

TRES DISCURSOS ERÓTICOS Y DOS CONCEPCIONES ANÍMICAS EN EL *FEDRO* DE PLATÓN

JONATHAN LAVILLA DE LERA
*Universidad de Barcelona*¹

Resumen

El presente artículo ofrece un análisis comparado de los tres discursos del *Fedro* de Platón. El objetivo es mostrar que, pese a lo sugerido por Sócrates en algunos pasajes, ninguno de los tres discursos es totalmente erróneo, ni existe una contradicción irresoluble entre sus tesis. Al contrario, una lectura atenta permite comprender que si bien las diferentes tesis ofrecidas son parciales, el diálogo se desarrolla en tal forma que invita a lector a integrar y superarlas en una visión sintética y menos reduccionista de qué son el *éros* y el alma.

Palabras clave: *Fedro*, Platón, retórica, *éros*, dialéctica.

Abstract

The current paper offers a comparative analysis of the three speeches of Plato's *Phaedrus*. The main aim is to show that, although in some passages of the dialogue Socrates' words suggest the opposite, none of the speeches is totally wrong neither there is an unbridgeable contradiction among their theses. On the contrary, an attentive reading permits to understand that, even if the various theses proposed are partial, the dialogue develops them in such a way that impels the reader to integrate and surpass them in a more synthetic view of what *éros* and soul are.

Keywords: *Phaedrus*, Plato, rhetorics, *éros*, dialectics.

Recibido: 03/02/2015. *Aceptado:* 09/06/2015.

¹ Jonathan Lavilla de Lera es miembro de *Eidos: Platonisme i Modernitat*, grupo de investigación consolidado por la Generalitat de Catalunya y vinculado a la Universidad de Barcelona.

1. Objetivo y contextualización

El diálogo comienza en el instante en el que, en una calurosa mañana de verano, Sócrates se encuentra con Fedro y le pregunta a dónde va y de dónde viene. Fedro, un joven refinado que frecuenta los ambientes ilustrados de la ciudad, ha pasado la mañana asistiendo al banquete de discursos que el logógrafo Lisias ha ofrecido. Del Fedro histórico se sabe que fue condenado al exilio en el año 415 a. C. por parodiar los misterios de Eléusis (cf. Nails 2002, pp. 232-234). Por otra parte, además de en el *Fedro*, Platón lo nombra en *Protágoras* 315c y en el *Banquete*. En todos se ofrece un retrato similar: un joven estrechamente ligado a los discursos de los nuevos sabios de Grecia. Es un consumidor y un *promotor discursivo* (cf. Ferrari 1986, p. 5). El inicio del diálogo que lleva su nombre así lo muestra. Fedro no solamente ha escuchado con interés las palabras de Lisias, sino que lleva consigo el manuscrito para memorizarlo.

Cuando Sócrates se interesa por el discurso, Fedro se ofrece a recitárselo, en la medida que su memoria se lo permita. No obstante, Sócrates se percató enseguida de que Fedro lleva consigo el texto escondido bajo el manto y no se presta a que Fedro se ejercite en la declamación memorística con él, sino que le exige que se limite a leerlo. Éste accede, pero, fiel a su carácter, le *obliga* a que a cambio le ofrezca un nuevo *lógos* que rivalice con el de Lisias.

Fedro, que en el *Banquete* escoge el *éros* como tema de discusión y desempeña así el rol de “padre del *lógos*” (*Banquete* 177c), le asegura a Sócrates que el discurso de Lisias es de su incumbencia (cf. 228c), puesto que es de naturaleza *erótica*². Lisias ha escrito un discurso en el que a un bello mancebo se le reclaman sus favores. Paradójicamente, el narrador ficticio del discurso afirma no estar enamorado y defiende que es preferible dejarse persuadir por un no-enamorado, antes que hacerlo por un enamorado. Precisamente, Fedro indica que en esta cuestión reside la sutileza del discurso.

Una vez leído el texto de Lisias, que en boca de Fedro es el más hábil de los que escriben en su época, Fedro le pregunta a Sócrates qué le ha parecido el discurso. Como éste sugiere que es superable, aquél le incita a que ofrezca otro que pugne con el anterior. Tras hacerse de rogar (cf. 236b-e), Sócrates finalmente accede y pronuncia un segundo discurso erótico. Conviene señalar que el combate se sitúa en un plano estrictamente retórico,

² Sobre el interés platónico por el tema del *éros*, véanse p. ej. *Banquete* 177d, 198d, 212b; *Lisis* 204b.

pues, antes de pronunciarlo, Sócrates recula en su crítica y matiza que la tesis del discurso no es enteramente errónea; más bien, la disposición de los argumentos es la que resultó mediocre. Sócrates produce su primer discurso en este contexto. Inmediatamente después de su declamación, Sócrates se dispone a abandonar a su acompañante, cuando de pronto se produce un giro inesperado. La aparición de la señal divina alerta a Sócrates de que su *lógos*, como el de Lisias, ha descuidado la auténtica naturaleza del amor, faltando así a la verdad. Por tanto, preocupado por su *falta*, decide ofrecer un tercer discurso y purgar su ofensa contra el amor: se trata del discurso conocido con el nombre de “palinodia³”. Fedro recibe el anuncio con agrado, viendo colmado su deseo de devorar discursos.

Por tanto, el problema en torno al que gira el diálogo nace con un discurso epidíctico (cf. Nehamas 1999, p. 334) que Lisias⁴ ha escrito. Tras éste, Platón ofrece dos nuevos discursos que dialogan con él, teniendo siempre como asunto central el *éros*. En su ficción dramática, los tres comparten objetivo: persuadir a un muchacho joven y bello de que conceda sus favores. Sin embargo, pese a que los tres aborden como motivo central el tema del amor, cada uno lo hace desde la perspectiva de un carácter o *thos* determinado, ofreciendo concepciones muy diversas sobre el *éros*. El presente artículo extrae los rasgos esenciales de cada uno de los tres discursos, intentando ofrecer una visión sintética de los mismos. Para ello no sólo se tendrá en cuenta lo manifiesto, i.e. los argumentos empleados, sino que se prestará especial atención a los elementos implícitos, i.e. a las intenciones y al carácter de los oradores ficticios⁵. Por último, se pondrán en relación los tres discursos, tratando de defender que, de hecho, tras ellos subyacen dos antropologías radicalmente dispares. Los tres discursos hacen patente que si bien el *éros*, que es cierto deseo (*epithymía tis ho éros*, 237d3), es común a todos los humanos, puede canalizarse de modos harto diversos, en función de la antropología y de la cosmovisión de la que dependa cada uno de los discursos.

³ El término “*palin-oidía*” señala sin ambages que se trata de una respuesta al discurso anterior, según ha apuntado recientemente Werner (2012, p. 46).

⁴ El presente artículo evita referirse al problema de la autoría del diálogo lisiaco. Para un análisis reciente de la cuestión, véase Sala (2007, pp. 58-73).

⁵ Se trata ésta de una tarea relevante, pues, como señala Rowe (1988, p. vii), el *Fedro* es un diálogo en el que nada es exactamente lo que parece.

2. El discurso de Lisias

Según lo expuesto, el primer discurso presenta a un pretendiente que afirma no estar enamorado y que, no obstante, defiende que esto no supone un motivo para que el muchacho no le otorgue a él sus favores, sino todo lo contrario. El reto al que se enfrenta Lisias consiste en hacer que una propuesta aparentemente paradójica se manifieste a las luces de todos y, en especial, del joven requerido, como la solución más lógica y sesuda. El resultado ha fascinado a Fedro. El texto trata de mostrar que al joven le interesa más relacionarse con un no-enamorado que con un enamorado y, para ello, ofrece una yuxtaposición de argumentos en los que pasa revista a los beneficios que el joven podría obtener del no-enamorado, contraponiendo a cada uno todos los perjuicios que se derivarían de ceder ante un enamorado. La estructura, por tanto, es sencilla: se menciona un perjuicio (*blábe*) que se produce a partir de la relación con un enamorado y se ofrece, en contrapartida, el beneficio (*ophéleia*) derivado del vínculo con el no-enamorado. Los argumentos antitéticos se suman uno tras otro, otorgando al discurso un tono que para Sócrates resulta reiterativo y monótono (235a), pero para Fedro, en cambio, exhaustivo (235b). El discurso tiene la apariencia de un mosaico (cf. Robin 1933, pp. lxxx-lxxxiii) y la yuxtaposición repetitiva le confiere la apariencia de conglomerado desordenado. No obstante, pese a que no se aprecia una progresión nítida, el aglomerado de argumentos puede dividirse en cuatro períodos: el primero sirve para presentar la propuesta y atiende a los beneficios y a los perjuicios desde un punto de vista individual (230e6-231e2); el segundo adopta un punto de vista social (231e3-232e2); el tercero toma una perspectiva moral (232e3-233d4); el último añade ciertas consideraciones generales e introduce la conclusión (233d5-234b5). En cualquier caso, téngase presente que la división temática de los períodos no es estricta y que en un primer contacto el discurso parece desordenado.

El período inicial, que analiza de manera antitética la situación individual del enamorado y la del no-enamorado, así como su influencia respecto al mancebo requerido, fija las premisas que atraviesan todo el discurso. El enamorado se caracteriza desde el inicio como alguien que actúa forzado por su deseo (*epithymía*); al contrario, el no-enamorado es alguien que obra voluntariamente (*hekóntes*, 231a5). Se sostiene que el enamorado vive por y para la pasión que padece. La *epithymía* guía todas las acciones del enamorado, imponiéndose a cualquier atisbo de deliberación sesuda y razonable. Así pues, frente al no-enamorado, que delibera de la mejor manera

sobre sus asuntos personales, el enamorado actúa forzado por su deseo, sin poder meditar qué es aquello que más le conviene.

