

LA DICOTOMÍA INTERIOR/EXTERIOR EN EL *FEDRO* DE PLATÓN

JONATHAN LAVILLA DE LERA¹
Universidad del País Vasco (UPV-EHU)

RESUMEN: En el *Fedro* de Platón, la dicotomía interior/exterior no sólo es empleada explícitamente por Sócrates en tres ocasiones, sino que es evocada tácitamente en numerosos pasajes. El presente artículo analiza en su contexto los diversos textos en los que se juega con dicho par conceptual, mostrando que, mediante su uso, Platón trata, entre otras cuestiones, de delimitar netamente la forma de vida filosófica, distinguiéndola de las restantes.

PALABRAS CLAVE: Platón, *Fedro*, dialéctica, retórica.

The inside/outside dichotomy in Plato's Phaedrus

ABSTRACT: In Plato's *Phaedrus*, not only the inside/outside dichotomy is explicitly used by Socrates three times, but it is implicitly suggested in many other passages. The current paper analyses in their context the different texts in which the dichotomy is employed, trying to show that, by means of it, Plato aims to distinctly define the philosophic way of life, clearly distinguishing it from the rest of *modi vivendi*.

KEY WORDS: Plato, *Phaedrus*, dialectic, rhetoric.

1. OBJETIVO Y METODOLOGÍA

En el *Fedro* de Platón la dicotomía *interior/exterior* [*éndothen/éxothēn*] es mencionada explícitamente en tres ocasiones, a saber, en *Fedro* 245e5, 275a3-4 y 279b9². Este dato es lo suficientemente relevante para que el lector sospeche que la reiteración en su empleo refleja un problema central discutido en el texto³. Este artículo tiene como objetivo constatar este hecho, tratando de elucidar los principales sentidos con los que el Académico pone en juego el binomio conceptual al que nos hemos referido. Con este fin, primero se muestra que, además de en los tres pasajes citados, la dicotomía es referida de manera implícita en otros momentos del diálogo. Para ello, se analiza en cada caso el

¹ El presente artículo ha sido financiado gracias al siguiente proyecto de investigación: «Los usos del humor en Platón. Ironía, humor y filosofía en los diálogos platónicos (UHP) – Programa Logos Fundación BBVA de ayudas a la investigación en el área de Estudios Clásicos 2019». Agradezco también al Grupo de investigación sobre ética en comunidades de práctica (ETICOP-IT, GIU 18/140), en cuyo marco se ha revisado este texto

² Para el lector castellanoparlante que quiera contrastar lo expuesto en este artículo con el propio diálogo, recomendamos las versiones castellanas de GIL (1952) y la más reciente de PORATTI (2010), que son las que hemos empleado. Ambas ediciones incluyen el texto griego, una esclarecedora introducción, así como un útil apartado de notas y comentarios. Además de éstas, también son recomendables las traducciones de LLEDÓ (1986) y de ARAUJO (2019), si bien no están acompañadas del texto griego.

³ Esteban SANTOS (1992: 175-182) también ha destacado la relevancia de esta contraposición en la obra.

significado de la dicotomía en su contexto y se ponen los diversos pasajes en relación, constatando que existe una estrategia común subyacente. En segundo lugar, se ofrecen las posibles causas de que Platón haga uso de tal estrategia. En tercer lugar, el artículo se refiere a los tres pasajes en los que la dicotomía es mentada explícitamente, interpretando en cada caso su significado dentro del diálogo y mostrando que tras ellos subyace una estrategia común. Del análisis se desprende que, si bien el modo en el que el binomio conceptual es empleado en sus apariciones implícitas y explícitas aparentemente resulta contradictorio, en el fondo, una lectura atenta permite captar que todas ellas apuntan en la misma dirección, a saber, la necesidad de privilegiar lo interno por encima de lo externo. Por último, extraeremos las conclusiones más relevantes del análisis, señalando que mediante el empleo de dicho par conceptual, Platón subraya uno de los elementos de mayor enjundia en lo que concierne a una de las cuestiones que atraviesan todo el diálogo, a saber, en qué consiste la filosofía.

Precisamente, en la parte postrera del artículo se defiende como conclusión que, entre otras cuestiones, Platón emplea la dicotomía interior/exterior para delimitar la naturaleza de la propuesta educativa de la Academia, diferenciándola netamente de otras actividades como la poesía y la retórica tradicional. La filosofía no se contenta con la apariencia *externa* de lo existente, sino que busca hallar su verdadera naturaleza. Más relevante si cabe, el Sócrates platónico sostiene que el alma tiene dos modos de relacionarse con el *lógos*, entendido éste como discurso: uno, externo; el otro, interno. En ese sentido, la filosofía es presentada, en parte, como un diálogo del alma consigo misma⁴, es decir, manteniendo un vínculo primordialmente interno con el *lógos*. En efecto, sin que por ello rechace o dé la espalda a una vinculación externa con el discurso, Platón privilegia el discurso que el alma teje por sí misma manteniendo un diálogo interno consigo misma. De hecho, la filosofía sería la única propuesta educativa en la que se guarda una relación tal con el *lógos*. Frente a ella Platón sitúa, entre otras, la poesía, la logografía y la retórica tradicional. La filosofía, como estas últimas, consiste en una actividad estrechamente ligada al discurso y, sin embargo, Platón sostiene que el modo en la que aquélla se liga al *lógos* es radicalmente diferente al de éstas.

Dicho esto y antes de proceder al análisis, cabe precisar un apunte metodológico. A la hora de abordar el examen de los diferentes pasajes y de extraer las conclusiones, este estudio adopta una perspectiva holística, atenta a los elementos dramáticos del diálogo. Es decir, se evita en todo momento analizar los fragmentos de una obra platónica desligados del conjunto —i.e. del diálogo— del que forman parte; asimismo, rechazamos estudiar los argumentos desde una perspectiva meramente teórica, al considerar que éstos son un elemento más de la acción dramática y que, por tanto, tienen que ser examinados en su

⁴ El presente artículo se refiere en numerosas ocasiones a la filosofía en tanto que diálogo del alma consigo misma. Para una aclaración más pormenorizada de esta cuestión, véanse DELCOMMINETTE (2014, pp. 63-66) y TRABATTONI (2016, pp. 1-12).

contexto, es decir, contrapuestos no sólo a otros argumentos, sino también a las acciones y actitudes de los personajes que los emplean⁵. Se opera de esta guisa con el convencimiento de que cada texto platónico sólo puede ser correctamente interpretado atendiendo el conjunto del diálogo del que forma parte. Proceder de forma diversa impide captar la función específica y posible ironía con la que el Académico construye cada pasaje. Asimismo, si bien creemos necesario tener en cuenta el conjunto del *corpus platonicum* a la hora de analizar cada obra, evitamos justificar íntegramente los pasajes concretos de un diálogo a partir de los indicios de otras obras del *corpus*. Los pasajes de un diálogo determinado deben ser interpretados en primer término a partir de la situación dramática de la que forma parte y a la luz de la argumentación desarrollada en la misma. La elucidación de dichos pasajes a partir de otras obras no sólo es lícita, sino, a menudo, necesaria. No obstante, las principales pistas para interpretar correctamente un pasaje deben hallarse primero en el conjunto del que forma parte y no en obras de las que no forma parte. Esto es, la interpretación de un pasaje mediante otros fragmentos de obras diferentes únicamente es válida si no descuida el conjunto dramático del que dicho texto forma parte⁶.

2. ELEMENTOS QUE SE REFIEREN TÁCITAMENTE A LA DICOTOMÍA INTERIOR/EXTERIOR

2.1. *Sobre el diálogo que discurre extramuros y la excesiva atención por lo externo*

Una de las particularidades más evidentes del *Fedro* es que la mayor parte de la conversación se desarrolla extramuros. Si bien al inicio del diálogo los dos protagonistas se encuentran en el interior de las murallas de la ciudad⁷, se dirigen inmediatamente al exterior, y en él tiene lugar el diálogo. Sólo al final de la obra, inmediatamente antes de su clausura, los protagonistas hablan sobre la conveniencia de regresar al núcleo urbano (279b4-5; 279c8). La conversación se desarrolla, pues, en el campo, cabe el río Ilisos y un alto plátano, en un paraje bucólico, un mediodía de verano, en el que los dos personajes atenúan el brío del sol sentados sobre la hierba a la sombra de un agnocasto.

⁵ HYLAND (1995, p. 25) es uno de los autores que ha defendido la necesidad de trabajar con esta metodología para tratar de hallar el mensaje platónico: «Perhaps “Plato’s view” on this or that is located not simply in the specific speeches of this or that person (including Socrates), but also in the interstices, the ironic contrasts, even the contradictions, between speech and action, between what is said in one place, and to one kind of person, and what is said in another place, or another».

⁶ La metodología holística y atenta a la acción dramática a la que nos referimos no constituye una novedad, sino que fue impulsada a partir de los años sesenta por Leo Strauss, Jakob Klein y Stanley Rosen, entre otros.

⁷ El pronombre deíctico *têide* (227b4) parece corroborar que la casa Moriquia es visible desde el lugar donde se hallan los protagonistas y que, por tanto, todavía no han abandonado el núcleo urbano.

