

Sobre el uso de expresiones proverbiales en el *Fedón* de Platón

Fernando García Romero¹

Recibido: 7 de Mayo de 2023 / Aceptado: 19 de Julio de 2023

Resumen. El artículo estudia las expresiones proverbiales que aparecen en *Fedón*, analizándose las fuentes que las documentan, los problemas de interpretación que presentan y el uso que de ellas hace Platón en el diálogo: su empleo para caracterizar personajes y definir las relaciones que entre ellos se establecen, o para dar un determinado tono a un parlamento o una conversación, o para subrayar temas o imágenes importantes, o para desempeñar una función estructural al comienzo o al final de una sección o en la transición entre dos secciones.

Palabras clave: expresiones proverbiales; Platón; *Fedón*.

[en] On the use of proverbial expressions in Plato's *Phaedo*

Abstract. The article studies the proverbial expressions that appear in *Phaedo*, analyzing the sources that inform us about them, the interpretation problems they present, and the way in which Plato uses them in the dialogue: its use to describe characters and to define the relationships between them, or to give a certain tone to a speech or a conversation, or to underline important themes or images, or to perform a structural function at the beginning or end of a section or at the transition between two sections.

Keywords: proverbial expressions; Plato; *Phaedo*.

Sumario: 1. Introducción. 2. Prólogo (57a-60b) y acto I (60b-69e). 3. Acto II (69e-84b). 4. Acto III (84c-91c). 5. Acto IV (91c-107b). 6. Acto V y Epílogo (107c-118c). 7. Conclusiones.

Cómo citar: García Romero, F. (2023). Sobre el uso de expresiones proverbiales en el *Fedón* de Platón, en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos* 33 (Número Especial), 141-156.

1. Introducción

*Fedón*² describe las últimas horas de la vida de Sócrates, que este pasa conversando con un nutrido grupo de amigos, fundamentalmente sobre la inmortalidad del alma. El narrador es el discípulo de Sócrates que da nombre al diálogo, quien, en calidad de testigo presencial de los hechos, cuenta a Equécrates la conversación que Sócrates mantuvo con sus amigos, de entre los cuales los principales interlocutores son los pi-

¹ Catedrático de Filología Griega, Universidad Complutense de Madrid
Hipervínculo: fgarcia@ucm.es

² Todas las traducciones al castellano de pasajes del diálogo son de Luis Gil Fernández (1979³).

tagóricos tebanos Simmias y Cebes. Dentro de la lógica emotividad que envuelve el ambiente del diálogo, este se desarrolla de manera amigable, dado que a los presentes les unen vínculos de amistad; así pues, está ausente por completo el tono polémico e incluso en ocasiones agresivo que encontramos en otros diálogos como *Gorgias* y que halla también su reflejo en la manera de usar las expresiones proverbiales, como ha analizado muy bien Míguez Lamanuzzi (2022). Frente a otros diálogos como el citado *Gorgias*, en *Fedón* las expresiones proverbiales no son abundantes, tal vez porque desde muy pronto la conversación se torna seria y trascendente y se presentan menos ocasiones de recurrir al lenguaje coloquial y a los juegos de palabras. No obstante, siendo Sócrates uno de los interlocutores, no pueden faltar ni atrevidas imágenes ni rasgos característicos del habla fresca y coloquial, y, en efecto, la mayoría de las expresiones proverbiales que encontramos en el diálogo están en boca de Sócrates, quien además las usa con la autoridad que le otorgan los años (Simmias y Cebes son jóvenes) y su posición de prestigio³, hablando como un benévolo anciano a unos jóvenes amigos⁴.

Por lo que respecta a la estructura de *Fedón*, García Gual (1986: 16-20) describe el diálogo como un drama en cinco actos, precedido por un prólogo y cerrado por un epílogo.

- Prólogo: Encuentro de Fedón y Equécrates, comienzo del relato (57a-60b).
- Acto I: Conversación introductoria, tras la cual Sócrates pasa a tratar de la actitud de un filósofo verdadero ante la muerte y expresa su confianza en la inmortalidad del alma (60b-69e).
- Acto II: Primeros argumentos en favor de la inmortalidad del alma (69e-84b).
- Acto III: Discusión de los argumentos aducidos (84c-91c).
- Acto IV: Nueva argumentación y subsiguiente discusión (91c-107b).
- Acto V: Mito escatológico: viaje al Más Allá, con la descripción de su geografía y del destino de las almas tras el juicio (107c-115a).
- Epílogo: Últimos gestos de Sócrates y descripción de su muerte serena (115b-118c).

2. Prólogo (57a-60b) y acto I (60b-69e)

En el prólogo introductorio, en el que Sócrates no interviene aún, no hemos encontrado expresiones proverbiales. Sí aparecen, en cambio, en el “acto” I, en concreto al comienzo en boca de Cebes y al final en boca de Sócrates⁵.

En 62a se pone en boca de Cebes la expresión ἴρω Ζεύς, «sépalο Zeus», con la que el tebanο se caracteriza humorísticamente como hablante de beocio, tal como se apunta en el propio diálogo (ἡρέμα ἐπιγελάσας ... ἔφη, τῆ αὐτοῦ φωνῆ εἰπών, «son-

³ Para el significado de estos parámetros en el análisis del empleo de expresiones proverbiales, véase Lardinois (1997, 2000, 2001) y Míguez Lamanuzzi (2022); también Lidauer (2016).

⁴ Véase, por ejemplo, 89a (habla Fedón): «Pero lo que más me maravilló de él fue, ante todo, con cuánto placer, benevolencia y deferencia acogió la argumentación de los jóvenes, luego, con cuánta penetración percibió el efecto que había producido en nosotros la argumentación de aquéllos, y, por último, cuán bien supo curarnos».

⁵ Hay otros posibles casos, que en mi opinión no cumplen suficientemente los criterios que nos permitirían calificarlos claramente como expresiones proverbiales (sobre los “índices de proverbialidad” véase López Graña 2020: 112-128). Así, la presencia de fórmulas introductorias como εὖ λέγεσθαι (62b), ὅσπερ γε πάλαι λέγεται (63c) o τὸ λεγόμενον (66c) no nos parece que baste para calificar de proverbiales las expresiones respectivas.