En síntesis, se sugiere que el enamorado vive enajenado, i.e. en una condición de servidumbre respecto a la pasión de la que está preso. Los enamorados no pueden dominarse a sí mismos (cf. 231d4). En este punto, el texto introduce dos dicotomías cruciales: el enamorado se relaciona con la enfermedad y la locura: el verbo empleado es *noséō* (231d2); el enamorado, es decir, el que está loco, no es capaz de obrar de manera cuerda o de temperarse: el verbo que se contrapone a *noséō* es *sōphronéō* (231d3). Análogamente, se afirma que, en tanto que loco o enfermo, el enamorado no está en su sano juicio: la expresión griega es *kakōs phroneîn* (231d3); en cambio, lo propio del *sōphron* es ser sensato, que en el texto viene recogido con la expresión *eũ phroneîn* (231d4).

En escasas líneas el *éros* queda caracterizado como una enfermedad o locura (el término griego es *nósos*) que subyuga el pensamiento y la *práxis* de quien la padece. El texto hace hincapié en que los propios enamorados estarían de acuerdo con esta afirmación, pero que reconocerían su incapacidad para contenerse. En contraposición con el enamorado, que no es dueño de sí mismo, el no-enamorado es soberano de sí mismo (*egkratés*) y capaz de deliberar correctamente en función de los intereses propios y comunes.

Conviene advertir además que pese a lo que puedan sugerir las palabras de Fedro en 227c6-9, esta caracterización del *éros* que subyace al discurso no resulta ni novedosa (cf. Nehamas 1999, p. 335) ni asombrosa. Existen numerosos textos en los que el amor se caracteriza de manera análoga⁶.

De esta caracterización inicial se despliega una cuestión que resulta central para la contraposición entre el enamorado y el no-enamorado. En tanto que es dueño de sí mismo y su juicio no está ligado a la volatilidad de los deseos, el no-enamorado se asocia a la constancia y a la estabilidad. Su juicio, no sometido a la servidumbre de los apetitos, delibera con clarividencia sin que varíe, por tanto, en función de su humor y deseo. El enamorado, en cambio, que está a total merced de sus pulsiones, se asocia a la variabilidad y a la volatilidad. El deseo va y viene, de manera que al cesar éste, el enfermo se sobrepone a su estado de locura pasajera, recobrando el buen tino, avergonzándose y desdiciéndose de todo cuanto prometió mientras estaba enamorado.

Este último punto trata de mostrar que vincularse con un no-enamorado supone entablar una relación de amistad (*philía*) duradera y segura, a salvo

⁶ Cf. p. ej. Safo, frs. E. 1, E. 32, E. 33, L. P. 36, E. 38, L.P. 47, L.P. 51, E. 86A, L.P. 102, E. 134; Anacreonte, fr. 53; Eurípides *Medea*; *Hipólito*; Gorgias, *Encomio de Helena*.

de la mutabilidad apetitiva. Al contrario, dejarse convencer por las promesas de un enamorado equivale a escoger una situación de gran riesgo, en la que al desaparecer la pasión todas las promesas y esperanzas se diluyen en la nada. En ese sentido –sostiene–, al joven le conviene mucho más escoger su compañero entre los no-enamorados, que, además, son más numerosos.

El segundo período despliega la tesis que se enuncia de manera implícita en el primero, pero atendiendo al punto de vista social, como se desprende de la oración con la que se inicia el período: “Pero si temes la costumbre establecida⁷” (231e3). La ciudad está regida por unas normas más o menos tácitas de decoro. El texto no discute sobre la validez de las mismas, i.e. sobre su pertinencia o su arbitrariedad, sino que partiendo del hecho de que existen, muestra que la relación con un enamorado puede ser altamente perjudicial a este respecto, a causa de la intemperancia de su pasión. El que ceda ante el reclamo del enamorado se arriesga a que caiga sobre él el oprobio público, es decir, el deterioro de su buen nombre. El no-enamorado advierte al joven de los peligros de descuidar las normas y límites del decoro público. Junto a esto, se alude a los celos del enamorado como elemento que puede provocar el aislamiento social del amado y se ensalza la discreción y cautela del no-enamorado.

El tercer período, que atiende la cuestión desde una perspectiva moral, ahonda en la idea de la durabilidad de los beneficios ofrecidos por el no-enamorado, frente a la inconstancia del carácter del enamorado. Afirma que los enamorados acostumbran a fijarse antes que nada en el cuerpo del muchacho deseado y no en su carácter, lo que en el futuro podría ser motivo de fuertes desavenencias, una vez el deseo corporal se haya atenuado. Así, frente al amor, que en este período se caracteriza implícitamente como deseo corporal sin freno, el no-enamorado relaciona el vínculo que él ofrece con el concepto de *philia*. No obstante, no define ni explícita ni implícitamente este término, y se limita a poner una serie de ejemplos de relaciones de *philia*. El no-enamorado, que en 233c2 reitera la idea de que es dueño de sí mismo, gracias a este dominio y a su buen juicio, ofrece una relación estable y sólida desatendiendo los placeres momentáneos y pasajeros. Así, promete unos bienes duraderos y provechosos para el futuro.

Gracias a su pretendido buen juicio, el no-enamorado es capaz de juzgar de manera objetiva lo relativo a su requerido, censurando o aconsejándolo según conveniencia. En cambio, el enamorado, cuyo entendimiento está bajo el yugo de la pasión y que para no contrariarlo lo es siempre a su amado, es

⁷ Las citas literales de este diálogo han sido tomadas de la traducción de Gil Fernández (2009).

incapaz de juzgar rectamente. Así, el no-enamorado concluye que, si el muchacho se preocupa por hacerse mejor, debe dejarse persuadir por él y no por un enamorado. En este apartado, con la expresión “hacerse mejor” (cf. 233a4-5), se abre una perspectiva moralizante o, al menos, que atiende al vínculo educativo entre el no-amante y el amado. No obstante, en lo sucesivo no dice nada sobre cómo puede el primero mejorar al segundo. Es cierto que le ofrece beneficios duraderos, pero no dice nada sobre la manera en la que va a mejorarlo.

El cuarto y último período sirve para recoger algunas nociones generales sobre la situación tratada e introducir la conclusión. Nuevamente, en el período se destaca la constancia del no-enamorado frente a la volatilidad del enamorado. Asimismo, se alude a aquella cualidad que ha caracterizado al no-enamorado, a saber, el buen juicio o frialdad racional, para que el joven requerido no sea menos y haga también gala de ella, decantándose por la propuesta del no-enamorado. Por tanto, se exhorta al joven a que escoja aquello que, tras haberlo reflexionado fríamente, le reporte más bienes y el menor perjuicio posible.

De esta forma, el discurso parte de la definición implícita del *éros* como *nósos* y articula su discurso a partir de ella. El enamorado es esclavo de sus pasiones, ya que no es capaz de deliberar o pensar bien, y persigue de manera egoísta colmar su apetito. Así, no sólo se conduce a sí mismo hacia la ruina personal, sino que arrastra consigo al muchacho que ceda ante su reclamo. El no-enamorado, en cambio, tiene la capacidad de imponerse sobre sus pasiones y de procurar razonadamente el mayor bien para ambas partes.

Su habilidad para imponerse a la *epithymía* y deliberar rectamente es aquello que le permiten caracterizarse como dueño de sí mismo. Precisamente, el discurso trata de poner énfasis en la superioridad de una conducta de este tipo. No obstante, este pretendido desapego de las pasiones le confiere al texto un tono desencarnado y frío. Lisias era conocido por su habilidad para modelar discursos que se adecuasen perfectamente al carácter de sus clientes (cf. Poratti 2010, p. 75). Aquí, el no-enamorado se reviste de un carácter frío y de un cálculo racional, que concuerda con el contenido discursivo. Su discurso carece de vocativos y de referencias personales. Se trata de un texto impersonal: podría ser pronunciado por cualquier no-enamorado y destinarse a cualquier muchacho.

A tenor de que al tono frío se le añade una estrategia que para persuadir al muchacho, ofrece, por un lado, un catálogo de los beneficios (*ophéleiai*) que obtendría de escogerlo a él, y, por otro, el de los perjuicios (*blábai*) derivados de ceder ante un enamorado, resulta lícito preguntarse si, de hecho,

no se trata de una petición más o menos velada de prostitución⁸. El no-enamorado pretende obtener sus favores haciéndole comprender al joven que es la manera en la que puede obtener más bienes en compensación. De hecho, los términos *oikeios* (231a5; 231b2) y *ophéleia* (233c1; 234c3), así como el tono general del discurso, revisten el mensaje de un matiz económico-mercantil, en el que el no-enamorado le ofrece al joven una inversión segura y duradera, frente a la volatilidad de la pasión erótica del enamorado (cf. Sales & Monserrat 2013).

Si bien se trata de una propuesta sórdida, se introduce de manera velada, es decir, maquillando su aspecto (cf. Benardete 1991, p. 119). La frialdad pretende hacerse pasar por franqueza y transparencia. La frase inicial, decisiva para la construcción de la máscara discursiva, lo hace patente: “mi situación la conoces, y que estimo de nuestra conveniencia el que esto se realice, lo has oído también” (236e6-7). Las formas verbales *epístasai* y *akékoas* sirven para manifestar que, de hecho, en la situación no hay ningún misterio, a tenor de que el muchacho sabe qué es lo que el narrador quiere, sin que se le esconda nada. Sin embargo, lo cierto es que la pulsión y el fin que mueven a este no-enamorado son caracterizados como *philia*, sin que se ofrezca ninguna consideración al respecto. La amistad, que es mencionada sin definirla, sirve como etiqueta para revestir la propuesta de una bienquerencia que le es completamente ajena.

