

ESTRUCTURA DEL ALMA EN EL *FEDRO*¹

JONATHAN LAVILLA DE LERA

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

RESUMEN

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

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

ABSTRACT

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

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

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

1. ¿Una teoría anímica en Platón?

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

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

2. Cf. Brisson (Platon, «Phèdre», traduction inédite, introduction et notes par L. Brisson [París: Flammarion, 2004], p. 33); E. Sala, *Il Fedro di Platone. Commento* (Padova: Università degli Studi di Padova, 2007), p. 20-22 [tesis doctoral]; Poratti (Platón, *Fedro* [Madrid: Akal, 2010], p. 69; introducción, traducción y notas de A. Poratti); M. Vegetti, *Guida alla lettura della «Repubblica» di Platone* (Bari: Laterza, 2011⁵), p. 5.

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

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

2. Contextualización del símil del carro alado

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Griswold⁸ ha ofrecido una de las mejores pistas para responder a esta cuestión. El estadounidense sostiene que el tema central del diálogo es el autoco-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Adviértase que el no enamorado está remitiendo a su frialdad, es decir, a su capacidad para imponer el juicio respecto al deseo, como garantía de que el acuerdo sea más beneficioso para ambos. Así, el tono de la petición, en el que se movilizan términos como «*ophéleia*» y expresiones como «*perì tôn oikeíon*», le otorgan un tono mercantil¹⁴ y desencarnado, que trata de ser encubierto con otros términos como «*philia*», o bajo la apariencia general de claridad y transparencia del discurso. La sobriedad del texto, de hecho, sirve, en parte, para transmitir la sensación de ser el producto de alguien dueño de sí, pero también

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

franco y transparente. La ausencia de vocativos¹⁵ y la manera en la que se presenta a sí mismo el no enamorado en el exordio, sirven para revestirse a sí mismo con el atuendo de señor dueño de sí y clarividente. De hecho, buena parte de la estrategia persuasiva consiste en que esta imagen resulte seductora para el joven pretendido, al que se le recuerda que al no ser él un enamorado, le conviene obrar siguiendo la misma lógica que el no enamorado, es decir, rigiéndose por el buen tino y no por una pasión desenfrenada y enfermiza.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. El símil del carro alado

Tras una serie de argumentos que pretenden probar la inmortalidad del alma y que, entre otras cosas, sirven para fijar el automovimiento como su esencia, la palinodia ofrece un relato acerca de lo que experimenta el alma en su condición previa a encarnarse. Para caracterizarla, la compara a una biga alada, capitaneada por un auriga y tirada por dos caballos: el uno, blanco, noble y disciplinado, aficionado de la opinión recta y que obedece de buena gana al cochero; el otro, negro, de mala raza e indómito, que no atiende a razones y que sólo se subordina a fuerza de reprimirlo con el látigo y el freno. Como han reconocido los comentaristas de manera general, el símil se corresponde con la tripartición de la *República*, en la que Platón separa la parte racional, la irascible y la concupiscible. Adviértase en cualquier caso que en el *Fedro* la inmortalidad se predica de las tres¹⁸ y que se subraya el hecho de que, aunque tripartita, forma un conjunto unitario. Así, el conjunto del carruaje requiere de todos sus elementos para realizar su procesión celeste, sin que pueda suprimirse ninguno de ellos. Sin los corceles el auriga carecería de la tracción necesaria para dirigir el conjunto y sin un cochero con dotes de mando, el conjunto estaría condenado a deambular sin un rumbo fijo y adecuado. A continuación, extraemos algunos de los aspectos más relevantes de la palinodia, para señalar cuál es la estructura anímica que subyace al relato. La tripartición, de hecho, bien podría reducirse a la bipartición entre la parte racional, a saber, el cochero, y la irracional, esto es, la relativa a los caballos,¹⁹ pero como en lo sucesivo defendemos, la palinodia y la tripartición introducen elementos que obligan a comprender qué es el alma y cómo debe actuar de manera totalmente diversa a como lo hacían los dos discursos anteriores, que según señalamos, se inspiraban en una dicotomía tradicional o popular.