riendo ligeramente, exclamó, hablando en su propia lengua») y comentan los escolios (τὸ δὲ “ἴττω” ἐπιχωριάζοντός ἐστιν ἀντὶ τοῦ ἴστω τῆ Βοιωτίδι διαλέκτω; véanse también los comentarios de Olimpiodoro a *Fedón* 1.20 y a *Gorgias* 4.9). El empleo de expresiones proverbiales para caracterizar a personajes, desde diversos puntos de vista, es habitual en los diálogos platónicos (Lidauer 2016: 45-48, 74-78, 115-123; Míguez Lamanuzzi 2022: 31-32, 155-157, 419-420, etc.), y es muy probable que la expresión ἴττω Ζεὺς se hubiera convertido ya en un idiotismo característico de los beocios. Así lo cree Colvin (1999: 168-169) comentando un par de pasajes de Aristófanes (ἴττω Δεὺς e ἴττω Ἡρακλῆς en *Ach.* 911 y 860 respectivamente): «The word was no doubt taken over as part of a stereotypical phrase»⁶; y esa opinión es corroborada por otro pasaje platónico (*Ep.* 7, 345a) en el que la exclamación ἴττω Ζεὺς se emplea claramente como expresión fija, acompañada además de una de las fórmulas habituales⁷ para introducir expresiones proverbiales (φησὶν ὁ Θηβαῖος): εἰ μὲν οὖν ἐκ τῆς μιᾶς συνουσίας Διονυσίῳ τοῦτο γέγονε, τάχ’ ἂν εἶη· γέγονε δ’ οὖν ὅπως, ἴττω Ζεὺς, φησὶν ὁ Θηβαῖος («Así pues, si a Dionisio le ha ocurrido eso a partir de una sola reunión conmigo, quizá sea así; pero cómo ha ocurrido, “sépalos Zeus”, dicen los tebanos»). Además de caracterizar lingüística y geográficamente a los interlocutores de Sócrates, la manera en que se usa la expresión proverbial subraya el tono cordial y amistoso que, pese a las circunstancias, va a presidir todo el diálogo, que precisamente transcurre entre griegos de diferentes procedencias (Duque [2020: 193-194] habla, un tanto exageradamente, de «reunión panhelénica» ante la muerte de Sócrates).

Este “primer acto” del diálogo se cierra con las palabras con las que Sócrates concluye su defensa de la idea de que el filósofo no debe temer la muerte, sino desearla, antes de iniciar su argumentación en favor de la inmortalidad del alma. Y en ese cierre (69c-d) Sócrates, de manera muy adecuada al tema que desarrolla, emplea dos expresiones proverbiales de origen órfico⁸, o sería mejor decir dos expresiones de origen órfico que podían usarse proverbialmente, ya que al menos la primera de ellas probablemente Sócrates no la dice en su uso proverbial, sino en sentido propio. Nos referimos a «yacer en el fango» (ἐν βορβόρω κείσεται) y «portatirsos hay muchos, pero bacantes pocos» (ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάκχοι δὲ τε παῦροι):

Igualmente es muy posible que quienes nos instituyeron los misterios no hayan sido hombres mediocres y que, al contrario, hayan estado en lo cierto al decir desde antiguo, de un modo enigmático, que quien llega profano y sin iniciar al Hades *yacerá en el fango*, mientras que el que allí llega purificado e iniciado habitará con los dioses. Pues son, al decir de quienes presiden las iniciaciones, *muchos los portatirsos, pero pocos los bacantes*. Y éstos, en mi opinión, no son otros que los que se han dedicado a la filosofía en el recto sentido de la palabra.

⁶ También pág. 142: «Oaths and similar interjections seem to have been regarded as convenient opportunities to ‘mark’ dialects; all dialect-speakers in Aristophanes use them, and cf. Plato, *Phaed.* 62A, where the Boeotian Cebes is given the exclamation: ἴττω Ζεὺς, ἔφη, τῆ αὐτοῦ φωνῆ εἰπών». Véase asimismo Levin (1972), Torres (2009: 630), Tarrant (2013-2014: 508 con n.5).

⁷ Polizzano (2013), Lidauer (2016: 24-25), López Graña (2020: 112-128, etc.), Míguez Lamanuzzi (2022: 26-28, etc.).

⁸ Para la relación de la segunda expresión con el orfismo y cómo hay que interpretar, desde ese punto de vista, las referencias que hace Sócrates, véanse Megino Rodríguez (2004) y Bernabé Pajares (2016).

La expresión «yacer en el fango» (ἐν βορβόρω κείσθαι) no se encuentra recogida en las colecciones paremiográficas ni en otras fuentes eruditas, que sí documentan, en cambio, «fuera del barro tienes los pies» (ἐκτὸς πηλοῦ πόδας ἔχεις), que se decía de quienes se hallan libres de peligros⁹ y se encuentra en A. *Cho.* 697¹⁰. Tampoco en textos literarios se atestigua en uso proverbial, ya que tanto en nuestro pasaje como en Ar. *Ra.* 145¹¹, Luc. *Alex.* 25 (*pace* Tosi), Plut. fr. 178 Sandbach y D.L. 6.39 se dice en sentido propio a propósito de los condenados en el Hades y no en el sentido metafórico de ‘hallarse en una situación mala’. Debemos concluir, pues, con López Graña (2020: 536) que «no parece que la expresión ἐν βορβόρω κείσθαι fuera propiamente proverbial» en griego¹².

A su vez, la expresión πολλοί τοι ναρθηκοφόροι, παῦροι δέ τε βάρκχοι (un hexámetro dactílico, cuyo orden de palabras cambia Platón en su cita: ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βάρκχοι δέ τε παῦροι¹³) está recogida como paremia en las fuentes paremiográficas, que ofrecen como explicación «a propósito de quienes tienen falsa fama» o «hacen algo de manera ficticia» (Zen. Vulg. 5.77, Diogen. 7.86, Greg. Cypr. 3.45, Greg. Cypr. Mosq. 4.99, Macar. 7.20; *Suda* v 37 Adler); vendría, pues, a equivaler a nuestro «el hábito no hace al monje»¹⁴. No obstante, nuestro pasaje y otros textos posteriores, como Synes. *Dio* 7.3, testimonian que también podía usarse en el sentido, algo diferente, de que muchos son los que pretenden poseer o conseguir algo, pero pocos los que lo tienen o lo logran verdaderamente, igual que el dicho bíblico «muchos son los llamados y pocos los elegidos» (πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί, *Mat.* 22.14) y otras expresiones proverbiales de estructura similar recogidas en el *corpus* paremiográfico griego, como «muchos son los echadores de trias, pero pocos los adivinos» (πολλοὶ θριοβόλοι, παῦροι δέ τε μάντιες ἄνδρες, Zen. Vulg. 5.75, *Coll. Bodl.* 772, *Suda* π 1932 Adler); cf., en sentido diferente, «muchos azuzan bueyes, pero pocos son los que aran la tierra» (πολλοὶ βουκένται, παῦροι δέ τε γῆς ἀροτῆρες (Diogen. 7.86, Apost. 14.54)¹⁵. En definitiva, Sócrates cierra su argumentación en el primer “acto” del diálogo con una fórmula que era o se convertiría en proverbial, la cual, por un lado, recoge las referencias a los cultos místéricos que se han hecho anteriormente y que tan adecuadas son al contexto en el que se desarrolla el diálogo, y, por otro, expresa convenientemente la idea que quiere transmitir, a saber, que, al igual que las auténticas iniciaciones, la verdadera sabiduría no está al alcance de cualquiera, sino sólo de quienes se comprometen a cultivar correctamente

⁹ Zen. Vulg. 3.62, *Coll. Bodl.* 401, Greg. Cypr. 2.49, Greg. Cypr. Mosq. 3.22, Diogen. 3.19, Diogen. Vind. 2.62, Macar. 3.67, Apost. 1.65, *Suda* ε 675 Adler. Cf. Mariño & García Romero 1999: 134; Tosi 2017: n° 2148.