De facto, resulta obvio que aquello que mueve al narrador a elaborar la demanda es su *epithymía*, pues de lo contrario la petición no se produciría (cf. Griswold 1986, p. 49). No obstante, mientras se subraya el carácter concupiscible del enamorado, el deseo del no-enamorado queda encubierto bajo el término “amistad”. En realidad, el narrador es un enamorado con la suficiente frialdad para contenerse y elaborar una estrategia sesuda y acorde con su carácter. Por tanto, su deseo, que es lo que en el fondo articula el sentido de todo el discurso, queda velado tras la máscara discursiva. La capacidad de deliberar, que ha sido referida en numerosas ocasiones, se limitaría, por tanto, a una racionalidad instrumental, la cual no escoge fines, sino la manera óptima de obtener aquello que apetece. La perspectiva del discurso es enteramente utilitarista y mundana. La estrategia del narrador

⁸ Cabe recordar que el discurso III de Lisias, *Defensa ante Simón*, se desarrolla en un contexto próximo a lo señalado. Dos atenienses entran en conflicto a causa del joven amante que se disputan, a saber, Teódoto, el cual ejercía la prostitución. El que presenta la acusación, Simón, habría afirmado que el joven le pertenecía por haber acordado con él la compra de sus favores mediante un contrato y que, no obstante, el acusado, cuya defensa es preparada por Lisias, no sólo habría intentado arrebatárselo, sino que, impulsado por su pasión, habría intentado asesinarlo.

consiste en ofrecerle al joven una serie de bienes que sean lo suficientemente atractivos como para que le conceda a él sus favores. Entre lo ofertado estaría la alusión a su capacidad para hacer del mancebo requerido alguien mejor. Empero, nada se dice sobre este punto, pues, de hecho, el narrador no parece preocupado por ello. Así, la estrategia consiste en ofrecerle bienes seductores e infundirle temor en relación al enamorado.

3. El primer discurso de Sócrates

La personalidad con la que se auto-retrata el narrador mediante su *lógos* ha fascinado a Fedro. Gracias al maquillaje de Lisias, la propuesta sórdida y el utilitarismo han sido recibidos como una elaboración sesuda y sutil. En cambio, la recepción socrática no ha sido análoga. Ya en 227d2, al escuchar la tesis del discurso, Sócrates introduce irónicamente el término *demopheleis* [de utilidad pública], denunciando la repercusión que semejantes discursos pueden causar en la esfera social. Sin embargo, por una cuestión capital para comprender el conjunto del diálogo —pero que no será analizada en el presente artículo—, tras escuchar el discurso, en un interludio en el que la ironía es constante, Sócrates no refiere nada en contra del contenido del mismo. Entre 234e y 235b Sócrates establece una diferenciación neta entre aquello que se dice y la manera de hacerlo, es decir, entre el contenido y la forma. Además, advierte de que él sólo prestó atención a su parte retórica, es decir, a su forma, y si bien concede que sus palabras están bien torneadas y que son claras y exactas, termina señalando que ni siquiera en este aspecto se trata de un discurso suficiente (*hikanós*), al ser repetitivo y constituir un ejercicio pueril en el que el autor trata de mostrar que es capaz de decir una y otra vez las mismas cosas de manera diferente. A continuación, este juicio es en parte corroborado y en parte matizado. Sócrates sigue defendiendo que la parte retórica del discurso es netamente superable, mas también toma en consideración cuestiones que atañen al contenido: sostiene que siendo necesario encomiar al sensato (*phrónimos*) y censurar al insensato (*áphron*), la tesis del discurso según la cual se debe conceder el favor al no-enamorado antes que al enamorado resulta ineludible. Concluye, pues, que a Lisias no se le puede reprochar nada en lo que concierne a su *inuentio*, sino, solamente, a su *dispositio* (235e-236a).

En consecuencia, el primer discurso de Sócrates trata de superar el de Lisias, pero aceptando su tesis central. Cabe esperar, por tanto, una lucha (*agón*) en el terreno retórico y no tanto en el relativo al contenido. En efecto, la forma de uno y otro es harto diferente. Frente a la entrada *ex abrupto*

del precedente, el que le sigue empieza con una ya tópica invocación a las musas. Junto al recurso del *enthousiasmós*, Sócrates ofrece una *narratio* en la que presenta la situación. En ella afirma que una vez había un mozalbeta sumamente bello y que tenía muchos pretendientes. Uno de éstos, que era ladino, a pesar de estar enamorado del muchacho, le tenía convencido de que no lo amaba y para persuadirle de que debía conceder su favor al no-enamorado, elaboró la narración que a continuación se reproduce, a saber, su discurso (cf. 237b2-7).

Tras esta puesta en escena, empieza la argumentación del no-enamorado, o según lo señalado en la *narratio*, del *enamorado encubierto*. El razonamiento se articula en dos grandes períodos, separados por una breve interrupción: en el primero, que va entre 237b7-238c4, el enamorado encubierto manifiesta a las claras que el muchacho se encuentra ante la necesidad de llevar a cabo una deliberación y que para no errar completamente en la argumentación y llegar a acuerdos, es necesario conocer el objeto acerca del que se habla. Así le propone al joven partir de un consenso (*homología*) inicial sobre la definición del amor, para poder llegar a un acuerdo ulterior sobre si es preferible la amistad de un enamorado a la de un no-enamorado. Precisamente, este primer período trata de ofrecer una definición del amor que sea aceptada por el interlocutor. Una vez más, resulta evidente el contraste entre el desorden del discurso anterior y el presente, que desde el comienzo hace explícita la definición del amor desde la cual se desarrollan todos los argumentos posteriores.

El enamorado encubierto da una primera caracterización del *éros* señalando que es cierto deseo (*epithymía tis*, 237d3). No obstante, advierte que tanto el enamorado como el no-enamorado desean a los bellos, por lo que es necesaria una caracterización suplementaria que permita discriminar entre uno y otro. Pues bien, afirma que en todo humano hay dos principios rectores que guían todo cuanto hace: por una parte, un apetito innato de placeres (*he mèn émphytos oûsa epithymía*, 237d7-8) y por otra, un modo de pensar adquirido que aspira a lo mejor (*epíktetos dóxa, ephieméne to arístou*, 237d8-9). Estos dos principios rectores pueden concordar o estar en pugna entre sí. Además, cuando es el segundo el que domina guiándonos con el razonamiento (*lógoi*), se le da a ese principio el nombre de templanza (*sophrosýne*); en cambio, si es el primero el que domina irracionalmente, a eso lo llamamos intemperancia (*hýbris*). Precisamente, el *éros* es una especie de *hýbris*. Así, concluye definiendo el *éros* como “el apetito que, prevaleciendo irracionalmente sobre ese modo de pensar que impulsa a la rectitud, tiende al disfrute de la belleza, y triunfa en su impulso a la hermosura corporal” (238b7-238c1).

El amor, que había sido caracterizado en el discurso anterior de forma implícita como *nósos*, queda aquí definido explícitamente como *hýbris*. Por tanto, en ambos se relaciona el amor con el deseo irracional que se impone por encima de cuanto es razonable y comedido. Consecuentemente, lo que difiere no son tanto los argumentos, sino la manera de presentarlos.

Una vez definido el amor y tras una breve pausa en la que no se cuestiona la definición alcanzada —y que, por tanto, tácitamente se da por válida—, se elabora la argumentación en contra del trato con el enamorado. Esta parte que va de 238d8 a 241d1 constituye el segundo gran período del discurso. Adviértase que todo el desarrollo se centra en la figura del enamorado y los daños que puede causar al muchacho, dejando de lado cuanto concierne al no-enamorado. En un primer momento, entre 239a2 y 240a8, se pasa revista a los perjuicios que se derivan de la relación con el enamorado, siguiendo un orden claro: entre 239a2 y 239c2 se tienen en cuenta los males que incumben al intelecto (*diánoia*); entre 239c3 y 239d7 se atiende la cuestión en relación al cuerpo (*sōma*); y por último, entre 239d8 y 240a8 se consideran los bienes materiales (*ktéseis*). En los tres ámbitos, el enamorado, con un fuerte instinto posesivo, repleto de inseguridades y de celos, procura que el objeto de su deseo esté tan a su merced como sea posible. En ese sentido, trata de atrofiar sus potencialidades, para impedir así su desarrollo intelectual, físico y económico. El enamorado impide el óptimo desarrollo del muchacho, con lo que no resulta un buen tutor, sino todo lo contrario.

A continuación, pasa revista a algunos perjuicios de carácter general: se dice que el trato con el enamorado ni siquiera resulta placentero al joven y que la abultada edad que los separa complica más si cabe la cuestión. Asimismo, recoge uno de los argumentos más presentes durante todo el texto de Lisias: el enamoramiento es un estado pasajero e inconstante. Cuando el amor cesa, el *éros* y la *manía* [locura] se sustituyen por el *noûs* [intelecto] y la *sophrosýne*, cayendo en saco roto todas las promesas del enamorado, en contra de las expectativas del joven.