De entrada conviene advertir la jerarquía clara que introduce el relato. El alma humana es un conjunto formado de manera esencial por tres partes, las cuales tienen funciones específicas diversas y que deben guardar entre sí una relación asimétrica. Según narra el símil, en su condición preencarnada, cada alma sigue en el cielo una procesión divina, que tiene como objetivo contem-

18. En el libro X de la *República*, en cambio, la inmortalidad parece reservada a una sola de las partes.

19. Juzgamos que Robinson (*Plato's psychology* [Toronto: University of Toronto, 1995?], p. 117) yerra completamente cuando sostiene que una posible bipartición, de hecho, situaría por un lado al cochero y al caballo blanco, y por otro al caballo negro. El hecho de que Platón hable de dos caballos y de un auriga, así como que señale que aquéllos no tienen acceso a la visión de la auténtica realidad, tratándose de un privilegio exclusivo de éste, permiten establecer claramente que en caso de hablar de una bipartición, ésta debe separar al auriga de los equinos.

plar las entidades que se encuentran más allá de su bóveda celeste, es decir, contemplar las realidades trascendentes o la auténtica realidad, que acostumbramos a designar con los términos «Ideas» o «Formas». Se añade además que sólo éstas suministran a cada alma su auténtico alimento: el intelecto, simbolizado en el relato con la imagen del cochero, se nutre propiamente de las Formas; las alas del conjunto del carruaje, las cuales permiten seguir la antemantada procesión y permanecer en el cielo sin encarnarse, también se nutren de ellas. La palinodia no especifica si las alas brotan propiamente en la parte inteligible o si le corresponden al conjunto, pero se expresa con claridad que sólo el cochero tiene la capacidad de contemplar las Formas (*cf.* 246d-e), por lo que independientemente de dónde se sitúen las alas, sólo se preservan debidamente si el auriga consigue alimentarse con la visión de las Formas. El papel de los caballos es fundamental, ya que sin su tracción no podría impulsarse ni seguir el séquito de los dioses. Por consiguiente, el auriga debe saber recompensarlos como merecen, cuidando de su buena salud. Ahora bien, que el cochero sea el único capaz de contemplar las Formas equivale a decir que él es el único capaz de conocer la verdad y, consecuentemente, él es el único que tiene el conocimiento de cuál es la ruta que debe seguir el alma y hacia dónde debe conducirse. Por eso mismo, el auriga es el encargado de capitanear el conjunto con mano firme, decidiendo en todo momento cómo y hacia dónde encaminarse. Advuértase que si bien debe dirigir su mirada hacia las realidades trascendentes, no puede descuidar sus corceles, ya que si no los doma y recompensa según la justa medida, el conjunto del carro estará condenado a marrar su ruta y perder las alas. En definitiva, resulta responsabilidad del piloto gobernar rectamente la nave y preservar su buena salud, para lo cual debe ocuparse por igual de sí mismo y de la meta a la que se dirige.²⁰ El auriga que descuide sus corceles o que pierda de vista su objetivo está condenado a la caída.

La procesión celeste de las almas humanas no es sencilla, pues si bien el caballo blanco, que representa la parte irascible del alma, es de buena raza y obedece de buena gana al cochero, el caballo negro, que simboliza la parte concupiscible, se muestra belicoso y no se subordina dócilmente al cochero, sino que tira con fuerza hacia abajo, es decir, hacia la tierra y lo mundano. El cochero es el único que ha visto la auténtica realidad y, por tanto, sólo él conoce el rumbo apropiado para el conjunto del carruaje. La buena salud del mismo depende de que todas sus partes se subordinen a sus designios. No obstante, la inmensa dificultad de conducir dos caballos de naturaleza tan diferente, así como el azar, provocan que muchas almas pierdan sus alas, cayendo a la tierra y encarnándose en un cuerpo mortal (*cf.* 248a-c). Según la ley de Adrastea

20. Esta cuestión simbolizaría la necesidad humana de armonizar el conocimiento con el autoconocimiento.

(cf. 248c-e), todo aquel que durante la procesión haya contemplado las Formas, aunque sea de manera parcial, en su primera encarnación toma el cuerpo de un humano, en el que se insiere la susodicha estructura tripartita.

En el momento de la caída, el alma olvida su conocimiento de la realidad y pasa a alimentarse de la *dóxa*. Este olvido, así como la pérdida de las alas y el alejamiento respecto a las Formas, hace que la situación anímica de las almas humanas sea todavía más precaria. Igual que durante la travesía celeste, para favorecer su buena salud es necesario fijar una jerarquía anímica sólida. No obstante, establecerla es más difícil si cabe, en tanto que el olvido hace que el cochero no siempre recuerde la auténtica realidad con la que debe nutrirse. Además, la parte concupiscible del alma no se subordina de buena gana a la racional, sino que le opone resistencia y tira según su arbitrio con fuerza, por lo que si el auriga no tiene totalmente claro hacia dónde debe dirigirse, corre el riesgo de dejarse arrastrar por aquél, en lo que supondría una inversión de la jerarquía apropiada y, por tanto, una forma irracional y desordenada de gobernarse.