El escenario del *Fedro* constituye un *unicum*. Ningún otro diálogo enmarca la conversación en un contexto similar. No sólo eso, sino que las alusiones al escenario dramático son también insólitas, especialmente al inicio y al final del diálogo. Como sostiene Ferrari (1987, pp. 21-25), el escenario, que debería funcionar como telón de fondo, pasa a un primer plano por la especial atención que le dedican los personajes. El lugar no solamente es referido, sino que es descrito con notable minucia en la parte inicial del diálogo, en la que Sócrates muestra una efusiva admiración por la belleza del lugar (230b2-c5), hasta el punto de afirmar que el paraje es divino (238c9-d1). El excesivo entusiasmo de Sócrates hacia el lugar resulta desconcertante, pues como él mismo señala, a un amante del aprendizaje como él, el campo y los árboles no le suscitan especial atención, al no poder aprender nada de ellos (230d3-5). Precisamente ésta es la razón por la que no está acostumbrado a dejar la ciudad y la compañía de los hombres (230d3-5).

Así, si es inusual que Sócrates abandone el núcleo urbano, más lo es que se muestre embelesado por la belleza del campo. Adviértase que este matiz no es fruto de una lectura excesivamente sensible a ciertos detalles, sino que el propio Fedro corrobora que su interlocutor exhibe un comportamiento extraño en el ambiente rural en el que se hallan, hasta el punto de que subraya que Sócrates parece estar *fuera de lugar* y que se comporta de modo análogo a un extranjero que es guiado por parajes nuevos (230c6-8). En efecto, Nehamas (1999, pp. 330-331) ha señalado con acierto que Sócrates, representante de la racionalidad en Atenas, una vez traspasados los muros parece convertirse en otra persona y perder su rasgo más distintivo, de manera que parece estar fuera de sí y haber perdido el juicio. La anomalía de este pasaje platónico, por tanto, es lo suficientemente acentuada como para que el lector comprenda que el Académico pretende expresar algo mediante el inusual comportamiento de Sócrates. Por el momento, baste con señalar que lo atípico del texto radica en la excesiva atención que Sócrates les ofrece a elementos *externos* como el paisaje, la meteorología⁸ y la hora⁹. Expresado diversamente, Sócrates se muestra excesivamente afectado por condicionantes externos.

2.2. *Inspiración y heteronomía: fuente externa del discurso y vasija socrática*

Si Sócrates no acostumbra a verse condicionado por factores externos como el paisaje y la meteorología, tampoco es habitual que se vea afectado por potencias ajenas y sobrehumanas. Y no obstante, en este diálogo Sócrates se muestra en reiteradas ocasiones afectado por ellas. Además, entre ambas anomalías existe un claro nexo, en tanto que las potencias sobrehumanas que afectan a Sócrates mantienen un estrecho vínculo con el lugar en el que se sitúan los personajes.

⁸ Se alude a la frescura del lugar y al calor del mediodía al menos en 230c3-5, 242a3 y 279b4-5.

⁹ Tres son los pasajes en los que alguno de los personajes se refiere a la hora del día, a saber, el mediodía: 242a4, 258e6-259b2 y 259d8.

Dichas potencias son principalmente las musas, las ninfas y otras divinidades del lugar como Pan y Aquelao, junto con las cigarras. A nadie se le escapa que uno de los contextos más célebres en el que las musas se presentan para infundir el *entusiasmo* [*enthousiasmós*] es el medio rural¹⁰. Por su parte, el dios Pan, asociado tanto al pastoreo como a la caza, se vincula si cabe de manera más estrecha al ambiente rural del diálogo. Pan es comúnmente asociado a lugares situados fuera del núcleo urbano (Borgeaud, 1979, pp. 15-16) y del territorio cultivado (Borgeaud, 1979, pp. 94-95), en el linde entre la civilización y la condición salvaje (Borgeaud, 1979, p. 95). Además, el momento del día más propicio para sufrir la aparición de Pan es el mismo del diálogo, a saber, el mediodía (Borgeaud, 1979, p. 163; Pérez Borbujo, 2019, p. 32), idóneo para echarse la siesta. Precisamente, Pan protege a los que duermen al mediodía y respetan su sueño (Borgeaud, 1979, p. 168). La escena del diálogo, por tanto, idónea para echar una cabezadita (230c3-5), se corresponde con el contexto de aparición típico de Pan. A este respecto, cabe recordar que Sócrates indica la presencia de las cigarras en el lugar (230c2) y que posteriormente advierte del peligro de sucumbir ante su canto y dormirse con el calor del mediodía (258e6-259d8). Junto a las musas, Pan y las cigarras, la presencia de las ninfas y el dios Aquelao también son notables. El propio Sócrates se refiere a unas estatuillas de las que infiere que el lugar está consagrado a Aquelao y a las ninfas (230b7-8). Si a ello sumamos que indicios arqueológicos atestiguan que el lugar referido por Platón estaba dedicado a las ninfas, Aquelao y Pan (Yunis, 2011, p. 96), existen pocas dudas de que Sócrates se está refiriendo a dichas deidades cuando se refiere a las *divinidades locales* (263d2).

Sócrates afirma estar bajo la posesión de los dioses en diversos pasajes del diálogo (237a7-237b1, 238c5-d3, 241e3-5, 262d2-6, 263d1-3, 263d5-6, 279b1-3). El filósofo asocia a dicha inspiración la especial elocuencia que le permite ofrecer dos discursos en breve tiempo. Es conocido que, según una tradición muy extendida, las musas pueden conceder el don de la poesía (v. gr. Homero, *Ilíada* II, pp. 480-492; Hesíodo, *Teogonía*, pp. 104-115; Alcman, fr. 27). En consonancia, Sócrates les pide expresamente su don al entonar su primer discurso (237a7-b1, 241e3-5). Análogamente, la inspiración poética también puede asociarse a las ninfas y al estado de posesión específico ligado a ellas, a saber, la *ninfolépsia* (Borgeaud, 1979, pp. 159-160; Yunis, 2011, p. 115), tal y como puede comprobarse cuando el propio Sócrates afirma haber padecido tal fenómeno (238d1) al comenzar a entonar su primer discurso acerca del amor. Gracias a la posesión de las ninfas, Sócrates afirma haber ganado elocuencia retórica [*eúroia*, 238c7], como ha advertido Connor (1988, 158-159), entre otros. Por su parte, Pan es asociado por Platón (*Cratilo*, 408c-d) con el *lógos* y hay quien lo asocia con la inspiración poética (Borgeaud, 1979,

¹⁰ A modo de ejemplo, ténganse presentes los 25 primeros versos de la *Teogonía*, en los que Hesíodo narra que las musas le insuflan el canto mientras realizaba sus tareas de pastor en el Helicón.

p. 164). Rosenmeyer (1962, pp. 36-37) parece apuntar en la misma dirección, al subrayar con acierto que ya Marsilio Ficino asoció al dios con la elocuencia [*facundiam*]. Consecuentemente, afirma que el dios cabrero es un *logopoiós*, i.e. un creador de discursos, y que está estrechamente ligado al don de la elocuencia (Rosenmeyer, 1962, p. 37, n. 1). Así, ajeno a su costumbre, Sócrates juega en el *Fedro* a estar bajo la posesión de potencias como las musas y las ninfas —y tal vez Pan y Aquelao, en tanto que también son divinidades locales (262d2-6), como parece confirmar Sócrates en *Fedro* 263d5-6—, lo que le lleva a dejar de lado su habitual cordura. Sócrates parece *otro*, pues juega a hablar y comportarse bajo la *manía* insuflada por fuerzas sobrehumanas.

Cabe añadir que Sócrates no sólo dice estar bajo la posesión divina, sino que expresa el anhelo de que se le conceda el favor divino. Además del de las musas, Sócrates pretende ganarse los dones de las cigarras y de Pan, como puede verse en el pasaje del mito de las cigarras (258e6-259d8) y en la plegaria a Pan con la que concluye el diálogo (279b8-c3). Es decir, Sócrates juega a mostrarse como si careciera de juicio propio y actuase solamente movido por fuerzas *externas*. Además, esta cuestión no sólo atañe a las divinidades, sino que, en numerosas ocasiones a lo largo del diálogo, Sócrates afirma no tener nada propio que decir, pero haber escuchado, en cambio, a algún tercero un discurso que puede resultar útil. Así, Sócrates no duda en señalar que su primer discurso pertenece a Safo y Anacreonte (235c3-4), pero también a Fedro (243e9-244a2), mientras que el segundo corresponde a Estesícoro (244a2-3). Por si no fuese suficiente, posteriormente relata el mito egipcio de Theuth y Thamus, que dice haber escuchado de sabios varones de antaño.

En definitiva, Sócrates no sólo se muestra desposeído de su habitual juicio, sino también de cualquier discurso propio. No en vano, en 235d1 afirma ser semejante a una *vasija*, que por sí misma no posee agua, sino que solamente contiene y vierte la que recibe del exterior. Es decir, Sócrates afirma no poseer ningún saber interno y que sólo puede reproducir lo que ha escuchado del exterior. Por tanto, vemos que Sócrates no solamente se muestra inusitadamente influenciado por condiciones exteriores como el paisaje y el clima, sino también por potencias externas y por discursos ajenos.