Desarrollados los argumentos, entre 241b5 y 241d1, Sócrates introduce la moraleja final, recapitula lo dicho y pone fin al discurso. Primero, resume la cuestión sosteniendo que el joven que escoge a un enamorado en vez de a un no-enamorado lo hace a causa del desconocimiento o la ignorancia. A continuación, ofrece una recapitulación clave para el discurso, ya que recoge de nuevo, aunque con términos diferentes e invirtiendo el orden de aparición, los tres ámbitos en los que se había manifestado que resultaba nociva la relación con el enamorado. De hecho, no sólo se invierte el orden, sino que, mediante una oración de relativo, introduce en ellos una

jerarquía. La *gradatio*, pese a que no se dijo explícitamente, entre 239a2 y 240a8 era descendente: esta vez, en cambio, nos habla de la hacienda (*ousía*), el cuerpo (*sōma*) y el alma (*psykhé*) en progresión ascendente. De esta manera, se alude a lo que antes se denominó *diánoia*, *sōma* y *ktéseis*, pero imponiéndole una jerarquía clara.

Sobre el no-amante, Sócrates no agrega nada y al ser interrogado por Fedro a tal respecto, le dice que basta con atribuirle los beneficios contrarios a los males que han sido referidos.

Antes de analizar el contenido del discurso, conviene señalar cómo la disparidad formal respecto al anterior es manifiesta. Frente a la acumulación coordinada y aparente improvisación del de Lisias, el discurso de Sócrates, con la invocación a la musa, la introducción y un desarrollo que sigue una progresión bien estructurada, hace gala de una forma mucho más trabajada. Además, la frialdad y la impersonalidad del discurso del logógrafo es sustituida por un tono más cordial, en el que encontramos vocativos y alusiones directas. Por tanto, parece que el discurso articule de manera superior la misma tesis.

No obstante, cabe preguntarse si realmente sostienen la misma tesis. Esta pregunta, ya abordada desde antiguo, ha sido respondida de varias maneras, de las que Calvo Martínez (1992) ofrece una clarificadora síntesis. Según éste, la gran mayoría de interpretaciones, que agrupa bajo el nombre “the usual/traditional reading”, han coincidido en considerar que el discurso de Lisias y el primero de Sócrates comparten un contenido y una tesis que, desde una perspectiva platónica, resultan impíos o erróneos. Calvo Martínez (1992, pp. 53-55), por su parte, trata de ofrecer una nueva vía de interpretación, sosteniendo que el contenido y la tesis de ambos son radicalmente diferentes. Sostiene que el primer discurso de Sócrates debe entenderse como una *performance* que camufla un contenido enteramente aceptable y profundamente verdadero.

Ciertamente, el primer discurso de Sócrates sirve para desenmascarar algunos elementos del discurso anterior (cf. Friedländer 1969, p. 225). La pretendida franqueza del no-enamorado, queda denunciada ahora en la *diégesis* socrática. Además, Sócrates parece jugar a representar la situación erótica en la que tienen su contexto los discursos, al cubrirse el rostro con un velo, según dice, para no experimentar vergüenza al fijar su mirada en Fedro⁹ —que en el *teatro* socrático ocuparía el rol del muchacho de gran

⁹ La cuestión del velo socrático ha sido interpretada de manera muy variada entre los comentaristas. Con la presente lectura no pretendemos expresar todo el significado del pasaje, sino mostrar como Sócrates juega a representar el propio juego de ocultamiento de

belleza al que se dirigen los discursos— (cf. 237a). El narrador, i.e. el supuesto no-enamorado, es en realidad un enamorado encubierto y el recurso al paño viene a subrayar este juego de ocultación tan típico de la retórica —pero también del arte de la seducción—. Según explicita el discurso, incluso los que no están enamorados desean a los bellos. En ese sentido, los dos discursos reflejan una situación análoga, en la que dos varones pretenden persuadir a un muchacho. Ambos discursos están movidos por la *epithymía*. Sin embargo, a diferencia de los enamorados que critican en sus discursos, los no-enamorados saben refrenar su impulso inicial en favor de una estrategia sesuda y moderada, calculando lo que les resulta más beneficioso y lo que están dispuestos a poner en juego.

La cuestión debe analizarse desde los dos principios rectores de los que habla el segundo discurso. Existe en todo humano un deseo innato de placeres. Precisamente, este es el impulso que subyace a los dos discursos. Adviértase que en ambos casos dicho deseo está filtrado por una educación anímica que permite a los narradores ficticios presentarse como dueños de sí mismos y no como reos. Sin embargo, los propios discursos muestran que el objeto de deseo no es modificado o sublimado, sino solamente dominado mediante la educación del alma, que aquí se limita a ser una instrucción de los deseos. Se trata de la educación que permite imponer un juicio que venza a la tiranía de las pasiones. Se comprende así que el segundo principio rector del que habla el enamorado encubierto, a saber, el juicio o *dóxa* adquirida que persigue lo mejor, no es sino el producto de una educación anímica que enseña a imponerse sobre la inmediatez de los deseos (cf. Trabattoni 2011, pp. 290-291). En cualquier caso, para determinar si este juicio adquirido que apreciamos en los dos narradores ficticios apunta al mismo objetivo, debe saberse si el *tò áriston* al que se dirige esa *dóxa* tiene en ambos casos el mismo referente. Para responder, conviene no atender solamente a lo que dicen —pues resulta obvio que ambos son astutos y que

los no-enamorados —o enamorados encubiertos—, haciendo hincapié en el peligro de la seducción retórica de la palabra a la que se enfrenta un amado —pero, sobre todo, un receptor discursivo—. Así, resulta plenamente verosímil interpretar que, en este punto, Sócrates adopta irónicamente el papel del enamorado encubierto que entona el discurso. Entre otros recursos, emplea el del velo: decide pronunciar su discurso con el rostro cubierto, para no azorarse y quedar en evidencia al contemplar el rostro del bello muchacho al que se dirige. Adviértase que esta lectura del pasaje concuerda plenamente con lo que Sócrates señala en 234e, que adelantando el teatro que se dispone a representar tras la máscara del enamorado encubierto, señala que no ha sido cautivado tanto por el propio discurso, sino por la radiante apariencia de Fedro al leer el discurso de Lisias.

están tratando de elaborar un discurso persuasivo que logre seducir al muchacho—, sino, sobre todo, a lo que hacen o persiguen.

Queda fuera de duda que los dos, de hecho, están tratando de seducir a un joven apuesto. Es decir, el *tò áriston* en ambos casos se refiere simplemente a la *sophrosýnē*, la cual no transforma el objeto de los deseos, sino que simplemente se impone a ellos, limitándolos y aplicándoles un orden. La templanza es la virtud que debe introducir en los deseos el orden y la medida, es decir, el *lógos*. El deseo de placeres no es rechazado, sino sometido al *lógos* y a la *eũ phrónēsis*. Los narradores quieren disfrutar del joven, pero de una manera sana y ordenada. De hecho, los dos principios rectores de las acciones humanas no constituyen principios opuestos. El uno es innato; el otro, adquirido. Así, el primero nunca desaparece, sino que es moldeado mediante el segundo, es decir, es educado. La educación que se le aplica es la templanza. La *sophrosýnē* es considerada como la virtud más elevada y que permite al humano llegar a ser dueño de sí mismo, imponiéndose a la inmediatez de sus apetitos y sujetándolos con medida. Por ello, la definición del amor en ambos discursos, es la misma. Ya se le llame *nósos* o *hýbris*, el *éros* es caracterizado como una *epithymía álogos* (deseo irracional), frente al deseo educado o con *lógos*. Cuando el humano no impone la razón y el límite a sus deseos, es esclavo de sus pasiones y se pierde en la *hýbris*. En consecuencia, el presente artículo está de acuerdo con la *traditional reading* en que ambos discursos comparten tesis y horizonte.

Antes de dar por zanjada la cuestión y pasar al tercer discurso, conviene señalar que si bien la tesis y el horizonte de ambos narradores es el mismo, se aprecia en ellos un *ēthos* diverso. Entre el primero y el segundo hay un progreso neto. Así, en este último el narrador elabora una *gradatio* en la cual fija lo anímico y lo intelectual en el lugar más elevado, por encima del cuerpo y de los bienes materiales, introduciendo una tripartición que no era ni mucho menos evidente para sus contemporáneos. Además, aunque del discurso de Lisias se desprenda que el no-enamorado cree aventajar al enamorado gracias a su *eũ phrónēsis*, i.e. su capacidad de imponer su buen juicio o su *sophrosýnē*, no se intuye en él ninguna preocupación por inculcar dicha virtud en el muchacho. Es decir, si bien se preocupa por la educación de sus propios deseos, no muestra interés por educar los apetitos del joven. Pese a sostener que el muchacho podrá hacerse mejor gracias a él, no esclarece el modo. De hecho, su discurso no refleja ningún cuidado real por mejorar al joven, sino que simplemente se preocupa por seducir su deseo mediante los recursos de la persuasión y del temor. En el discurso de Sócrates, en cambio, la reiterada alusión a la educación y la escala de valores introducida evidencian que el enamorado encubierto, si bien desea

al muchacho tal como el no-enamorado lisiaco, se preocupa por su educación y por potenciar sus capacidades. Le advierte de que debe preocuparse por su desarrollo y, especialmente, por su desarrollo anímico e intelectual, evitando que nadie embote sus capacidades. No en vano, su discurso sostiene que el mayor peligro de relacionarse con un enamorado es que éste le impida el medio a través del cual podría llegar a ser máximamente prudente (*phronimótatos*, 239b3). Este medio no es otro que la divina filosofía (*hē theía philosophía*, 239b4). La filosofía, calificada como divina, se describe aquí como el medio a través del cual se puede llegar a ser máximamente sabio o prudente. Es decir, la filosofía queda caracterizada como la educación del intelecto que hace mejor a un humano. En la recapitulación final del discurso, si bien no se menciona su nombre, también se alude a ella, al señalar que la educación del alma es un bien que no tiene parejo ni lo tendrá en la estimación de los dioses y de los hombres (cf. 241c). La terminología podría despistar, pero lo descrito como *divina filosofía* no es sino aquella educación anímica que permite adquirir una *dóxa* que se impone al deseo innato de placeres, guiando hacia lo mejor, que en este caso, es la virtud de la *sophrosýne*, y que permite colmar los apetitos de una forma razonada y comedida. En ese sentido, el marco en nada difiere de aquel del no-enamorado lisiaco. En ambos el hombre *phronimótatos* es el *sóphron*. No obstante, el enamorado encubierto de Sócrates, si bien tiene la templanza como virtud más excelsa, deja entrever que todavía juzga en más estima que la propia virtud el camino que conduce a ella, es decir, la educación. Incluso más va más allá, ya que al alertar al muchacho de la importancia de la *paideía*, suscita en él la pasión por la filosofía, entendida ésta como la educación de los apetitos. En ese sentido, si bien su horizonte no es más ancho que el del no-amante lisiaco, sí que muestra una preocupación educativa firme. El enamorado encubierto no sólo pretende disfrutar del muchacho; en compensación no le ofrece una amalgama variada de bienes, sino, sobre todo, procurarle la educación a través de la cual él mismo podrá llegar a ser un hombre virtuoso, es decir, prudente y temperado.

