cuerpo, esencialmente

¹⁷⁵ Las dos Formas se consideran intercambiables en 204e (cf. también 201c) y Platón generalmente las iguala, aunque no siempre por completo. Así, *Lis.* 216d, *Prot.* 360b, *Tim.* 87c, *Menón* 77b (donde su igualación es engañosa, *vid.* pág. 242, n. 72, *supra*, y cf. el fracaso de Polo, págs. 288 y sig.). Yo hablo aquí de Formas, pero una concepción diferente puede verse en Moravcsik, *Reason and Eros*, pág. 295.

¹⁷⁶ No da referencias. Nosotros podemos mencionar a Dodds, *G. and I.*, pág. 218: «Platón de hecho aquí se aproxima mucho al concepto freudiano de libido y sublimación». También está S. Nachmansohn, «Freuds Libidotheorie verglichen m. d. Eroslehre Platons», *Ztschr. f. ärztl. Psychoanalyse*, 1915. La mejor exposición completa del *éros* platónico a la luz del conocimiento psicológico de su tiempo (1926) es *Plat. Liebe*, de Lagerborg, cuyas tesis resume Levinson, *D. of. P.*, págs. 124 y sig., n. 129. El capítulo de Levison, aunque es claramente una «defensa», mantiene una posición equilibrada y debería leerlo todo aquel que desee comprender este aspecto de Platón en su marco histórico. Respecto de la concepción de Cornford puede verse también su artículo, en *Hibbert J.*, 1930, págs. 218 y sig.

ajeno, el instrumento a través del cual tenemos que expresarnos a nosotros mismos en este estado temporal. Freud¹⁷⁷ prefirió expresamente la concepción aristofánica del instinto erótico como deseo de regreso a un estadio más antiguo de las cosas.

Con todo, por tomar prestado un tópico aristotélico, si en las especies la perfección es anterior, lo individual tiene que empezar desde la base. La concepción de Cornford podría llevarnos al error de Taylor, que llamó a Eros «una figura cosmogónica, cuya significación está completamente oscurecida por cualquier identificación con el principio del 'sexo'»¹⁷⁸: el discurso de Diótima «ha dejado muy atrás la sexualidad». En su punto culminante, por supuesto que la ha dejado atrás, pero incluso el filósofo sólo puede alcanzar su objetivo mediante una apreciación de la belleza en su nivel visible y físico, en un cuerpo masculino bello individual, qué duda cabe (211c). Sólo después aprenderá a reconocer la belleza del alma en un cuerpo menos favorecido (210b). En el *Fedro* se nos dirá que la satisfacción activa del deseo al más bajo nivel dificulta la ascensión; Platón no aprueba nunca la relación homosexual. Pero la ascensión se describe todavía como «un uso adecuado del amor de un muchacho» (τὸ ὀρθῶς παιδεραστῶν 211b), y la explicación de la esterilidad de la pederastia, en 209c, como una fecundidad en hijos más valiosos que los originados por el matrimonio del hombre y la mujer (que no será en todos los casos al gusto de todos), está en contraposición chocante con la condena violenta de la misma en las *Leyes* como asesinato deliberado de la raza humana. (En *Fedro* 251a, es «un placer antinatural».) No obstante, el mensaje de las dos obras es esencialmente el mismo. El «tercer tipo de enamorado» en las *Leyes* seguramente es el enamorado filosófico del *Banquete* —de hecho, para Platón, Sócrates mismo.

Existe una tercera categoría, compuesta de las otras dos. El primer problema es descubrir qué es lo que busca realmente esta tercera clase de amante. Existe también la otra dificultad de que él mismo está confuso y atormentado entre los dos instintos contrarios; uno le dice que disfrute de su amado, el otro se lo prohíbe. El amante del cuerpo, ávido de su compañero que está maduro para gozar de él, como un fruto exquisito, le dice que se sacie de

¹⁷⁷ Citado por T. Gould, *PL*, págs. 33 y sig. Respecto de la relación entre Platón y Freud, vid. también las págs. 23 y sig.

¹⁷⁸ *PMW*, pág. 209. En realidad, Eros es una figura cosmogónica simplemente por el hecho de que, según la creencia primitiva, el mundo se originó por generación sexual. De un modo semejante, Moravcsik (*Reason and Eros*, págs. 289, 291) considera que es imposible que Platón haya querido indicar (a) que «nadie puede apreciar la belleza de los conocimientos sin haber apreciado la belleza corporal», o (b) que «uno tiene que vencer su propio deseo sexual hacia una persona y dirigirlo hacia muchos». Tan difícil es (como mencioné al principio) para un lector moderno comprender lo que significaba para Platón el eros filosófico. El contenido de (b) lo afirma expresamente en 210a-b. En general, el artículo de Moravcsik curiosamente no está al tanto del humor del *Banquete*. Vid. también Rosen, págs. 225, n. 79, y 265, n. 143.

él, sin mostrar consideración alguna por el carácter y la disposición de su amado. Pero, en el otro caso, el deseo físico contará muy poco y el amante se contentará con contemplar a su amado sin desearlo —un deseo maduro y genuino de alma a alma—. Considerará vergonzoso saciarse de ese cuerpo; su reverencia y respeto por el autodomínio, el valor, los principios elevados y el buen juicio harán que desee llevar una vida de pureza, de amante casto con un amado casto. La combinación de los dos es el «tercer» amor que enumeramos hace un momento ¹⁷⁹.

Existen muchas indicaciones de que Sócrates perteneció al tipo «mixto» y de que no se elevó sin esfuerzo desde el Eros popular al filosófico ¹⁸⁰, pero el esfuerzo se hace más fácil conforme avanza, porque, como indica Diotima y afirma la *República*, cuando la corriente de Eros se canaliza en una dirección, su fuerza disminuye en las demás ¹⁸¹. «Sublimación» es un término tentadoramente conveniente para designar este progreso, con tal de que comprendamos los diferentes trasfondos filosóficos en los que se está usando: la purificación del Eros se logra mediante un esfuerzo consciente, mientras que la sublimación freudiana es un reencauzamiento inconsciente de impulsos inconscientes (en cuanto reprimidos). Pero lo mucho que tenía Freud en común, al menos con los Misterios Menores, se hace patente si tomamos en consideración esta frase sobre su doctrina: «El mundo de la realización cultural se obtiene exclusivamente negándoles a los instintos las satisfacciones directas que ellos buscan y usando la energía liberada de esta manera, en formas sublimadas, para las tareas del arte y de la ciencia» ¹⁸².

Alcibíades. — Cuando Alcibíades conoció a Sócrates (unos veinte años mayor que él), el conflicto interno había terminado hace tiempo y Sócrates le podía hablar como lo hace en el *Alcibíades Primero* de Platón y exhibir el autodomínio sobrehumano que Alcibíades describe aquí de modo tan desvergonzado e inimitable. Las últimas palabras de Diotima fueron que el hombre que ha visto la Belleza en sí, «habiendo dado a luz y criado el verdadero bien, tendrá el privilegio de ser amado por la Divinidad, convirtiéndose él mismo en inmortal, si es que algún hombre puede llegar a serlo» (trad. de Hamilton). Esta elevada conclusión es el punto culminante de toda la obra, y un escritor menor podía haber hecho de ella el fin de la misma. Pero Platón no nos hará olvidar que estamos en una fiesta. Lo convivial es tan importante como lo serio, y todas las diferencias de énfasis que se dan entre el tratamiento del sexo aquí y en las *Leyes* se explican plenamente por el hecho de que, en la

¹⁷⁹ *Leyes* 838e y 837b-d (trad. de Sanders con una pequeña alteración).

¹⁸⁰ *Vid.* vol. III, págs. 375-380, especialmente la cita de *Círm.* y la historia de Zópiro (págs. 394 y 397).

¹⁸¹ *Rep.* 485d. Cf. Cornford, *U. Ph.*, págs. 72 y sig.

¹⁸² A. MacIntyre, art. «Freud», en *Ency. Phil.*, III, pág. 251.

segunda obra, tres caballeros de edad están discutiendo solemnemente sobre legislación a pleno día, mientras que el tema de estas improvisaciones postprandiales junto al cuenco de vino es el elogio del Amor. No debemos permanecer en las alturas de la filosofía, y la aparición súbita de Alcibiades, balanceándose y dando gritos en el pórtico, nos lleva de nuevo efectivamente a la tierra. Su forma de cumplir con la norma de la casa es ofrecer un encomio de Sócrates, y no de Eros. El significado es evidente. Él no está transgrediendo la norma, porque Eros se hace visible en Sócrates, la figura demoníaca¹⁸³ que no puede compararse con ningún otro hombre vivo, sino sólo con los semidioses (221d). La mayor paradoja socrática es Sócrates en persona: el político ideal que nunca participó en la vida pública (*Gorg.* 521d), la encarnación del Amor que es una prueba contra toda tentación sexual, el sátiro feo que es «divino y dorado, bello y maravilloso» en su interior.

3. EL FEDRO

CRONOLOGÍA¹⁸⁴

La opinión de que el *Fedro* fue la primera obra de Platón fue expresada en los tiempos antiguos y sobrevivió hasta el siglo XIX. En ambos períodos, dicha opinión se basaba principalmente en la supuesta frescura juvenil del tema y en el tratamiento y lirismo del estilo. Pohlenz llegó a sugerir incluso que, a sus cincuenta años, Platón no podía haber escrito sobre la pasión sensual del modo que lo hizo. Hoy en día se le sitúa entre las últimas obras del período medio. La mayoría dirían que se escribió después del *Fedón*, el *Banquete* y la *República*, y unos pocos después del *Parménides* y el *Teeteto*, o, incluso, después del *Sofista*. Se dice que las pruebas estilométricas tienen «un peso acumulado» (de Vries, pág. 11, es decir, en favor de una cronología bastante tardía), pero con toda seguridad deben enfrentarse con las dificultades peculiares

¹⁸³ Cf. 203a, el δαιμόνιος ἄνθρωπος que es σοφός en el arte de poner en comunicación al hombre y a la divinidad.

¹⁸⁴ Una orientación completa puede verse en Robin, *TPA*, págs. 63-109, y en ed. Budé, págs. II-IX, Hackforth, págs. 3-7, Jowett III, pág. 107, n. 1, de Vries, págs. 7-11. (Las referencias a Hackforth y de Vries aluden a sus ediciones del diálogo.) Los testimonios antiguos (D. L., III, 38, y Olimpiod., *V. Plat.*, 3) los cita de Vries, pág. 7. En la nota adicional (a) leemos que Levinson, en 1953, defendía aún una cronología muy temprana, apoyándose en los motivos psicológicos familiares (*D. of P.*, pág. 96, n. 48: ciertos rasgos «indican una psyche más joven y menos tranquila» en la del Platón que escribió la *Rep.*); en la (b), que Runciman (*PLE*, pág. 3) situaría el *Fedro* entre *Parm.* y *Teet.* sobre la base de que los dos últimos indican la renuncia platónica del método hipotético y preparan el terreno para el método de la *diairesis*, pero cf. pág. 413, n. 225, *infra*. Gulley (*PTK*, pág. 108) y Robinson (*Essays*, pág. 58) siguen a von Arnim al situarlo después del *Teeteto*.

de una obra que contiene un discurso pronunciado supuestamente (y quizá) realmente) por el orador Lisias, otro en competición con él y largas secciones de vena elevadamente lírica. «El Fedro está fuera de la línea general de la evolución de Platón y su metro tiene un carácter logaédico» (Shewring, *CQ*, 1931, pág. 14). En lo tocante a su filosofía, el rechazo platónico a limitar un diálogo a un tema único ha desquiciado a sus críticos, que no siempre ven las relaciones donde él las vio. Su modo entusiasta de hablar del amor, del alma y su inmortalidad, de las Formas y de la *anámnēsis* y de un lugar por encima de los cielos, relacionaría estrechamente al *Fedro* con el *Fedón* y el *Banquete*, pero algunos piensan que ha introducido un método dialéctico completamente nuevo que aparece en el *Sofista* y el *Político*, situándolo de esta manera firmemente, y quizá, incluso, en una época tardía, en el grupo «crítico». El diálogo introduce sin lugar a dudas, y sin avisar, una prueba de la inmortalidad sin relación alguna con las que aparecen en el *Fedón* o la *República*, y que se encuentra de nuevo en las *Leyes*. Sumado a todo esto, su tema aparente es la retórica¹⁸⁵. Verdaderamente, como dijo Stenzel, «el argumento brillante del *Fedro* vuelve ridículas todas nuestras ideas sobre la cronología». En mi opinión, se ha exagerado el método de la reunión y la división, y el *Fedro* pertenece mucho más al espíritu del grupo medio que al del *Sofista*. (Cf. págs. 412 y sig., *infra*.)

TIEMPO, LUGAR Y PERSONAJES

Si deseamos seguir muy de cerca a Platón respecto de la fecha de la conversación, hay que tomar en consideración un número de datos que no son fáciles de conciliar¹⁸⁶. Mas, a la vista del aire mágico de irrealidad que se derrama sobre este día de verano ideal, podemos contentarnos con situarlo, con Robin, «en dehors de toute histoire». Lo cual no debe aplicarse al escenario de la conversación. «El lugar en cuestión», dijo Thompson en 1868 (pág. 9), «lo descubre fácilmente el visitante actual; indudablemente, sólo hay un lugar que responda a las condiciones, y responde a ellas perfectamente»; y Robin acompaña el diálogo de una descripción arqueológica y un croquis, aunque admite que los alrededores han cambiado lamentablemente (ed., págs. X-XII). Luego volveremos a su carácter ideal. Aquí me contentaré con una cita tomada de Cornford (*Princ. Sap.*, págs. 66 y sig.).

Éste es el único diálogo socrático cuya escena se sitúa en campo abierto. Sócrates hace la observación de que tal entorno le es desconocido: él nunca abandona la ciudad, porque los campos y los árboles no tienen nada que

¹⁸⁵ Respecto de su relación con los otros diálogos, *vid.* también pág. 314, *supra*.

¹⁸⁶ Para una exposición sucinta de todos ellos combínense la pág. 8 de la ed. de Hackforth y la 7 de la de De Vries.

enseñarle. En esta ocasión, sin embargo, estalla en admiración hacia los árboles y la hierba, la fragancia de los arbustos en flor y la música estridente de las cigarras. El lugar, además, está consagrado a Aqueloo y a las ninfas. Sócrates cae poco a poco bajo su inspiración y habla en un lenguaje lírico que, como señala el asombrado Fedro, es muy diferente de su forma usual de expresión. A lo largo de todo el diálogo, hasta la oración a Pan hacia el final, no se nos permite que olvidemos las influencias de la naturaleza y de la inspiración que ronda el lugar.

Este escenario singularmente elaborado y bello es simbólico. Sócrates es conducido fuera del medio que jamás antes ha abandonado. Dentro de los límites de su arte dramático, Platón no podría haber indicado con mayor claridad que este Sócrates poético e inspirado era desconocido para sus compañeros habituales.