2.3. La dicotomía forma/contenido

Relevante resulta también el modo en el que Sócrates divide el discurso en dos niveles distintos. Por un lado, sitúa el nivel retórico, que estaría asociado con lo *externo*, en tanto que aspecto exterior de un discurso; por otro, sitúa el contenido, que estaría ligado con lo *interno*, en tanto que tesis defendida por un discurso, independientemente de su forma externa. La distinción se produce inmediatamente después de que Fedro de Mirrinunte lea el texto de Lisias. Tras la lectura, Fedro pregunta qué le ha parecido el discurso y si acaso no está extraordinariamente bien hecho, sobre todo en lo que al lenguaje se refiere, es decir, en cuanto a su aspecto retórico (234d6-7). La respuesta socrática está cargada de ironía, en la medida en que afirma que el discurso le ha parecido

divino hasta el punto de ponerlo fuera de sí, pero, sobre todo, a causa de Fedro, ya que al leer el texto, la divina cabeza del de Mirrinunte se mostraba radiante, contagiándose él también de su éxtasis báquico (234d1-6). Es decir, la primera respuesta de Sócrates parece sugerir que ha descuidado por completo el discurso y se ha extasiado al contemplar el rostro, i.e. la apariencia externa, de su interlocutor. Expresado en otros términos, Sócrates se muestra maravillado por la bella apariencia externa del rostro de su interlocutor durante la lectura. Solamente a causa de la insistencia de Fedro accede Sócrates a pronunciarse sobre el discurso. Es entonces cuando efectúa la mentada distinción entre forma y contenido¹¹. Afirma que sólo ha prestado atención al aspecto retórico del discurso, que, por cierto, le parece muy superable (234e5-235a8).

Nuevamente, Sócrates se muestra condicionado por lo externo, esta vez por la apariencia física de Fedro y por la apariencia retórica del discurso de Lisias. Sin duda, esta actitud de Sócrates no sólo resulta inusual en él, sino que es marcadamente irónica. Sin ir más lejos, a modo de ejemplo, la conversación posterior deja fuera de toda duda que Sócrates ha prestado plena atención al contenido del discurso de Lisias, entre otras cuestiones, porque primero pronuncia un discurso que supuestamente es superior en cuanto a la forma, pero análogo en contenido, y, posteriormente, elabora un segundo discurso que pretende defender la tesis opuesta a la mantenida por los dos anteriores. Mediante el siguiente capítulo, el presente artículo trata de mostrar que existen numerosos elementos que permiten al lector comprender que el hecho de que Sócrates repetidamente privilegie lo externo por encima de lo interno responde a una estrategia dialogal muy precisa, la cual responde a la personalidad de Fedro.

3. LA RAZÓN QUE EMPUJA A SÓCRATES A PRIVILEGIAR LO EXTERNO: LA ACTITUD DE FEDRO

A continuación defendemos la tesis de que el excesivo impacto que aparentemente causa lo externo en Sócrates responde a que éste está jugando a imitar el carácter de su interlocutor; a saber, Fedro, cuyo modo de actuar está excesivamente condicionado por elementos externos¹². De entrada, el diálogo ofrece pistas a este respecto mediante ciertos pasajes en los que Fedro parece actuar condicionado por factores externos como la climatología y el horario (242a3-5; 279b4-5).

¹¹ Pese a que no desarrollaremos la cuestión en extenso, resulta relevante constatar que, como señala TRABATTONI (2011, p. 286), la dicotomía trazada a este respecto por Sócrates es compleja, en tanto que se articula una doble dicotomía entre los tres discursos del diálogo. Por una parte, los dos discursos de Sócrates, que formalmente están bien contruidos, se contraponen al discurso de Lisias, en tanto que supuestamente deficiente; por otra, en lo que al contenido atañe, la contraposición se efectúa entre la palinodia y los otros dos discursos, en la medida en que sostienen tesis aparentemente contrarias.

¹² Es conocido que la particularidad del interlocutor condiciona en cada caso la manera de comportarse y de hablar de Sócrates, que se adapta a la situación.

Mucho más relevante que las cuestiones relativas a la climatología es el particular vínculo que mantiene Fedro con el *lógos*. Sin duda, no es azaroso que en los tres diálogos en los que Platón se refiere a Fedro, éste guarde una estrecha vinculación con el discurso. Como es sabido, en el diálogo que lleva por título su nombre, Platón lo presenta tras haber pasado la mañana estudiando un discurso del logógrafo Lisias. En el *Banquete*, en cambio, es él quien ofrece el primer discurso acerca del *éros*. Por su parte, en el *Protágoras*, con un papel muy residual, se le menciona entre los jóvenes que atienden los discursos del sofista Hipias en casa de Calias.

Una de las particularidades de la relación que guarda Fedro con el discurso es que parece no tener mucho que decir de cosecha propia. En el *Protágoras* se limita a ser un mero receptor de un discurso ajeno. Por su parte, en el *Fedro*, ni ofrece un discurso propio ni defiende una tesis suya, sino que se limita a leer el discurso que Lisias ha escrito y a aplaudir la tesis defendida en el mismo. Diversamente, podría parecer que el *Banquete* rompe con este patrón, pues en él sí que toma parte activa ofreciendo un discurso. No obstante, lo cierto es que su discurso tiene más bien poco de propio, pues está confeccionado a forma de *collage*, en tanto que reproduce las opiniones de muchos otros, y, especialmente, de reputados profesionales en su campo. Sin ir más lejos, su discurso se refiere a los poetas épicos Homero y Hesíodo, a los poetas trágicos Esquilo y Eurípides, al filósofo Parménides, y al logógrafo Acusilao. Como señala Rosen (1968, p. 46), Fedro no habla tanto acerca de la naturaleza del *éros* como de lo que otros han dicho o escrito al respecto. Fedro no es un científico ni un rétor, sino un mero diletante (Rosen, 1968, p. 40). Se interesa por muchas materias, pero no es especialista en ninguna de ellas (Sala, 2007, p. 26). No es ningún experto, sino alguien que sigue la opinión de los expertos¹³. Fedro se limita a recoger como una *vasija* lo que otros afirman y, en ocasiones, a verter dichas aguas. Después de todo, conviene tener presente que, en el *Fedro*, a pesar de que Sócrates frustre sus anhelos y le obligue a leer el discurso del logógrafo, su intención era ejercitarse en el arte de la declamación, pronunciando ante su interlocutor el discurso de Lisias tras haber pasado buena parte de la mañana tratando de memorizarlo (227a1-228e5). Por tanto, parece que pese a que sea Sócrates quien afirme ser como una *vasija* (235d1), en realidad es su interlocutor quien actúa como un mero continente de fuentes externas. En el *Fedro*, la tarea del de Mirrinunte queda relegada a la lectura del texto, lo cual supone desempeñar un rol más pasivo incluso que el que pretendía desempeñar mediante la declamación memorística.

Cabe añadir que, en su papel de *vasija*, Fedro no se limita a contener o reproducir los discursos que le llegan de fuera, sino que los promueve con fervor.

¹³ De acuerdo con esto, adviértase que al inicio del diálogo Fedro afirma que se dispone a pasear siguiendo el consejo del médico Acúmeno (227a2-b1), padre del también médico Erixímaco. Análogamente En *Banquete* 176d6-8, Fedro muestra una actitud similar al confiar en las prescripciones médicas de Erixímaco. Fedro se interesa y sigue la opinión de los especialistas, sin que él domine ninguna disciplina por sí mismo.

El *Fedro* es buen ejemplo de ello, en tanto que, como el propio Sócrates indica, Fedro es el causante de que Sócrates ofrezca dos discursos que compiten con el de Lisias (236e4-5, 242a7-b5). Sócrates señala que Fedro tiene una capacidad sobrenatural para hacer que los discursos proliferen (242a7-b5)¹⁴, lo cual es corroborado por la actitud mostrada por éste: cuando Sócrates concluye su primer discurso, Fedro se muestra ávido de escuchar más y expresa que pensaba que Sócrates todavía estaba en la mitad de su declamación (241d4-7); tras la palinodia, tiene en mente una posible respuesta de Lisias que compita con la de Sócrates (257b7-c7); al final del diálogo, Sócrates parece relegarlo al papel de heraldo, para que dé cuenta a Lisias de cuanto ha sido tratado (278b7-d1, 279b1-3). Ferrari (1987, 5) ha resumido magníficamente este rasgo de Fedro, describiéndolo como un *promotor discursivo*.

Resulta lícito sostener que Fedro es un amante del discurso, ya que los promueve con avidez entre las personas más ilustres de Grecia y los recibe con fruición (242b6). Fedro se muestra muy interesado en escuchar lo que otros han dicho y, en cambio, no se preocupa por elaborar un discurso propio. Hemos advertido que su discurso en el *Banquete* constituye una especie de *collage* formado a partir de las opiniones de otros y que, en el *Fedro*, se limita a leer un discurso escrito por un logógrafo. Además, no parece interesarse por que los discursos estén dirigidos hacia la verdadera naturaleza de las cosas, sino que se preocupa, sobre todo, por su aspecto retórico. Esto queda patente tras la lectura del discurso de Lisias, cuando pregunta si el texto no es magnífico, principalmente, en cuanto al lenguaje se refiere; posteriormente, tras escuchar la palinodia, señala que está admirado por cuánto más bella ha sido ésta que el discurso de Lisias (257c1-2). De sus comentarios se desprende que no le preocupa que la tesis de un discurso sea más o menos verdadera, sino, primero de todo, que su aspecto sea hermoso y, tal vez, que resulte ingenioso. Es decir, tras escuchar el discurso de Lisias, cuando Sócrates traza la dicotomía forma/contenido para afirmar que él sólo le ha prestado atención a la forma, de hecho, parece estar parodiando la manera en la que Fedro juzga los discursos¹⁵. A este respecto, resulta crucial el pasaje en el que Sócrates afirma haber escuchado a sabios varones de antaño —a los que sólo les importaba conocer la verdad (275b7-c1)— un relato sobre la mejor manera de complacer a los dioses al hablar o escribir. Antes de narrar lo escuchado, advierte que sólo dichos varones conocen lo que hay de verdad en el relato y le pregunta a Fedro que si, a ellos dos les fuese posible conocerlo por sí mismos, acaso se preocuparían por lo que opinan otros (274c1-3). La respuesta resulta muy esclarecedora, pues

¹⁴ Asimismo, resulta relevante que en el *Banquete* Erixímaco escoja el *éros* como tema de los discursos a fin de complacer los deseos de Fedro. Así, puede decirse que Fedro es el *padre del lógos* (*Banquete* 177b-d).