El segundo discurso, por tanto, recoge la preocupación educativa con la que acostumbraba a revestirse la pederastia en el periodo arcaico (Dover 1978; Bonazzi 2011, pp. 21-23, n. 32). Frente a la propuesta sórdida de prostitución de Lisias, el segundo discurso refleja una relación de pederastia en la que si bien el maestro gozaba del muchacho, también se preocupaba por su educación y por impulsar sus capacidades.

Si esta interpretación es correcta, el *ēthos* del segundo narrador es muy superior al del primero, mas aunque su moralidad sea más elevada, su horizonte resulta análogo al del no-enamorado lisiaco. Ambos juzgan la

templanza como la virtud central en la ciudad y si bien se preocupan por imponerla a sus pasiones, no hay un plano trascendente al que dirigir el deseo. Así, expresiones como *ísasi tèn ousían hekástou* (237c3), *idéa* (237d6), *toû arístou* (237d9, 238a6-7), *tò aríston* (237e2), *toúton tòn ideṓn* (238a3), *hē theía philosophía* (239b4), *manías* (241a4), *hypomimnéiskon* (241a5), *dialegómenos* (241a6), *tèn tēs psykēs paideusin*, *hēs oúte anthrópois oúte theoīs tēi aletheíai timiōteron oúte éstin oúte potē éstai* (241c4-6), que podrían inducir a pensar que el primer discurso de Sócrates tiene un marco más ancho que el de Lisias, no están cargadas de connotación filosófica en un sentido platónico. Como señalara Friedländer (1969, p. 228), los dos discursos son mundanos y carecen de cualquier horizonte trascendente. En ese sentido, Sócrates —que previamente advirtió sobre la diferencia entre la forma y el contenido de un *lógos*— elabora un nuevo discurso, que no es exactamente lo que parece. Así como la apariencia neutra del discurso de Lisias esconde un deseo innoble, el primer discurso socrático, con jerga filosófica, plantea una propuesta que no es filosófica —en sentido platónico—.

Se señaló que, según la *traditional reading*, los dos primeros discursos no sólo eran análogos en su contenido, sino también, impíos. El presente artículo está de acuerdo en que la tesis es análoga. La cuestión de si resultan impíos o desaconsejables desde una perspectiva platónica será abordada al analizar el tercer discurso y extraer las conclusiones.

4. El segundo discurso de Sócrates

Los dos primeros discursos caracterizan el *éros* como un deseo irracional. En ese sentido, vinculando todo cuanto es irracional a la *hýbris*, a la enfermedad y a la servidumbre, ofrecen una visión totalmente negativa del mismo. Pues bien, la aparición de la señal divina (242b9) alerta a Sócrates de que los discursos anteriores fueron terribles y que han faltado contra la divinidad, pues, de hecho, según se dice, *Éros* es hijo de Afrodita y, por tanto, una divinidad o algo divino, y, sin embargo, ambos lo han denigrado. La batalla discursiva parece cambiar así de naturaleza, ya que no se pretende rivalizar con el discurso anterior en cuanto a su forma, sino en lo que atañe a su contenido; Sócrates sugiere que va a defender la tesis opuesta. Independientemente de la ironía del pasaje, se trata de un texto clave, a tenor del giro dramático que introduce. Los dos primeros discursos tomaron una perspectiva totalmente mundana. El discurso de Lisias no contiene ningún término vinculado a la esfera divina. El primer discurso de Sócrates

contiene cuatro alusiones a la divinidad: *theía* (239b4), *theiotátōn* (239e4), *daímōn* (240a9), *theoīs* (241c5). La primera y la última referencia aparecen en un contexto en el que se quiere subrayar la importancia suma —divina— que tiene la filosofía, entendida aquí como la educación de los deseos. La segunda alusión sólo indica la valoración de ciertos bienes, mientras que la tercera parece aludir a una divinidad maligna que imprime cierto goce a los males. En cualquier caso, nótese que el alma en sí misma ni es caracterizada como algo divino ni es considerada inmortal. Los dos discursos hablan meramente de las ventajas y desventajas que un enamorado y un no-enamorado pueden reportarle a un muchacho durante su vida terrena. Ambos discursos ofrecen una caracterización mundana del amor, en la que todo debe ser sometido al *lógos* humano. Pues bien, la aparición de la señal divina hace que se adopte una nueva perspectiva, en la que el horizonte se hace mucho más amplio y con numerosas alusiones a lo divino. Así, se dice que el discurso anterior fue falso. En 244a hay un pasaje clave: “Si fuera una verdad simple (*haploūn*) que la locura es un mal, se diría eso con razón. Pero el caso es que los bienes mayores se nos originan por la locura, otorgada ciertamente por divina donación”. Se anuncia así el cambio perspectiva. En el desarrollo posterior se sostiene que no todo cuanto queda fuera de la *sōphrosýnē* y del *lógos* constituye *hýbris*. Se denuncia, por tanto, la asimilación de lo *álogos* con la *hýbris*. La *manía* que viene de los dioses no es racional, pero tampoco híbrística, sino superior a la mundana *sōphrosýnē*. Frente al *émphron* previo, se elogia al *éntheos*, y en vez de situar en la escala más alta de bienes la *diánoia*, se habla de una *theía moíra*. El motivo es que la *sōphrosýnē* constituye un bien que viene de los hombres, mientras que la *manía* procede de los dioses (*ek theōn*). Si bien la dicotomía trazada en los dos discursos anteriores se articulaba en el binomio *sōphrosýnē/hýbris* privilegiando la primera, el inicio del tercer discurso gira en torno al par *sōphrosýnē/manía*, pero para destacar la superioridad de la segunda.

El discurso de Lisias y el primero de Sócrates empleaban el recurso al terror para persuadir al muchacho. El enamorado no mesurado debía ser temido. El tercero, en cambio, denuncia dicha argumentación. En 245b se sostiene que no se debe temer la locura cuando ésta procede de los dioses y que no conviene dejarse confundir por ningún *lógos* que trate de amedrentar al oyente con la afirmación de que se debe preferir como amigo al cuerdo (*sóphron*) antes que al transportado (*kekineménos*). Todo cuanto procede de los dioses es causa de felicidad para los humanos; no hay nada temible en la locura divina. El nuevo enfoque juega con la relación entre los dioses y los mortales desde una perspectiva que podría ponerse en relación

con una religión de tipo misteriosa¹⁰. En efecto, en el tercer discurso existen alusiones al transporte báquico y se anima al oyente a ser transportado por el dios. Téngase presente que Fedro fue acusado por parodiar los Misterios Eléusis. Los dos primeros discursos, si bien no decían nada sobre lo divino, en tanto que alertaban contra todo aquello que sobrepasase la moderación humana y el *lógos*, tendrían un enfoque más ligado a la religión olímpica, en la que el humano debe preocuparse de no exceder su condición y no suscitar la envidia y el castigo divino. El segundo discurso de Sócrates, por tanto, choca con la perspectiva de la moral tradicional¹¹, pero también, a tenor de su tono misterioso, con la nueva corriente ilustrada de pensadores y especialmente, con los sofistas. No en vano, Sócrates alerta de que la demostración no será convincente para los hábiles (*deinois*) —en una posible alusión a los *materialistas* de la época (Hackforth 1952, p. 62) y también a los oradores y sofistas— pero creíble para los sabios (cf. 245c1-2).

Adviértase que el tercer discurso comienza hablando de diferentes tipos de *maníai* divinas, para, tras argumentar que la locura divina es superior a la moderación humana, definir el *éros* como el cuarto tipo de locura divina. Por tanto, se parte de la tesis de que es un don superior a cualquier virtud propiamente humana.

Para desarrollar los argumentos en favor del enamorado, el narrador señala que primero es necesario comprender la naturaleza del alma divina y humana. Así, afirma que toda alma es inmortal y ofrece una demostración de ello. A continuación, trae a colación el famoso símil del carro alado, en el que explica sucintamente y mediante un *lógos* al alcance de la inteligencia humana cómo es su modo de ser. Se habla de un carro alado con dos corceles y un auriga. De los caballos uno es blanco, bello, bueno y de buena raza; el otro, negro y todo lo contrario al anterior. Así, establece una tripartición que parece corresponder a la de la *República* y que separa la parte intelectual, irascible y concupiscible del alma. La propiedad del ala es elevar lo pesado a lo alto y, por ende, al conjunto del carro hacia la región

¹⁰ El presente texto evita desarrollar la causa que podría llevar a Platón a vincular la filosofía con la locura y con los Misterios. En cualquier caso, resulta relevante señalar que se trata de un recurso irónico muy relacionado con la naturaleza y carácter del interlocutor de Sócrates, a saber, Fedro. Nuestro artículo en ningún caso sostiene que la descripción de la filosofía como locura divina o una forma de iniciación religiosa deba interpretarse seriamente, sino todo lo contrario. Para un análisis minucioso de esta cuestión, véase Lavilla de Lera (2014).