La conversación es un mano a mano entre Sócrates y Fedro (a quien nos hemos encontrado en el *Banquete*). Como dice Hackforth, «A Lisias se le puede considerar en efecto como un tercer personaje», pero aquí no necesitamos entrar en detalles sobre este famoso orador y escritor de discursos. Murió alrededor del 379, lo cual podría ser útil para la datación del diálogo si los especialistas fueran capaces de decidirse sobre si se escribió antes o después de su muerte¹⁸⁷. Platón le conocía, porque era el hijo de Céfalo y hermano de Polemarco, que figura al comienzo de la *República* (a Polemarco se alude aquí en 257b). Se dice que había ofrecido a Sócrates un discurso para utilizarlo en su proceso y que, después de su muerte, escribió una *Apología* como respuesta al ataque de Polícrates. (Vid. págs. 80-81, *supra*, y la nota a [Plut.] *Vitae*, ed. Loeb, vol. X, págs. 366 y sig.). Sobre la genuinidad del discurso que se le atribuye aquí, vid. pág. 415, *infra*.

EL DIÁLOGO (FORMA DRAMÁTICA EN ESTILO DIRECTO)

Una nota preliminar sobre su estructura inusual puede ser conveniente. Fedro lee a Sócrates una *epideixis* de Lisias sobre la tesis ofensiva¹⁸⁸ de que un muchacho debería ceder más a las insinuaciones de un sensualista frío que a un enamorado. Sócrates la critica como mala retórica y ofrece algo mejor sobre la misma tesis. Después, al ser advertido por su voz divina de que ha cometido una blasfemia, pronuncia una palinodia elogiando al genuino Amor

¹⁸⁷ Grote (*Pf.*, II, pág. 242), Thompson (*Phdr.*, pág. XXVII) y Shorey (*Unity*, pág. 72) supusieron que vivía, Wilamowitz, Robin y Hackforth (*véase H.*, pág. 16, n. 5) que estaba muerto cuando Platón escribió el *Fedro*. El único argumento que se esgrime para suponerlo muerto es que lo hace probable la severidad del ataque platónico contra él.

¹⁸⁸ Ofensiva incluso para los atenienses que aprobaban la pederastia, como observó Taylor (*PMW*, pág. 302). Ninguno de los primeros discursos del *Banquete* cayó en este nivel.

que eleva al alma a su estatura verdadera e inmortal. Un intermedio lírico, corto, pero encantador, conduce a una discusión general de la naturaleza y los objetivos de la retórica que ocupa más de un tercio del total.

Sócrates encuentra a Fedro, que sale a dar un paseo, después de haber estado sentado toda la mañana en casa escuchando a Lisias. Si Sócrates quiere acompañarle, él le contará lo que pueda recordar del discurso de Lisias, pero Sócrates ha notado que el texto real lo lleva metido bajo su manto, de manera que Fedro tiene que acceder a leerlo. Conforme pasean a lo largo del Iliso, Fedro recuerda que se supone que el rapto de Oritia por Bóreas aconteció en los alrededores, y le pregunta a Sócrates si él cree la historia. Sócrates le contesta que no tiene tiempo para dedicarse a la ocupación de moda de comentar alegóricamente los mitos. Prefiere aceptarlos y seguir con la tarea más inmediata de aprender a conocerse a sí mismo.

Llegados al lugar, los arrobamientos que produce en Sócrates la belleza del mismo hacen que Fedro se burle de él por comportarse más como un turista que como un nativo. Sócrates reconoce que sólo la zanahoria de un manuscrito balanceándose delante de su nariz podría persuadirle a abandonar la ciudad. Su interés está en los hombres, no en los árboles.

El discurso de Lisias (230e-234c). — Los enamorados se arrepienten cuando la pasión les abandona, lamentando sus pérdidas materiales y el disgusto de sus parientes. El no enamorado, habiendo actuado con prudencia, no tiene nada que lamentar y se concentra en agradar a los demás. Los enamorados están enfermos, no pueden controlarse a sí mismos y, cuando vuelvan a su sano juicio, lamentarán su locura. Los no enamorados, además, ofrecen una elección mucho más amplia. Respecto a la reputación de un muchacho, el enamorado será con mucho el más indiscreto. Si temes las consecuencias de una separación después de todo lo que has sacrificado, lo más probable es que el enamorado se sienta ofendido; sus celos aíslan a un muchacho de sus amigos, qué duda cabe, mientras que a los demás les gusta que él tenga amigos. La fatuidad del enamorado busca la satisfacción física antes de conocer el carácter del muchacho; lo echará a perder con su insensata adulación, mientras que el hombre sobrio puede ser un amigo sin recurrir a la adulación, sino tomando en consideración el bien futuro del muchacho. Uno debería conceder su favores no a los más pesados (nosotros invitamos a nuestros amigos a cenar, no a los mendigos), sino a los que nos pueden corresponder del mejor modo, no a los que nos abandonarán cuando la pasión mengüe, sino a los amigos para toda la vida, que demostrarán su bondad cuando haya pasado la flor de la juventud. El fin tiene que ser la ventaja mutua ¹⁸⁹.

¹⁸⁹ Este resumen ofrece sólo una pálida idea de la justa objeción socrática respecto de su carácter reiterativo.

Cuando a Sócrates se le pide que comente el discurso (234c-237b), él prefiere pasar por alto el tema del discurso, pero considera que sus méritos literarios son pobres. Su carácter reiterativo hacía pensar o en descuido o en la necesidad de rellenar un material inadecuado, o, quizá, en un deseo pueril de evidenciar virtuosismo diciendo lo mismo de formas diferentes. Fedro protesta, pero Sócrates insiste en que muchos grandes escritores del pasado le apoyarían; en realidad, alguien tiene que inspirarle a él ahora, porque su pecho está henchido de un discurso no menos bueno. Dado que él es demasiado duro de mollera para haberlo concebido sólo, tiene que habérselo oído por entero a otros, aunque él, de un modo estúpido, ha olvidado a quienes¹⁹⁰. Fedro se muestra encantado de que Sócrates pueda ofrecerle, cualesquiera que sea la fuente, un discurso mejor que el de Lisias y que no le deba nada. Eso es difícil, dice Sócrates. No es posible argumentar sobre el mismo asunto sin pasar por alto algún aspecto del mismo tema: es una cuestión de composición más que de *inventio*. De cualquier forma, sólo estaba bromeando, y no pretende exponerse al ridículo compitiendo con un orador profesional. Fedro no hará caso alguno de esta timidez, y Sócrates, «cubriéndose la cabeza para ocultar su vergüenza», comienza.

Primer discurso de Sócrates (237b-241d). — Quien hablaba era realmente un enamorado ladino, que *fingía* no estar enamorado y pretendía que se le aceptara por esta razón. Dijo:

Debemos definir nuestro tema, o estaremos hablando de objetivos opuestos. ¿Qué es el amor y cuál es su función? «El deseo de la belleza» es demasiado amplio. ¿Cuál es su diferencia? En nosotros hay dos fuerzas dominantes, un deseo innato de placeres y un juicio adquirido de lo que es mejor. Cuando están enfrentados, si el juicio prevalece, se le llama autodominio (*sōphrosynē*), si el deseo irracional, desenfreno (o exceso, *hybris*). El amor es una variedad del segundo, y puede definirse como un deseo irracional del placer de la belleza, que vence al buen juicio y que, ayudado por el deseo que le es afín, se dirige hacia la belleza de los cuerpos.

Sócrates se interrumpe aquí para comentar que algún *numen* del lugar debe haberse apoderado de él para inspirarle una elocuencia semejante. Mas continúa:

Conociendo qué es el amor, podemos volver a sus efectos. La razón enferma del enamorado deseará mantener a su preferido dócil e inferior. Le mantendrá alejado de relaciones instructivas y de la filosofía y le estimulará en la ignorancia y la indolencia. Físicamente, le deseará blando y afeminado, un ser inútil por la falta de ejercicio. Considerará que los padres y los amigos, el matrimonio y una casa son obstáculos para su placer, e incluso verá con

¹⁹⁰ Los informantes anónimos pueden ocupar sus lugares, junto a los parientes de *H. May.*, *Aspasia* y *Diotima*, como otro de los muchos disfraces de Sócrates. *Vid.* pág. 371, *supra*.

malos ojos las posesiones del joven, en la idea de que ellas le hacen más difícil de apresar. El trato con un amante semejante no es sólo perjudicial, sino desagradable, especialmente considerando la diferencia de sus respectivas edades. Arrastrado por la pasión, no dejará al muchacho fuera del alcance de su vista o tacto, mantendrá sobre él una vigilancia sospechosa, alternará el elogio obsequioso con los reproches y, cuando esté borracho, usará un lenguaje claramente grosero. Cuando el arrebato amoroso le abandona, huye, olvidando las bellas promesas por las cuales el muchacho soportaba todo esto. El que era antes su predilecto le persigue encolerizado, sin darse cuenta de que la culpa ha sido, sobre todo, suya, por entregarse a alguien, y no a su recta razón. Las atenciones de un hombre semejante no nacen de la buena voluntad, sino del mero apetito.

Sócrates termina entonando un verso y se para bruscamente. El *genius loci* está siendo demasiado eficaz. Las ventajas del pretendiente desapasionado podrán deducirse simplemente con dar la vuelta a la moneda. El decepcionado Fedro le pide que permanezca, al menos, hasta que haya disminuido el calor y hayan discutido los discursos, y el genio divino de Sócrates le prohíbe abandonar el lugar hasta haberse purificado él mismo con una palinodia, como hizo Estesícoro cuando había insultado a Elena ¹⁹¹. El amor es un dios y llamarlo un mal, como él y Lisias han hecho, es una blasfemia ¹⁹². Debe ser exculpado mediante otro discurso en favor del enamorado.

La palinodia de Sócrates: las formas de la locura divina (244a-245c). — Lo que se ha dicho sobre la locura del enamorado sólo sería cierto si la locura fuera siempre un mal, pero existen formas de locura concedidas por la divinidad que originan los más grandes beneficios. Está la profecía, cuya forma frenética, como la de la Pitia, Dodona y la Sibila, es muy superior a la habilidad racional de predecir el futuro a partir de signos y presagios. En segundo lugar está la locura y la posesión que, mediante una oración, el culto y ritos purificadores, puede liberar a un individuo, o a su familia, del sufrimiento originado por una maldición por un pecado pasado. En tercer lugar está la locura de las Musas, sin la cual toda la destreza del mundo no puede hacer un buen poeta. Lo que tenemos que demostrar es que el amor pertenece al tipo divino

¹⁹¹ Respecto de genio divino de Sócrates, o voz *vid.* vol. III, págs. 384-386. En Estesícoro, Howland (*CQ*, 1937, pág. 154) y Ryle (*P.'s P.*, pág. 268) vieron una alusión a Isócr., *Hel.* 64-66, pero, como dice Hackforth (pág. 54), una referencia a la bien conocida leyenda era la única natural y el paralelismo no es totalmente exacto. A Estesícoro se le castigó con la ceguera y, después de escribir su palinodia, recuperó la vista. *Vid.* De Vries sobre 243a.

¹⁹² No veo la necesidad de excusar a Sócrates por llamar a Eros aquí un dios y en el *Banquete* un *daimōn*. Allí le venía bien a su propósito hacer al Amor un intermedio y un intermediario, y adaptó en consonancia la mitología popular; aquí la puede aceptar sin alteraciones. Jugar de esta manera con los mitos era un recurso literario común, que emplean con entera libertad los otros interlocutores del *Banquete*.

de locura, otorgada para el bien no sólo del amante, sino también del amado. La prueba, que convencerá a los sabios, aunque no a los expertos ¹⁹³, parte de la naturaleza del alma.

✓ *La naturaleza del alma* (245c-246d) ¹⁹⁴. — Toda alma es inmortal, porque está siempre en movimiento ¹⁹⁵, se mueve a sí misma y es la causa de todo otro movimiento. En cuanto causa primera, ella no es objeto de generación y es indestructible; de lo contrario, todo el universo acabaría deteniéndose. Automovimiento es la esencia y la definición del alma, porque sólo un cuerpo que tiene su fuente de movimiento en sí mismo es animado («en posesión del alma»). Su naturaleza puede compararse con la fuerza unida de una biga alada de caballos y su auriga. Los caballos y el conductor de los dioses son buenos y de buena estirpe, pero los demás están mezclados: uno de los caballos es bueno y el otro malo, proporcionando al conductor una ardua tarea. El alma atraviesa el universo, cuidándose de lo inanimado. Cuando es completa y alada, vuela en las alturas, pero, al perder sus alas, cae hasta que encuentra algo sólido, toma un cuerpo terrestre y se instala en él. Mediante su poder, el cuerpo parece moverse a sí mismo, y los dos juntos reciben el nombre de criatura mortal. El término «inmortal» se usa impropriadamente: al no haber visto nunca un dios y no concebirlo de modo adecuado, nosotros lo imaginamos como un ser inmortal, con un alma y un cuerpo unidos para siempre.

El viaje de los dioses y de las almas y la visión de la Realidad (246d-248c). — De todas las cosas corpóreas, un ala es lo que tiene más en común con lo divino, porque ella eleva lo que es pesado hacia donde viven los dioses. De manera que la belleza, la sabiduría y el bien, que pertenecen a lo divino, se nutren del plumaje del alma, y sus contrarios lo debilitan y destruyen. Los dioses y los *daimones* marchan formados en once compañías, conducida cada una por uno de los doce dioses con Zeus a la cabeza, permaneciendo Hestia en casa ¹⁹⁶. Toda alma que puede los sigue y, dentro de los límites del cielo,

¹⁹³ *Deinof*. Sobre esta palabra, *vid.* vol. III, págs. 42-43. Ellos son *deinof* como el legislador bribón en *Rep.* 409c.

¹⁹⁴ Para los detalles míticos de la caída del alma, las peregrinaciones y la recuperación, Platón se ha apoyado ampliamente en la tradición pitagórica y órfica, en parte recurriendo a Empédocles (vol. II, págs. 261-263). También puede ponerse en relación el prólogo de Parménides; *vid.* Skemp, *TMPLD*, pág. 5, n. 5. Entre los escritores más antiguos, *vid.* Delatte, *Ét. sur la litt. p.*, pág. 72 y sigs. (especialmente respecto de la imagen del carro), Dieterich, *Nekyia*, págs. 111 y sigs.; y respecto de la escatología órfica, Guthrie, *G. and G.*, págs. 321-5. Friedländer (*Pl.*, I, pág. 193) cita un paralelo chocante procedente de los Upanishads.

¹⁹⁵ Sobre la lección (*δεικίνητον* o *αὐτοκίνητον*), *vid.* T. M. Robinson, en *Essays* (Anton y Kustas), págs. 345 y sig.

¹⁹⁶ Hestia, diosa de la tierra y de la casa, era también la tierra (Eur., fr. 944) y se la consideraba fija en el centro del universo. Los doce dioses eran los familiares en el culto ateniense (Guthrie,

ve muchas visiones bienaventuradas, pero los días de fiesta suben hasta el mismo borde, ascensión fácil para ellas, pero difícil para las otras, cuyo caballo malo y pesado las empuja hacia abajo, hacia la tierra. Las almas llamadas inmortales van derechas a posarse sobre el dorso del cielo y, llevadas alrededor en su curso, contemplan las cosas que hay fuera de él.