La visión humana sólo puede percibir el resplandor de una de las Formas al reflejarse en las entidades de este mundo, al que los humanos encarnados llamamos realidad: se trata de la Belleza (cf. 250b). Precisamente, el *éros* no es sino el impulso que siente el alma al contemplar el reflejo de la auténtica Belleza en el mundo de aquí abajo. Constituye, por consiguiente, la reminiscencia del deseo original que en su viaje prenatal el piloto sintió por las Formas. Ahora bien, el olvido que afecta al alma hace que muchos cocheros no sean conscientes de que lo que experimentan no es sino una reminiscencia del deseo original que sintieron antaño.²¹ Más todavía, los caballos, incapaces de conocer la verdad, es decir, incapaces de contemplar por ellos mismos la verdadera naturaleza de la Belleza y del resto de las Formas, no comprenden y no pueden comprender la verdadera naturaleza del fenómeno que experimentan. Para el que no lo asocia al deseo originario que suscita la Forma Belleza, se trata de un sentimiento inexplicable, que sobreviene a los humanos, en función de la perspectiva que se adopte, como un don o una desgracia divina. Así, no ha de resultar extraño que la tradición griega en general y la poesía antigua en particular, haya acostumbrado a caracterizar el amor como una potencia ambigua y de origen incierto, ligado a veces a un don divino, otras a un suplicio enviado de parte de los dioses, próximo a una enfermedad.

21. En ese sentido, estamos de acuerdo con P. Hadot (*Elogio de Sócrates* [Madrid: Paidós, 2008], p. 66; trad. de A. Millán) cuando afirma que la filosofía socrática constituye un «despertar de la conciencia».

Mediante esta caracterización de la pulsión erótica, Platón está racionalizando la naturaleza del *éros*.²² Si bien tradicionalmente se entendía como una potencia ambigua²³ y atribuida a causas no plenamente justificables, como podrían ser un don divino o una enfermedad de fácil transmisión, la palinodia ofrece algo así como una *etiología*, en la que es racionalizado y convertido en una pulsión con una causa bien definida: el *éros* no es otra cosa que el deseo natural que siente el alma hacia lo bello. El deseo erótico que sienten los humanos se debe a que contemplan alguna realidad que participa en mayor o en menor medida de la Forma Belleza. Ahora bien, según la palinodia, sólo el cochero del alma puede conocer la auténtica belleza y, además, la gran mayoría la olvida cuando se encarna. Así, el reflejo de la auténtica belleza en las entidades físicas rara vez es comprendido como una reminiscencia del deseo suscitado por las Formas, sino que a la vista del vulgo, constituye una pasión que sobreviene al humano sin que haya ninguna justificación racionalmente argumentable. Más todavía, la comprensión de la belleza no sólo varía en función del grado de recuerdo del cochero, sino que las otras partes del alma también experimentan esta pasión, lo cual hace que la cuestión sea más compleja. Los caballos que tiran del carruaje, en tanto que nunca han tenido acceso a la visión de la auténtica realidad, no pueden comprender por sí mismos la naturaleza real del amor que sienten.

En función de esta caracterización del *éros*, Sócrates describe qué experimenta el alma cuando contempla a un muchacho bello (cf. 249d ss.). Adviértase que las distintas partes del alma reaccionan de manera diversa, en función de su conocimiento de la verdad y del nivel del olvido, los cuales determinan el grado de comprensión del sentimiento que experimentan. De entrada, en tanto que todos los cocheros encarnados en un cuerpo humano han visto, aunque sea de manera parcial, la verdad, al contemplar al muchacho bello sienten junto al caballo blanco, el cual es amante de la opinión recta y de las normas de decoro, un intenso sentimiento de respeto y veneración, que los paraliza, como si estuviesen ante algo divino (cf. 254b). El caballo negro, en cambio,