¹¹ Se trata de una afirmación excesivamente simplista, pero que sirve para entender qué plantea Platón. El concepto de *sophrosyne* reivindicado en este diálogo por Sócrates es sustancialmente distinto del de la tragedia ática u otras formas de pensamiento antiguo.

en la que habitan los dioses. Gracias a sus alas, las almas humanas, antes de encarnarse, siguen la procesión de los dioses, que vuelan hacia la bóveda del cielo para contemplar las verdaderas realidades que se hallan más allá de su límite. Estas realidades trascendentes constituyen el auténtico alimento del intelecto y proporcionan el verdadero conocimiento, i.e. la *epistémē* (247d1-3). Se trata de una realidad que sólo el auriga puede contemplar, estando vetada su visión a los corceles. Las almas divinas se alimentan de dicho conocimiento, mientras que las humanas que siguen la procesión divina sólo parcialmente y con dificultad pueden vislumbrarlo. Semejante visión constituye una iniciación sacra para las almas (cf. 248b), una iniciación que revela la verdad. No obstante, si bien los caballos de los que se componen las almas divinas son dóciles y de buena raza, el caballo negro de las almas humanas tira hacia abajo con fuerza y no se deja domeñar fácilmente. De tal modo, el carruaje es de difícil manejo y a veces las almas colisionan entre sí y perdiendo sus alas caen hasta toparse con la materia. Entonces toman un cuerpo humano y se alimentan no ya de la realidad, es decir, de ciencia (*epistémē*), sino de *dóxa*. Lo que conocemos como *viviente* es la unión entre el alma inmortal y la materia corruptible.

Pese a que toda alma humana ha visto alguna vez —aunque de manera parcial— la verdad (248c2-d2), al caer y encarnarse pierde el recuerdo y las alas, i.e. lo que puede conducir hacia lo alto. Únicamente la mente del filósofo recobra las alas entre los mortales y lo hace mediante la dialéctica. Ésta constituye un proceso análogo a la reminiscencia o *anámnēsis* de la contemplación llevada a cabo durante la procesión divina. Realizar dicha *anámnēsis* equivale a ser iniciado en misterios perfectos (249c-d), en los que el alma camina hacia su perfeccionamiento. La *anámnēsis* se vincula a un proceso de *manía* divina que hace que el filósofo parezca un loco para la mayoría, al preocuparse por la auténtica realidad que una vez vislumbró, en vez de ocuparse de este mundo.

Conviene tener presente que esta explicación sobre la manera de ser del alma se justifica por constituir una aclaración necesaria para comprender qué es el amor —el cual se produce siempre en un alma—, que constituye la cuarta y más excelsa forma de *manía* divina. Ésta adviene al humano cuando viendo la belleza de este mundo y recordando la belleza verdadera, a saber, aquella que se vislumbró al seguir la celeste procesión divina, quiere volar hacia lo alto y, al no poder, mira hacia arriba y desprecia las cosas de abajo, mientras el resto de personas lo tachan de loco (cf. 249d). El *éros* se asocia con la *anámnēsis*, pues constituye el impulso o deseo de contemplar las verdaderas realidades, dándole la espalda a las tenues copias de este

mundo. El enamorado que desea a los jóvenes participa de este don en parte. No obstante, puede participar de él de dos maneras. La primera, i.e. la del filósofo, no es común entre los hombres, ya que algunos, por la insuficiencia de sus percepciones y por no recordar su iniciación en los misterios o por no tenerla reciente, no comprenden que la belleza de este mundo, i.e. la belleza del cuerpo de los muchachos, constituye un pálido reflejo de la verdadera belleza —situada en la esfera transcendente— e, ignorantes, se entregan al placer de lo corpóreo. Esta segunda forma de participar del *éros* —que en parte fue criticada y en parte fue la adoptada por los dos primeros discursos del diálogo— es mundana y puede ser temperada, como en los casos del no-enamorado lisiaco y del enamorado encubierto de Sócrates, o híbrida, como la criticada por éstos. En cierto sentido, el *éros* mundano e híbrido concordaría con el *éros* del caballo negro, mientras que el mundano y temperado con el del caballo blanco.

En el fondo, el *éros* es caracterizado como el impulso que, en función de qué parte del alma gobierne el carruaje y hacia dónde sea dirigido, puede elevar hacia la verdad o anclarnos en el estéril reflejo de *lo que es y no es*. Así, en tanto que impulso que permite el ascenso, se afirma de él que tiene la potencialidad de hacer brotar las alas perdidas antes de la caída. El *éros*, en realidad, es el *ptéros* (252b7-9), es decir, el ala o trampolín hacia la reminiscencia o conocimiento¹².

Éros es un impulso que puede dirigirse en dos direcciones. Si se logra comprender que la belleza del mundo sensible es un pálido recuerdo de la verdadera, entonces se tratará de ascender hacia ella, como cuando el alma siguió la procesión divina. Se trata éste del amor de los filósofos, es decir, de aquellos capaces de llevar a cabo la reminiscencia. Para éstos tratar de volver a iniciarse en aquella visión mediante el recuerdo y la dialéctica equivale a llevar a cabo una *mímesis* del dios al que se siguió en la procesión divina, gracias a la cual se avanza hacia el límite de la bóveda celeste para alcanzar la visión de lo que realmente es. Este tipo de enamorado profesa agradecimiento hacia el muchacho que ha encendido su pasión, pues gracias a él ha obtenido el impulso necesario para, sublimándolo, dirigirlo hacia lo auténticamente bello. Por ello, se preocupa por él, tratando de desarrollar al máximo sus potencialidades en función de su carácter y procurando hacer que se eleve lo más alto posible. Intenta que el muchacho se asemeje al dios que se corresponde con su carácter. Así, el enamorado toma la labor de conducirse a sí mismo y al muchacho hacia los sagrados misterios de la

¹² Tal y como sostiene Trabattoni (1995, p. 84), en Platón el conocimiento es siempre reconocimiento.

reminiscencia. Se trata de un intento de asemejarse lo más posible a la divinidad, conduciéndolo mediante la persuasión.

Cabe señalar que esta vía constituye un camino lento y arduo¹³. Como se señaló, muchas almas no comprenden que la causa de su impulso amoroso descansa en una belleza superior a la que su percepción les ofrece. Además, el caballo negro ambiciona siempre y por todos los medios procurarse placer de manera inmediata y sin límite. El caballo blanco, revestido por naturaleza de *sophrosýne* y *aidós*, se opone a la *hýbris* del otro. Se entabla así una lucha titánica, pero el único capaz de someter al caballo negro e impulsar a los corceles hacia un horizonte común y más elevado es el cochero. La clave para que la locura erótica sea un don divino radica en que éste sea capaz de comprender que la belleza de este mundo es inferior a la de los misterios en los que se inició en la procesión divina. En ese sentido, debe ser capaz de dominar su caballo negro —i.e. su deseo más inmediato de placeres corporales—, a través del freno y la violencia. El auriga debe domar el carácter *hybrístico* del caballo negro. El auriga, el único miembro del carruaje que contempló alguna vez parte de la verdad, es el responsable de dirigir el impulso erótico hacia las realidades trascendentes y en él recae la responsabilidad de la elección. El cochero virtuoso, por tanto, emplea el don divino del amor para mejorarse a sí mismo y a su amante, tratando de elevar su naturaleza por encima de su condición encarnada. Quiere recobrar las alas. Así, rechaza los placeres corporales, privilegiando por encima de éstos el ascenso hacia aquella belleza vislumbrada antaño. Reprime su apetito más inmediato y la *hybris* para dirigir su deseo hacia las realidades trascendentes y no consumir su deseo en goces terrenales.

Esta conducta y el cuidado que le profesa al muchacho, hacen que éste se enamore también de él, mediante el “contra-amor” (cf. 255e1), pues el enamorado se le muestra como la imagen de aquello que él mismo querría llegar a ser. En ese sentido, el joven estaría dispuesto a ceder a su pulsión sexual, pero el enamorado filosófico se contiene y le advierte de la necesidad de dirigir su deseo hacia una forma de belleza más elevada. Por tanto, la *manía* erótica loada en el segundo discurso socrático, integra la *sophrosýne* de los dos discursos anteriores y rechaza la *hybris*. En 256b se dice que los amantes filosóficos son *egkrateis*, es decir, dueños de sí. La *sophrosýne* constituye una virtud capital, pero la batalla se enmarca en un horizonte más amplio. Frente a la dicotomía *hýbris/sophrosýne* de los dos primeros discursos, se habla a partir de la tricotomía *hýbris/sophrosýne/manía*. Así,

¹³ Frente al *oudèn érgon* (269c3) de la retórica tradicional, Platón argumenta que la única vía compatible con el conocimiento es la del *ou smikrón érgon* (272b5-6)

en 256e se denuncia claramente la posición del no-enamorado defendida por los discursos anteriores, señalando que “la familiaridad con el no-enamorado, mezclada de humana cordura, dispensadora de bienes humanos y mezquinos, y que produce en el alma del amigo una disposición impropia de hombres libres, encomiada por la masa como virtud”, no permite la superación de la condición anímica presente.