En esa región reside la realidad verdadera, invisible e intangible, discernible sólo por la razón. Los dioses, alimentados con la razón y el conocimiento puro, son fortalecidos y refrescados mediante la visión de la verdad, y completan el circuito, viendo, en el camino, la Justicia en sí, la Templanza, el Conocimiento y lo demás —no el conocimiento que varía en las diferentes cosas que *nosotros* llamamos reales, sino el conocimiento verdadero del ser verdadero—. Después de haberse deleitado con la visión de la Realidad, regresan a su morada.

Las mejores de la demás almas continúan dando vueltas con la cabeza del auriga por encima del borde, aunque molestadas por los caballos y viendo sólo con dificultad las realidades. Otras se elevan y caen, viendo sólo algunas de ellas, y otras no consiguen alcanzar la cima y, en sus esfuerzos, se pisotean unas a otras. En la lucha, muchas se mutilan y rompen sus alas. Pierden la visión de la realidad y se van para alimentarse de la opinión, mientras que el pasto con el que se desarrollan las alas del alma crece en la Llanura de la Verdad.

Los destinos de las almas (248c-249d). — Un alma que ha seguido a los dioses, y visto algo de la verdad, completa el circuito indemne, pero cuando ya no puede seguir y pierde la visión y, como consecuencia del infortunio, se vuelve olvidadiza e inadecuada, pierde sus alas y cae a tierra. Su encarnación primera es como hombre, en uno de los nueve tipos, dependiendo de la cantidad de verdad que haya contemplado: 1, seguidor de la sabiduría, la belleza, la cultura o el amor ¹⁹⁷; 2, monarca constitucional o jefe en la guerra; 3, político, administrador u hombre de negocios; 4, atleta, entrenador, médico; 5, profeta o autoridad en un ritual; 6, poeta u otro artista mimético; 7, artesano o agricultor; 8, sofista o demagogo; 9, tirano.

Quien vive una vida justa en su puesto alcanza un destino mejor después de la misma, pero, por espacio de 10.000 años ¹⁹⁸, nadie regresa al lugar de donde vino, excepto el filósofo o el amante filosófico, que recobra sus alas si ha elegido la misma vida tres veces. Los demás son juzgados y enviados bajo tierra (para recibir el castigo) o a algún lugar en el interior de los cielos y, después de 1.000 años, eligen su segunda vida, que puede ser como animal

G. and G., págs. 110-112), aunque quizá Platón los relacione aquí con los signos del Zodíaco. Vid. Koster, *Mythe de P.* etc., cap. 2, v. d. Waerden, *Hermes*, 1953, pág. 482, Hackforth, págs. 73 y sig. (pero también Wilamowitz, *Pl.*, I, pág. 465).

¹⁹⁷ Es decir, el filósofo. Sobre la filosofía como *μεγίστη μουσική*, vid. *Fedón* 61a.

¹⁹⁸ Sobre la cuestión de lo que puede suceder después de los 10.000 años, vid. Bluck, en *AJP*, 1958.

o como hombre. Mas un alma que nunca ha visto la verdad no puede tomar una forma humana, porque un hombre tiene que comprender los universales, avanzando desde las sensaciones hacia una unidad abarcada por la razón, y éste es, de hecho, un proceso de recuerdo de la visión de la realidad. De modo que sólo la razón del filósofo recupera sus alas, porque él usa el recuerdo para perfeccionarse en los misterios. Los demás piensan que está loco, sin darse cuenta de que está poseído por la divinidad.

La Belleza y el papel del Amor (249d-257b). — De todos los tipos de locura divina, el cuarto (el amor) es el mejor, cuando la visión de la belleza en este mundo pone delante de la razón la belleza verdadera y las alas del alma comienzan a crecer. El recuerdo no es fácil para todos. Algunos sólo tuvieron un breve vislumbre de la realidad, otros han vuelto a la perversidad y han olvidado lo que vieron una vez. Las virtudes del alma, como la Justicia, el Autodominio y la Sabiduría, son las más difíciles de discernir a través de sus manifestaciones terrestres, pero la belleza la aferramos mediante el más agudo de nuestros sentidos, la vista. Los olvidadizos, cuando ven su homónimo visible, no sienten temor, sino que, desvergonzadamente, buscan disfrutar de ella físicamente, pero quienes tienen la belleza verdadera fresca en su mente, sienten más bien una especie de adoración por ella. El brote de sus alas produce dolor e irritación, como cuando un niño echa los dientes, sólo aliviados por la visión y el tacto del rostro y la forma amadas.

Cada uno ama según la manera de la divinidad a la que acompañó en el viaje celeste y busca el tipo humano que le corresponde, a quien intenta moldear luego en la imagen de esa divinidad. Así, un seguidor de Zeus buscará uno que sea por naturaleza un filósofo y un guía; uno que lo sea de Hera, un tipo regio, etc., y fomentará en él estas cualidades. Al actuar así, descubrirá los mismos rasgos en sí mismo y se encontrará poseído por su divinidad, aun cuando se lo atribuya al amado, quien, a su vez, se inflamará. De este modo, mediante la locura del amor, ambos se vuelven felices, una vez que se apresan al amado.

Para ver cómo se apresan al amado, debemos volver a la imagen del alma tripartita. Cuando el conductor ve al amado, su deseo enciende toda su alma. Luego, el caballo bueno y obediente se refrena a sí mismo por vergüenza, pero el malo, haciendo caso omiso del látigo y la espuela, se encabrita y se esfuerza por arrastrarlos junto al muchacho y recordarles los placeres del sexo. Después de una batalla desesperada (descrita por Platón con fuerza imaginativa insuperable), acaba por someterse y el alma del amante sigue al amado con reverencia. A su vez, el amado siente un afecto creciente, como el de un hombre bueno por otro, que le lleva a ignorar la opinión común de que la relación con un amante es vergonzosa. La fuerza de esta amistad le deja asombrado y, finalmente, él llega a sentir amor a su vez, sin reconocerlo como tal, y sus alas también empiezan a crecer. Al ver esto, el corcel malo del amante

desea más. El amado no sabe lo que él desea, pero abraza al amante por gratitud y se siente inclinado a satisfacerle en la forma que a él le plazca. Pero el conductor y el otro caballo resisten, y, si prevalecen las partes más elevadas de la razón, la vida de la pareja es feliz y armoniosa y, a su fin, se hacen alados y vencen el primero de los tres asaltos de una competición verdaderamente olímpica ¹⁹⁹.

Si la pareja es menos filosófica y, en momentos de descuido, aunque raras veces, ceden al caballo bajo, ellos permanecerán como amigos y abandonarán el cuerpo sin las alas, qué duda cabe, pero deseosos de tenerlas, y tendrán su recompensa. Ellos no irán a la obscuridad subterránea, porque han iniciado el camino que les conducirá al lugar que está debajo de los cielos ²⁰⁰, pero serán felices juntos y, a su debido tiempo, se harán alados. Por otra parte, la relación con un no-amante, contaminado de la sabiduría mundana y que ofrece a regañadientes bienes mundanos, proporcionará a un muchacho la perspectiva carente de liberalidad que la mayoría de la gente elogia como virtud y su alma andará errante, después, inconsciente, alrededor de la tierra y bajo ella, durante 9.000 años.

El discurso concluye con una oración a Eros para que olvide todo lo anterior; fomente el arte del amor en Sócrates e incline a Lisias a la filosofía, a fin de que su discípulo Fedro ya no dude más, sino que dedique su vida al amor filosófico.

Transición: el mito de las cigarras (257b-259d). — Fedro se deshace en elogios y teme que Lisias causará una pobre impresión si intenta competir. De todo modos, puede abandonar la competición, porque recientemente un político le echó en cara que era un logógrafo ²⁰¹. Sócrates piensa que éste no es como Lisias y, en cualquier caso, los políticos escriben discursos y se enorgullecen de ellos. No hay ninguna falta en escribir discursos, sólo en escribirlos mal. Supongamos que ellos consideran qué es lo que hace buena a una composición, sea pública o privada, prosa o verso. Si las cigarras, cantando sobre sus cabezas, los sorprendieran dando cabezadas, adormecidos por el calor y su canto, tendrían que reírse de ellos, mas si ellos permanecen insensibles a los cantos de sirena, las cigarras pueden concedernos su bendición especial. La leyenda cuenta que, hace mucho tiempo, «antes de las Musas», ellas eran

¹⁹⁹ Esto alude por supuesto a las tres vidas terrenas que tienen que vivir los amantes filosóficos (249a). La lucha es «verdaderamente olímpica», porque (a), en los juegos olímpicos, un luchador tenía que conseguir derribar a su rival tres veces, (b) en este caso, el premio es una vida con los dioses.

²⁰⁰ De acuerdo con las disposiciones que se indican para «los otros» en 249a.

²⁰¹ *λογογράφος*, uno que se ganaba la vida «escribiendo por encargo» discursos para los litigantes en los tribunales, mientras que un «orador» hablaba en nombre propio (escolio *ad loc.*; *vid.* De Vries, pág. 182). Es lo que era sin lugar a dudas Lisias, pero Sócrates confiere al término un sentido más general.

hombres. Cuando las Musas vinieron trayendo el canto, les afectó de tal manera el placer que se olvidaron de la comida y de la bebida y murieron cantando. De ellos surgió la raza de las cigarras, a quienes las Musas concedieron la capacidad de pasar todo el tiempo cantando y no necesitar nunca alimento, y ellas informan a cada Musa una por una quién las honra. A las mayores, Calíope y Urania, les cuentan quién las ha honrado viviendo una vida dedicada a la filosofía. De manera que, a mediodía, merece la pena conversar, en lugar de dormir.

Retórica y verdad (259e-262c). — Para abrir la discusión, Sócrates sugiere que la primera cosa esencial es que una persona que habla debería conocer la verdad sobre su tema, pero a Fedro se le ha dicho que lo importante no es conocer la verdad, sino la creencia general, porque de eso es de lo que persuadiremos a un jurado. Sócrates entonces, mediante la analogía de recomendar un burro como si fuese un caballo (vol. III, pág. 211), afirma que un hablante que no puede decir de lo malo que es bueno, pero estudia las creencias de las masas y las alienta en las malas artes, tendrá muchas cosas de las que responder. Los oradores podrían mostrarse de acuerdo en que para un hombre es mejor conocer la verdad, pero sostendrían que, aunque él actúe así, sin su instrucción no adquirirán nunca la técnica de la persuasión. Esto puede ser cierto si la retórica es una disciplina genuina (*téchnē*), pero ¿y si sólo es un truco carente de método? ²⁰²

Continúa exponiendo que el verdadero discurso (en el sentido más amplio: forense, político, o el que tiene lugar en una discusión privada) nunca puede ser el objeto de una disciplina genuina, o cumplir incluso sus fines reconocidos, sin un conocimiento de la verdad. No sólo en los tribunales, sino también en la política, los interlocutores rivales pretenden que las mismas acciones parezcan unas veces justas o convenientes, y otras lo contrario, exactamente igual que, en el ámbito de la filosofía, Zenón ²⁰³ podía hacer que las mismas cosas parecieran iguales y desiguales, una y muchas, en reposo y en movimiento. El único arte de la retórica (si es que es un arte) consiste en hacer que todo se parezca a todo lo más posible y en poner en evidencia que los intentos

²⁰² Platón está repitiendo argumentos expuestos en *Gorg.* Allí también llama a la retórica un truco empírico (462b-c, 463b) y Gorgias asume a la ligera, cuando se siente acorralado, que sus discípulos, «si se da la circunstancia de que ellos no saben» lo que es verdaderamente justo e injusto, pueden aprenderlo de él (460a), aunque él ha admitido anteriormente que un orador no puede enseñar la diferencia, sino sólo persuadir a los hombres respecto de una opinión (455a). Sobre los paralelismos con *Gorg.*, cf. Friedländer, III, págs. 233 y sig. Los dos diálogos deberían leerse en estrecha conexión.

²⁰³ «El Palamedes eleático», 261d. Friedländer, III, págs. 234 y sig., cambiando su opinión expuesta en las ediciones anteriores) sostuvo que se trata de Parménides, pero, dado que su argumento implica no sólo negarle la originalidad a Zenón, sino también su ingenio, el mismo no es convincente.

del contrario van en este sentido. Donde dos cosas son casi iguales, el engaño es facilísimo, y llevar a uno, sin que se dé cuenta, de una opinión a su contraria es facilísimo si uno avanza más a pequeños pasos que a grandes. De manera que, para engañar a los demás y no ser tomado uno mismo por embustero, un hombre tiene que comprender con precisión el grado de semejanza y de diferencia que hay entre las cosas ²⁰⁴ y, puesto que no se puede saber cuánto difiere x de otras cosas sin saber lo que es x , quien no posee la verdad, sino que capta según las creencias, tiene una carencia ridícula del arte del discurso, en lugar de tener dicho arte.

El método dialéctico (262c-269c). — Los discursos que acabamos de escuchar pueden ejemplificar la cuestión ²⁰⁵. No se discute el significado de algunas palabras, eso es tarea de otros; por ejemplo, las palabras «hierro» o «plata» nos dan a entender a todos nosotros las mismas cosas, mientras que con palabras como «bueno» y «justo» disentimos unos de otros ²⁰⁶ e incluso en nuestras propias mentes. «Amor» está en la segunda categoría, por eso era importante que Lisias dijera al principio qué es lo que él quería dar a entender mediante ella. No lo hizo así, porque su comienzo fue, de hecho, en realidad, una peroración y, en general, el discurso carecía de todo orden lógico, pero un discurso debería de ser una especie de organismo vivo con cabeza y pies, principio, medio y fin. Los discursos de Sócrates presentaban tesis contrarias, basadas ambas en la irracionalidad del amor (es decir, en su género). El segundo la analizaba en dos especies según el origen (la indisposición humana o la posesión divina) y a una de éstas, a su vez, la dividía en cuatro clases: la profecía, el ritual extático, la poesía y el amor, cada una de ellas con su divinidad patrona. Aunque no se dé a entender con total seriedad, el discurso ejemplifica dos principios, cuyo conocimiento puede permitirnos pasar del reproche al elogio: (1) la reunión de tipos dispersos bajo una forma general, (2) la división de la forma general (en este caso la irracionalidad) en las especies en las que ella se divide de una forma natural y objetiva, que, en este caso, nos permitió distinguir dos tipos de actividad confundidos en el término único «amor». Quienes poseen esta habilidad, a los que él llama dialécticos, se merecen el homenaje profundo de Sócrates.

Sócrates considera la dialéctica como la base esencial no sólo del discurso, sino también del pensamiento, pero Fedro replica que, puesto que ella es cierta-

²⁰⁴ Estratagema socrática familiar. El hombre que conoce la verdad es el mejor embustero (*H. Men.*, pág. 190, *supra*), el hombre justo es el mejor ladrón (*Rep.* 334a).