22. Cf. B.S. Thornton, *Eros: the myth of ancient Greek sexuality* (Boulder: Westview Press, 1997), p. 209.

23. En *Iliada* III, 38-66, tras la llegada a Troya de Paris y Helena, Héctor le echa en cara ser un mujeriego (*gynaimainés*) sin coraje ni vigor; Paris, en cambio, responde que no conviene reprocharle el haber aceptado los amables dones de Afrodita, ya que no depende de los mortales escogerlos ni aceptarlos. Así, el *éros* es visto desde una perspectiva como aquello capaz de perder a un hombre y a una patria, y, desde la otra, como un don divino. En *Los trabajos y los días* la propia ambigüedad que reviste la figura de Pandora, la primera mujer, también va ligada a la potencia doble del *éros*. Los versos de Safo muestran de manera diáfana las dos caras del amor, y, tal vez, estos versos del fragmento 130 sean los que mejor recogen dicha ambivalencia: *Éros deûtê m' o lysimêles dônei, / glykypikron amákhanon órpeton*. También se aprecia esta ambivalencia erótica en la obra fragmentaria de Anacreonte (cf. fr. 13; 33; 196).

ante dicha visión se lanza sin dilación y con brío hacia el mancebo, tratando de arrastrar a toda costa tras de sí el conjunto del carruaje. Para ello no duda en emplear la violencia. En ese momento, el alma es atravesada por un dolor penetrante: por un lado, está el sentimiento de respeto casi sagrado que experimentan las partes del alma más elevadas, mientras que, por otro, el caballo negro se lanza directamente hacia el muchacho. Podría decirse, por tanto, que en ese instante se entabla en el interior del alma una titánica lucha de fuerzas por decidir el rumbo y el futuro de la nave, en la que el conjunto amenaza con desgarrarse. Empero, la unidad nunca alcanza a quebrarse y la tensión termina resolviéndose en uno u otro sentido. Precisamente, la cuestión depende del mando que ejerza el cochero.

Según el relato socrático, el caballo negro no sólo hace uso de la violencia, sino que es capaz, también, de emplear un razonamiento de tipo instrumental, para tratar de persuadir a las partes restantes de que se dirijan hacia el joven y saciar así su pulsión (cf. 254a-b). Cuando éstos se niegan, los acusa de cobardía y trata de tirar de ellos por la fuerza. En cambio, cuando el cochero trata de refrenarlo mediante el discurso, aquél se muestra sordo. Tanto es así que, si el cochero se determina a ejercer la labor de mando que le corresponde, no tiene más remedio que someterlo mediante la violencia del freno y del látigo. Además, conviene hacer un uso reiterado y constante de estos recursos respecto al caballo negro, para que, temeroso, se subordine al auriga y no se atreva en ningún momento a tomar una vía que no sea la escogida por el piloto. Ahora bien, no todos los cocheros toman esta determinación. Algunos, cargados de olvido y de carácter pusilánime, no alcanzan a comprender que el *éros* que experimentan; de hecho, constituye una reminiscencia del deseo que sintieron ante la visión de lo auténticamente bello. Así, incapaces de comprender que su verdadero objeto de deseo no es el joven apuesto, sino la belleza en sí, ceden ante el brío del caballo negro, dejándose persuadir por sus palabras. Cuando esto sucede, puede decirse que quien lleva el control es la parte concupiscible y que la situación anímica del alma es máximamente desordenada. El conjunto es entonces análogo al monstruo mitológico Tifón, que Sócrates menciona en la primera parte del diálogo (cf. 230a). Otras almas, en cambio, someten al caballo negro y se rigen por el sentimiento de respeto y veneración que experimentan. No obstante, si no alcanzan a comprender que la causa de tal sentimiento es ulterior a la del cuerpo bello que lo ha suscitado, no obtienen el máximo rendimiento de su pulsión erótica, la cual podría ponerlos tras el rastro de la auténtica realidad, que constituye el nutriente natural del alma. Además, es muy probable que, en algún momento, tal vez en un simposio o algún momento de borrachera, el cochero y el caballo blanco bajen la guardia y cedan ante el empuje del caballo negro, consumando su pasión erótica respecto al muchacho (cf. 256c). Una vez se llega a este extremo en una ocasión, en lo sucesivo resulta más fácil volver a ceder ante el apetito por lo corpóreo,