5. A modo de conclusión: el objetivo de la seducción erótica socrática

El tercer discurso, en el fondo, integra por una parte la *sophrosýne* y por otra un deseo perpetuo y que impulsa a ensanchar continuamente los límites de la condición terrena y parcial. El auriga debe imponerse la moderación para evitar que el alma quede presa en la esfera mundana. Es decir, debe aplicar la *sophrosýne* para elevarse por encima de las bestias, pero combinándola con el deseo de absoluto que le conduce a mejorar a cada momento la precaria condición humana —y que, en ese sentido, le acerca progresivamente a lo divino—. Se combinan, pues, la medida y el orden con un impulso desmesurado hacia la verdadera realidad, que se sitúa en una esfera transcendente. Por eso afirma en 256b que el amor filosófico ofrece unos bienes que ni la cordura humana (*sophrosýne anthrópinē*) ni la locura divina (*theía manía*) pueden ofrecer por sí mismos. El amante filosófico, enamorado de la belleza verdadera, no se contenta con bienes mortales, sino que procura iniciarse en los misterios sagrados que permiten que el intelecto se nutra con lo que constituye su verdadero alimento y que equivale a un intento perpetuo¹⁴ de asemejarse a lo divino. Su camino es el más esforzado de todos, pero también el que procura los mayores bienes.

En síntesis, si esta lectura del diálogo es correcta, el primer discurso socrático no puede considerarse plenamente filosófico —en sentido platónico—. Ahora bien, su mensaje no es impío, sino parcial (cf. Trabattoni 1995, p. 161). De hecho, pese a que el irónico juego desplegado por Sócrates no lo haga evidente en un primer momento, el tercer discurso del diálogo no contradice directamente al segundo, sino que, gracias a una concepción mucho más amplia de qué son el *éros* y el alma, lo integra y supera —y lo mismo

¹⁴ En tanto que la auténtica realidad perseguida por el filósofo es fija y que el filósofo dirige constantemente su deseo hacia ella, resulta claro que, de hecho, frente a lo sostenido por el no-enamorado lisiaco, la auténtica *estabilidad* es la que se produce en el alma del filósofo —es decir, en un determinado tipo de enamorado—, en la que el cochero se hace cargo del conjunto del carruaje sin interrupción alguna.

podría decirse respecto al primero—. La *sophrosýne* tradicional es criticada en favor de una forma de *sophrosýne* mucho más elevada. El filósofo debe ser dueño de sí y ceñirse a un buen orden, pero manteniendo intacto su deseo de alcanzar un bien perfecto y que trasciende a todo cuanto se halla en la tierra. Su deseo siempre es ordenado y bien dirigido, pero, en último término, no persigue bienes parciales, sino el absoluto. Precisamente, por ello la vía del filósofo, i.e. del amor filosófico, constituye una vía inagotable (Rowe 2007, p. 270). El conocimiento del humano encarnado siempre es parcial y revisable —pues no tiene acceso directo a las Ideas, sino que solamente puede acercarse a ellas mediante las vías mediatas de la reminiscencia y la dialéctica—, mientras que su deseo persigue un saber completo.

Por tanto, los tres discursos no son estrictamente contradictorios, sino que expresan diferentes perspectivas de qué es la pasión amorosa. En el fondo, el lector atento debería comprender que *érōs* es siempre uno y el mismo, pero que, en función de cómo sea interpretado por el alma que lo padece, puede manifestarse de múltiples maneras. Los dos primeros discursos no ofrecen una visión totalmente errónea de qué es el amor, sino parcial. En realidad, sólo la perspectiva sinóptica del filósofo es capaz de comprender la unidad profunda de lo que se manifiesta de múltiples maneras y, por tanto, de la auténtica naturaleza del amor. La cuestión es presentada como un asunto de máxima urgencia, pues las consecuencias de no comprender correctamente qué es el amor —y recuérdese que los dos discursos socráticos manifiestan claramente que se trata de un afecto experimentado por todos los humanos— son trágicas: si bien en sí mismo constituye una potencia salvífica, sólo una correcta comprensión de su naturaleza permite experimentarlo como un auténtico bien; una visión errónea o parcial, en cambio, provocan que dicha potencia se desarrolle como una enfermedad que atenta contra el orden y la buena salud del alma.

Se comprende así que la aparente contradicción de los tres discursos es el fruto de la sesuda estrategia discursiva de Platón respecto al lector y de su Sócrates respecto a Fedro. Nuevamente, la acción dramática de la obra ofrece las pistas necesarias para comprender el auténtico significado de la secuencia. En el fondo, Sócrates está jugando con su interlocutor para que deje su rol adolescente, pasivo y acomodaticio de amado, y pase a adoptar un rol adulto¹⁵, activo y, más concretamente, el del amante de la sabiduría.

¹⁵ Esta interpretación esclarecería otro de los aparentes problemas del diálogo. Sócrates se refiere a Fedro en numerosas ocasiones como si éste fuese un muchacho (cf. p. ej. 257c8; 267c6), cuando, realmente, parece que el Fedro del diálogo, aunque más joven que su interlocutor, habría entrado ya en la edad adulta, como algunos comentaristas han señalado con acierto (cf. Yunis 2011, p. 7).

Sócrates no sólo desvela que Fedro lleva el texto de Lisias bajo el manto, sino que mediante su primer discurso y el recurso del velo descubre la auténtica naturaleza del no-enamorado lisiaco, que más bien, es un enamorado encubierto. A continuación, cuando Sócrates desvela su rostro y entona el elogio del amor, no deja de lado este juego dramático que sitúa a Fedro como amado —o receptor discursivo—. Con clara ironía, Sócrates sigue representando el rol del amante que pretende a un esbelto muchacho y Fedro le sigue el juego. En el intermedio de los dos discursos socráticos, tras la aparición de la señal divina, cuando Sócrates decide entonar la palinodia, entre 243e4 y 243e8, vuelve a hacer patente que está representando el papel de alguien que se dirige a un joven apuesto: pregunta dónde se encuentra el mozalbete al que se dirigió anteriormente, i.e. al pronunciar su primer discurso, y Fedro responde que lo tiene a su lado. Esta vez parecería que ya no tiene nada que ocultar —pues se trata de un enamorado que se dispone a hacer un elogio del amor— y, en consonancia con la ficción discursiva, Sócrates descubre su rostro. Sin embargo, el tercer discurso, como el anterior, no sólo desvela, sino que constituye una nueva máscara o velo. El tercer discurso tampoco es exactamente lo que aparenta ser y la persona que lo pronuncia no es en absoluto un enamorado de la belleza del muchacho que tiene en frente.

Fedro es un apasionado de los discursos —en efecto, puesto que todos los humanos desean, él no se limita a ser un amado, es decir, en cierto sentido él también es un amante— que primero ha sido seducido por el *lógos* de Lisias y, a continuación, por la respuesta socrática. Ahora bien, Sócrates, como el amante filosófico que describe en su palinodia, no quiere limitarse a persuadir a su oyente, esto es, a seducir mediante su discurso al joven amado al que se dirige. Más bien, pretende inculcarle la filosofía. Para ello no basta con la mera seducción retórica del discurso, sino que, antes de nada, debe hacer nacer en él un posicionamiento crítico. Así, la palinodia en parte desvela y en parte vela: si Fedro se limita a ser persuadido por la belleza del discurso sin comprender que algunas de las tesis expuestas constituyen *trampas dialécticas* —entre otras cuestiones y como hemos sugerido, negamos que la filosofía sea caracterizada sinceramente por Sócrates como un transporte divino; asimismo, pensamos que las numerosas alusiones a los misterios de Eleusis desempeñan un papel irónico (cf. Lavilla de Lera 2014, pp. 52-53)—, seguirá en su rol pasivo y pueril. Ser persuadido para ejercer la filosofía requiere comprender que la palinodia no es el discurso definitivo sobre el amor o el alma, ni su tesis constituye una contradicción insuperable de los dos discursos anteriores, sino, más bien, una progresión superadora. Ahora bien, para que Fedro se convierta en filósofo debe dejar su rol pasivo,

es decir, su rol de amado, para perseguir por sí mismo el conocimiento. Para ello, debe superar las pruebas socráticas, en buena medida, dejando atrás su rol acomodaticio de *lector*¹⁶ y *receptor* de discursos ajenos. Fedro debe dejar de ser el muchacho que se persuade por la belleza de la palabra (ajena) para pasar a fascinarse por la búsqueda activa del conocimiento, la cual va mucho más allá de la dicotomía forma/contenido de un discurso¹⁷. En definitiva, para que Fedro se convierta en filósofo no basta con que su *éros* se decante por un discurso en concreto, sino que comprendiendo la verdadera naturaleza de la pulsión erótica y el objeto al que realmente tiende, debe reconducirla de una manera radicalmente diferente. El pensamiento de Fedro debe llegar a ser autónomo (cf. Szlezák 1989², p. 75). En buena medida, por eso Sócrates, poseedor de la misma técnica de matrona de su madre (cf. *Teeteto* 150b6-151d6), no puede transmitir la filosofía de manera simple y directa, sino que solamente es capaz de asistir en el parto a los que tienen en su interior el germen de aquélla; sus discursos prestan ayuda para que nazca el interés filosófico, pero, en último término, dicha asistencia sólo resultará fructífera si el alma afectada reconduce por sí misma el instinto erótico. Expresado diversamente, para que el intento educativo de Sócrates tenga éxito, Fedro debe ir más allá de la fascinación/persuasión producida por su interlocutor —o en general, por cualquier otra fuente discursiva, sea cual sea—, y dirigir su pasión hacia la propia búsqueda del conocimiento (cf. McCoy 2008, p. 182).