¹⁵ Cabe señalar que toda la segunda parte del *Fedro* consiste, principalmente, en la búsqueda del criterio que permita juzgar si un discurso, oral o escrito, está bien o mal hecho. Si bien esta cuestión es sugerida en diversos pasajes, es en *Fedro* 259e4-6 donde se expresa de manera más clara y sin ambages.

si bien Fedro señala que la pregunta es ridícula (274c4) —y así parece estar de acuerdo en que sería mejor conocerlo por sí mismos—, inmediatamente le exige a Sócrates que narre lo escuchado (274c4). Fedro incurre así en una contradicción performativa y evidencia que, por más que pueda afirmar lo contrario, a él lo que le interesa es lo que otros han pensado. Muestra así una preocupación nula por pensar por sí mismo. Dicho de otro modo, Fedro es un amante del discurso, en cuanto que conjunto de opiniones proferidas o escritas por los demás.

Por tanto, la excesiva atención profesada al paisaje y a la climatología, su atención exclusiva al mero ornato retórico de los discursos y su descripción de sí mismo mediante el símil de la vasija, en realidad, son elementos mediante los que Sócrates juega a parodiar la actitud del de Mirrinunte. Sucede lo mismo cuando afirma estar como loco por escuchar discursos [*nosôn peri lógon akoén*] (228b6-7), ser un enamorado de los discursos [*erastés tôn lógon*] (228c1-2) y un filólogo [*philólogos*] (236), entendida esta práctica en su sentido literal, a saber, un amante del discurso. Esta estrategia especular mediante la que Sócrates se reviste con la personalidad de su interlocutor ha sido bien advertida por Griswold (1986, p. 29) y Sala (2007, pp. 51-52), entre otros. Sócrates es un amante de la sabiduría, a saber, un filósofo, y su modo de proceder es necesariamente el del discurso. El filósofo busca la verdad mediante el *lógos*. No obstante, ni es un apasionado de los discursos en sí mismos ni va en pos de ellos de modo indiscriminado, sino que se vale de ellos para tratar de conocer la verdadera naturaleza de lo existente. Esto es, para Sócrates el *lógos* constituye el medio y no un fin sí mismo. En cambio, Fedro vive preocupado de hacer que los discursos proliferen —en ese sentido es un filólogo— sin dedicar excesivo tiempo a juzgar si esos discursos le llevan a conocer mejor la realidad o a vivir mejor.

El diálogo dibuja a un Fedro que, primero, se muestra muy satisfecho con el texto de Lisias; segundo, recibe con agrado el primer discurso de Sócrates; y, tercero, parece convencerse de que la palinodia es, sin parangón posible, el más bello de los tres discursos, hasta el punto de que el de Lisias le parece en este punto algo mediocre (257b7-c7). Es decir, su opinión cambia con suma facilidad y, no obstante, parece que no esté muy preocupado por la tesis defendida por cada uno de los discursos, sino únicamente por la belleza e ingeniosidad de los mismos. Fedro es fácilmente persuadido, es decir, movido por discursos externos, sin que aprenda gran cosa. Se limita a mudar una opinión por otra, mostrando deferencia acrítica respecto a los discursos ajenos (Werner, 2012, p. 20). Entre otras cuestiones, en ningún momento parece comprender que los dos discursos socráticos no son en realidad contradictorios, sino que muestran las dos caras de un mismo fenómeno, a saber, el *éros*, en cuanto que amor siniestro y amor diestro (266a-b). Tampoco parece comprender que al buscar un criterio para juzgar los discursos orales y escritos se haya dado a parar con la dialéctica y el dialéctico (266c6-9), en la medida en que sólo quien conoce un asunto puede juzgar con cierta eficacia las bondades de un discurso que versa sobre dicho

asunto¹⁶. La mirada de Fedro se limita a fijar su atención en las apariencias, sin tratar de conocer la verdadera naturaleza de lo realmente existente. Su visión sobre las cosas está condicionada por elementos externos, sin que trate de discernirlas por sí mismo ni inicie un discurso interno que persiga hallar la verdad. En claro contraste, la mirada socrática va mucho más lejos. Lejos de contentarse con lo aparente, trata de ir un paso más allá. A modo de ejemplo de esta disimilitud en la mirada, en el inicio del diálogo Sócrates desenmascara rápidamente a Fedro, que finge no portar consigo el texto de Lisias (228d6-8). Pese a que lo esconda sosteniéndolo con su mano izquierda bajo el manto, Sócrates no se fía ni de la apariencia ni del *lógos* de Fedro, sino que trata de ver por sí mismo. Es decir, Sócrates introduce una distancia crítica frente a todo lo externo para conocer por sí mismo. Asimismo, sobre el texto de Lisias, podríamos decir que no se limita a refutarlo por completo, sino que muestra que el tipo de deseo descrito en el discurso del logógrafo se corresponde con el *éros* izquierdo, es decir, su error consiste en confundir la parte con el todo. Sus dos discursos, al contrario, muestran la multiplicidad del fenómeno erótico (sus partes), pero también su unidad profunda (el todo). Con ello, puede constatarse nuevamente que no se contenta con la apariencia externa de algo, sino que trata de captar de manera exhaustiva su auténtica realidad¹⁷.

Por tanto, resulta que cuando el filósofo Sócrates presta excesiva atención a lo externo y afirma estar condicionado por fuerzas ajenas, en realidad, está desarrollando una estrategia que consiste en imitar las características de su interlocutor, el cual está influenciado por elementos externos¹⁸ y, sobre todo, por discursos ajenos. Este hecho resulta especialmente relevante, sobre todo, si tenemos en cuenta que uno de los temas centrales del diálogo es la retórica, a saber, la conducción anímica causada por la persuasión mediante las palabras (261a7-8). Precisamente, sin un criterio con el que evaluar los discursos ajenos, Fedro está enteramente a merced de la retórica. Por ello, Sócrates trata de hacer que brote en su interlocutor una actitud crítica y que adopte un criterio mediante el que relacionarse con el discurso. Dicho intento, en parte, supone obrar un cambio en la mirada de Fedro, para que deje de prestar atención

¹⁶ El presente artículo no es el lugar para justificar estas cuestiones. Para una justificación de lo que aquí se afirma, véase LAVILLA DE LERA (2014; 2016).

¹⁷ ESTEBAN SANTOS (1992, pp. 175-182) ha subrayado la relevancia de la antítesis apariencia/realidad en el *Fedro* y ha defendido que, de hecho, ésta se corresponde con la contraposición interior/exterior.

¹⁸ Cabe señalar que, cuando menciona a las divinidades y alude indirectamente a los Misterios (229c6-d2, 249c, 250b-c), Sócrates en parte imita la actitud que estamos denunciando y en parte se sitúa en un lugar totalmente opuesto, en la medida en que coloca a Fedro junto a los jóvenes modernos y sofisticados que se unen con facilidad a las nuevas tendencias y rechazan con fervor lo antiguo en cuanto añejo y supersticioso (Yunis, 2011, p. 229). La actitud de Sócrates, que se reviste de un aire arcaico en numerosos pasajes, en parte vendría a contraponerse al talante vanguardista de Fedro. Reseñable es también a este respecto que el Fedro histórico fuera condenado al exilio el año 415 a.C. por haber profanado los Misterios de Eleusis (ANDÓCIDES, *De Mysteriis*, 15).

exclusivamente a lo externo y aprenda a mirar por sí mismo. Filosofar, en buena medida, consiste, para Platón, en ir más allá de lo meramente aparente, tratando de aprehender la verdadera naturaleza que se esconde tras las apariencias externas. De hecho, como veremos en lo sucesivo, los pasajes en los que la dicotomía interior/exterior resulta explícita, es manifiesto que Sócrates, el filósofo, privilegia lo interno por encima de lo externo.

4. APARICIONES EXPLÍCITAS DE LA DICOTOMÍA INTERIOR/EXTERIOR

4.1. *Cuerpos animados e inanimados*

En la palinodia, Sócrates ve necesario disertar acerca de la naturaleza del alma (245c3-5). Entre otras cuestiones, señala que se trata de una realidad inmortal, porque posee en sí misma el principio del movimiento. Precisamente, en esto consiste la diferencia entre un cuerpo animado y otro inanimado, a saber, en que el primero posee en su interior [*éndothēn*, 245e5] el principio del movimiento, mientras que el segundo no, debiendo ser movido por una causa exterior [*éxothēn*, 245e5]. El alma es el principio del movimiento y la esencia (245e3) del compuesto alma-cuerpo que constituye el humano. La dicotomía, empleada entre otras cuestiones para subrayar esta cuestión, privilegia claramente aquello que posee el principio del movimiento en su interior. Además, adviértase que el par conceptual podría ser planteado en otros términos: se privilegia aquello que es *activo* por encima de aquello que es *pasivo*. Sin ir más lejos, el alma, que es activa en cuanto que principio de movimiento, es superior al cuerpo, que se limita a ser un continente pasivo que recibe el movimiento proveniente de aquél. Asimismo, conviene tener presente que el principio del movimiento del alma parece asociarse al *éros*: el alma se mueve a sí misma, puesto que su esencia es ser deseo¹⁹. La cuestión es relevante, sobre todo, si tenemos en cuenta, por un lado, que el filósofo es descrito como un amante del conocimiento [*philosophos*] y Fedro como un amante del discurso [*philólogos*]²⁰, y, por otro, que el diálogo discute, entre otras cuestiones, sobre la retórica, que es definida como *cierta conducción anímica* [*psychagogía*] producida mediante discursos (261a7-8). Esto es, el diálogo considera algunas de las diferentes maneras en las que el deseo del alma se manifiesta y es persuadido.