¹⁰ Un exhaustivo comentario en López Graña 2020: 529-541.

¹¹ Santamaría 2015: 124-125.

¹² En latín, en cambio, sí son locuciones propiamente dichas expresiones como *in luto* o *in caeno esse*, que se aplican a quienes se encuentran ‘enfangados’ en una situación problemática. Cf. Plaut. *Pers.* 535, *Pseud.* 984, *Rud.* 304. Véase Otto 1890: n°s 992-994; Tosi 2017: n° 2148; López Graña 2020: 536.

¹³ *Fedón* es el texto más antiguo que documenta la expresión, aunque esta aparece modificada, ya sea por error de memoria o, quizá mejor, intencionadamente (Bernabé Pajares 2016: 84). La forma hexamétrica se encuentra también en AP 10.106; Olimpiodoro, *Comentario a Fedón* 7.10; Synes., *Dio* 7.3; escolios de Tzetzis a Ar. *Ra.* 420a; por su parte, el orden de palabras platónico reaparece en textos que derivan directamente del pasaje de *Fedón*, como Clem. Al., *Strom.* 1.19.92.3 y 5.3.17.4; Iamb, *Protr.* 96.3; Theodoret., *Graecarum affectionum curatio* 12.35, o Stob. 3.4.122. Mezcla ambas tradiciones Hermias, *Comentario a Fedro* 172.10.

¹⁴ Tosi (2017: n° 266) recoge numerosos paralelos en griego, latín y lenguas modernas. Para un minucioso estudio de la paremia y en concreto de su uso en nuestro texto véase Megino Rodríguez (2004), Bernabé Pajares (2016).

¹⁵ Megino Rodríguez 2004: 164; López Martínez 2011: 283-284; Tosi 2017: n° 266.

la filosofía. O tal vez, como ha apuntado Alberto Bernabé (2016: 89; *cf.* García Gual 1986: 16), el juego de relaciones cruzadas entre mistas y filósofos sea más intrincado de lo que parece a primera vista:

A través de la consideración del texto órfico como un texto codificado, señala las claves para encontrar tras él una verdad más profunda que la trivialidad del verso parecía transmitir. En concreto, trata de demostrar, medio en serio, medio irónicamente, que los textos órficos, cuando hablaban de que los iniciados, purificados, bacos y celebrantes de los misterios serían acogidos en compañía de los dioses, se referían en realidad a los filósofos. Y eso solo es posible porque la propia filosofía, siempre en opinión de Platón, tiene componentes religiosos, iniciáticos, extáticos, relacionados con el ámbito de los misterios. O, por mejor decirlo, porque para él los verdaderos misterios son la filosofía.

3. Acto II (69e-84b)

En el segundo “acto” del diálogo Sócrates desarrolla los primeros argumentos en favor de la inmortalidad del alma (69e-84b), y al comienzo de su argumentación establece una comparación entre el hecho de vivir y el hecho de estar despierto, para sostener la idea de que todos los estados y los seres tienen su origen en sus contrarios (71c ss.): estar muerto es lo contrario a vivir, como dormir es contrario a estar despierto, y lo uno se origina de lo otro, puesto que son contrarios; se concluye entonces (71e-72a) que «los vivos proceden de los muertos no menos que los muertos de los vivos, y, siendo esto así, parece que hay indicio suficiente de que es necesario que las almas de los muertos existan en alguna parte, de donde vuelvan a la vida», luego el alma es inmortal. Este primer argumento en favor de la inmortalidad se cierra en 72b-c con una comparación proverbial y una cita sentenciosa de Anaxágoras, que dan paso a la conclusión explícita de Sócrates: «Si muriera todo cuanto participa de la vida, y, después de morir, permaneciera lo que está muerto en dicha forma sin volver de nuevo a la vida, ¿no sería de gran necesidad que todo acabara por morir y nada viviera?».

Tanto la cita de Anaxágoras («todas las cosas en el mismo lugar», referido al caos primitivo a partir del cual se crea el cosmos) como la comparación proverbial tienen como objetivo preparar la conclusión final de Sócrates subrayando el sinsentido de admitir que «no haya una correspondencia constante en el nacimiento de unas cosas con el de otras como si se movieran en círculo, sino que la generación fuera en línea recta».

En la comparación proverbial Sócrates retoma el parangón que anteriormente ha establecido entre estar muerto y estar dormido (72b-c): ἀλλὰ οἷον εἰ τὸ καταδαρθάνειν μὲν εἴη, τὸ δ' ἀνεγείρεσθαι μὴ ἀνταποδιδόη γιγνόμενον ἐκ τοῦ καθεύδοντος, οἷσθ' ὅτι τελευτῶντα πάντ' <ἀν> λήρον τὸν Ἐνδυμίωνα ἀποδείξειεν καὶ οὐδαμοῦ ἄν φαίνοιτο διὰ τὸ καὶ τᾶλλα πάντα ταῦτ' ἐκείνῳ πεπονθέναι, καθεύδειν («Por ejemplo, si existiera el dormirse, pero no se produjera en correspondencia el despertarse a partir de lo que está dormido, te das cuenta de que todas las cosas terminarían por mostrar que lo que le ocurrió a Endimión es una bagatela; y no se distinguiría a aquel en ninguna parte, por encontrarse todas las demás cosas en su mismo estado, en el

de estar durmiendo»). Como prototipo del durmiente Sócrates recurre, naturalmente, a la figura proverbial de Endimión, protagonista de la locución «(dormir el) sueño de Endimión», Ἐνδυμίωνος ὕπνον (καθεύδειν), profusamente documentada en colecciones paremiográficas y lexicográficas y *corpora* de escolios (Zen. Vulg. 3.76, Zen. Athous 1.20, *Coll. Bodl.* 358 y 367, *Coll. Coisl.* 177, Diogen. 4.40, Greg. Cypr. Mosq. 2.96 y 3.11, Macar. 3.89 y 8.59, Apost. 7.42, *Suda* ε 1192 Adler, *schol.* A.R. 4.57-58, *schol.* Theocr. 3.49-51, etc.)¹⁶. De la proverbialidad del sueño de Endimión ya al menos desde época clásica da fe, además del texto platónico, Aristóteles (*EN* 1178b), y luego numerosos textos posteriores, griegos y latinos, como Theocr. 3.48-49, Herodas 8.10 («sueño latmío», aludiendo al lugar donde la tradición sitúa el sueño de Endimión), D. Chr. 66.7, Liban. *Ep.* 1446.1, Cic. *De fin.* 5.20.55 y *Tusc.* 1.38 (donde el sueño es presentado como *imago mortis*), Mart. 10.4, Tert. *De anim.* 55.4, etc. (véase Ruta 2020: 289-290; Otto 1890: n° 600).