²⁰⁵ Sócrates dice realmente que ellos demostrarán cómo ambos oradores usaron el conocimiento de la verdad para engañar a sus oyentes, pero en seguida se deduce que Lisias no tenía idea de la verdad y, por ello, carecía de *téchnē*, carencia que también se demuestra de otras maneras. Por supuesto que el mismo Sócrates no tiene habilidad retórica y su éxito se atribuye a las divinidades locales, o, quizá, a las cigarras (!).

²⁰⁶ El mismo argumento aparece en *Alc. I* 111b, con la piedra y la madera como ejemplos.

mente un arte diferente del que practican y enseñan personas como Trasímaco, a ellos se les sigue escapando la naturaleza de la retórica. ¿Pero qué más puede ser ella? Infinidad de cosas, a juzgar por los manuales sobre el tema, y Sócrates, con cierta fruición, echa un vistazo a los elaborados recursos técnicos enseñados por Tisias, Gorgias, Polo, Protágoras y otros maestros. Indica luego que, del mismo modo que un médico que ha aprendido cómo producir ciertos estados en el cuerpo de un paciente, a administrar un emético o un laxante, etc., pero aún no tiene noción de cuándo o a qué pacientes son apropiados los diversos tratamientos, estos retóricos han dominado la propedéutica de su arte, pero no el arte en sí. Al faltarles la dialéctica, no saben siquiera qué es la retórica.

El orador como psicólogo (269c-272b). — ¿Cómo se puede, pues (pregunta Fedro), adquirir el arte de un buen orador y de una persona capaz de persuadir? Como todo lo demás, necesita una combinación del talento natural con el conocimiento y la práctica²⁰⁷. Es improbable que Lisias y Trasímaco muestren el camino hacia ese arte. Todas las artes importantes deben hallar su culminación en una elevación del pensamiento mediante «la disertación cosmológica» sobre la naturaleza; Pericles alcanzó la cumbre de la perfección porque, junto a sus dotes naturales, pudo llevar a la retórica lo que aprendió de Anaxágoras sobre cosmología y la naturaleza de la inteligencia. Un orador necesita un conocimiento de la inteligencia y del carácter (*psyché*) semejante al que posee del cuerpo un médico, si es que su arte se va a aplicar científicamente, y no simplemente de un modo empírico, e Hipócrates dijo que ni siquiera el cuerpo puede comprenderse sin un conocimiento de la naturaleza como un todo. Para comprender, con fines prácticos, la naturaleza de todo, hay que decidir, en primer lugar, si es simple o compleja, considerar luego qué es aquello sobre lo que ella puede actuar y con qué medios, o qué es lo que puede actuar sobre ella y de qué manera, en el caso de que sea simple, y, en el caso de que sea compleja, preguntar la misma cuestión sobre cada una de las partes. Puesto que el objeto del orador es actuar sobre la mente, éste debe asir su naturaleza de este modo, luego clasificar los tipos de mente y de discurso y sus accidentes, explicarlos y adecuar unos a otros. Unos caracteres, por ciertas razones, responderán a un tipo de discurso, otros a otro. El orador tiene que comprender esto no sólo en la teoría, sino también mediante la observación, hasta que pueda reconocer un tipo y los argumentos que atraerán a dicho tipo, y comprender además cuándo hay que hablar y cuándo no, y cuándo hay que hacer uso de la brevedad, el patetismo, el ataque o de cualquier otro de los recursos de manual. Sólo entonces puede decirse que ha dominado el *arte* de la retórica.

²⁰⁷ Sobre los papeles relativos de las dotes naturales, la enseñanza y la práctica como lugar común de discusión del siglo v, *vid.* vol. III, págs. 250-255.

No hay atajo alguno para el éxito (272b-274a). — Esto le parece a Fedro una tarea enorme, y Sócrates indica que, para asegurarse de que no existe ningún atajo hacia el éxito, sería mejor que volvieran a la observación, que hicieron los maestros y que tuvo su origen en Tisias, de que un orador no se ocupa de la verdad, sino sólo de lo probable o persuasivo ²⁰⁸. Lo que parece probable es lo que *se parece* a la verdad, y sólo quien conoce la verdad puede alcanzar el parecido. De aquí que el laborioso proceso dialéctico de aprender cómo dividir las cosas en clases y subsumir cada una de ellas bajo una forma sea indispensable para el que es experto en el arte del discurso. Tampoco se considerará excesivo cuando pensemos que él nos posibilitará el hablar y el actuar correctamente no sólo en relación con nuestros compañeros, sino también respecto de los dioses, nuestros amos.

La palabra escrita y la hablada (274b-279b). — Desde la técnica (aunque su última frase evidencia que para él es mucho más que eso) pasa Sócrates a un tema diferente, el valor y la utilidad (o lo contrario) de la escritura en general. Cuando el dios egipcio Theuth afirmó que la invención de la escritura mejoraría los recuerdos de los hombres ²⁰⁹, el rey Thamos le replicó que, por el contrario, los debilitaría al enseñar a los hombres a apoyarse en recuerdos escritos y les proporcionaría la apariencia de sabiduría sin la realidad. De manera que los escritores o los lectores de los manuales son insensatos si suponen que las palabras escritas pueden hacer algo más que recordar a los que ya saben de qué tratan las mismas ²¹⁰. Los libros no pueden responder a las preguntas ni defenderse ellos mismos de un ataque, y los leen igualmente las personas adecuadas y las inadecuadas. El lenguaje hablado, del cual la escritura es sólo la imagen, acompaña al conocimiento, está escrito en el alma de quien lo aprende y sabe hablar, o estar callado, delante de las personas apropiadas.

Por consiguiente, el hombre que sabe lo que es justo, bello y bueno preferirá no plantar su semiente en tales jardines de Adonis, sino, como un buen campesino, esperar una cosecha real. Cuando escribe, será para refrescar su memoria en la ancianidad y la de los que vengan después de él, o lo hará como un pasatiempo preferible a otras diversiones tales como los banquetes, un pasatiempo mejor, sin lugar a dudas, pero mejor aún es el uso serio de la dialéctica para sembrar el conocimiento en un alma adecuada para recibirlo,

²⁰⁸ Sobre Tisias y el argumento de la probabilidad, *vid.* vol. III, págs. 180 y sig.

²⁰⁹ ¿Una pulla contra Gorgias? En su *Palamedes* (30), el héroe sostiene que inventó la escritura como «herramienta de la memoria» (DK, vol. II, 301).

²¹⁰ Esto suena extraño. Seguramente el manual (τέχνη) puede también *informar* a quienes no saben su materia. Pienso que Platón quiere decir que el hombre que sabe la verdad sobre la retórica (que de hecho es el dialéctico) puede recordarla incluso por las insuficiencias del manual, pero quien no la conoce, no obtendrá de él ningún beneficio («En la medida en que la retórica es un arte, no creo que Lisias o Trasímaco puedan mostrar su método», 269d).

mediante palabras que pueden defenderse a sí mismas y llevar la semilla destinada a la inmortalidad por la reproducción en otros caracteres y hacer que el poseedor de dichas palabras sea todo lo feliz que un hombre puede ser. Quienes como Lisias escriben discursos o, en calidad de legisladores, se hacen autores políticos, están equivocados si piensan que sus producciones son de importancia duradera o de claridad perfecta. No distinguir entre la justicia verdadera y aparente, el bien, la belleza o sus contrarios merece reproche, aunque todo el mundo lo elogie. El hombre que nosotros deseáramos ser es el que sabe que ninguna composición en verso o en prosa (o la que, bajo la forma de discurso hablado, pretende sólo persuadir, sin plantear cuestión o enseñanza alguna) posee un peso específico; las mejores de ellas se limitan a refrescar la memoria de los que saben. Solamente si están escritas en el alma, enseñando lo que es justo, bello y bueno, alcanzan claridad, plenitud y significado serio. Tales lecciones serían las únicas que deberían llamarse descendencia legítima de un hombre —en primer lugar, aquellas que se deben a su propio descubrimiento y, en segundo lugar, los hijos o los hermanos de aquéllas tal cual se han originado dignamente en las mentes de los otros—. Si, con todo, un autor de obras escritas las compuso con conocimiento de la verdad y puede defenderlas sometiéndose a examen sobre lo que ha escrito y, mediante lo que él dice, demostrar la inferioridad de la palabra escrita, no merece un título que derive de lo que ha escrito —escritor de discursos, escritor de leyes, poeta—, sino uno que indique su seria ocupación, es decir, el de filósofo (amante de la sabiduría). Los otros títulos les pertenecen a quienes gastan todo su tiempo en pulir y revisar las obras literarias y no tienen nada más valioso que ofrecer.

Al recibir el encargo de contar esto a Lisias, Fedro pregunta: «¿Y qué me dices de tu amigo Sócrates?». Bueno, todavía es joven, pero Sócrates piensa que supera a Lisias, tanto en dones naturales como en temperamento. Puede vencer perfectamente a todos los escritores anteriores en su propio campo, si se atiende a ello, e ir incluso más lejos si un impulso divino le lleva a no sentirse satisfecho de ello, porque en su temperamento hay una vena filosófica.

Ahora hace más frío y ellos se van, después de que Sócrates ha pronunciado una oración a Pan y a los demás dioses del lugar para conseguir la belleza interior y para que las circunstancias externas favorezcan todo aquello. Que él pueda considerar rico al hombre sabio y que no posea más riqueza que la que conviene a un hombre sobrio. Fedro le pide que le asocie a la súplica.

COMENTARIO

Platón tiene su modo particular de abordar los problemas, que debería separar (pero no lo hace) en ontológicos, epistemológicos, psicológicos, políticos, etc. Consiste en dejar que ellos vayan apareciendo en el curso naturalmente

digresivo de conversaciones reales, en armonía con los interlocutores y la ocasión: una escena funeraria, una fiesta, dos amigos discutiendo los méritos de una obra literaria. Cada diálogo posee vida propia. El tema nominal puede ser la inmortalidad o el amor, la política o la crítica literaria (no incluyo el método filosófico, porque, en esta fase al menos, éste no era para Platón un tema por derecho propio, sino que surgía de manera accidental como ayuda para enseñar la verdad sobre cualquier tipo de tema), pero, en cada diálogo, dicho tema será abordado con ojos diferentes, por un camino diferente y con diferente énfasis, por ejemplo la cuestión del estatus relativo del intelecto y la sensación. No obstante, al menos en *Menón*, *Fedón*, *Banquete* y *Fedro*, está realmente, como su maestro (pág. 366, n. 138, *supra*), «diciendo lo mismo sobre lo mismo», dejando que el lector lo descubra sólo a través de la variada conversación de sus personajes, un proceso remunerador que le lleva al interior del pensamiento humano de un modo más profundo que cualquier otra clara exposición teórica.

Retórica y filosofía: la unidad del Fedro. — La combinación de la instrucción técnica retórica con el panegírico sobre el amor y la narración mítica de los destinos de las almas ha desconcertado naturalmente a los ansiosos de hallar el tema y la finalidad reales del *Fedro*²¹¹. Ryle (*P. 's P.*, pág. 262) dijo que éstos fueron «anunciar que la Academia, a pesar de su *Gorgias*, iba a competir ahora con la escuela de Isócrates como escuela de retórica». Otros han pensado lo mismo²¹², pero el ascenso del alma sobre las alas del amor, la procesión de los dioses y el lugar supraceleste son un material raro para un folleto escolar. Es cierto que la técnica de la retórica se toma mucho más en serio que en ninguna otra parte, que Platón e Isócrates hicieron indudablemente afirmaciones opuestas (págs. 299-302, *supra*) y que ambos buscaron adiestrar a expertos en política, pero hay más que decir.

Yo no veo ninguna prueba real de que Platón enseñara la retórica. No se menciona en el excelente capítulo de Field sobre la Academia y su currículum (*P. and Contemps.*, cap. 3), que tiene en cuenta todas las autoridades. Enseñó teoría política, pero, de acuerdo con su peculiar modo, dependiendo del Bien absoluto y trascendente²¹³. Él mismo tuvo que volver la espalda a la actividad política por considerarla imposible para un filósofo en la situación presente. La forma en que un filósofo podía influir en el curso del gobierno

²¹¹ Sobre la búsqueda de un tema real, propósito o *Hauptzweck*, cf. las observaciones de las págs. 132 y sig., *supra*.

²¹² Por ejemplo, la ed. de Jowett, vol. III, pág. 107 n.: «El diálogo se ha escrito en una época en la que Platón contemplaba la introducción del entrenamiento retórico en la Academia.

²¹³ Si, como han pensado algunos especialistas (por ejemplo, Joseph, *K. and G.*, pág. 4, Burnet, *Platonism*, pág. 102, olvidando, al parecer, que lo había negado en la pág. 46), el currículum de *Rep.* VI y VII representa el de la Academia, la cuestión está resuelta.

no era consiguiendo él mismo el poder, sino siendo aceptado como consejero de quienes lo detentaban, y esta influencia no se ejercía mediante la retórica, sino mediante el contacto personal que admitía la argumentación dialéctica. Los reyes filósofos de la *República*, estuviera o no el mundo preparado un día para admitirlos, no pretendían ciertamente actuar en la sociedad de la época. Esto no sólo lo corroboran los diálogos, sino lo que nosotros sabemos de sus discípulos, cuya actividad era más consejera y legisladora que ejecutiva ²¹⁴.

En el *Gorgias* condenó Platón la retórica y la política de su época (las dos eran inseparables) con enojo y desdén. Ahora esa crisis ha pasado y la retórica se discute con calma, con conocimiento detallado y, al parecer, como algo que podría desembocar en un arte genuino y valioso. De aquí que muchos hayan pensado, como Ryle (*o. c.*, pág. 259), que, en el *Fedro*, Platón «se retracta» y «vuelve sobre lo que había dicho en el *Gorgias*». Todo lo que ha hecho realmente es recuperar su equilibrio después de la experiencia emocional y tratar de la retórica del modo más típicamente socrático-platónico, no recurriendo a la denuncia directa, sino fingiendo tomarla en serio, para averiguar lo que realmente es y cómo puede cumplir mejor sus fines, para descubrir sólo que la retórica «verdadera» es filosofía y tiene que emplear los métodos de la dialéctica platónica. Tal y como se practicaba, enseñaba y explicaba en Atenas, de hecho (como lo vio Fedro, 266c) no era en absoluto retórica, del mismo modo que el «verdadero» amor no es la pederastía habitual, ni el «verdadero» arte de gobernar se reflejaba en las actividades de un Pericles o de un Cimón. Consideradas correctamente, todas son formas o modos de la filosofía y dependen de la comprensión de los principios del conocimiento.