La imagen del “contra-amor” (cf. 255e1) hace esta cuestión evidente. En su rol de educador, el filósofo no se contenta cuando el alumno, seducido por su discurso, está dispuesto a premiarlo con sus favores. Su objetivo no es tanto convencerlo de la superioridad de un discurso en concreto, como despertar del letargo al auriga —el intelecto— del interlocutor, para que *recuerde* el auténtico objeto al que tiende su deseo y ocupe el rol y la actividad que por naturaleza le corresponden. Mientras el auriga no reaccione, es decir, hasta que el cochero no empiece a recordar la auténtica realidad,

¹⁶ Svenbro (1988) ha señalado que el rol pasivo de Fedro es enfatizado mediante el papel de *lector* con el que Platón lo dibuja en esta obra.

¹⁷ La dicotomía forma/contenido esbozada por Sócrates desde el inicio (234e-235b) constituye uno de los hilos más relevantes del diálogo. No debe descuidarse que el primer discurso socrático se presenta como una disposición superior de la misma tesis defendida por Lisias, mientras que su segundo discurso es introducido como una tesis radicalmente distinta —incluso contradictoria— de la anterior, dejando así de lado la cuestión formal. Obviamente, la cuestión es mucho más compleja de lo que parece a primera vista y, en definitiva, lo que se pone de relieve es que la filosofía no tiene que ver tanto con una forma discursiva concreta, sino con una disposición anímica y erótica muy específica.

el marco erótico queda necesariamente clausurado en el horizonte dibujado por los dos primeros discursos. Fedro es un amante de la erudición y de los discursos, pero por más refinada que sea su afición, en absoluto es un filósofo. Sólo gracias al recuerdo, es decir, al conocimiento, el horizonte se amplía y el alma puede llegar a desplegar la máxima potencialidad del amor. El objetivo del educador filosófico, según lo señalado, consistiría en este intento de hacer despertar en el grado más excelso posible la potencialidad erótica del alumno, para lo cual el último debe superar la fascinación producida por el discurso del primero y comprender que lo auténticamente bello no es ni el maestro ni sus discursos, sino la auténtica realidad. Por ello, para que la secuencia discursiva del diálogo tenga en Fedro el efecto deseado por Sócrates, aquél ha de *desvelar* por sí mismo la verdadera naturaleza de cada discurso, así como las ocultas intenciones en las que se cimientan. Sócrates no puede transmitirle de manera directa y llana el conocimiento, sino que tiene que suscitar en él la búsqueda autónoma del conocimiento.

En el fondo, el texto despliega un intento educativo a dos niveles. Por un lado, Sócrates suscita en Fedro la filosofía como Platón la fomenta en el lector —advírtase que el rol de lector con el que Platón presenta a Fedro en el comienzo de diálogo es muy sugerente, en tanto que el lector del diálogo puede hallar en el texto un posible *alter ego*—. En cierta manera, quien lea esta obra debe reflexionar sobre su propia *pasión lectora* —y en general sobre su pasión discursiva—, preguntándose a sí mismo si no es acaso análoga a la de Fedro. De la misma manera que éste debe captar por sí mismo el *juego de velos* representado por Sócrates para que el intento educativo socrático no sea yermo, el lector del diálogo ha de superar las *trampas dialécticas* con las que Platón confecciona el diálogo, alcanzando a comprender la unidad subyacente a los tres discursos presentados y, también, del conjunto del diálogo¹⁸. Como señala Alcibiades en el *Banquete*, pese a las apariencias, Sócrates no desea a ningún joven en concreto. En la primera parte del *Fedro*, pese a que su estrategia educativa le lleve a representar lo que parecería el rol del amante de un joven apuesto, en realidad, su objetivo nunca es conseguir el favor del joven, pero tampoco limitarse a prenderlo mediante el discurso; antes bien, pretende que Fedro llegue a ser capaz de comprender qué es el alma y el amor, para que reconduzca su disposición anímica y oriente de manera harto diversa su deseo, hasta el momento anclado en la erudición discursiva. Es necesario que sea el propio Fedro quien *desvele* el velo socrático para que el intento educativo alcance el éxito, esto

¹⁸ Se comprenderá así que la muy discutida unidad temática de esta obra no es azarosa, sino el fruto de la trabajada estrategia de la escritura platónica.

es, para que Fedro llegue a ser filósofo. Análogamente, el lector no debe *fascinarsse* por la belleza literaria del diálogo, sino que debe saber mantenerse lo suficientemente distante, analizando con frialdad su forma y su contenido, para llegar a pensar por sí mismo¹⁹ gracias al texto. Tras el enmarañado entresijo de velos, el lector debe hallar un mensaje contundente: el enamorado filosófico no ama ningún discurso en concreto y tampoco la erudición, sino el conocimiento. Por más que la estrategia de la escritura platónica haga que Sócrates, mimetizándose con el carácter de su interlocutor desde la secuencia dramática previa a los tres discursos del diálogo (cf. Griswold 1986, p. 29; Sala 2007, pp. 51-52), se presente a sí mismo como un enamorado de los discursos, debe tenerse muy presente que el *lógos* es el medio —y no la meta— del filósofo. Su interés por el *lógos*, por tanto, se debe a que se trata del medio privilegiado que le permite avanzar hacia su amada *sophía*.

*“tam gaudet in se tamque se ipse miratur.
nimirum idem omnes fallimur, neque est quisquam
quem non in aliqua re uidere Suffenum
possis. suus cuique attributus est error;
sed uidemus manticae quod in tergo est”*
(Catulo)

Bibliografía

- Benardete, S., *The Rhetoric of Morality and Philosophy. Plato's Gorgias and Phaedrus*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.
- Bonazzi, M. (ed.), *Platone, Fedro*, traducción e cura di Mauro Bonazzi, Torino, Giulio Einaudi Editore, 2011.
- Calvo Martínez, T., “Socrates' First Speech in the Phaedrus and Plato's Criticism of Rhetoric”, en L. Rossetti (ed.), *Understanding the Phaedrus: proceedings of the II. Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia-Verlag, 1992, pp. 47-60.

¹⁹ De esta consideración no debe derivarse una propuesta de pensamiento excesivamente libre en Platón, como si su pensamiento estuviese más dirigido a buscar que ha hallar el conocimiento. Si bien el pensamiento autónomo es una condición de posibilidad de la filosofía —pues en definitiva el conocimiento se liga al re-conocimiento de la verdad que el alma ya posee en su interior, aunque en buena medida olvidada—, el pensar debe apuntar siempre hacia las ideas o, más bien, hacia las huellas de aquéllas que cada alma tiene grabadas en su interior —y por eso el conocimiento en Platón es en buena medida autoconocimiento—. Bonazzi (2011, pp. xxxv-xxxvi) ha expresado con gran claridad esta cuestión.

- Dover, K. J., *Greek Homosexuality*, Cambridge, Harvard University Press, 1978.
- Ferrari, G. R. F., *Listening to the Cicadas. A study of Plato's Phaedrus*, Nueva York, Cambridge Classical Studies, 1987. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511659201>
- Friedländer, P., *Plato III: the dialogues, second and third periods*, translated by H. Meyerhoff, Princeton, Princeton University Press, 1969.
- Gil Fernández, L. (ed.), *Platón, Fedro*, edición bilingüe, traducción y notas de L. Gil, Madrid, Editorial Dykinson, 2009 [Primera edición en Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1957].
- Griswold, C. L., *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, Yale, Yale University Press, 1986.
- Hackforth, R. (ed.), *Plato's Phaedrus*, translated with an introduction and commentary by Hackforth, Cambridge, Cambridge University Press, 1952.
- Lavilla de Lera, J., *El lógos y la filosofía. Una re-lectura del Fedro*, [Tesis doctoral] Barcelona, Universitat de Barcelona, 2014. [http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/55990/1/JLdL_TESIS.pdf]
- McCoy, M., *Plato on the rhetoric of philosophers and sophists*, Nueva York, Cambridge University Press, 2008.
- Nails, D., *The people of Plato: a prosography of Plato and other Socratics*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2002.
- Nehamas, A., *Virtues of Authenticity: Essays on Plato and Socrates*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- Poratti, A. (ed.), *Platón, Fedro*, introducción, traducción, notas y comentario de A. Poratti; Madrid, Ediciones Akal, 2010.
- Robin, L. (ed.), *Platon, Oeuvres Complètes*, tome IV (3e partie): Phèdre, notice, texte établi et traduit par L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1933.
- Rowe, C. J. (ed.), *Plato, Phaedrus*, with translation and commentary by C. J. Rowe, Warminster, Aris & Phillips Classical Texts, 1988.
- , *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9780511482625>
- Sala, E., *Il Fedro di Platone*. Commento, [Tesis doctoral], Padova, Università Degli Studi di Padova, 2007. [http://paduaresearch.cab.unipd.it/891/1/tesi_SALA_EVA.pdf].
- Sales, J. & Monserrat, J., “Sobre el Lógos de Lísias al Fedre”, en M. J. de Carvalho, A. Caeiro and H. Telo (eds.), *In the Mirror of the Phaedrus*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2013, pp. 63-76.

- Svenbro, J., *Phrasikleia: Anthropologie de la Lecture en Grèce Ancienne*, Paris, Éditions la Découverte, 1988.
- Trabattoni, F. (ed.), *Platone, Fedro*, traduzione di Linda Untersteiner Candia; a cura di Franco Trabattoni, Milano, Mondadori, 1995.
- , “Un’interpretazione “platonica” del primo discorso di Socrate nel Fedro”, en G. Casertano (ed.), *Il Fedro di Platone: struttura e problematiche*, Napoli, Loffredo, 2011, pp. 285-305.
- Werner, D. S., *Myth and Religion in Plato’s Phaedrus*, Nueva York, Cambridge, 2012.
- Yunis, H. (ed.), *Plato, Phaedrus*, edited by H. Yunis, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.