¹⁹ Resulta interesante advertir que el símil del carro alado sugiere que las tres partes del alma, incluida la racional —en cuanto que deseo de contemplar las Formas—, son desiderativas. Así, Platón rompe en cierta medida con la tradicional bipartición que distinguía netamente la parte racional e irracional del alma. En Platón, tanto la parte racional como las partes restantes son esencialmente desiderativas. Acerca de la distinción popular de la parte racional e irracional del alma, véase SOLANA (2013, pp. 145-146).

²⁰ Adviértase que los verbos *eráo* y *philéo* pueden emplearse con sentido análogo, expresando la noción de amar o desear.

Según lo expuesto, Platón muestra la dispar relación que mantienen Sócrates y Fedro con el discurso. El segundo, adopta una actitud primordialmente pasiva respecto a los discursos, pues acepta las opiniones ajenas o se entusiasma con ellas, sin ser capaz de pensar por sí mismo. El rol de lector que Sócrates le concede en el diálogo acentúa más si cabe su vínculo pasivo respecto a los discursos, como ha señalado con gran acierto Svenbro (1988, pp. 212-213; 222). El primero, como el de Mirrinunte y el resto de ciudadanos, también está expuesto a los discursos que vienen del exterior y que tienen un mayor o menor poder persuasivo²¹. Sin embargo, mantiene una distancia crítica respecto a ellos, independientemente de la fuente de la que provengan. Es decir, si bien recibe el *lógos*, en absoluto se acomoda en una posición pasiva; al contrario, emprende inexorablemente la tarea de examinar activamente y mediante un diálogo interno la valía de cada discurso, sin importarle la fuente de la que provenga. Vemos, por tanto, dos actitudes harto distintas. El alma de Fedro se deja conducir principalmente de forma pasiva por las opiniones exteriores, mientras que Sócrates se preocupa de examinar —también discursivamente— por sí mismo la verdad acerca de la que versan los discursos que llegan hasta él. Su deseo no se ahoga en los discursos, sino que apunta hacia una meta ulterior; a saber, el conocimiento al que puede llegar el alma mediante el ejercicio activo de la discursividad.

Si se tiene en cuenta que la dicotomía trazada en 245e5 señala que el alma posee en su interior el principio del movimiento y que en ese sentido los seres animados son superiores a los inanimados, resulta claro que la actitud pasiva de Fedro parece ir contra la naturaleza propia del alma, puesto que su deseo es persuadido —esto es, movido— por la fuerza persuasiva de discursos externos. La actitud filosófica, en cambio, se corresponde estrechamente con la naturaleza propia del alma, ya que es eminentemente activa: en buena medida, filosofar consiste en llevar a cabo un diálogo interno del alma consigo misma (véanse *Teeteto* 189e6-7 y *Sofista* 263e3), que constituye una investigación sobre el asunto a tratar. Se privilegia así el discurso interno —el que lleva a cabo un alma en sí misma y por sí misma— por encima del discurso externo. Con ello no se cierra la puerta a recibir discursos ajenos, sino que se señala que dicha recepción debe acompañarse de un examen activo —esto es, crítico—, como hace Sócrates con el texto Lisias.

La actitud pasiva de Fedro es peligrosa o censurable, en cuanto resulta contraria a la naturaleza propia del alma. Dicha actitud es potenciada por la retórica tradicional criticada por Sócrates, en la medida en que tiene por objetivo persuadir —i.e. conducir— las almas sin preocuparse por las tesis defendidas ni por la pasividad a la que relega al alma del receptor. La retórica buena o auténtico arte retórico que Sócrates defiende, en cambio, que es análogo a la filosofía (Trabattoni, 1995, p. 178), no se preocupa solamente

²¹ JAEGER (1971, p. 546) ha sido uno de los numerosos autores que han señalado cómo la sociedad ateniense del tiempo de Platón era profundamente retórica.

de persuadir acerca de las tesis apropiadas, sino, sobre todo, de promover una búsqueda activa en el alma del receptor. El filósofo no busca solamente persuadir (de la verdad), sino que tiene como objetivo principal propiciar que el alma con la que dialoga emprenda por sí misma la búsqueda de la verdad en la que consiste el conocimiento²². Se preocupa pues por hacer surgir en el receptor una disposición activa, conforme a la naturaleza del alma, que consiste en la búsqueda discursiva de la auténtica realidad de lo existente. Es decir, la filosofía, en su carácter mayéutico, potencia lo *interno*, mientras que la retórica tradicional suscita que personas como Fedro se contenten pasivamente con opiniones y apariencias *externas*. En ello radica en parte, según Platón, la diferente naturaleza que posee la educación filosófica en relación con las distintas disciplinas con las que compete su Academia.

4.2. *Proceso rememorativo interno frente a recordatorios externos*

El siguiente pasaje que recoge explícitamente la dicotomía *interior/exterior* casa perfectamente con esta interpretación. El par conceptual es empleado por Sócrates al dar a conocer el mito egipcio en el que Thamus juzga el valor de la escritura, inventada por Theuth. El creador de las letras afirma que su invento hará más sabia a la gente y mejorará su memoria. Por su parte, Thamus niega que la escritura ofrezca tales beneficios. Al contrario, sostiene que la escritura potenciará el deterioro de la memoria de sus usuarios, a causa de que, al confiar en la escritura, dejarán de ejercitar la memoria [*anamimneiskoménous*, 275a4] interior [*éndothén*, 275a4] por ellos mismos [*hyp'hautôn*, 275a4]. Confiar en la escritura, por tanto, no concede memoria [*mneme*], que consiste en una *práctica* interna, sino un mero recordatorio [*hypómnesis*] externo. Es decir, el empleo de la letra no potencia la actividad interior del alma que recuerda; al contrario, constituye cierto tipo de rememoración pasiva y externa [*éxothén*, 275a3], en la medida en que se produce a partir de caracteres ajenos [*hyp'allotrión týpon*, 274a4] a quien recuerda. La escritura no potencia el carácter auto-motriz del alma, sino todo lo contrario: propicia su atrofia, al hacer creer que gracias a la letra ya no es necesario ejercitar la memoria. En definitiva, Thamus concluye que los que se educan con la escritura se revisten con la apariencia [*dóxa*] de ser sabios, pero que en absoluto poseen una verdadera sabiduría, sino todo lo contrario, ya que, merced a las letras, en sus almas se potencia el olvido y la pasividad. Quienes emplean la escritura pueden parecer versados en muchos asuntos [*polygnómones*, 275a7] por haber oído muchas cosas, si bien en realidad son ignorantes [*agnómones*, 275b2], por no haber sido instruidos

²² En su introducción al diálogo, PÉREZ BORBUJO (2019, p. 22) advierte con acierto que, mediante la distinción que Sócrates traza (inmediatamente después de la lectura del texto de Lisias) entre el estilo compositivo y el contenido de un texto, Platón está diferenciando la retórica y la filosofía, en cuanto que la primera únicamente se preocupa por la belleza estilística —exterior— de un discurso, mientras que la segunda también se preocupa por la veracidad de su contenido —interior—.

realmente (275b5-a2). Esto es, la escritura, que es un signo externo respecto al alma que lee, no produce por sí misma *sabios* [*sophoi*], sino solamente *sabios aparentes* [*doxosophoi*] (275b2).

El dictamen de Thamus, cercano al fin del diálogo, sirve en parte para alertar a Fedro acerca de su propia actividad (Harris, 1989, p. 31). Al inicio del diálogo, Platón lo presenta habiendo asistido a un discurso sobre el *éros* y habiéndose aprendido el texto de memoria. Sin embargo, la conversación con Sócrates hace evidente que este hecho no lo ha hecho más sabio. Es decir, el aprendizaje memorístico no parece haber propiciado que Fedro llegue a conocer qué es el *éros*, sino más bien todo lo contrario. Cabe pensar que la lectura ha hecho más ignorante a Fedro, ya que, al haber memorizado acríticamente el texto, no ha examinado por sí mismo en qué consiste el *éros*. Es más, el de Mirrinunte posiblemente haya confundido la parte con el todo, si es que se ha persuadido de la tesis de Lisias. Esto es, si esta interpretación no es errónea, el texto de Lisias resulta un problema para Fedro, ya que causa en él una especie de olvido y atrofia su capacidad para realizar una investigación propia acerca de la naturaleza del amor. Tal vez, una persona que escuchase a Fedro reproducir el discurso de Lisias podría tener la impresión de que es sabio, pero, en realidad, alguien como Sócrates, que se preocupa por conocer por sí mismo —mediante una búsqueda interna— la naturaleza del amor, enseguida comprenderá que Fedro es un ignorante que cree erróneamente poseer cierto conocimiento. Es decir, la actitud de Fedro es análoga a la de los *sabios aparentes* [*doxosophoi*] referidos en el mito egipcio.