Hay que tomar en consideración los siguientes puntos. Un orador debe conocer la *esencia* (οὐσία) del tema sobre el que habla (237b-c). Debe conocer la verdad sobre su objeto (259e). Si se argumenta que, por buscar simplemente la persuasión, sólo necesita saber lo que *se cree* sobre él, le respondemos que sería entonces (a) un malvado (260c-d), (b) que no está en posesión de un arte (τεχνικός 262b-c), (c) que es un fracasado en su propósito de engañar (262a). Sin la verdad no puede existir una *téchnē* genuina (260e). Sólo el filósofo entrenado es un orador adecuado (261a). La dialéctica, que Sócrates dijo que era esencial para un orador, se niega que sea la retórica tal y como se entiende y enseña ordinariamente (266c). Puesto que los oradores, después de aprender todo lo que está en sus manuales, siguen siendo ignorantes de la dialéctica, ellos no saben ni siquiera qué es la retórica (269b), ni instructores como Lisias y Trasímaco (dos de los oradores y maestros más famosos de su época) pueden mostrar el camino que conduce a ella (269d). Finalmente, merece la pena adquirir el arte verdadero de la retórica porque él nos permitirá no sólo

²¹⁴ Sobre la sociedad de la época como no preparada para los gobernantes filósofos, vid. *Rep.* 489a-b; respecto de las actividades de los discípulos de Platón, la pág. 33, *supra*. Pytho y Heraclides fueron una excepción, si tenía razón Plutarco al llamarlos académicos (*Adv. Col.* 1126c).

tratar con nuestros compañeros, sino hablar y actuar de una manera que agrade a los dioses (273a).

¿Es ésta una lección sobre cómo hay que vencer al *dēmos* ateniense o a los quinientos miembros del jurado de uno mismo? Lo más probable es que ella lleve, como previó Sócrates que le llevaría a él, al «único maestro verdadero del arte política», a la prisión y a la muerte (*Gorg.* 521c-d). Lejos de retratarse, Platón concibe al verdadero orador exactamente igual que lo concibió en el *Gorgias*:

El buen orador, pues, siendo también un hombre de conocimiento experto, tendrá a la vista estos fines en cualquier discurso o acción mediante los cuales busque influir en las almas de los hombres... su atención se concentrará por completo en dar a luz en las almas de sus conciudadanos la justicia, la moderación y todas las demás virtudes y en eliminar sus contrarios, la injusticia, el exceso y el vicio ²¹⁵.

Por supuesto que Platón conocía todo lo que para él era el pseudoarte de la retórica. Su maestro no echó en saco roto las horas de discusión que pasó con Gorgias, Polo, Trasímaco y los demás, y él se sabía además al dedillo todos los trucos de los manuales. Para justificar su baja opinión de ellos tiene que poner en evidencia que eclipsarlos en la práctica no era debido ni a la ignorancia ni a la inhabilidad de su Sócrates. De manera que nosotros tenemos tres discursos: uno de Lisias, que se evidenció que estaba expuesto a una crítica mordaz por motivos puramente retóricos de expresión y disposición (234e-235b, 264a-e), otro de Sócrates como modelo de exposición del mismo alegato, y luego, tras la reprobación del alegato en sí por razones morales, un ejemplo de «la verdadera retórica» que no es más que un vuelo filosófico elevado que revela lo que es la verdad, dónde se la puede hallar y el efecto de su descubrimiento sobre el alma potencialmente inmortal de un amante verdadero. Y el diálogo está compuesto de tal manera que, cuando volvemos a valorar a los oradores y su enseñanza en un nivel más mundano, ya hemos escuchado las palabras de la oratoria verdadera y las tenemos sonando en nuestros oídos. Nosotros partimos de la necesidad de un sentido del *kairós* —de cuándo y ante qué audiencias será eficaz este o ese recurso de escuela— que Gorgias podría aprobar perfectamente ²¹⁶. Adecuar el discurso al oyente exige un conocimiento concienzudo de la *psyché* y sus variedades. Esto le parece a un político o abogado joven una especie de recurso práctico apreciable, pero, con las palabras de la divina filosofía resonando aún en nuestras mentes, reparamos en

²¹⁵ 504d, trad. de Hamilton. Ninguna traducción inglesa puede expresar con propiedad la fuerza de las palabras $\delta\ \tau\epsilon\chi\eta\iota\kappa\acute{o}\varsigma\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\varsigma$ en el hecho de resaltar el argumento de que para Sócrates el «buen orador» (es decir, maestro de la técnica de su arte) es también un hombre bueno.

²¹⁶ *Vid.* vol. III, pág. 266.

cosas que de otra manera se nos podían haber escapado. Lo que Sócrates dice es (271a-b):

Es evidente, pues, que Trasímaco y cualquier otro que imparta seriamente el arte de la retórica describirá, antes que nada, la *psyché* con la mayor exactitud y hará que su discípulo vea si es una y uniforme o, como el cuerpo, compleja. Esto es lo que nosotros llamamos manifestar su naturaleza. En segundo lugar, indicará aquello a lo que ella afecta de un modo natural y cómo o qué es lo que la puede afectar. En tercer lugar, después de haber clasificado los tipos de discurso y de alma y las formas en que las clases de almas son afectadas, expondrá todas las razones, adecuando cada clase de discurso a cada clase de alma, enseñando mediante qué clase de discursos y por qué causa será persuadida un alma de una clase particular y otra no.

Obviamente, Trasímaco no hará nada parecido. El recomendar «prestar atención a la persona que uno estaba intentando persuadir» puede ser un buen consejo empírico protagórico²¹⁷, pero lo que Sócrates está describiendo realmente es el método filosófico, no el retórico. (a) El método en sí es el dialéctico (platónico) de reunir bajo un encabezamiento y luego dividir en clases²¹⁸: determinar primero la naturaleza genérica de la *psyché* y aprender a reconocer luego sus variedades diferentes. (b) Dicho método posiblemente no lo podría poner en práctica un orador que habla ante la Asamblea o un tribunal ateniense: en una audiencia de cientos o miles de personas estarán representados todos los tipos psicológicos. El mejor ejemplo del método es el diálogo platónico. Sócrates conoce a sus interlocutores y con habilidad adapta su enfoque a Cármenes, Protágoras, Menón, Gorgias, Calicles o Fedro. Además, la habilidad para «exponer todas las razones» es lo que en el *Menón* convertía la creencia en conocimiento (pág. 256, *supra*). Un orador consumado tiene que tener conocimiento y no «ir en pos de opiniones»²¹⁹. Esto está en contradicción directa con la enseñanza retórica, tal y como, en tiempos de Platón, la ejemplificaba Isócrates, que escribió que, como guía en las cuestiones prácticas, el conocimiento era inalcanzable y que el hombre sabio debería apoyarse en la opi-

²¹⁷ Y así lo consideró Stenzel, de quien procede la cita (*PMD*, pág. 21).

²¹⁸ *Vid.* la nota de Thompson, pág. 127, col. 2. Si Aristóteles (quien con seguridad tuvo ante su vista a oradores practicando) construyó su propia *Ret.* sobre este «proyecto de una retórica ideal filosófica» (*ib.* col. 1), o si, como piensa Ross (*Arist.*, pág. 271, n. 1), «la concepción de la retórica aristotélica debe mucho a la definición platónica de la misma como ciencia filosófica fundada en la dialéctica y la psicología», es una cuestión importante a la que quizá se ha dado respuesta con demasiada facilidad. No creo que ella deba afectar a la impresión que nos da aquí el mismo Platón.

²¹⁹ δόξας θηπέειν 262c. Por supuesto que se trata del filósofo. Sólo aquellas almas cuyas alas se han roto tienen que contentarse con la τροφή δοξαστή (248b, pág. 338, *supra*). La contraposición entre el conocimiento y la opinión, que encontramos ya en el *Menón* y en el *Banquete* (págs. 256-259, *supra*), se discutirá en relación con *Rep.*, págs. 469-474, *infra*. Aquí aparece en 253d, donde el caballo bueno (en contraposición con el conductor) es ἀληθινῆς δόξης ἑταῖρος.

nión ²²⁰. Lo que a nosotros se nos acaba de ofrecer es, sobre todo, una «descripción de la naturaleza de la *psyché*», de sus acciones y sus experiencias. Se inicia con la afirmación de que es inmortal y lo demás se deriva de ello.

De hecho nos enfrentamos una vez más, como en el *Gorgias* (500c), con la elección de los tipos de vida, la vida del «que habla en la Asamblea, estudia retórica e interviene en la política como vosotros la practicáis ahora», y la vida de la filosofía. A ellos les acompañan los dos modelos de *areté*, la convencional y la filosófica, tal y como se describen en el *Fedón* (págs. 229 y 330, *supra*). La más baja reaparece en el *Fedro* mismo como «la ruindad elogiada por la mayoría como *areté*, que es inculcada por el no amante» (256e). Ahora no podemos ser engañados cuando Sócrates sostiene que su objetivo total es mejorar la retórica, convirtiéndola de un empirismo a la buena de Dios en un arte (*téchnē*) y ayudar de esta manera a conseguir su finalidad propia. Exactamente el mismo lenguaje se usa en el *Gorgias* (500e-501b, 502d-e): la distinción entre la filosofía, que persigue el bien del alma, y la retórica, que busca sólo excitarla con el placer, se expresa como la que hay entre una *téchnē* y una habilidad no científica, que ignora incluso las causas de lo que ella pretende producir. Sócrates puede decir, hacia el final del *Fedro*, que lo único que está haciendo es mostrar a Lisias y a los demás un método retórico mejor, pero lo que pide para él es que se convierta a la filosofía (257b). La retórica de la época se apoyaba en la aceptación del hecho de que el deseo de placer, ganancia u honor motiva toda acción humana (Isócr., *Antid.* 217). Éste no era el estilo del Sócrates platónico.

La locura divina y sus formas. — El método dialéctico, a modo de ejemplo o de precepto, impregna tanto las parte míticas como las no míticas de este diálogo habilidosamente tejido. La locura se divide, en primer lugar, en dos; luego, la mitad pertinente, en cuatro, como introducción para definir la locura del amante.

Platón ha llamado por doquier inspirados a los poetas y a los profetas, pero con una ironía más o menos evidente: su hálito divino explica el hecho de que ellos no sepan lo que están diciendo y, en esto, están en el mismo nivel que los políticos ²²¹. Aquí se dice sin ironía que ellos son muy superiores a los escritores o adivinos que se apoyan exclusivamente en técnicas humanas ²²².

²²⁰ *Antid.* 271, pág. 302, *supra*. En las págs. 299-302 abunda la contraposición entre las concepciones de la φιλοσοφία por parte de Platón y de Isócrates.

²²¹ *Apol.* 22b-c, *Menón* 99c-d, págs. 256 y sig. *supra*.

²²² Una distinción entre la profecía cuerda y la extática puede verse en Guthrie, *OGR*, pág. 67, o *G. and G.*, pág. 199. La misma no se limitaba a Grecia. Rowley, en *MRK*, ed. Hooke, 246, proporciona pruebas de su existencia en Babilonia. No hay que dudar de la creencia platónica en la adivinación. Cf. *Tim.* 71e οὐδεις γὰρ ἔννοος ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς, y Cornford, *P. & C.*, pág. 289, Bouché-Leclercq, *Hist. de Div.*, pág. 50.

Ya hemos visto algo de la actitud platónica hacia la poesía en relación con el *Ion* (págs. 200-206, *supra*). Su objeción iba dirigida a la pretensión del poeta de tener *conocimiento*, al hecho común en su época de que, tanto a sus propios ojos como a los de sus oyentes, el poeta era un educador en la moral y en el ámbito de toda suerte de artes prácticas. Si solamente él y los demás admitieran el influjo sobre sí del frenesí divino, que le priva del conocimiento, ellos podrían disfrutar sin perjuicio de las efusiones sencillas de su «alma tierna y pura»²²³. Parece que, a medida que retrocede el influjo de Sócrates, Platón está dando más rienda al lado poético de su propia naturaleza, y debemos recordar también que cada diálogo es una obra independiente de arte, con su escenario y atmósfera propios. El motivo de la inspiración impregna el *Fedro* desde el primer momento, cuando Sócrates sucumbe al encanto de su entorno y de las divinidades de sus pequeños santuarios (230b). Sin embargo, el poeta inspirado tiene que seguir manteniendo su rango muy por debajo del filósofo, porque el enloquecido por la divinidad, aunque sea portavoz de la verdad, puede carecer de conocimiento o comprensión de sus propias actividades. Sólo con eso puede un hombre convertirse en un poeta «verdadero» y, como el político, el orador o el amante verdaderos, en un filósofo mismo. En el libro 10 de la *República* se exige este requisito del poeta.

El tipo siguiente de locura divina, atribuido a Dionisos y que se describe exclusivamente con su nombre griego *teléstico* (265b), era de gran importancia para Platón como símbolo (y quizá más que símbolo) de la filosofía. La relación se enfatiza con mayor frecuencia en el *Fedón* (págs. 327-329, *supra*), pero también aquí el filósofo «ha sido iniciado en los misterios completos y es el único que se ha hecho verdaderamente perfecto» (249c)²²⁴. La promesa de los *teletai* era la inmortalidad, y Platón era el hierofante que prometía la inmortalidad a sus propios iniciados, los filósofos. El filósofo es el «verdadero» Baco (véase págs. 327-328), e incluso Alcibíades, el tipo de joven con perspicacia filosófica al que le seducían los aplausos de la multitud, tomó conciencia a través de Sócrates del «estado loco y báquico» del filósofo (*Banquete* 218b).

En último lugar viene la locura del amante, que para Platón es el filósofo. Ese amor es una locura enviada por la divinidad, y no un hallazgo suyo, por supuesto, aunque Sófocles difícilmente habría reconocido en el de Platón a su propio «Eros invencible» que «atrae a las mentes de los hombres hacia el mal y la ruina»²²⁵. Se trata realmente de una experiencia notablemente com-

²²³ ἄβατος, lit. «inexplorado». Verdenius (*AGPh*, 1962, pág. 133) sostiene que significaba «simplemente eso», pero no es así. El adjetivo tenía el sentido derivado de «santo», «sagrado», porque los lugares sagrados eran ἄβατα (como también ἄδοτα «infranqueables») para preservar su pureza. Cf. ἄβατον ἱερὸν, en *Laques* 183b, y otros ejemplos en LSI.

²²⁴ Las asociaciones del término griego son intraducibles: *teléos* es «completo, perfecto», *teletáimēnas* es «hacerse completo» y «someterse a la iniciación en los *teletai*» (pág. 327, con n. 28, *supra*).

²²⁵ Sóf., *Ant.* 781, 790-792. Cf. fr. 855, 4 sobre Afrodita.

pleja. En uno de los primeros libros de la *República* (403a-b) se condena el placer del amor precisamente porque es loco y se le contrapone al amor «adecuado», que «no tiene nada que ver con el loco», sino que es «amor disciplinado e inteligente de lo ordenado y bello». No obstante, los amantes enloquecidos por la divinidad del *Fedro*, si las partes mejores del alma vencen en la lucha a las más bajas, son también «autocontrolados y ordenados»²²⁶. La *República*, en la primera mención del amor loco, usa la palabra (τὸ ἄρροδίσια) que por lo general significa relación sexual (que prohíbe expresamente) y *éros* referido sólo al amor no loco. La locura que condena la *República* es la locura «situada a la izquierda» de la dicotomía del *Fedro*, que nace de la enfermedad humana, no de la intervención divina (265a). Ambas, no obstante, tuvieron el mismo origen, el cual nosotros no debemos intentar ocultar, como Grote dijo con razón: «La belleza personal (ésta es la doctrina singular de Platón en el *Fedro*) es el punto fundamental de parentesco visible entre el mundo de la sensación y el mundo de las Ideas... Éste era el primer estadio por el que tiene que pasar todo filósofo»²²⁷. Esta «doctrina singular» salta a la vida a manos de Platón cuando a nosotros se nos muestra el efecto sorprendente sobre Sócrates de la belleza de Cármides y cómo se le resiste a Alcibíades a pesar de su predisposición²²⁸.