consumiendo la potencia erótica en un ente físico. En cambio, el alma máximamente ordenada y cohesionada es la de aquel que logra comprender que su amor por el muchacho no es sino la reminiscencia de su amor por las Formas en general y la Forma Belleza en particular. Así, decide tomar un rumbo completamente diverso al del resto de las almas, pues el objeto al que tiende ya no se sitúa en ningún bien concreto del mundo sensible, sino en un horizonte trascendente. El muchacho se convierte así en un medio, en un compañero con el que avanza hacia lo auténticamente bello. En consecuencia, el auriga se muestra intransigente con el caballo negro y ejerce el control del navío constantemente, sin excepción posible. Además, en tanto que su objeto de deseo se sitúa en un horizonte trascendente sobre el que nunca puede adquirir un conocimiento total, su pulsión adquiere una lógica asintótica, en la que jamás puede colmarse, ni tampoco saciarse. El amor del alma máximamente ordenada se mantiene con rumbo fijo, orientado siempre hacia las Formas y ni mengua ni cesa nunca.²⁴

Esta ordenación anímica es precisamente la del filósofo, que es el único que dirige su mirada hacia las Formas y considera en relación con aquéllas cuanto atañe al mundo sensible. Además, con ello dota a su alma del nutriente que le es natural y, por ello, el alma comienza a recobrar sus alas. El alma del filósofo es la más ordenada, gracias al buen gobierno de su parte racional. En contrapartida, obtiene el mayor beneficio posible, que es recobrar sus alas, acercándose a aquello que realmente confiere buena salud a su estructura y la acerca a su condición previa a encarnarse. Comprender que el verdadero objeto erótico son las Formas y no el cuerpo en el que se refleja la belleza, equivale a hacer que las alas broten o, lo que es lo mismo, hacer que el propio *éros* se introduzca en una lógica de la que ya nunca puede sustraerse. Cuando el amor se experimenta según *lo que realmente es*, entonces dura toda la vida, en la que el alma trata de liberarse del olvido suscitado por la caída. Adviértase en cualquier caso que la ordenación anímica del filósofo es totalmente incompatible con un diálogo entre iguales, es decir, con un consenso democrático de sus partes anímicas. El rango del cochero es el más excelso, pues sólo él conoce y puede conocer la verdad. Consecuentemente es el único capaz de considerar qué es lo mejor para el conjunto y ejecutarlo. El corcel negro actúa de manera egoísta, sin tener en cuenta la naturaleza del conjunto y de manera ignorante, sin saber qué es lo que realmente le conviene. El buen piloto, en cambio, no desatiende a sus equinos, pero es consciente de que sólo él sabe qué es lo que le conviene al conjunto. Así, al ver que la parte irracional no atiende a razones, la somete mediante la fuerza al orden que resulta más propicio, según le corresponde, procurando la máxima salud para el conjunto. El caballo negro es

24. Cf. G.R.F. Ferrari, *op. cit.*, p. 155-159.

incapaz de comprender por sí mismo qué es lo que más le conviene y por eso mismo el cochero debe someterlo a su yugo.

El orden idóneo del alma no se consigue, por tanto, mediante un consenso democrático de sus partes, sino cuando la parte racional ejerce de manera sólida la jerarquía que por naturaleza le corresponde. El orden justo equivale a la situación en la que la parte mejor del alma gobierna las restantes, conduciéndolas hacia su perfeccionamiento. Conviene notar en este punto que la palinodia dibuja las distintas partes del alma con una naturaleza compleja. Según vimos, la parte concupiscible no se limitaba a desear los cuerpos, sino que era también capaz de elaborar un razonamiento instrumental para persuadir a las partes restantes. De alguna manera, como el no amante lisiaco, el caballo negro trata de conseguir su objeto de deseo a través del recurso a la persuasión. Por otro lado, el *éros* no es experimentado sólo por dicho caballo, sino por las tres partes del alma. Gracias al relato etiológico de la palinodia, sabemos que *éros* es uno, a saber, el amor que siente el alma por la belleza en sí. No obstante, en función del grado de conocimiento y de recuerdo de quien lo experimenta, puede dirigirse hacia las Formas o hacia lo corpóreo. Más todavía, en función de qué parte del alma gobierne, puede experimentarse de manera comedida, es decir, sujeta a medida y orden, o de manera desenfrenada. En definitiva, siendo el *éros* un sentimiento que en potencia permite que el alma se nutra del alimento que le es natural y que rebroten las alas, si no se comprende su verdadera naturaleza y si se cree que el amor es en primer término deseo de una realidad sensible, de hecho, puede conducir al alma a su ruina o empobrecimiento. Por eso, siendo el amor uno, puede experimentarse de múltiples modos, siempre en función del saber hacer del cochero. Además, adviértase que éste, que simboliza la parte racional, también experimenta el *éros*, en tanto que la razón desea por naturaleza vislumbrar las Formas.