En cualquier caso, cabe tener presente que la crítica de Thamus no es solamente válida en lo que atañe a los textos. Buena prueba de ello es el ejercicio didáctico que trata de llevar a cabo Sócrates con Fedro. El conocimiento, como hemos señalado, consiste en el diálogo del alma consigo misma —i.e. el pensamiento— que trata de conocer la verdad. Así, un texto, en sí mismo, no puede contener el conocimiento, pero tampoco una proposición oral puede hacerlo. Ni el primer ni el segundo discurso de Sócrates pueden constituir conocimiento en sí mismo para Fedro, pues ambos son para él una marca externa. Si los memorizase o si se persuadiese de alguno de ellos, tampoco sería más sabio²³, pues el conocimiento consiste en buena

²³ Cabe señalar que la mayoría de veces en las que el término «sabio» [*sophós*] aparece en el diálogo es empleado de forma irónica, sin que realmente se revista de un valor positivo (STAVRU, 2011, p. 216). El motivo no es otro que Sócrates distingue netamente al filósofo del sabio. El humano a lo máximo que puede aspirar es a ser filósofo, pues ser sabio, es decir, poseer un conocimiento cierto, sólo le corresponde a la divinidad. Advuértase que, en ese sentido, la tarea filosófica no puede completarse nunca y que, por tanto, el movimiento consistente en el llevar a cabo un diálogo interno tampoco puede concluir nunca. Así, la vida del filósofo, preocupado perennemente por depurar su conocimiento, se muestra fiel a la naturaleza propia del alma, consistente en darse movimiento a sí misma. Dicho lo cual, advertimos de que, evitando introducir un largo excurso, el presente artículo no discurre sobre este problema del empleo del término «sabio» en el *Fedro*, si bien interpreta el diálogo teniéndolo en cuenta.

medida en el *proceso activo* de búsqueda que el alma realiza mediante el *lógos* en su interior y a partir de ella misma²⁴. Es decir, incluso en el caso de que Fedro se persuadiera de las tesis ofrecidas por un filósofo como Sócrates, si no emprendiera la tarea de examinar el asunto por sí mismo y a través de un diálogo de su alma consigo misma, en realidad, ni habría aprendido nada ni podría llamarse *filósofo*. Precisamente, consciente de ello, Sócrates finge presentar dos discursos opuestos sobre el amor, cuando en realidad sus dos discursos pueden y deben ser entendidos como uno solo²⁵, ya que en el primero se habla sobre el *éros* siniestro y en el segundo sobre el *éros* diestro, que constituyen las dos caras —o múltiples formas de aparición— de una sola moneda; además, por si no bastase, la palinodia ofrece las claves para comprender en qué sentido *éros* es uno, pero puede manifestarse de múltiples formas. Así, pues, Sócrates encripta la unidad subyacente a los dos discursos, ya que no quiere que Fedro se limite a ser persuadido de forma pasiva por su discurso; intenta provocar que reflexione de forma activa acerca de lo expuesto y que trate de comprender por sí mismo en qué consiste el amor. Para ello, Fedro debe comprender cuáles son las múltiples partes o modos de aparición de dicha pasión, pero también su naturaleza unitaria. Es decir, para que la persuasión vaya unida al conocimiento, Fedro debe dejar atrás su papel pasivo y acomodaticio, yendo más allá de la apariencia exterior de lo expuesto e iniciando un diálogo interno que trate de hallar por sí mismo la verdad sobre el asunto. Por tanto, más que persuadirse de ninguno de ellos, Fedro debe comprender en qué sentido los dos discursos socráticos —pero también el de Lisias— deben ser entendidos como uno solo, en el que se discurre sobre la unidad y la multiplicidad del *éros*.

Como se desprende del mito egipcio, pero también del conjunto del diálogo, independientemente de que nos confrontemos con un discurso oral o escrito, lo más apropiado para el alma —es decir, lo que más se ajusta a su naturaleza— es no confiar en exceso en él y tratar de hallar por sí misma y a través del *lógos* cuanto de verdadero hay en el asunto. De este modo, el alma se mantiene activa y, fiel a su esencia, se mueve a sí misma, evitando verse lastrada por la atrofia de sus capacidades y por el olvido. La actitud apropiada respecto al discurso es, por tanto, la del dialéctico —y es a causa de esto por lo que el filósofo es el que mejor maneja la retórica—, el cual trata de comprender la verdadera unidad y pluralidad de lo existente (265d3-266c5), para lo que, a su vez, resulta necesario

²⁴ Para Platón el conocimiento no se asocia a una serie de proposiciones fijas, sino al proceso activo de búsqueda de la verdad. Es decir, el conocimiento propiamente es *pensamiento* y no tanto *lo pensado*. El conocimiento va indisociablemente ligado al proceso activo de búsqueda de la verdad y no tanto al resultado de dicha búsqueda. En buena medida por esto, para Platón el género del diálogo socrático resulta un instrumento indispensable, en tanto que los personajes son representados en situaciones en las que están forzados a pensar, es decir, son retratados en el *acto* mismo de pensar (ROSSETTI, 2007).

²⁵ El presente artículo no es el lugar para desarrollar esta cuestión. Para un análisis de este asunto, véase LAVILLA DE LERA (2014; 2016).

que ejercite en sí y por sí —esto es, autónomamente— la memoria (*anámnēsis*) de las realidades que su alma conoció antes de encarnarse²⁶.

Por consiguiente, lo externo, en esta ocasión los textos escritos, pero también los discursos provenientes de un tercero, no son rechazados de una vez por todas; más bien, se hace hincapié en que en ellos mismos no puede residir el conocimiento, el cual va ligado a un proceso activo e interno del alma —i.e. al pensamiento—. Conviene puntualizar aquí que Platón no niega que los discursos externos puedan ser recordatorios que promuevan el diálogo interior del alma consigo misma. Igual que Sócrates hace con Fedro, Platón emplea el discurso en sus diálogos —y en cierta medida por eso escribe diálogos y no tratados— para tratar de propiciar en el receptor la disposición interna —esto es, el *modus vivendi*— que él denomina «filosofía». Su actividad es retórica, pues pretende reconducir la disposición anímica del receptor. Empero, debe matizarse que se trata de una retórica buena o benévola, ya que, a diferencia de la retórica tradicional, no trata simplemente de persuadir a su interlocutor, sino de hacer nacer en él el conocimiento²⁷, lo cual va indisolublemente unido a suscitar en él una búsqueda autónoma de la verdad. Así, adviértase que la transmisión del conocimiento no consiste principalmente en hacer que un conjunto de proposiciones o tesis pasen de una persona a otra; más bien, enseñar consiste en procurar que una persona, gracias a una serie de signos externos, se disponga a buscar la verdad por sí misma. El conocimiento consiste, pues, en poner en práctica una investigación activa y propia, la cual no se deja atrapar en un discurso anquilosado, ya sea éste oral o escrito. De este modo, sin rechazar de una vez por todas lo externo, el mito de Theuth y Thamus sirve para señalar una vez más que, en lo que respecta al conocimiento, pero también a la forma de actuar más acorde con la naturaleza del alma, lo auténticamente relevante es lo interno, esto es, el movimiento consistente en el diálogo del alma consigo misma y por sí misma.

²⁶ Adviértase que la actividad dialéctica puesta en práctica durante todo el diálogo por Sócrates y descrita explícitamente en *Fedro* 265d3-266c5 es presentada de modo análogo a como se describe la *anámnēsis* en *Fedro* 249b7-249d3. La cuestión es relevante, si se tiene en cuenta que para Platón la forma más genuina de conocimiento es la reminiscencia (TRABATTONI, 1994, p. 60), que consiste en rememorar la huella de las Formas que llevamos impresa en el *interior* del alma. A este respecto, resulta relevante constatar que el mito de Theuth y Thamus guarda un gran paralelismo —entre otras cuestiones en lo que a léxico se refiere— con los pasajes de la palinodia que describen la *anámnēsis*. Términos como *mnéme*, *hypómnesis* y *léthe* resultan centrales en ambos textos. La razón de ello es que no sólo se discute sobre la persuasión, es decir, sobre la retórica tradicional, sino también sobre la transmisión del conocimiento —PORATTI (2010, p. 10) ha expresado esto mismo, al afirmar con mucho acierto que uno de los temas inesperados del diálogo es la *paideia*—, es decir, sobre la buena retórica. De este modo, Platón distingue netamente la *anámnēsis*, que está vinculada con el conocimiento, y el aprendizaje memorístico, que, pese a que pueda aparentar lo contrario, no ofrece ninguna garantía de ir unido al conocimiento.

²⁷ Según indica PÉREZ BORBUJO (2019, p. 26), la única retórica válida, esto es, la filosofía, debe estar indisolublemente comprometida con la búsqueda del bien y la verdad.