Naturaleza y funciones del alma. — «Toda alma es inmortal» (245c)²²⁹. Esto lo confirma un argumento nuevo (dando por supuesta la anterioridad generalmente aceptada del *Fedón* respecto del *Fedro*), nuevo en Platón, sin duda, pero él ha adaptado la antigua concepción del *arché*, que para los pensadores jonios era no sólo el estado original de las cosas, sino también la substancia permanente del cosmos con toda su variedad aparente y también el iniciador de sus propios cambios. Por ello, tiene que ser vivo y, puesto que vivió

²²⁶ Verdenius puso de relieve la contraposición, *AGPh*, 1962, pág. 137, aunque sin la explicación que he ofrecido en el texto.

²²⁷ Grote, *Pl.*, II, pág. 209. Cf. págs. 378 y sig., *supra*.

²²⁸ *Cárm.* 155c (vol. III, pág. 377), *Banquete* 216d y sigs.

²²⁹ ἸΠᾶσα ψυχή significa «toda alma» o «todas y cada una de las almas?». «El alma en todas sus formas», Skemp (*TMPLD*, pág. 3); «el alma en su totalidad», Solmsen (*P.'s Th.*, pág. 93). Hackforth (pág. 64) indudablemente tiene razón cuando dice que la distinción no está aquí ante la mente de Platón, aunque πᾶν σῶμα, en 245e4, me parece a mí (no todos estarían de acuerdo) que exige, en este contexto, la traducción de «todos y cada uno de los cuerpos». Rohde (*Psyche*, pág. 480, n. 22) dijo simplemente: «Platón aquí, y a lo largo de *Fedro*, está hablando del alma individual». Sobre si el argumento es relevante para la inmortalidad de las almas individuales, en la que Platón creía, *vid.* Hackforth, págs. 64 y sig. Su relación primaria es ciertamente con un alma cósmica como la del *Timeo*, pero con seguridad es inimaginable que para Platón pudiera permanecer «el alma en su totalidad» si todas las almas individuales fueran perecederas. En cualquier caso, el resto de la teoría trata de los destinos de las almas inmortales individuales. Cf. Patterson, *P. on Immortality*, págs. 115, 116. *Vid.* también T. M. Robinson, en Antó and Kustas, *Essays*, pág. 350, notas 1 y 3.

siempre, divino ²³⁰. El hilozoísmo de los milesios ya no era posible en Platón. La vida (el alma) y la materia no eran lo mismo, y él ve al alma como el principio automotor que comunica su propio movimiento al de otro modo cuerpo inerte, haciéndole así animado (dotado de alma, *ἐμψυχον*). Tiene que seguir existiendo un *arché* que inicie y mantenga el movimiento eterno de los cielos y de los ciclos de la generación física, y este comunicador del movimiento tiene que ser primario —o el universo no habría comenzado nunca— e indestructible —o llegaría a una parada permanente (245d8-e1)—.

El argumento que sostenía la inmortalidad del alma a partir de su movimiento eterno y autocausado había sido propuesto por Alcmeón ²³¹. Platón adoptó el concepto de «que se mueve por sí mismo» como la marca distintiva de la vida y, consecuentemente, lo que el alma era por definición. De manera que aquí, en 245e, «que se mueve por sí mismo» describe la «naturaleza» (*phýsis*) del alma, «lo que es precisamente» y, en las *Leyes* 895e, su definición (*lógos*) es «el movimiento que puede moverse a sí mismo». Esta concepción del alma como originadora del movimiento y la *génesis* adquirió una importancia enorme porque, mediante su ayuda, Platón fue capaz de convencerse a sí mismo, en las *Leyes*, de que el universo se había proyectado racionalmente. El alma es alma cualesquiera que sean las funciones que lleve a cabo, bien sea la aparentemente mecánica de permitir que un cuerpo se mueva a sí mismo desde su interior (es decir, voluntariamente), bien el ejercicio de sus facultades cognitivas y emocionales. En las *Leyes* (897a), el origen psicológico de los cambios físicos se postula de modo inequívoco. El alma mueve todas las cosas que hay en el cielo, en la tierra y en el mar mediante *sus propios* movimientos, que, tal y como allí se enumeran, incluyen la voluntad, el consejo, el juicio y la emoción. El significado parece ser que, como dijo Hermelias, el comentarista neoplatónico del *Fedro* (Couvrier, pág. 119), todos los movimientos (en el sentido amplio de cualquier clase de cambio) se originan del conocimiento consciente de un fin: «El alma hace que los movimientos tengan a la vista su propio beneficio y el bien del todo». Ésta es la doctrina que se elabora con detalle en el libro 10 de las *Leyes* y en el *Timeo*. Ella resalta la importancia que para Platón tiene *éros*, al que dedica tanta atención en el *Banquete* y el *Fedro* porque, en su sentido más amplio, es, en cuanto «deseo del bien» (*Banquete* 204e), otro nombre que puede aplicarse al automovimiento del alma y, por lo tanto, a todo movimiento y cambio en el universo ²³². La relación entre

²³⁰ Sobre el *arché* de los jonios, *vid.* vol. I, págs. 65-66, 93 y sig., 129, 443; sobre el hilozoísmo, *ib.*, págs. 71-73. La equivalencia para un griego de inmortalidad y divinidad se puso de relieve en la pág. 320, n. 12, *supra*.

²³¹ Así Aristóteles y Aecio, Alcmeón A 12 (DK, vol. I, pág. 213; *vid.* vol. I, págs. 350 y sig.).

²³² El problema del origen del mal en el mundo y si Platón cambió o no sus ideas sobre él sólo puede examinarse después a la luz de los otros diálogos, especialmente *Teet.* 176a y sigs. y el libro 10 de las *Leyes*. No está siempre en su mente, pero, en este diálogo, el mal moral, al menos, se debe a la contaminación del alma con el cuerpo.

la inmortalidad del alma como lo que se mueve por sí mismo y la doctrina del *éros*, que es el tema aparente del discurso, es más estrecha de lo que parece en la superficie. Aunque la teoría aristotélica del movimiento excluía la idea de un ser que se mueve a sí mismo, la de un Motor Inmóvil, que es su Causa Primera, debía a Platón más de lo que indica su crítica en la *Metafísica* (1071b37). «Lo que mueve sin ser movido es el objeto del deseo y el pensamiento. Los objetos primarios de ambos son los mismos..., pero el deseo sigue al juicio [de que algo es bueno] antes que el juicio al deseo, porque el pensamiento es el *arché*» (*ib.* 1072a26-30).

El alma compuesta. — En el *Fedón* el alma era simple y unitaria, y su inmortalidad depende de esto (cf. pág. 335, *supra*). En su estado puro era idéntica al *noús*, la facultad (que el hombre compartía con la divinidad) mediante la cual se capta la verdad, y de la cual la palabra «razón» es una traducción inadecuada. Todas las sensaciones, con los placeres, dolores y deseos que les acompañan, se le asignan al cuerpo, y al alma le afectan exclusivamente debido a su asociación con el cuerpo. Es el cuerpo el que estorba al alma en su búsqueda de la verdad y la realidad (65b, 66a), no una parte inferior de su propia naturaleza. El lenguaje que se usa es muy similar al del mito del *Fedro*, pero aplicado al cuerpo, no a los propios impulsos más bajos del alma. Así, en 81c, el cuerpo es «pesado», y el alma, que convive con él, «se inclina hacia abajo y es arrastrada hacia el mundo visible»²³³. En el *Fedro* ha empezado Platón a ver como algo ilógico el atribuir las emociones y los deseos exclusivamente al cuerpo. La concepción del alma como causa última de toda vida y movimiento excluye esto, porque sin el alma todo cuerpo es simplemente inerte y carente de vida. (Cf. *Fil.* 35d). De algún modo, el alma tiene que ser no sólo el *noús*, sino también la fuente de las pasiones y los deseos. Su naturaleza sólo puede ilustrarse mediante el símil o la metáfora, porque, como Platón admite con franqueza, describirla tal cual es no estaría al alcance de las capacidades humanas (246a), y esto es algo que hay que recordar. No obstante, en la *República* (439a y sigs.), Platón explica en términos prosaicos cómo el alma (en esta vida terrena) muestra tres impulsos que corresponden a los simbolizados por el auriga y sus dos caballos²³⁴. Después de haber establecido el principio de que la misma cosa no puede ser objeto agente o paciente en formas diferentes, al mismo tiempo y en relación con el mismo objeto (436b), pone el caso de un hombre sediento que está delante del agua que sería imprudente

²³³ ἐμβριθὲς ...βαρύνεται τε καὶ ἔλκεται πάλιν ἐπὶ τὸν ὄρατὸν τόπον. ¿No debe haber tenido Platón en su mente este pasaje cuando escribió en *Fedro* 247b, del caballo malo, βρῖθει γὰρ ... ἐπὶ τὴν γῆν ῥέπων καὶ βαρύνων;

²³⁴ Págs. 455-456, *infra*. La elección del mismo ejemplo, la sed, realza la contraposición con el *Fedón* (cf. *Fedón* 94b).

beber. En cuanto sediento (es decir, en cuanto que le domina el deseo), su alma sólo desea beber; sin embargo, utilizando otra capacidad, ella lo contiene. Ésta es la facultad que puede calcular los efectos ²³⁵, pero ella sólo puede aconsejarle que se contenga, no obligarle. ¿Por qué unos hombres caen en la tentación y otros resisten? Tiene que existir en el alma un tercer elemento, al que Platón llama *thymós*, que generalmente se opone a los deseos como auxiliar de la razón. En esta explicación no es difícil detectar al auriga, al caballo bueno y al caballo malo de la alegoría del *Fedro* ²³⁶, aunque por supuesto no se trata de la «exposición sobrehumana» que Platón se esfuerza por evitar en el *Fedro*, porque su contexto sólo la exigía para explicar el comportamiento familiar de los seres humanos en esta vida. Lo que sólo alegóricamente puede explicarse es la historia completa del alma dentro y fuera del cuerpo y el ciclo de las encarnaciones.

¿Es el alma esencialmente tripartita? ²³⁷. El alma en su más pura esencia, completamente libre de todos los deseos y emociones que sólo son posibles mediante su asociación con el cuerpo (tales como el apetito de comida y el sexual, el miedo al dolor, la enfermedad y la muerte, el disfrute del ejercicio sano, la ambición terrena), es inmortal y divina, ¿puede esa alma en sí y por sí estar compuesta de tres partes tal y como sugiere el *Fedro*? Esto sería un cambio radical, qué duda cabe; no obstante, suele pensarse que ése es el caso. Hay dos dificultades en la suposición de que el alma es simple y que sólo se compone del *noûs*: en primer lugar, su carácter triple no se limita al estado encarnado; en segundo lugar, el mismo se aplica incluso a las almas de los dioses inmortales. A ellas también se las compara con un auriga que conduce dos caballos.

En relación con el primer punto, debemos observar que, incluso en el *Fedón*, los apetitos y las pasiones debidos a la asociación del alma con el cuerpo no la abandonan necesariamente después de la muerte. A menos que haya vivido la vida filosófica, sigue estando contaminada de lo corpóreo y tiene que andar errante en las regiones más bajas, hasta que «por el deseo de lo que la acompaña, lo corpóreo, de nuevo es aprisionada en un cuerpo» (81a-e). La contraposición no es entre encarnada y no encarnada, sino entre almas que siguen prisioneras en el ciclo de los nacimientos, y destinadas a la reencarnación como hombre o bestia, y las completamente purificadas que se encaminan

²³⁵ τὸ λογιστικὸν no el νοῦς. En ese momento, Platón está pensando en el cálculo prudente, no en el poder divino mediante el cual el alma puede elevarse por completo por encima de esta vida.

²³⁶ No me estoy pronunciando sobre la cuestión de la cronología. Muchos han pensado (por ejemplo, von Arnim *Jugendd.*, pág. 156) que la imagen del carro habría sido ininteligible a menos que le hubiera precedido la exposición en *Rep.*

²³⁷ Archer-Hind, en *J. of. Philol.*, 1881, «On Some Difficulties in the Platonic Psychology», es más útil que mucha literatura moderna sobre este tema.

hacia lo divino e inmortal ²³⁸, «libre de extravío, locura, miedos, amores violentos y demás males humanos, viviendo con los dioses el resto del tiempo» (81a). ¿Puede decirse que en el *Fedro* también son sólo tripartitas las almas que se encuentran en el ciclo de los nacimientos, ya en la obscuridad de abajo, ya en «el viaje por debajo del cielo»? (256d). Contra ello suele citarse la segunda dificultad, que incluso las almas de los dioses están incluidas en el símil del carro ²³⁹.

Sobre esto hay que decir, en primer lugar, que el símil se introduce de un modo plenamente consciente. Nosotros no podemos decir «lo que es el alma», sino sólo «a lo que se parece» (246a). Aquél se usa principalmente para explicar, mediante el cuadro inolvidable de la lucha del auriga y el caballo bueno contra el caballo malo, cómo un alma puede caer desde las alturas y quedar prisionera en un cuerpo terrestre. Pero los dioses no corren peligro de caída, de manera que sus conductores y caballos son igualmente «buenos y de buena raza» ²⁴⁰. ¿Se puede realmente aquí forzar la imagen? ¿Ha dado realmente Platón marcha atrás en su creencia de que la naturaleza de lo compuesto tiene que disolverse y que el alma «se parece más que nada a lo divino, inmortal, inteligible, simple e indisoluble» (*Fedón* 78c, 80b)? Yo sugeriría, sin embargo ²⁴¹, que, si en el caso de los dioses, el conductor y los caballos son igualmente buenos, el alma de un dios ²⁴² no es un compuesto de «partes diferentes unidas en una armonía perfecta y siempre duradera» (así Groag, *l. c.*, pág. 201), sino una unidad simple, eso que Platón llama *noûs* e identifica con lo divino e inmortal. Sólo el *noûs*, dice él (es decir, en la imagen, el conductor de los caballos), puede percibir la realidad incorpórea, que existe realmente (247c). ¿Debemos suponer que sólo una parte de un dios tiene este poder? Groag (*l. c.*) dice que la partición de las almas divinas no es meramente un

²³⁸ Yo desarrollé esta cuestión en *Entretiens Hardt*, III, págs. 11-13, observando que, en el mito más simple del *Gorg.* (524d-e), también el alma conserva sus defectos después de la muerte, sin saber que E. Groag había escrito de un modo semejante (*W. Stud.*, 1915, pág. 193), junto con otras muchas cuestiones en las que yo voy a diferir de él.