Así, al ser experimentado por las tres partes del alma, puede decirse que, de hecho, es caracterizado como el trasfondo de la propia vida: estar vivo es esencialmente sentir *éros*; la vida es esencialmente impulso erótico. Esta cuestión está en sintonía con la prueba de la inmortalidad del alma, que definió a esta última como aquella entidad que se mueve a sí misma, fijando pues el automovimiento como su esencia y como la causa de su inmortalidad (cf. 245c-246a). La palinodia no sólo esclarece la causa del amor, sino que ofrece la explicación de por qué, siendo uno, es experimentado como una potencia ambigua. Ahora bien, según lo descrito, si bien el *éros* es esencialmente deseo de Formas, que son lo realmente divino, si no se experimenta en función de su auténtica naturaleza, puede elevar o degradar la condición del alma. Precisamente, si según la habitual escala ontológica que se le atribuye a Platón, situamos al alma como una realidad intermedia entre las Formas y el mundo sensible, se apreciará que siendo el *éros* una potencia propia del alma que permite que nos elevemos, en función de la pericia y virtud del cochero, puede condu-

cirila hacia su perfeccionamiento o su empobrecimiento, es decir, hacia la más feliz de las vidas o hacia una vida miserable y repleta de dolores. Igual que el *lógos* se describe como un *phármakon*, el amor también puede ser un remedio o un veneno, en función de cómo se entienda y canalice.

4. Valoración de lo narrado en la palinodia y relevancia del éros

Gracias a la palinodia, la naturaleza del *éros* es caracterizada de manera racional y coherente, explicando su causa y dejando de lado su naturaleza enigmática. Así, puede sospecharse que la dicotomía *sophrosýnelmanía*, en la que se privilegiaba la segunda, no responde a lo narrado: la palinodia no es exactamente lo que dice ser y, en concreto, no constituye un elogio de la locura erótica. Como ha señalado Rowe,²⁵ en el *Fedro* de Platón *nada es exactamente lo que parece*. El *éros* es la potencia que puede vincular el alma con lo divino, esto es, con las Formas, pero para ello el alma humana requiere regirse por una firme jerarquía anímica que constituye una forma de ascetismo y en la que la *sophrosýne* es capital e imprescindible. En su ausencia, en cambio, la pulsión erótica puede arruinar un alma y constituye una forma de *hýbris*. Así, vemos que la palinodia no niega de manera absoluta lo expuesto por los dos discursos anteriores. Hay una forma de experimentar y dirigir el amor, que, sin duda, puede catalogarse como *hýbris* o *nósos*, la cual se corresponde con la de los enamorados que están gobernados por el caballo negro. La *sophrosýne*, por tanto, sigue siendo un elemento capital, pero es descrita de manera diferente a como se hizo en los dos discursos anteriores. En aquéllos la templanza simplemente limitaba el deseo, sin que incidiese excesivamente en determinar la meta hacia la que dirigirlo. El marco apetitivo era estrictamente mundano²⁶ y, por eso, Sócrates catalogó la templanza como mezquina, proponiendo dejarse guiar por el amor, caracterizado como una forma de locura divina. Ahora comprendemos que la locura divina no es sino una etiqueta con la que designar la propia actividad filosófica, que como su nombre indica, no es otra cosa que la forma de vida en la que el *éros*, trasfondo de toda vida, es dirigido hacia los objetos más excelsos o divinos, a saber, las Formas, las cuales confieren el conocimiento que constituye el nutriente natural del alma. Así, en realidad, la palinodia sustituye la dicotomía de los dos discursos anteriores por la tricotomía *hýbris/sophrosýnelmanía*, pero con el añadido de que la última no debe

25. Cf. Ch.J. Rowe (Plato, *Phaedrus* [Warminster: Aris & Phillips, 1988²], p. vii; with translation and commentary by Ch.J. Rowe).