Comienza a continuación el segundo argumento en favor de la inmortalidad del alma, basado en la reminiscencia e introducido por Cebes (72e): «Y además ... según ese argumento, Sócrates, que tú sueles con tanta frecuencia repetir, de que el aprender no es sino recordar, resulta también, si dicho argumento no es falso, que es necesario que nosotros hayamos aprendido en un tiempo anterior lo que ahora recordamos». La discusión continúa durante todo el “acto II”, al final del cual los interlocutores concluyen que, en efecto, el alma es inmortal; Sócrates asegura entonces (84a) que «los que reciben con justicia el nombre de amantes del saber son moderados y valientes», porque «así sería como calculara el alma de un filósofo, y no creería que, si a la filosofía atañe el desatarla, a ella, en cambio, mientras aquella la desata, le corresponde el entregarse a los placeres y penas, para atarse de nuevo y realizar un trabajo sin fin, como el de Penélope, manejando el telar en el sentido contrario» (καὶ ἀνήνυτον ἔργον πράττειν Πηνελόπης τινα ἐναντίως ἰστὸν μεταχειριζομένην). Así pues, para introducir la conclusión de este segundo apartado del diálogo, Sócrates recurre a una nueva expresión proverbial para indicar que el alma, mientras aguarda su liberación del cuerpo, no debe someterse a la esclavitud de placeres y penas, que sería un trabajo interminable «como el de Penélope» (Hom. *Od.* 2.94-106, 19.149-150).

La locución “tela de Penélope”, para hacer referencia a un trabajo de nunca acabar, ha tenido, como es bien sabido, un éxito Núm. Especial en nuestra tradición cultural (Jiménez Fernández 2014: 55-57) y sin duda era ya proverbial en la antigüedad; no obstante, no se recoge en las colecciones paremiográficas griegas y en los textos griegos y latinos antiguos se encuentra relativamente poco documentada¹⁷; en concreto antes del siglo I a.C. el texto platónico es el único testimonio que poseemos, por lo que no podemos responder con certeza a la pregunta de si en ese momento era ya una expresión proverbial. De hecho, su reaparición en los textos griegos se hará esperar muchos siglos, hasta que, ya a caballo entre los siglos III y IV, el texto de Platón sea rememorado por Jámblico en su *Protréptico* (13.13)¹⁸; posteriormente se

¹⁶ Un catálogo completo de fuentes y un estudio exhaustivo de los testimonios puede verse en Ruta (2020: 282-290).

¹⁷ Otto 1890: n° 1379; Tosi 2017: n° 1175; Rodríguez García 2017: 127-130. Erasmo recoge la locución en sus *Adagia*, n° 342 (*Penelopes telam retexere*), citando a Platón (*usurpat hoc adagium Plato in Phaedone*), y hace uso literario de él en su *Elogio de la estupidez* 53: *tum enim nihil aliud quam tela Penelopes retexeretur* («pues entonces no sería otra cosa que tejer y volver a tejer la tela de Penélope»).

¹⁸ Rodríguez García (2017) ha estudiado con detenimiento los comentarios (o la ausencia de ellos) al pasaje pla-

encuentra documentado en las *Cartas* de Aristéneto (1.28.14-18) y Teofilacto (61) y luego en autores bizantinos (Miguel Pselo, *Oratoria minora* 18.49, 15.10; Nicéforo Gregoras, *Historia romana* 1.129 καθάπερ τινα Πηνελόπης ιστόν, 1.450 καθάπερ ὁ τῆς Πηνελόπης ἐκείνος ιστός, 2.666 ἢ τὸν Πηνελόπης ὑφαίνεις ιστόν). Las letras latinas documentan la locución desde Cicerón (*Academica priora* 2.29.95: *quid quod eadem illa ars quasi Penelope telam retexens tollit ad extremum superiora?*) y la volvemos a encontrar en autores de los siglos II d.C. (Ampelio, *Liber memorialis* 8.5), III (Pseudo-Clemente, *Recognitiones* 10.10), IV (Claudio, *Carmina minora* 30.28) y V-VI (Enodio, *Ep.* 2.6, 38.25).

4. Acto III (84c-91c)

En el “acto III” se discuten los argumentos aducidos por Sócrates en favor de la inmortalidad del alma. La discusión va precedida por una breve introducción, cuyo punto culminante es el irónico comentario de Sócrates ante las vacilaciones expresadas por Simmias y Cebes a tratar ciertos temas que pudieran herir la sensibilidad de Sócrates «dada la presente desdicha» (84d ss.); el núcleo central de las palabras de Sócrates se basa en un tópico proverbial, el canto del cisne antes de su muerte:

Difícilmente, no cabe duda, podré persuadir a los demás de que no tengo por desdicha la presente situación, cuando ni siquiera a vosotros os puedo persuadir de ello. Y teméis que me encuentre ahora de peor humor que en el resto de mi vida. Es más; en lo que respecta a dotes adivinatorias, soy, en vuestra opinión, inferior a los cisnes, que, una vez que se dan cuenta de que tienen que morir, aun cuando antes también cantaban, cantan entonces más que nunca y del modo más bello, llenos de alegría porque van a reunirse con el dios del que son siervos [τῶν κύκνων δοκῶ φαυλότερος ὑμῖν εἶναι τὴν μαντικήν, οἱ ἐπειδὴν αἴσθωνται ὅτι δεῖ αὐτοὺς ἀποθανεῖν, ἄδοντες καὶ ἐν τῷ πρόσθεν χρόνῳ, τότε δὴ πλεῖστα καὶ κάλλιστα ἄδουσι, γεγηθότες ὅτι μέλλουσι παρὰ τὸν θεὸν ἀπιεῖναι οὐπὲρ εἰσι θεράποντες]. Mas los hombres, por su propio miedo a la muerte, calumnian incluso a los cisnes y dicen que, lamentando su muerte, entonan, movidos por el dolor, un canto de despedida [φασιν αὐτοὺς θρηνοῦντας τὸν θάνατον ὑπὸ λύπης ἐξᾄδειν], sin tener en cuenta que no hay ningún ave que cante cuando tiene hambre, frío o padece algún otro sufrimiento, ni el propio ruiseñor, ni la golondrina, ni la abubilla, que, según dicen, cantan deplorando su pena. Pero, a mi modo de ver, ni estas aves ni tampoco los cisnes cantan por dolor, sino que, según creo, como son de Apolo, son adivinos, y por prever los bienes del Hades cantan y se regocijan aquel día, como nunca lo hicieran hasta entonces.