²³⁹ Así, por ejemplo, Crombie, *EPD*, I, pág. 357: «Puede argumentarse que no deberíamos tomar en serio los caballos divinos. Puede decirse que las almas de los dioses necesitan un medio de locomoción y, por ello, se les proporcionan caballos. Estos es posible, pero no lo encuentro convincente. Si Platón hubiera deseado evitar la deducción natural de que a todas las almas las impulsan sentimientos y deseos, no habría estado fuera de su alcance el haber proporcionado a los dioses otros medios de transporte.»

²⁴⁰ ἀγαθοὶ καὶ ἐξ ἀγαθῶν 246c. Si tuviéramos que hallar una verdad que corresponda a todos y cada uno de los detalles del símil, deberíamos preguntar dónde estaban los padres de los caballos de los dioses.

²⁴¹ Cf. *Entretiens Hardt*, *l. c.*

²⁴² Es decir, el dios mismo. Platón se sale de su camino para explicar que, puesto que nosotros no tenemos una noción clara de los dioses, imaginamos que son, contra toda razón, como otros seres vivos, compuestos de alma y cuerpo (246c-d). La malinterpretación de este punto por Archer-Hind (*l. c.*, pág. 422, n. 237) es el único defecto de un artículo espléndido.

añadido mítico, «sino que corresponde a la convicción filosófica platónica de la época de que, en todas las almas, lo espiritual está permanentemente unido a lo sensual y de que incluso los dioses no están libres de lo segundo». Que, a los ojos de Platón, tengan los dioses en su naturaleza un lado sensual (*sinnlich*) es sin lugar a dudas increíble. Groag dice incluso (pág. 208) que los caballos de los dioses deben tener su «satisfacción sensual», basando esta afirmación, al parecer, (*vid.* su nota) en la declaración de que su conductor los lleva a un pesebre (247e). Pero lo que se les da es néctar y ambrosía, la comida de los dioses. Los dioses incluso «van a un banquete» (247a) y la parte «mejor» del alma, que ve la verdad, «pase» en un «prado»²⁴³. Sin duda, deberíamos sacar la lección de que no hay que seguir muy de cerca a Platón en los detalles del vuelo de su imaginación.

El discurso trata del amor, de su uso adecuado e inadecuado. Para explicar estas cuestiones, Sócrates se embarca en una descripción mítica o alegórica de la naturaleza humana y de su relación con la divina. Lo esencial es mostrar cómo, aunque esta relación es estrecha, las almas humanas podrían, no obstante, sufrir una caída. Esto es lo que muestra la imagen del carro y, en la medida en que la relación está implicada, su mensaje es que, aunque nosotros poseemos el *noûs* en común con los dioses, también poseemos partes corruptibles de las que ellos están libres. El discurso no explica todo esto, por supuesto, *filosóficamente*, del mismo modo que tampoco el Génesis II y III explica en términos racionales por qué cayó el hombre, a pesar de estar hecho a imagen de Dios. Se trata de una verdad religiosa, aprehendida mediante la fe y sólo expresable en términos de «como si». Es como si, dijo Platón, las almas de la Divinidad y el hombre fuesen cada una de ellas semejantes a un auriga que conduce caballos alados. Puesto que la naturaleza de la Divinidad, como sabemos, es pura y simple, debemos imaginar que, en su caso, el conductor y los caballos están completamente de acuerdo, pero en las demás almas aparece un defecto, porque los caballos no tienen la perfección del conductor y uno de ellos da con la totalidad del carruaje en el suelo²⁴⁴. Sin la imagen no podría resaltarse la relación entre los hombres y los dioses.

La creencia de que las tres partes del alma, cuando alcanzan el nivel divino, no están simplemente en armonía, sino que se funden en una unidad, es decir, en el *noûs*, es más fácil de comprender cuando reflexionamos que, como expresa James Adam, el *noûs*, en la filosofía griega, «no es nunca simplemente el *siccum lumen*, la luz clara y fría que en ocasiones acostumbramos a llamar razón» (*Camb. Prael.*, págs. 36 y sig.). El lector del *Fedro* difícilmente puede equivocarse sobre esto. El conductor mismo siente el pinchazo de *érōs* (253e),

²⁴³ 248b-c. Así también *Fedón* 84a-b τὸ ἀληθές ... καὶ ἀδόξαστον θεωμένη καὶ ὑπ' ἐκείνου τρεφομένη.

²⁴⁴ *Entretiens Hardt*, III, pág. 15. Yo preferiría ahora escribir «dioses» y «hombres».

que evidencia, dicho sea de paso, que los caballos de los dioses *no* son necesarios para representar «algo comparable al deseo» (Crombie, *EPD*, I, pág. 357). El alma se mueve, como hemos visto, mediante el poder de *érōs*²⁴⁵, y *érōs* es una corriente única de fuerza dirigida a objetos diferentes de tres clases principalmente —los placeres corporales, la influencia social y política, la verdad y el bien—. Cuando se canaliza en una dirección, se debilita en las otras, y quienes no quieren aceptar que las almas de los dioses son unitarias quizá pueden estar de acuerdo en esto, en que su *érōs* se dirige sólo en una dirección. Puede suceder que la palabra «partes» (μέρη), que Platón aplica al alma en la *República* (no aquí), haya sido objeto de una interpretación demasiado rígida²⁴⁶.

El orden de las vidas terrenas (248d-e, págs. 388 y sig., *supra*). — El filósofo por supuesto está en la cima y el tirano en el pie, de acuerdo con la condena de que es objeto en los libros 8 y 9 de la *Rep*. También es natural que el sofista y el demagogo vayan a continuación del tirano, pero otras posiciones son sorprendentes. Uno no esperaría el emparejamiento del político (o amante del honor) con el hombre de negocios (amante de la ganancia: cf. *Rep.* 581c-d) ni tampoco, al menos a primera vista, la posición comparativamente baja de los profetas, los iniciadores o los poetas. Las palabras «u otros artistas miméticos» pueden entenderse como una advertencia de que los poetas, al menos, no son los creadores inspirados mencionados antes con un elogio semejante, sino que se parecen más bien a los condenados en la *República* (págs. 523 y sig., *infra*), quienes se apoyan en su talento humano para producir imitaciones dos veces distantes de la realidad. Tampoco todos los profetas o iniciadores son inspirados o desinteresados, un tipo indigno es censurado en *Rep.* 364b-365a. La clasificación en nueve grupos nunca vuelve a aparecer. No se ajusta a la más usual en tres (por ejemplo, *Rep.* 581c), basada en los tres tipos de vida

²⁴⁵ Es Eros quien da a Psyche sus alas (Cornford, *P.'s C.*, pág. 354; cf. Verdenius, *AGPh*, 1962, pág. 141, n. 43). Quizá habría que decir que ψυχή y έρως son lo mismo. Ésta es la tesis de M. Landmann, en *Ztschr. f. ph. F.*, 1956. Cf. también Groag, *l. c.*, pág. 191.

²⁴⁶ En el *Tim.*, donde las partes del alma están más netamente separadas (por ejemplo, colocándolas en diferentes partes del cuerpo), μέρη no aparece, aunque sí μοίρα una vez (inusual en este sentido). (Cf. la pág. 457, n. 104, *infra*). Allí Platón usa είδος o γένος o, más frecuentemente, el adecuado giro griego de artículo y adjetivo. Según Groag (*l. c.*, pág. 193), Platón no se refiere a una mera diferencia conceptual entre «aspectos» o poderes de un ser unitario, sino a partes independientes, cada una de las cuales es un ser con sus propios atributos lógicamente separables. Y señala el hecho de que pueden existir por separado el νοῦς sin un cuerpo, las dos partes inferiores carentes de νοῦς en los animales (*Rep.* 441a-b; *Tim.* 91e), y la más inferior sola en las plantas (*Tim.* 77b-c). Cita la negativa aristotélica de las κεραιωμένα μόρια del alma (*De an.* 432b1; con más claridad en 413b27), sin mencionar que, al llamarla una unidad con δυνάμεις diferentes que eran sólo έτερα λόγω, sostuvo también que una criatura viva podía poseer una o dos sin las otras (415a10). *EN* 1102a27-32, evidencia cómo ψυχή puede tener un δλογον y un λόγον έχον sin estar dividida necesariamente en partes separadas.

pitagóricos (vol. I, págs. 163 y sig.), y puede contener algunos elementos de un capricho pasajero al que no le habría gustado a Platón mantenerse fiel ²⁴⁷.

El recuerdo y las Formas. — Una gran parte del mito es alegórico y, en esencia, inseparable del resto del diálogo. Temas como el método dialéctico, la distinción entre conocimiento y opinión, el conocimiento como recuerdo de las Formas, se introducen en un contexto mítico. El *Menón* dice simplemente que el alma, que es inmortal, ha aprendido y visto todo, tanto aquí como en el otro mundo, y puede acordarse de su conocimiento anterior (81c-d, págs. 244-247, *supra*). Aquí se nos muestran las dificultades, triunfos y desastres que hay detrás de su lucha por contemplar los objetos del conocimiento, las Formas. Y el camino hacia el éxito es a través del amor filosófico, que se inicia, como en el *Banquete*, con el amor de la belleza en un cuerpo individual. Dado que (como Platón admite incluso en el *Fedón*) los primeros pasos hacia el reconocimiento de las Formas tienen que ser a través de los sentidos, ellos se dan más fácilmente mediante la apreciación de la belleza, puesto que la Belleza es la única Forma cuyo doble en la tierra es directamente visible por el ojo del cuerpo, del mismo modo que la Belleza en sí es visible por el ojo del alma (250b-d), y tiene que ser la belleza de una *persona*, no, como Wordsworth o nosotros podríamos pensar más adecuado, la de la naturaleza, la música o cualquier otra cosa, porque las alturas de la filosofía sólo las pueden escalar «dos que van juntos», enamorados que han sublimado su deseo en la ocupación común de la dialéctica (conversación o discusión). La Belleza se sitúa al mismo nivel de la sabiduría (la verdad) y el bien como Formas supremas, o, más bien, como aspectos de una Forma suprema única. Pero, en cuanto Belleza, ella proporciona un vínculo con el mundo sensible que faltaba en el escenario más austero del *Fedón*. El *Banquete* y el *Fedro* presentan otro aspecto del impulso ascendente, no la curiosidad meramente intelectual, sino el *éros* —una pasión, incluso una locura, pero indudablemente divina—.

Cómo se adquiere el conocimiento: la reunión y la división. — En 249b-c se dice que sólo las almas que han visto la verdad (es decir, las Formas) pueden nacer como hombres. Esto se debe a que (en una frase difícil de traducir, pero de sentido general claro) ²⁴⁸ sólo los hombres tienen la capacidad de razo-

²⁴⁷ Hackforth (págs. 83 y sig.) llevó a cabo un valiente intento de explicarlo por motivos de valía comparativa en relación con la sociedad, sugerencia que rechazó Verdenius (*AGPh*, 1962, pág. 133).

²⁴⁸ Probablemente lo mejor es mantener el texto recibido con Burnet en lugar de adoptar las enmiendas (τὸ κατ' εἶδος εἰδὼν por τὸν con Hackforth. (Los detalles pueden verse en su nota y en la de De Vries.) Si hubiera que insertar τὸ, habría que preguntar dónde situarlo. τὸ κατ' ε. λ. ο κατὰ τὸ ε. λ. ? El orden primero proporciona la versión de Hackforth («mediante lo que se llama una Forma»); el segundo, en mi opinión, haría más fácil el de Verdenius (*Mnem.*, 1955,

nar, es decir, de formar un concepto general a partir de un número de actos de percepción ²⁴⁹, y, al hacerlo así, están recordando de hecho las realidades que vieron en su viaje con los dioses. Estos conceptos son símbolos, o medios de recuerdo (ὑπομνήματα), que el filósofo usa en su avance hacia la «iniciación completa» (el conocimiento completo). No son las Formas platónicas, pero «se las llama por su nombre» (249b7), y adquirirlas no es ejercitar un método filosófico, sino una facultad universal humana, poseída por un esclavo ignorante, como puso en evidencia el *Menón*. Sin ella los hombres no podrían siquiera *usar* términos como caballo, triángulo, piedad, ni convertir nuestras creencias sobre ellos en conocimiento, como hace el filósofo. No deberíamos, por consiguiente, como han hecho algunos ²⁵⁰, identificar el uso de esta facultad con el acto dialéctico de la «reunión» (συναγωγή). Se trata de un rasgo de nuestra común humanidad, del cual no puede decirse, a modo de explicación, más de lo que dijo Aristóteles, que «la inteligencia es de una naturaleza capaz de esta experiencia» y «de este modo la percepción sensorial misma implanta lo universal» (*An. post.* 100a13, b4). El dialéctico actúa sólo con estos universales específicos o genéricos, en modo alguno con los particulares. Al mismo tiempo, por el hecho de la posesión común de la razón por parte del hombre, el proceso de recuerdo es *continuo*: el filósofo se limita a llevarlo más lejos.

Con este pasaje aislado podemos volver a los que describen el método dialéctico. Hay tres:

1) 265c-e. Partiendo de un estudio de sus propios discursos sobre el amor, dice Sócrates, surgen dos procedimientos. (1) «Tomar una visión de conjunto y llevar bajo una forma las cosas que están ampliamente diseminadas, de manera que pueda hacerse manifiesto mediante la definición qué es lo que se desea exponer en cada caso». (2) «Ser capaz luego, a la inversa, de dividirlo en las articulaciones naturales, no destrozando ninguna parte como un carnicero incompetente».

Los dos pasajes siguientes son repeticiones de las condiciones necesarias para hacer a un hombre maestro en el arte de hablar.

2) 273d-e. Además de clasificar los caracteres de sus audiencias respectivas, debe ser capaz de «dividir las cosas que existen según sus clases (εἶδη) y abarcar cada una de ellas bajo una forma única (ἰδέα)».

3) 277b-c. «Conocer la verdad sobre todo aquello de lo que se habla o escribe y ser capaz de aislar todo en la definición; a continuación, después

pág. 280, a pesar de los paralelos que se ofrecen), en el que λεγόμενον es sujeto de λόγος y significa «lo que se dice en términos genéricos» (de Vries; Verdenius no ofrece una traducción). Indudablemente esto es correcto.

²⁴⁹ «El don de la humanidad es precisamente que, a diferencia de los animales, nosotros podemos formar conceptos» (J. Bronowski, *Identity of Man*, pág. 48).