4.3. La dicotomía interior/exterior en la plegaria a Pan

La crítica plegaria con la que Sócrates clausura la conversación también echa mano explícitamente del binomio *interior/exterior*. Según pretende mostrar este subapartado, la dicotomía es empleada en un sentido análogo a lo visto hasta ahora: sirve para afirmar la primacía de cuanto atañe a lo interno y, concretamente, para promover un tipo de vida que se ajuste a la naturaleza del alma, que consiste en buena medida en ser principio de su propio movimiento. La plegaria de Sócrates a Pan y a los restantes dioses del lugar pide que se le conceda ser bello [*kalós*] en cuanto atañe a las cosas de su interior [*t'ándothen*] y que cuanto tiene en su exterior [*éxothēn*] mantenga una relación de amistad con son las cosas de su interior [*entós*]. Además, añade que desea considerar rico al sabio [*sophós*] y que la cantidad de oro que posea sea sólo cuanto el moderado [*sóphron*] puede tomar y llevar consigo (279b8-c3).

El significado de la plegaria resulta enigmático. No obstante, la mayoría de comentaristas (v. gr. Gaiser, 1990) considera que la primera contraposición entre interior y exterior, vinculada a la noción de belleza, alude a la contraposición entre el alma y el cuerpo. Sócrates pide ser bello en cuanto a su alma se refiere y que su exterior, esto es, su cuerpo, guarde cierta armonía con su interior. Como es sabido, Sócrates es descrito en el *corpus platonicum*, pero también en otros fragmentos de diálogos socráticos conservados, con rasgos físicos poco agraciados o incluso desagradables (Hadot, 2008, pp. 8-39; Stavru, 2011), por lo que el mensaje no carecería de cierta ironía. En efecto, la mayoría de comentaristas (v. gr. Clay, 1979, p. 350; Stavru, 2011, p. 281) han interpretado este pasaje poniéndolo en relación con la intervención de Alcibíades en el *Banquete* (215a4-b6), en la que describe a Sócrates mediante un símil: lo compara con las estatuas de los silenos que podían hallarse en los talleres de escultura de los artesanos. La particularidad de dichas estatuas era que, al abrirlas por la mitad, aparecían en su interior estatuillas de dioses. Con este símil, Alcibíades señala que, pese a la desafortunada apariencia física de Sócrates, en su interior existe algo divino, es decir, máximamente bello, que cautiva a quienes lo frecuentan.

A esta observación cabe añadirle que, tras el empleo del par conceptual interior/exterior, la oración también se refiere al oro. Así, según han visto Gaiser (1990, pp. 38-39) y Bonazzi (2011, p. 245, n. 302), la plegaria recoge una gradación establecida en el primer discurso socrático, aunque empleando términos diversos: primero, se privilegia el intelecto [*diánoia*] por encima del cuerpo [*sôma*] y este último por encima de las posesiones materiales [*ktéseis*] (239a2-240a8); a continuación, se repite esta misma escala de bienes, si bien mediante los términos «alma» [*psykhé*], «cuerpo» [*sôma*] y «hacienda» [*ousía*] (241c3-5), que se refieren a los tres anteriores de forma más o menos precisa. Con ello, queda fuera de toda duda que en la plegaria a Pan se vuelve a privilegiar lo interno por encima de lo externo, y, más concretamente, lo anímico por encima de lo corpóreo —y, por supuesto, también por encima de los bienes materiales—. Con ello, Platón corta con la tradicional idea griega de *kalokagathía*, según la cual la belleza física se corresponde con la virtud de la persona.

Sea como fuere, otra posible lectura del pasaje²⁸ consistiría en interpretar que cuando se pide que el interior sea bello, de hecho, lo que se reclama es que el alma se desarrolle conforme a su naturaleza propia, esto es, moviéndose a sí misma mediante la práctica del diálogo interno. Es decir, Sócrates podría estar pidiendo que su *éros* esté bien dirigido, esto es, que apunte hacia las Formas, que en la palinodia vienen descritas como el objeto natural al que tiende el deseo anímico (cf. 245c5-247e6)²⁹. A su vez, al reclamar que lo que tiene en el exterior mantenga una relación de amistad con el interior, Sócrates podría estar sugiriendo que los discursos provenientes de fuera —ya sean orales o escritos— sean producto de una buena retórica, es decir, que traten de educar el interior humano, de tal forma que el alma se mueva a sí misma en concordancia con su naturaleza. Sócrates señala la importancia de que la retórica deje su forma tradicional y pase a ser retórica buena (i.e. un auténtico arte retórico), es decir, un tipo de retórica que promueva la filosofía. Si la filosofía es, ante todo, dialéctica, es decir, un diálogo del alma consigo misma, resulta evidente que lo más relevante es la cuestión interior. La buena retórica puede tratar de favorecer la filosofía, pero no puede convertir a alguien automáticamente en filósofo, pues por muy amistoso que sea un discurso (recibido del exterior), si el receptor no dispone su alma —i.e. su interior— de tal modo que adopte una actitud activa en la búsqueda de la verdad, su intento no resultará fructífero. Es decir, Platón es consciente de los límites del discurso filosófico y de la ausencia de garantías de que su escritura —pero también su discurso oral— produzca *de facto* filósofos. Y no obstante, en el contexto de la Atenas decadente de su tiempo, hija de los excesos de la retórica tradicional, Platón lo tiene claro: es de vital urgencia que la retórica guarde un nexo con la verdad, el bien y el conocimiento. Para el fundador de la Academia, resulta crucial que la retórica trate de conducir al ciudadano y a la ciudad, pero no hacia cualquier rumbo, sino hacia el bien común, esto es, hacia la mejor forma de vida, que, no es otra que la filosófica. La retórica tradicional debe convertirse en filosofía.

Si esta interpretación fuese correcta, Sócrates estaría reclamando mediante la plegaria que se le conceda ser filósofo, es decir, dialéctico³⁰, tal y como hizo pocas líneas antes (277e4-278b4)³¹. Con una gran dosis de ironía, lo que debe

²⁸ Para un análisis más detallado y justificado de esta interpretación de la plegaria, véase LAVILLA DE LERA (2018).

²⁹ En ese sentido, podría decirse que el interior de Fedro no es bello, pese a que su exterior sea resplandeciente (a este respecto, recuérdese el pasaje 234d1-6, en el que Sócrates aludía a la divina cabeza de Fedro). Contrariamente, el exterior de Sócrates es tan desagraciado como el de un sileno, si bien su interior es máximamente bello.

³⁰ Si bien han llegado a ella por vías harto diversas, son numerosos los autores que han defendido esta tesis. Véanse, entre otros, JACKSON (1971, p. 29); GAISER (1990); MOTTE (1992, pp. 322-323); STAVRU (2011); LAVILLA DE LERA (2018).

³¹ Adviértase que, si bien la forma de la petición es netamente diversa en los dos pasajes, Sócrates emplea en ambas ocasiones el verbo *eúkhomai* (278b3; 279b6), ofreciendo así pistas al lector para que asocie ambos textos. También es relevante constatar que, al final

lograrse por uno mismo y con gran esfuerzo³² es reclamado como don divino a una potencia externa. En buena medida, esta irónica petición denuncia la actitud de Fedro, quien de forma pasiva se suma a la plegaria (279c6-7), como ya hiciera previamente (257b7-c1; 278b5-6)³³. Por tanto, la dicotomía interior/exterior sirve aquí también para privilegiar el primer elemento del par y señalar que lo natural y adecuado para el alma, en cuanto que posee su propio principio de movimiento, es la *actividad* que Platón llama «filosofía», esto es, el discurso que incesantemente teje el alma por sí misma y en sí misma para tratar de conocer la verdad. Asimismo, denuncia la *pasividad* que caracteriza a Fedro, la cual pone en peligro su capacidad para ser su propio principio de movimiento, en la medida en que, al no poner en marcha la dialéctica, una y otra vez se deja conducir por fuerzas externas —y en su caso concreto, especialmente por discursos externos—.

CONCLUSIONES

De lo anterior se desprende que si bien las referencias explícitas a la dicotomía interior/exterior apuntan aparentemente en dirección contraria a otros textos del diálogo en los que el par conceptual es empleado implícitamente, en realidad, en todos los casos el mensaje es análogo: Platón asocia la actitud filosófica —la de Sócrates— con una disposición interior marcadamente activa y consistente en la investigación de la auténtica naturaleza de lo real, a la que este artículo se ha referido mediante la expresión «diálogo interior que el alma realiza por sí misma y consigo misma»; contrariamente, vincula la actitud no filosófica con una disposición pasiva, la cual, de forma contraria a su naturaleza, delega el movimiento a causas externas. Según el Académico, sólo el filósofo posee un interior conforme a su naturaleza propia, es decir, únicamente él desarrolla

de la palinodia, Sócrates ruega al dios del amor que Lisias dé un giro en su vida y se torne filósofo, a lo que Fedro responde mediante el verbo *syneúkhomai*, uniéndose así él también a la súplica (257a3-c1). Por tanto, el diálogo contendría *tres ruegos* que reclaman lo mismo, a saber, abrazar la filosofía.

³² La vía filosófica se presenta como una tarea no liviana [*ou smikrón ... érgon*, 272b5-6], frente a la tarea sencilla [*oudèn érgon*, 269c3] que prometen los rétores y sofistas. Esta cuestión es subrayada también en el pasaje referido a los jardines de Adonis (275c5-277b3), en el que se contraponen, mediante la imagen de la agricultura, el modelo didáctico de la filosofía —el relativo al agricultor serio— y el de la retórica tradicional —parangonado con el tipo de práctica estéril y jocosas que representan los jardines de Adonis—. Esta cuestión, por lo demás, se ejemplifica mediante la práctica del propio Fedro, que es capaz de aprenderse (de memoria) en escaso tiempo el texto de Lisias, pero que es incapaz, por más que le haya dedicado mayor tiempo, de aprender —esto es, de interiorizar— la disposición filosófica.