Sócrates recoge la tradición popular (documentada ya en los vv.1444-1446 del *Agamenón* de Esquilo, cuando Clitemnestra, tras haber asesinado a Casandra, dice sarcásticamente que su víctima yace muerta «a la manera de un cisne, tras haber cantado su postrer lamento de muerte») según la cual los cisnes cantan -y cantan una hermosa melodía- cuando se están muriendo, debido a la pena que sienten por aban-

tónico en autores posteriores, así como las posibles interpretaciones que se han dado, ya desde la antigüedad, a la comparación platónica con Penélope.

donar la vida. En nuestro texto Sócrates juega irónicamente con esa tradición y en concreto con el motivo por el que se decía que los cisnes cantan una hermosa canción a las puertas de la muerte, asegurando que los seres humanos, cuando suponen que los cisnes cantan por la pena de abandonar esta vida, no hacen sino trasladar a las aves su propio miedo ante la muerte, ya que en realidad los cisnes cantan su hermosísima última canción por pura alegría ante la expectativa de reunirse pronto con sus dios Apolo. Así también él, como los cisnes, no considera su muerte una desgracia sino una suerte, de manera que exhorta a Simmias y a Cebes a «hablar y preguntarme lo que queráis», dando inicio así a la discusión sobre los argumentos esgrimidos en defensa de la inmortalidad del alma.

Naturalmente, esa tradición de la que se hacen eco Esquilo y Platón es el origen de la locución “canto del cisne” (κόκνειον ᾄσμα) que todavía hoy empleamos para designar la última acción de una persona, que resulta ser especialmente notable como postrera demostración de su genio. La locución se encuentra recogida en las recopilaciones paremiográficas antiguas y documentada en textos literarios¹⁹ exactamente en el mismo sentido en que hoy la seguimos empleando, como se aprecia en las palabras de Cicerón (*De orat.* 3.6) sobre el gran orador Lucio Craso²⁰:

Y como el canto del cisne fue aquella voz divina de ese hombre y aquel discurso [*illa tamquam cynea fuit divini homini uox et oratio*], que después de su muerte aún esperábamos oír cuando íbamos a la curia para contemplar el preciso lugar en el que por vez postrera había hablado.

Despejadas por Sócrates, apoyándose en esa paremia, las dudas sobre la pertinencia de tratar el tema de la muerte en las circunstancias presentes, prosigue la discusión entre Sócrates y sus dos jóvenes interlocutores, hasta que, en 88c, es interrumpida por la “pausa dramática” que hace Fedón en su relato, en el momento en que está exponiendo cómo las argumentaciones de Simmias y Cebes parecen estar poniendo en dificultades a Sócrates. Pregunta, entonces, Equécrates cómo el maestro salió del paso, y Fedón reanuda la narración preparando la respuesta de Sócrates con una breve introducción en la que Fedón se sirve de una nueva paremia para enfatizar la dificultad del combate dialéctico que mantiene su maestro frente a sus dos interlocutores (89c): «Pero -objeté yo- contra dos se dice que ni siquiera Heracles puede» (πρὸς δύο λέγεται οὐδ’ ὁ Ἡρακλῆς οἴος τε εἶναι). Se trata de una paremia muy bien documentada tanto por las fuentes eruditas (paremiógrafos, lexicógrafos y escolios: Zen. Vulg. 5.49, Zen. Athous 1.5; *Suda* o 780 y 794, π 2622 Adler, Phot. o 606 Theodoridis;

¹⁹ Véase sobre todo el exhaustivo comentario de López Graña (2020: 353-370); también Tosi (2017: n° 751), Calero Rodríguez (2017), García Romero (2022: 31, 183-184). Sobre cuándo podemos decir que “canto del cisne” constituyó una locución propiamente dicha, López Graña comenta lo siguiente: «Arnott ... deduce de los testimonios de Polibio que “en torno al siglo III a.C. la expresión ‘cantar el canto del cisne’ se ha convertido ya en proverbio”. Antes de esa fecha, contamos con testimonios que demuestran que la tradición del canto del cisne era ya al menos un tópico proverbial, pues se usaba para referirse a alguien, por comparación o metáfora. Es imposible saber con seguridad si en estos testimonios, en los que la alusión al canto del cisne no responde a una forma completamente fija, hay o no una alusión a una *παροιμία* que pudiera ya haberse fijado como tal en época más temprana a la propuesta por Arnott. En el caso de que el proverbio todavía no se hubiera fijado, estos testimonios más antiguos darían cuenta de un proceso de progresiva fijación semántica y formal y cada uno de ellos formaría parte de este proceso, siendo el de Esquilo el primero».

²⁰ Véase ya Call. fr.194.46 ss. Pfeiffer; Plb. 30.4.7.

schol. Pl. *Phaed.* 89c, y un largo etc.)²¹, como por testimonios literarios (Arch. fr.259 West; *AP* 5.93.4; Aristid. *Or.* 2.406; Lib. *Or.* 1.36, *Epist.* 1207.2; Synes. *Calv. enc.* 2, etc.); entre esos testimonios se cuenta otro texto platónico, *Euthyd.* 297b-c, donde Sócrates cita la paremia cuando se está enfrentando a Eutidemo y Dionisodoro (cf. también *Lg.* 919b). El sentido de la paremia es transparente: pone en guardia ante la dificultad de una empresa en la que se está en aparente inferioridad, o bien sirve de consuelo cuando no se ha tenido éxito en una empresa especialmente difícil.

Sócrates recoge la expresión proverbial utilizada por Fedón y juega con ella: «Pues llámame a mí en ayuda, a tu Yolao, mientras haya todavía luz», a lo que Fedón responde «Está bien. Te llamo en ayuda, pero no como Heracles, sino como Yolao a Heracles». Queda claro, pues, que Platón tiene en mente la versión de que los dos rivales de Heracles son la Hidra y el cangrejo enviado por Hera, como también se indica expresamente en el pasaje citado de *Eutidemo*.