²⁵⁰ Por ejemplo, Thompson, pág. 107, Adam, *Rep.*, vol. II, pág. 173.

de haber hecho eso, dividirlo en clases (κατ' εἶδη) hasta llegar a una que ya no puede seguir dividiéndose» (es decir, la especie ínfima definible; nosotros nos ocupamos de la pluralidad indefinida de objetos individuales).

a) *La reunión.* — No se trata de la inducción en el sentido ordinario del aristotélico «argumento de los particulares a lo universal» (*Top.* 105a13), ni tampoco lleva por sí misma a la definición ²⁵¹. Proporciona el concepto más amplio, o género, en el que hay que incluir la noción objeto de definición (en este caso, el amor). Esta «clase común» (265e) es la irracionalidad o la locura, y ella se percibía no mediante un proceso de argumentación o examen metódico de casos individuales, sino directamente, mediante la intuición (συνόρα) ²⁵²: adivinamos que el amor se encuentra en esta categoría general, que éste es su aspecto fundamental. Vemos también que otros fenómenos, tan diversos en sí («ampliamente diseminados») como la locura corriente, la pasión desmesurada (ὄβρις), la profecía y la poesía, comparten esta propiedad esencial. Hemos definido el campo general en el que hay que encontrar el amor.

b) A continuación viene la *división*, para distinguir qué forma de la locura hay que identificar con el amor y definirlo así por el género y las diferencias. Éste es un proceso o método, aunque la intuición tiene que seguir jugando una parte discerniendo las «articulaciones naturales», seleccionando las diferencias específicas e ignorando las que no son esenciales. De este modo, la locura se divide, en primer lugar, en dos variedades principales, «la de la mano izquierda» y «la de la mano derecha», que se deben, respectivamente, a enfermedad humana y a posesión divina. Ambas admiten más subdivisiones, hasta que el lado a mano izquierda aísla una definición de amor «sinistro» y el lado a mano derecha de amor divino, poniendo así en evidencia (a) cómo las dos clases de amor, aunque comparten el mismo nombre, son completamente diferentes, (b) cómo el amor divino difiere de los otros miembros de su subclase, la locura divina.

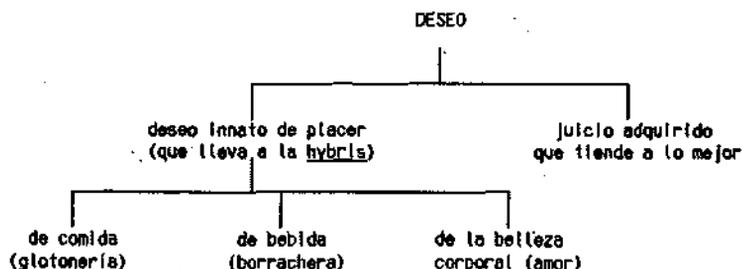
Éstos son los procesos, dice Sócrates (265c-266b), que ejemplifican sus dos discursos. En cuanto piezas desarrolladas desde un punto de vista retórico, difícilmente habrían tenido éxito si hubiera adoptado simplemente la forma del análisis filosófico; pero admitiendo esto y por el hecho de que, aunque el género que se selecciona en el discurso primero es el *deseo*, en repetidas ocasiones se hace patente que el deseo del enamorado es una forma de locura ²⁵³, ellos se ciñen con bastante exactitud al modelo.

²⁵¹ Esto es evidente, aunque el uso platónico de la palabra ὀρίεσθαι, que suele traducirse por «definir», podría causar confusión. Su significado original de «establecer un límite» continúa vivo, y lo que hace el dialéctico es, por así decirlo, levantar una valla, que encierra un área dentro de la cual se hallará la presa, aunque no esté sola en ella.

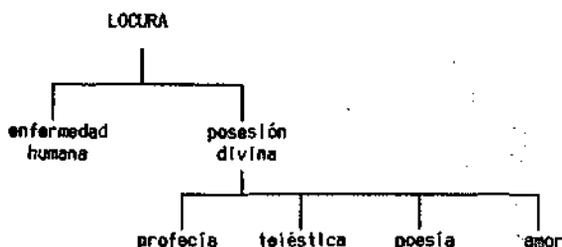
²⁵² Cf. Cornford, *PTK*, págs. 186 y sig., 267.

²⁵³ El deseo del enamorado es irracional (ἔνευ λόγου 238b), éste está enfermo (238e), arrastrado por una locura (σολῆρος 240d), su amor es locura (μωρία) y está gobernado por la locura

Discurso primero



Discurso segundo



El salto ascendente instantáneo y «colectivo» desde el amor, etc., al deseo o la locura no parece naturalmente en las tablas.

Una vez más vemos que las unidades más pequeñas de las que se ocupa el filósofo son las *especies ínfimas* («indivisibles» 277b7). La experiencia de llevar a cabo la generalización más baja desde la infinidad de casos individuales se da por supuesta, considerándola como una actividad del hombre normal, no filosófico, en virtud de su humanidad. Ésta es quizá la contribución más importante de la dialéctica, en su estadio presente, a la aparición de una lógica puramente formal a manos de Aristóteles ²⁵⁴.

(241a). Sobre las dificultades vistas por Hackforth para reconciliar los discursos con el método, *vid.* la reseña de Ackrill, *Mind*, 1953, pág. 279.

²⁵⁴ Sigo pensando que es legítimo hablar de género, especie y diferencias en relación con el método platónico, y que Sayre (*PAM*, págs. 186 y sigs.) exagera la diferencia entre el mismo y la lógica aristotélica. Las diferencias que señala parecen más bien (aunque él no estaría de acuerdo) críticas a Platón por no haber pensado la cuestión hasta sus últimas consecuencias. Platón tenía siempre otras cosas en la mente y desarrollaba un método sólo en la medida en que era útil para sus fines principales. Por ello permaneció en estado embrionario para que Aristóteles lo desarrollara sistemáticamente. La gran diferencia es la ontológica, en el sentido de que, para Aristóteles, sólo lo individual tiene existencia substancial plena, y las clases, conforme se amplían, se van haciendo progresivamente distintas de la realidad, mientras que para Platón las Formas más elevadas y más abarcadoras son también las más elevadas en la escala no sólo del ser, sino también del valor. Pero esto pertenece más bien a una discusión del *Sofista*.

En estos pasajes, el objetivo de Platón es el socrático de la definición, y el método dual en sí es un desarrollo del socrático, tal y como aparece en los primeros diálogos, particularmente en la necesidad de que la división siga a la reunión, sin errar en la declaración del género para conseguir una definición plena. Así, en el *Eutifrón* 12d-e (págs. 115 y sig., *supra*), a la declaración de que «la piedad es justicia» le sigue la pregunta «¿qué parte de la justicia?», y, en *Gorg.* 462c y sigs., se selecciona el género *empeiria* (habilidad empírica en cuanto opuesta a la *téchnē*) para definir la retórica, y una parte del mismo se delimita, en primer lugar, como «adulación», que, a su vez, se divide en cuatro subespecies —culinaria, cosmética, sofística, retórica— y se describe el carácter específico de la última. Aquí, en el *Fedro* (269b), Sócrates dice que, debido a la ignorancia de la dialéctica, los oradores no pueden ni siquiera decir qué es la retórica. Polo era un ejemplo y, al mostrarle cómo hacerlo, Sócrates tenía que ofrecerle una lección de acuerdo con el método dialéctico ²⁵⁵.

«*La charla cosmológica*». — De las docenas de cuestiones que se prestan por sí mismas al comentario en el *Fedro* elijo una más ²⁵⁶, la referencia a la «alegre charla cosmológica sobre la naturaleza» en 270a. Sócrates llama aquí a esta ocupación, en los términos poco halagüeños que generalmente se había aplicado a sí mismo ²⁵⁷, pero que fueron rechazados con énfasis en la *Apología*, el complemento indispensable de todo arte valioso. La perfección de la retórica que consiguió Pericles se debía en parte, dice, a lo que aprendió del cosmólogo Anaxágoras y a su idea de la naturaleza de la razón. La finalidad inmediata de un orador es comprender la *psychē*, y eso exige el conocimiento de la naturaleza como un todo, tal y como actúa, según Hipócrates, el conocimiento del cuerpo por parte del médico ²⁵⁸. La interacción aquí de lo irónico

²⁵⁵ La opinión común de que el método de la dialéctica en el *Fedro* es una innovación completa fue puesta ya en tela de juicio por Levinson, en Anton and Kustas (pág. 270), y Morrison (*Phron.*, 1963, págs. 42 y sig.) piensa que la segunda parte al menos (la división) era normal en el siglo quinto. (Véase vol. III, pág. 204.) Que era socrática lo sugiere Jen., *Mem.* IV, 5, 12 (vol. III, pág. 418; sobre la independencia de Jenofonte en relación con Platón, *vid.* Stenzel, RE, Serie 2.^a, Supl. V, cols. 859-864). Gulley, sin embargo, en 1962 (*PTK*, pág. 108) seguía pensando que dicho método relacionaba el *Fedro* con el *Sofista* y los diálogos tardíos. *Vid.* ahora J. M. E. Moravcsik, en *Exegesis*, págs. 324-348.

²⁵⁶ La historia de Theuth y la valoración comparada para Platón de la palabra hablada y la escrita se han estudiado en las págs. 63 y sigs., *supra*.

²⁵⁷ ἀδολεσχία καὶ μετεωρολογία. *Vid.* III, págs. 358 y 348 (en relación con Sócrates como μετεωροσοφιστής). «La especulación rimbombante» de Hackforth oculta el significado del segundo término. Consiste en hablar sobre las cosas del cielo, o estudiarlas, que incluye la astronomía, aunque no se limita a ella.

²⁵⁸ Decir que ἄνευ τῆς τοῦ ὄλου φύσεως se refiere sólo a la totalidad del alma o al cuerpo (como Hackforth, seguido por de Vries) hace que carezca de sentido la necesidad de la μετεωρολογία. (Jones lo interpreta adecuadamente, *Hippocr.* Loeb, vol. I, pág. XXXIII). Yo creo que, al mencionar a Hipócrates, Fedro está pensando en el escritor o escritores médicos en contra

y lo serio es extremadamente sutil. En primer lugar, esperaríamos que el Sócrates platónico dijera que, para conocer la verdad sobre el alma, del mismo modo que sobre todo, uno debe verla a la luz de las Formas, no del universo físico, especialmente después de la sección autobiográfica del *Fedón* que describe su desilusión de los filósofos de la naturaleza. Al mismo tiempo, sus explicaciones míticas de las regiones en las que, después de la muerte, el alma contempla la realidad son inseparables de las especulaciones cosmológicas. Las almas van a caballo hasta el borde del cielo giratorio; el infierno, «el purgatorio» y la morada final de los bienaventurados tienen una localización. Más sorprendente aún era la descripción detallada de la tierra en el *Fedón*, desde el Tártaro a la superficie real que nunca hemos visto. El «huso de la Necesidad», en el mito escatológico del libro 10 de la *República*, es un modelo detallado de la estructura del universo tal y como Platón la concebía. Después, en el *Timeo*, los «círculos del alma cósmica» y las órbitas de los cuerpos celestes se identifican prácticamente. Si las teorías cosmológicas de Anaxágoras y otros filósofos de la naturaleza le llevaron a la comprensión de estos misterios, semejante «charla» sería indudablemente valiosa, pero por supuesto no fue así. En el *Fedón* se caracterizó a Anaxágoras como la peor desilusión, porque prometió explicar el universo como el producto de la Inteligencia y falló completamente en su intento. ¿Fue él el hombre que enseñó a Pericles la naturaleza real de la razón?

Lo que «Hipócrates y la relación verdadera» dicen sobre la naturaleza resulta que es algo que con toda seguridad no dijo Hipócrates, es decir que, para ser nosotros mismos expertos (*technikoi*) y hacer a los demás lo mismo, tenemos que aplicar el método dialéctico de la división (270c-d); las especulaciones naturalistas de los llamados estudiosos de la naturaleza no ofrecen en absoluto una idea de la realidad. Lo mismo puede decirse de Anaxágoras. Platón no tuvo una opinión elevada de Pericles como hombre, aun admitiendo alguna exageración en el *Gorgias*. ¿Le está elogiando aquí, entonces, como pensó Hackforth, de una forma sincera, no como político, sino como orador? No, porque para Platón no pueden separarse. Y un arte debe juzgarse por sus fines, y

de los que el autor de *Vet. Med.* (cap. 1) insistía que la medicina «no tenía necesidad de hipótesis vacías sobre temas como τὰ μετέωρα καὶ τὰ ὑπὸ γῆς. La medicina, sostenían ellos, exige un conocimiento de lo que es el hombre, y esto, a su vez, un conocimiento de los elementos de los que, al igual que todo lo demás, se compone. Pero esto, dice *V. M.*, pertenece a la filosofía natural y no tiene más que ver con la medicina que con la pintura. Personas semejantes hablan de «los contrarios» y de que hay que tratar la enfermedad mediante la aplicación de su contrario, como si ella se debiera simplemente a la preponderancia de «lo caliente», «lo frío», etc. —una burda simplificación excesiva, según *V. M.*—. No se puede aplicar «lo caliente» *in abstracto*, sino sólo esta o aquella *substancia* caliente, que tendrá otras propiedades y efectos. A partir de la medicina podemos saber lo que el hombre es, pero no viceversa. (*Vid.* los capítulos 15 y 20). Esto, por supuesto, no pone fin a la búsqueda de una obra real de Hipócrates que tratase el tema, respecto de lo cual *vid.* Dies, *A. de P.*, págs. 30 y sigs.; Jones, *Ph. and Med.*, págs. 16-20; Hackforth y de Vries *ad loc.* Pero, si estoy en lo cierto, la obra no puede ser *V. M.*, como pensó Littré.

los fines de Pericles eran indignos. En el pasaje que nos ocupa (270b5) introduce de nuevo la distinción, familiar desde el *Gorgias* (y que aparece antes en el *Fedro* 260e5) entre una «habilidad empírica» y una disciplina genuina (*téchne*), y, para él, el *technikós*, que conoce la naturaleza verdadera o esencia (*οὐσία*) de su materia, no es otro que el filósofo (platónico)²⁵⁹.

NOTA ADICIONAL

¿Un discurso de Lisias? La cuestión de si Platón nos ha ofrecido una obra genuina de Lisias o un pastiche de su cosecha ha despertado naturalmente mucho interés, pero los detalles interesan más a los estudiosos de los oradores que a los de Platón. Además, como dice con razón de Vries, «una decisión tiene que ser más o menos arbitraria». Este autor ofrece una visión de conjunto de las opiniones (*Pl.*, págs. 12-14), y otras pocas pueden verse en Hackforth, págs. 17 y sig. En favor de su carácter genuino se puede añadir a Thompson (*Gorg.*, pág. III), Brochard (*Études*, pág. 67), Plöbst (*RE*, XXVI, 2537). Cornford (en un artículo sin publicar) pensó que era genuino y que tenía que serlo por necesidad si Lisias seguía aún vivo. En apoyo de la autoría platónica se puede añadir a Diès, *Autour de P.*, pág. 419, Jowett (III, pág. 119). Dover (*Lys.*, págs. 69-71) se muestra extremadamente cauto, pero las pruebas estilísticas le inclinan a cargar el peso de la demostración sobre las espaldas de quienes lo atribuirían a Platón. Según Morton y Winspear (*Gk. to the C.*, págs. 47 y sig.), la computadora pone en evidencia que el discurso es «una exageración platónica de la diferencia que existe entre él mismo y Lisias». Esto se basa en la repetición reiterada de *καὶ μὲν δῆ*, que en sí misma, según sus propios criterios significativos, debería ser una diferencia inconsciente.

²⁵⁹ Respecto a la opinión usual sobre esta pasaje, diferente de la que se ha dado aquí, *vid.* la larga e informativa nota de Thompson, en las págs. 121-123 de su ed.