26. Según señaló Friedländer (*op. cit.*, p. 228), «in the first two speeches, we cannot hear but the voice of earthly love».

entenderse como una donación divina real, sino con la forma más prudente y mesurada de experimentar y dirigir el *éros*, que constantemente es conducido a través del camino mediato del *lógos*. La templanza, por tanto, sigue siendo capital, aunque su naturaleza es de un tipo muy distinto; la templanza filosófica no tiene nada que ver con la de Lisias, igual que la filosofía, tal y como es descrita en la palinodia y en la segunda parte del diálogo, nada tiene que ver con la descripción de la *divina filosofía* del primer discurso socrático.²⁷ En cambio, el deseo sin freno y dirigido hacia lo corpóreo es rechazado como una pulsión enfermiza, igual que en los dos discursos precedentes.

Esta caracterización del alma, en el fondo, está contraponiéndose de manera directa a la de los dos discursos anteriores, que se regía por un impulso natural de placer y una opinión adquirida que le imponía medida. En la palinodia no puede dividirse netamente entre un principio erótico y otro antierótico. El *éros* es el propio trasfondo de la vida, hasta el punto de que la parte racional también está atravesada por él y constituye una determinada forma erótica. El intelecto del alma humana desea por naturaleza las Formas y precisamente, esto es lo que permite que el alma sea centro de vida y de automovimiento. Todas las partes del alma desean, pero lo hacen de manera diferente, en función de su grado de conocimiento y de su naturaleza específica. Por consiguiente, el auriga, a saber, la parte racional del alma, también es un núcleo erótico, sin que con ello se niegue que tenga que poner freno y subyugar a la parte irracional, que por desconocer la verdadera naturaleza de aquello que experimenta no se conduce según conviene.²⁸ Dicho diversamente, la parte racional es al mismo tiempo principio erótico y antierótico. Ahora bien, cuando

27. El término «filosofía» no era unívoco en la época en la que se escribe el diálogo sobre el que discurrimos, sino que Platón pugnaba por apropiarse de él, entre otros, contra maestros de retórica como Isócrates. A este respecto, resulta relevante el apunte de M. Bonazzi (*I Sofisti* [Roma: Carocci, 2010], p. 23): «Fino a tutto il V secolo non esiste ancora una disciplina chiamata “filosofia”, provvista di un suo statuto epistemologico e opposta ad altri generi letterari come la storia o la retorica. [...] La filosofia, così come noi la intendiamo, come disciplina autonoma, è un’invenzione posteriore di Platone e Aristotele: nel V secolo ci sono invece tanti scrittori, in prosa (tra cui i sofisti) e in versi, impegnati in un dibattito a tutto campo che va da Omero a Parmenide, da Anassagora a Simonide (del resto, è doveroso ricordare che la stessa apertura è tipica anche di Platone, Aristotele e tanti altri filosofi antichi)». Werner (*Myth and Philosophy in Plato’s Phaedrus* [Nueva York: Cambridge, 2012], p. 262) apunta en la misma dirección: «The term of *philosophía* had never been rigorously defined before, and it was casually applied to a wide range of individuals whom Plato considered to be false claimants to the title. Faced with this situation, Plato chose to enter the discursive *agón* of the *pólis* and stake a claim for what *he* saw as the correct use of the term (and the broader life to which it pointed)».

28. Según ha señalado Trabattoni (Platone, *Fedro* [Milano: Mondadori, 1995], p. 161; traducción de Linda Untersteiner Candia; a cura di Franco Trabattoni), «per Platone chi ama solo la bellezza fisica dimostra di non conoscere la vera natura dell’amore». Pues bien, sucede lo mismo con aquellos que sólo aman la belleza formal de los discursos.

consigue imponer su dominio de manera firme, puede decirse que el conjunto del carro se impulsa con brío hacia su objeto natural de deseo, que no es ya un joven apuesto, sino la Belleza en sí y, por ende, el resto de Formas. Se trata pues de una determinación que toma partido por una vía con unos límites netamente trazados y que no permite que objetivos secundarios la desvíen de su camino. Frente a la dicotomía tradicional que diferenciaba entre un principio erótico y otro antierótico, Platón introduce una tricotomía que está atravesada por el *éros* y en la que el orden anímico impuesto por el cochero y su grado de recuerdo/conocimiento determinan que se trate de un amor divino o pernicioso. En el fondo, es cierto *lógos* y un determinado tipo de *sophrosýne* los que hacen que el alma sea más o menos virtuosa y esté bien o mal dirigida.