Este “tercer acto” del diálogo termina con la continuación de la conversación entre Sócrates y Fedón, que da paso a la continuación de la discusión entre Sócrates, Simmias y Cebes acerca de la inmortalidad del alma. Y en el curso del diálogo que mantiene Sócrates con su discípulo Fedón, el maestro recurre de nuevo a un tópico proverbial cuando alude al estrecho de Euripo como prototipo proverbial de realidad cambiante (90c): «sino que la realidad en su totalidad va y viene de arriba para abajo²², ni más ni menos que si estuviera en el Euripo [*ἀλλὰ πάντα τὰ ὄντα ἀτεχνῶς ὡσπερ ἐν Εὐρίπῳ ἄνω κάτω στρέφεται*], y no permanece quieta ni un momento en ningún punto». Al decir de Estrabón (9.2.8), la corriente del estrecho Euripo, que separa el Ática de Eubea, cambia de dirección siete veces al día, de manera que se convirtió en referencia proverbial para todo aquello que es inestable o incierto y hay riesgo de que cambie repentinamente. Las fuentes eruditas y literarias²³ recogen expresiones en las que se llama Εὐριπος al alma, la manera de pensar, el carácter, la fortuna o la persona que cambian con mucha facilidad (*ψυχή Εὐριπος, διάνοια Εὐριπος, τρόπος Εὐριπος, τύχη Εὐριπος, ἄνθρωπος Εὐριπος*). En los textos literarios la referencia al Euripo como símbolo proverbial de lo cambiante está muy bien documentada desde el siglo IV a.C., de manera que no es descabellado afirmar que en *Fedón* constituye ya un tópico proverbial; véase Aeschin. 3.90, Hyp. *Dem.* 20, Arist. *EN* 1167b3, Máx. Tyr. 51, Aristid. 9.34 (unido a ἄνω καὶ κάτω στρεφόμενα, como en *Fedón*)²⁴, Ioann. Chrysost. *Sacerd.* 3.11²⁵, *Exp. in Psalm.* 119.3 y 139.1, *Adv. opp. vit. mon.* 2.10, Stob. 4.44.81, Lib. *Ep.* 533, 618, 870, 907, *Or.* 25.62, 59.156.

²¹ Catálogo de fuentes y comentario de la paremia puede consultarse en García Romero (2001: 46-49) y Ruta (2020: 160-171); también Lidauer (2016: 191-195). Las fuentes discrepan sobre quiénes son esos esforzados rivales de Heracles: o dos boxeadores contra los que se enfrentó en un mismo combate en Olimpia, o Layo y Ferandro, o Ctéato y Éurito, o la Hidra y un cangrejo (otras versiones suponen que el Heracles aludido es el Dáctilo del Ida).

²² ἄνω κάτω («de arriba para abajo») es otra locución ampliamente documentada y muy empleada por Platón, que indica una situación en la que todo está revuelto y patas arriba. Véase Lidauer (2016: 105-110, 123), López Graña (2020: 673 ss.), Míguez Lamanuzzi (2022: 149-151, 180-193, 372).

²³ Diogen. 3.39 y 4.72, Greg. Cypr. 1.79, Greg. Cypr. Mosq. 1.76, C 225, Macar. 4.21, Apost. 2.88 y 3.18; Hsch. ε 7132 Latte, y los léxicos recogidos en *Anecd. Gr.* 1.404.14 Bekker y 1.98.8 Bachmann.

²⁴ Cf. Karathanasis 1936: 52; López Graña 2020: 675 n.9.

²⁵ Cf. Ángel Espinós 2023: 162-163.

5. Acto IV (91c-107b)

En un largo parlamento, Sócrates resume los argumentos esgrimidos hasta entonces y pregunta a sus interlocutores si los aceptan todos o bien unos sí y otros no. Simmias y Cebes confirman la segunda opción y entonces Sócrates inicia una nueva argumentación seguida de la correspondiente discusión.

En esta parte del diálogo el uso de una expresión proverbial marcando la transición de un argumento a otro aparece en 99d. Sócrates indica que empezó estudiando la naturaleza, siguiendo sobre todo las enseñanzas de Anaxágoras, pero esa vía no le satisfizo y emprendió entonces una «segunda navegación» (τὸν δεῦτερον πλοῦν), a saber, el análisis del lenguaje y la dialéctica, que le ha conducido a las conclusiones que va a exponer: «Pues bien, por aprender cómo es tal causa, me hubiera hecho con grandísimo placer discípulo de cualquiera; pero, ya que me vi privado de ella, y no fui capaz de descubrirla por mí mismo, ni de aprenderla de otro, ¿quieres que te exponga, Cebes, la segunda navegación que en busca de la causa he realizado?».

La expresión δεῦτερος πλοῦς es recogida como paremia en bastantes recopilaciones paremiográficas y lexicográficas y en los *corpora* de escolios²⁶, que la explican «segundo pensamiento y acción» (δεύτερα γνώμη καὶ πράξις, Diogen. Vind. 2.45) o «sobre los que hacen algo con seguridad, porque quienes se equivocan en la primera navegación se preparan con mayor seguridad para la segunda» (schol. Pl. *Phd.* 99c; Macar. 3.20), y entienden que se dice por metáfora de la navegación a partir del hecho de que, cuando falla el viento favorable, se puede navegar a remo (ἄποτυχῶν τις οὐρίου κόπαις πλεῖ), una explicación que Eustacio atribuye a Pausanias aticista. Los testimonios de uso (empezando por nuestro pasaje de *Fedón*)²⁷ muestran que la locución se decía de la posibilidad de seguir una segunda vía, una segunda opción, sobre todo cuando la primera no resulta satisfactoria (Pl. *Phlb.* 19c, *Plt.* 300c; Arist. *Pol.* 3.13.23, 1284b, *EN* 1109a.34-35; Marc. Aur. 9.2; Hld. 1.15.8; Greg. Naz. *De vita sua* 497, 1638; Liban. *Ep.* 83.1, 351.4, *Or.* 52.43; los escolios a *Fedón* indican que la locución se documentaba en varias comedias de Menandro fr.214 y 310 Kassel-Austin y *Theophorouménē* fr.8 Kassel-Austin).

Evidentemente, la presencia recurrente de la locución en Platón y Aristóteles contribuyó a su difusión, muy amplia en el medioevo bizantino y presente en el occidente europeo a partir del Humanismo: así, dice Ortega y Gasset²⁸ «con lo dicho el último día hemos cumplido nuestro primer giro; ahora debemos emprender lo que Platón llamaría τὸν ἡμέτερον δεῦτερον πλοῦν, nuestra segunda circunnavegación. Entrevimos que la verdad científica, la verdad física posee la admirable calidad de ser exacta, pero que es incompleta y penúltima».

²⁶ Greg. Cypr. 2.21 y Greg. Cypr. Mosq. 2.86 (sin explicación), Diogen. Vind. 2.45, Macar. 3.20, Apost. 5.98; Phot. δ 224 Theodoridis, *Suda* δ 295 Adler, *Anecd. Gr.* 1.191.31 Bachmann; schol. Pl. *Phd.* 99c y *Plt.* 300c; schol. Hom. *Il.* 7.4; Eust. *Il.* 661.43 y *Od.* 1453.18; Stob. 4.17.9. Véase Leutsch & Schneidewin 1839-1851: I 359-360, II 24-25.

²⁷ Sobre el uso de la expresión en Platón y las diversas interpretaciones que se han sugerido sobre su sentido exacto, véase Shipton (1979), Ross (1982), Martinelli Tempesta (2003) y Caserta (2015), quien piensa que se trata de una de las muchas alusiones a la *Odisea* (en este caso al canto V en concreto) que cree apreciar en el diálogo; también Ausland 2002.

²⁸ «Lección tercera» de *¿Qué es la ciencia, qué la filosofía?* (1929), en *Obras completas* VIII Madrid, Taurus 1965: 148-158.