³³ PORATTI (2010, p. 408) es uno de los autores que mejor ha visto que la actitud de Fedro no varía lo más mínimo a lo largo de la obra y que ni ha entendido el mensaje filosófico de Sócrates ni ha aprendido nada. Fedro sigue atento a la mera apariencia externa de las cosas.

de modo apropiado su capacidad más esencial, a saber, la de moverse a sí mismo, tratando de conocer la auténtica realidad. La vida del filósofo implica necesariamente autonomía, frente a la heteronomía de quienes no se ejercitan en dicha *praxis* y viven, por tanto, a merced de discursos cuya veracidad no han examinado.

Asimismo, conviene señalar que estas dos disposiciones anímicas bien diferenciadas suponen también dos modos diversos de configurar la mirada. El representante de la vía heterónoma o pasiva, Fedro, es incapaz de ver más allá de lo aparente; en cambio, Sócrates, representante de la vía autónoma y activa, tiene la capacidad de traspasar con su mirada las apariencias externas, desenmascarando, a modo de ejemplo, lo que esconde en su interior el manto del de Mirrinunte (228d6-8). A lo largo del diálogo, el segundo trata de reconducir la mirada del primero, para que su visión alcance a ir más allá. No obstante, el propio Platón advierte de que no existen garantías para una transmisión directa y sencilla del conocimiento: si Fedro no abandona su actitud pasiva, por más que se persuada de las *amigables* palabras de Sócrates, no aprenderá nada. Llegar a ser filósofo implica emprender una búsqueda autónoma de la verdad, es decir, supone asumir la tarea de elaborar un discurso propio. Por ello, porque la educación filosófica sólo se consume cuando el que está siendo educado emprende la tarea de investigar la verdad por sí mismo, no existe una forma simple y plana de transmitir la filosofía. Los intentos externos, como el de Sócrates respecto a Fedro, pero también el de Platón respecto al lector del diálogo³⁴, únicamente pueden surtir el efecto deseado si el receptor pasa de ser conducido a poner en práctica por sí mismo la búsqueda dialéctica. En el caso de Fedro, este giro de la mirada nunca se produce. Si bien Sócrates ejerce la labor de conductor anímico [*psykhagógos*], para que Fedro llegase a ser filósofo sería preciso que éste dejase de estar condicionado por discursos externos y pasase a regir su vida mediante un discurso propio, consistente en el diálogo interior del alma consigo misma.

BIBLIOGRAFÍA

- Araujo, M. (trad.) (2019). «Fedro», en: F. Pérez Borbujo (ed.), *Platón. Diálogos: Fedón, Fedro, Banquete*, edición de Pérez Borbujo, F. y traducciones de Araujo, M. y Gil, L. Barcelona: Penguin, pp. 164-266.
- Bonazzi, M. (ed.) (2011). *Platone: Fedro*, traduzione e cura di Bonazzi, M. Torino: Giulio Einaudi Editore.
- Borgeaud, P. (1979). *Recherches sur le dieu Pan*. Rome: Institut suisse de Rome.
- Clay, D. (1979). «Socrates' Prayer to Pan», en: G. W. Bowersock et al. (ed.), *Arktouros: Hellenic Studies Presented to B. M. W. Knox*. Berlin: De Gruyter, pp. 345-353.

³⁴ Monserrat (2010, 48) ha destacado con acierto que la escritura platónica, producto de su actividad anímica, está confeccionada de tal modo que trata de hacer surgir un proceso activo y autónomo en el alma del lector que es afectado por ella.

- Connor, W. R. (1988). «Seized by the Nymphs: Nympholepsy and Symbolic Expression in Classical Greece», en: *Classical Antiquity*, 7(2), 155-189. <https://doi.org/10.2307/25010886>
- Delcomminette, S. (2014). «Qu'est-ce que l'intelligence selon Platon», en: *Revue des études grecques* 127(1), 55-73. <https://www.jstor.org/stable/44262222>
- Esteban Santos, A. (1992). «Interior/exterior: antítesis en la temática y en la estructura del Fedro», en: *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios Griegos e Indoeuropeos* 2, 165-185. <https://revistas.ucm.es/index.php/CFCG/article/view/CFCG9292110165A>
- Ferrari, G. R. F. (1987). *Listening to the Cicadas. A study of Plato's Phaedrus*. New York: Cambridge Classical Studies. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511659201>
- Gaiser, K. (1990). *L'oro della sapienza. Sula preghiera del filosofo a conclusione del «Fedro» di Platone*, introduzione e traduzione di G. Reale. Milano: Vita e Pensiero.
- Gil, L. (ed.) (1952). *Platón. Fedro*, Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por Gil, L. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Griswold, C. L. (1986). *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. Yale: Yale University Press.
- Hadot, P. (2008). *Éloge de Socrate*. Paris: Éditions Allia.
- Harris, W. V. (1989). *Ancient Literacy*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hyland, D. A. (1995). *Finitude and Transcendence in Platonic Dialogues*. Albany: SUNY Press.
- Jackson, B. D. (1971). «The Prayers of Socrates», en: *Phronesis* 16, 14-37. <https://www.jstor.org/stable/4181854>
- Jaeger, W. (1971) *Paideia: los ideales de la cultura griega*, traducción de J. Xirau y W. Roces, 2a. ed., 2a. reimp. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lavilla de Lera, J. (2014). *El lógos y la filosofía. Una re-lectura del Fedro*, tesis doctoral. Barcelona: Universidad de Barcelona. <http://hdl.handle.net/10803/157569>
- Lavilla de Lera, J. (2016). «Tres discursos eróticos y dos concepciones anímicas en el Fedro de Platón», en: *Agora: Papeles de Filosofía*, 35(1), 119-147. <http://dx.doi.org/10.15304/ag.35.1.2381>
- Lavilla de Lera, J. (2018). «The Prayer to Pan of Plato's *Phaedrus* (279b8-c3): An Exhortation to Exercise the Philosophical Virtue», en: *Symbolae Osloenses. Norwegian Journal of Greek and Latin Studies*, 92(1), 65-106. <https://doi.org/10.1080/00397679.2019.1584443>
- Lledó, E. (trad.) (1986). «Fedro», en: Platón, *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, trad., introducciones y notas por C. García Gual, C., Martínez Hernández, M., Lledó, I. Madrid: Gredos, pp. 289-413.
- Monserrat Molas, J. (2010). *Sobre la escritura de la filosofía*, en: *Alpha* 31, 39-54. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-22012010000200004>
- Motte, A. (1992). «L'aventure spirituelle du Phèdre et la prière», en: Rossetti, L. (ed.), *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Acaemia Verlag, Sankt Augustin, pp. 320-323.
- Nehamas, A. (1999). *Virtues of Authenticity: Essays on Plato and Socrates*. Princeton: Princeton University Press.
- Pérez Borbujo, F. (ed.) (2019). *Platón. Diálogos: Fedón, Fedro, Banquete*, edición de Pérez Borbujo, F. y traducciones de Araujo, M. y Gil, L. Barcelona: Penguin.
- Poratti, A. (ed.) (2010). *Platón. Fedro*, Introducción, traducción, notas y comentario de Poratti, A. Madrid: Ediciones Istmo.
- Rosen, S. (1968). *Plato's Symposium*. New Haven: Yale University Press.
- Rosenmeyer, T. G. (1962). «Plato's Prayer to Pan (*Phaedrus* 279 B8-C3)», en: *Hermes* 90(1), 34-44. <https://www.jstor.org/stable/4475193>

- Rossetti, L. (2007). «A context for Plato's dialogues», en: Bosch Veciana, A. y Monserrat Molas, J. (eds.), *Philosophy and dialogue. Studies on Plato's dialogues, vol. 1*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, pp. 15-31.
- Sala, E. (2007). *Il Fedro di Platone. Commento*, tesis doctoral. Padova: Università Degli Studi di Padova. <http://paduaresearch.cab.unipd.it/891/>
- Solana, J. (2013). *Más allá de la ciudad: el pensamiento político de Sócrates*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Stavru, A. (2011). «Interiorità ed exteriorità nella preghiera conclusiva del *Fedro* (279b-c)», en Casertano, G. (ed.), *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche*. Napoli: Loffredo, pp. 269-284.
- Svenbro, J. (1988). *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*. Paris: La Découverte.
- Trabattoni, F. (1994). *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*. Firenze: La nuova Italia.
- Trabattoni, F. (ed.) (1995). *Platone: Fedro*, traducción de Untersteiner, L., e cura di Trabattoni, F. Milano: Mondadori.
- Trabattoni, F. (2011). «Un'interpretazione "platonica" del primo discorso di Socrate nel *Fedro*», en Casertano, G. (ed.), *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche*. Napoli: Loffredo, pp. 285-305.
- Trabattoni, F. (2016). *Essays on Plato's Epistemology*. Leuven University Press.
- Werner, D. S. (2012). *Myth and Philosophy in Plato's Phaedrus*, Cambridge, New York. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139108737>
- Yunis, H. (ed.) (2011). *Plato: Phaedrus*, edited by Yunis, H. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511977237>

Universidad del País Vasco (UPV-EHU)
Departamento de Filosofía de los Valores y Antropología Social.
jonathan.lavilla@ehu.eus

JONATHAN LAVILLA DE LERA

[Artículo aprobado para publicación enero de 2018]35

³⁵ Revisado para la publicación