5. El efecto de Sócrates respecto al *éros* de Fedro

Tras narrar el viaje del alma en su condición desencarnada y explicar cuál es la causa de lo que experimenta en su condición encarnada, Sócrates pone fin a la palinodia. Es tiempo de comprobar cuál ha sido el efecto que ha causado en Fedro, un apasionado de los discursos ajenos. La conversación que sigue, en parte, debe servir para comprobar si el segundo discurso socrático ha hecho que *Fedro* vuelva su mirada hacia sí mismo, reflexionando sobre su propia alma y el orden de la misma. Según vimos, el filósofo Sócrates se busca a sí mismo sin cesar, lo que, en buena medida, equivale a tratar de recordar las huellas que la visión directa de las Formas causó en su procesión divina y que yacen más o menos ocultas en el interior del alma. El filólogo Fedro, en cambio, hasta el presente ha estado vuelto hacia los discursos, sin que por ello su intelecto haya perseguido el auténtico conocimiento. Al contrario, su pasión deriva en el olvido de sí, en tanto que vive por y para fomentar, escuchar y memorizar discursos ajenos. Fedro venía de escuchar discursos en la casa de Epícatres, acaba de escuchar dos más y es hora de comprobar si, en lo sucesivo, su dirección sigue orientada hacia ellos o si, más bien, decide dirigir su mirada hacia sí mismo y el conocimiento. Hacerlo equivaldría a que Fedro no comprendiese los discursos como un fin en sí, sino como un medio a través del que adquirir conocimiento.

Tras diez años combatiendo en Troya y otros diez tratando de regresar a casa, Ulises se ha visto gradualmente desposeído de su identidad. Ha perdido su tripulación, su palacio está repleto de pretendientes que devoran su hacienda y tratan de usurparle a la mujer y el reino. Más todavía, Atenea ha transfigurado su aspecto y, con los atuendos de un vagabundo, apenas nadie puede reconocerlo a su regreso. Su vuelta, para que sea efectiva, tiene que ligarse a la reconquista de su propia identidad y el reconocimiento de su pueblo. Sólo cuando Ulises

venza a los pretendientes, recobre su imagen y sea reconocido por los suyos, podrá decirse que ha culminado su regreso. El viaje de Fedro, en cierto sentido, también reclama un retorno a la patria; Fedro debe abstraerse del inmenso ruido de la ciudad y de sus discursos autorizados, siguiendo el imperativo de la inscripción délfica que reclama conocerse a sí mismo (*cf.* 229e). Para ello, Fedro debe vencer el calor del mediodía y el canto de las cigarras (*cf.* 258e, 6-259d, 8) que, como la melodía de las sirenas, amenazó con desviar a Ulises de su objetivo. De funcionar el experimento socrático, Fedro debería comenzar el regreso a la patria tras un largo viaje; para ello, no basta con que Fedro sea persuadido por la palinodia, sino que debe convencerse de la necesidad de volver la mirada hacia sí mismo y adoptar una vida autónoma y bien ordenada, consciente de su naturaleza y obrando en consecuencia.

La narración que describe la estructura anímica de los humanos, en parte, ha sido suscitada para tratar de mostrar a Fedro quién es él y qué tipo de pulsión dirige su rumbo en la ciudad. En el presente artículo no trataremos de mostrar si los dos viajes del diálogo han conseguido cambiar su dirección vital. No obstante, para concluir y a modo de pista para aquellos de los que se apodere el deseo de hallar la respuesta en el diálogo, concluimos señalando que durante la conversación Fedro no aprende prácticamente nada. Sigue fiel a su condición inicial, atento a los discursos ajenos y ávido por propiciar nuevos. Sócrates ha deslumbrado al de Mirrinunte, pero no ha podido redirigir su mirada, pues su alma no se presta a ello.²⁹ Fedro regresa sin que su ordenación vital haya variado, ni su *éros* haya sido reconducido. Por tanto, avanza sin defensa hacia la polifonía discursiva de la ciudad, en la que las melosas voces de las sirenas conducen al olvido de sí y a la ruina a aquellos que no saben protegerse de su influjo. El segundo viaje del diálogo no ha constituido, por consiguiente, un regreso a Ítaca.

29. Así lo entiende también la mayoría de los comentaristas. Para una interpretación opuesta, *vid.* Hackforth (Plato, *Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 1952; translated with an introduction and commentary by R. Hackforth) y Yunis (Plato, *Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011; edited by H. Yunis).