Una nueva expresión proverbial (acompañada de otros giros coloquiales como ἐφῆς ἄν χαίρειν, «mandarías a paseo», que se repite dos veces) aparece en 101d, en el momento en que Sócrates concluye esta parte de su argumentación y va a pasar a iniciar la argumentación final definitiva, que llegará tras una nueva “pausa dramática” consistente en unos breves comentarios de Equócrates, que interrumpen momentáneamente el relato de Fedón. Dice así Sócrates a Cebes: «Tú, en cambio, temiendo, como se dice, tu propia sombra y tu falta de pericia (σὺ δὲ δεδιῶς ἄν, τὸ λεγόμενον, τὴν σαυτοῦ σκιάν καὶ τὴν ἀπειρίαν), afianzándote en la seguridad que confiere ese principio, responderías como se ha dicho». Sócrates recoge y deforma ampliándola (mediante la adición contextual de τὴν ἀπειρίαν) la locución «tener miedo de la propia sombra» (τὴν ἑαυτοῦ σκιάν δέδοικεν), que naturalmente se decía, como todavía hoy en las lenguas modernas, de quienes son muy miedosos. La locución, calificada de παροιμία por los escolios, se encuentra recogida en las recopilaciones paremiográficas (Greg. Cypr. Leid. 3.18, Macar. 7.67 y 8.14, Apost. 16.49a, D1 126 Cohn; cf. *App. Prov.* 4.46) y está muy bien documentada en los textos literarios, desde los *Babilonios* de Aristófanes (fr.79 Kassel-Austin)²⁹, según el testimonio de los escolios a *Fedón*. Después de Platón la locución reaparece en Plu. *Quaes. Conv.* VII 6, 709c, Arr. *Epict.* 1.24.3, Aristid. *Or.* 9.62, Lib. *Or.* 23.6 y *Decl.* 16.62, también en autores latinos como Propertio (2.34.19-20), Cicerón (*Ep. Att.* 15.20.4, *Petit. cons.* 2.9) o Séneca (*De ira* 2.11.6), y ha continuado usándose hasta hoy en las lenguas modernas³⁰.

Por lo demás, el motivo del temor recorre todo el diálogo (recuérdese que la idea fundamental que defiende Sócrates es que el filósofo no debe temer la muerte), de manera que no es de extrañar que la aparición de la locución «tener miedo de la propia sombra» en este pasaje esté en cierto modo anticipada en la parte segunda de la obra por otras dos expresiones que tal vez pudieran haber sido proverbiales y que aparecen juntas en la introducción de la argumentación final de esa parte segunda. En 77d-e Sócrates dice a sus interlocutores: «No obstante, me parece que, tanto tú como Simmias, discutiríais con gusto esta cuestión con mayor detenimiento, y que teméis, como los niños [δεδιέναὶ τὸ τῶν παιδῶν], que sea verdad que el viento disipe el alma y la disuelva con su soplo mientras está saliendo del cuerpo». A ello responde Cebes: «Como si tuviéramos ese temor, intenta convencernos, oh Sócrates. O mejor dicho, no como si fuéramos nosotros quienes lo tienen, pues tal vez haya en nuestro interior un niño que sea quien sienta tales miedos. Intenta, pues, disuadirle de temer a la muerte como al coco [τοῦτον οὖν πειρῶ μεταπειθεῖν μὴ δεδιέναὶ τὸν θάνατον ὥσπερ τὰ μορμολύκεια]».

Ese ‘coco’ que traduce Luis Gil son los μορμολύκεια, los ‘espantajos’ mediante los cuales se asustaba a los niños y que con frecuencia se mencionan en los textos, al igual que el miedo a la sombra, como símbolo de aquello que se teme en vano, porque no debería provocar temor, como la muerte en opinión de Sócrates (precisamente la recopilación de paremias de Macario 7.68 recoge una locución en la que se mezclan la sombra y los espantajos: σκιᾷ μορμολύττεσθαι· ἐπὶ τῶν κενῶς ἐκφοβούντων, «temer el espantajo de una sombra: a propósito de quienes en vano tienen un miedo terrible»)³¹. Además de Platón, otros autores echan mano de Mormo y de sus

²⁹ Véase Pellegrino (2015: 74-75) y Orth (2017: 474-476).

³⁰ Véase sobre todo García Romero 2013; también Tosi 2017: n° 2107, y Otto 1890: n° 1817.

³¹ Un espléndido y completísimo estudio, con recopilación exhaustiva de textos, puede encontrarse en González

μορμολύκεια para hacer referencia a temores infantiles irracionales, impropios de adultos sensatos; *cf.*, por ejemplo, D. Chr. 16.19-20, Theodoret. *Ep.* 36 e *Hist. Eccl.* 303-304, y también Clem. Al. (*Strom.* 6.10.81), quien, muchos siglos después de Platón, dirá que no ya la muerte, sino la filosofía griega es un μορμολύκειον ante el que una mayoría de ignorantes experimenta un absurdo terror infantil: οἱ πολλοὶ δὲ καθάπερ οἱ παῖδες τὰ μορμολύκεια, οὕτως δεδίασι τὴν Ἑλληνικὴν φιλοσοφίαν, φοβούμενοι μὴ ἀπαγάγα αὐτούς.

Otro posible, pero dudoso, caso de expresión proverbial en el “acto IV” del diálogo lo encontramos en 95b, de nuevo dentro de un pasaje de transición en el que predomina el tono coloquial e ingenioso y Sócrates da muestra de su típica “modestia” diciendo a Cebes que no debe dar por sentado que él sabrá utilizar los argumentos adecuados para responder a sus objeciones: «No hagas excesivas presunciones, no sea que algún mal de ojo nos ponga en fuga al razonamiento que está a punto de aparecer. Pero de esto se ocupará el dios (ταῦτα μὲν τῷ θεῷ μελήσει). Nosotros, por nuestra parte ...». *Suda* ε 1060 Adler y algunos paremiógrafos (Zen. Athous 1.29, *Coll. Bodl.* 361, *Coll. Coisl.* 180) recogen la paremia, puesta en boca de Apolo, «de esto me ocuparé yo y las muchachas blancas [ἐμοὶ μελήσει ταῦτα καὶ λευκαῖς κόραις]»³². Ninguna fuente comenta en qué sentido se empleaba, pero, como señala Ruta (2020: 346), «l’espressione μελήσει ταῦτα con dativo è una formula fissa di carattere idiomático che puo esprimere la volontà di un individuo di occuparsi di una determinata situazione allorché sia necessario rassicurare l’interlocutore». En nuestro caso, Sócrates habría empleado la “fórmula fija” para contraponer lo que está en manos de la divinidad y no pueden resolver los mortales y aquello otro de lo que sí pueden ocuparse Sócrates y sus interlocutores (*cf.* Pl. *Phdr.* 238d, un pasaje muy similar; Plu. *Gen. Soc.* 578d; Ach. Tat. 1.8.10).

6. Acto V y Epílogo (107c-118c)

Fedón se cierra con el relato del mito escatológico del viaje al Más Allá, seguido de la descripción de la muerte serena de Sócrates. Es lógico que en el relato de la muerte del maestro el lenguaje coloquial no sea muy pertinente, pero la narración pormenorizada del mito escatológico sí es introducida por una locución, en 108d: «Ciertamente, Simmias, no me parece que sea preciso el arte de Glauco [οὐχ ἡ Γλαύκου τέχνη γέ μοι δοκεῖ εἶναι] para exponerte lo que es. Sin embargo, el demostrar que es verdad, según mi modo de ver, es demasiado difícil, incluso para el arte de Glauco [ἢ κατὰ τὴν Γλαύκου τέχνην]».

La locución «hace falta tener el arte de Glauco» (Γλαύκου τέχνη) se encuentra muy bien documentada en las fuentes eruditas, tanto en los paremiógrafos como en los lexicógrafos y escolios³³: Zen. Vulg. 2.91, Zen. Athous 3.167, Diogen. 4.8, *Coll. Bodl.* 313, *Coll. Coisl.* 80, Macar. 2.100, Apost. 5.45; Hsch. γ 616 Latte, *Suda* γ 282 Adler; schol. Pl. *Phaed.* 108d; también Eus. *Marc.* XXIV 746 Migne). Se decía de

Terriza 2015: 955-1037, en concreto 966-976 para el término μορμολύκειον, definido como «cualquier objeto o idea que provoca pavor pueril». Para *Fedón* en concreto, Mura 2020.

³² Un preciso comentario en Ruta (2020: 345-354).

³³ Para un estudio de la locución y los problemas que plantean las explicaciones de las fuentes, véase García Romero 2006.

aquello cuya realización requiere gran destreza, y nuestras fuentes ofrecen diversas explicaciones sobre su origen: ese Glauco cuya destreza se hizo proverbial pudo haber sido el pescador beocio Glauco de Antedón (que al comer cierta hierba quedó convertido en divinidad marina dotada de poderes proféticos), o, mejor, el músico pitagórico Glauco de Regio (que no sólo compuso, hacia 400 a.C., un importante tratado teórico, sino que además destacó como instrumentista acometiendo el *tour de force* de tocar los discos musicales que había inventado el también pitagórico Hípaso de Metaponto) o Glauco de Quíos, que en el VI a.C. habría inventado la soldadura del hierro (cf. Hdt. 1.25.2). Tal vez el hecho de que los interlocutores de Sócrates son dos pitagóricos podría invitar a suponer que Platón está pensando en el musicólogo Glauco como protagonista de la locución, con la cual juega Sócrates irónicamente.

7. Conclusiones

La mayoría de las no muy abundantes expresiones proverbiales que encontramos en *Fedón* están en boca de Sócrates, dirigidas generalmente a sus dos principales interlocutores, Simmias y Cebes, y en algún caso a Fedón (90c). Por su parte Cebes hace uso de expresiones proverbiales para dirigirse a Sócrates solamente en dos ocasiones: en 77e (μη δεδιέναι τὸν θάνατον ὥσπερ τὰ μορμολύκεια), respondiendo a la posible locución δεδιέναι τὸ τῶν παίδων que Sócrates acaba de emplear para referirse a Simmias y a él, y en 62a, donde hace uso de la expresión ἴττω Ζεὺς que lo caracteriza como beocio en la parte inicial del diálogo. Por lo demás, como ocurre en los demás diálogos platónicos, el empleo de expresiones proverbiales de forma irónica, jovial y humorística por parte de Sócrates contribuye a perfilar la caracterización de su personaje (por ejemplo, 89c, 90c), y lo mismo podemos decir de las expresiones que subrayan algún rasgo característico de su personalidad como la “modestia” (95b, 108d)³⁴.

El modo en que se emplean las expresiones proverbiales refleja igualmente el tono amistoso y cordial que preside en todo momento el ambiente. En varias ocasiones se indica explícitamente que quien dice la expresión proverbial lo hace «riendo» (62a ἡρέμα ἐπιγέλσας, 77e ἐπιγέλσας; cf. 101b γελᾶσας); y, desde luego, Sócrates no aprovecha la posición de prestigio que le otorgan su edad y su saber para dirigirse de manera autoritaria o incluso agresiva a sus interlocutores (como, en cambio, sí hacen Calicles y Polo en *Gorgias*)³⁵, sino que habla siempre en tono cordial y amable, incluso cuando utiliza la segunda persona directa para dirigirse a sus interlocutores (72b-c, 77d, 101d)³⁶.

Las expresiones proverbiales se emplean preferentemente en los momentos en que se inicia una parte estructural (62a, 77d-e, 84d ss., 108d) o se cierra una parte

³⁴ Véase Míguez Lamanuzzi (2022: *passim*, por ejemplo 430), siguiendo los criterios establecidos por Lardinois.

³⁵ Míguez Lamanuzzi 2022: 431-434.

³⁶ Míguez Lamanuzzi (2022: 30-31): «Lardinois concluye en su estudio que el uso de la segunda persona directa puede implicar: 1) que el emisor tiene una posición de autoridad respecto al receptor, o que quiere prevalecer sobre este último como tal; por tanto, se trata de un discurso autoritario, con fuerza ilocutiva por lo general impresiva, e implica una diferencia de jerarquía (viejo/joven, general/soldado, padres/hijos, dioses/hombres, héroes/heraldos, etc.); 2) si el contenido semántico es positivo, implica que hay una familiaridad o amistad entre el emisor y el receptor; 3) si no es ninguno de los casos anteriores, implica que el emisor pretende faltar al respeto al receptor, sugiriendo que es inferior».

(69c-d, 72b-c, 84a, 101d) o tiene lugar una transición entre dos partes (89c, 95b, 99d). El uso de fórmulas introductorias para presentar la expresión es escaso: λέγεται introduce πρὸς δύο οὐδ' ὁ Ἡρακλῆς en 89c, y τὸ λεγόμενον introduce δεδιῶς τὴν σαυτοῦ σκίαν en 101d; en 69c, por las razones comentadas más arriba, se emplean fórmulas más específicas, οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες y ὡς φασιν οἱ περὶ τὰς τελετὰς, para introducir las (posibles) paremias relacionadas con los ritos órficos.

Bibliografía

- ÁNGEL ESPINÓS, Jesús (2023), «Las imágenes marinas en el diálogo *Sobre el sacerdocio* de Juan Crisóstomo: su empleo aislado o en contexto médico», *Myrtia* 38: 154-178.
- AUSLAND, Hyden W. (2002), «La “seconde navigation” dans la philosophie politique de Platon», *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques* 16: 275-293.
- BERNABÉ PAJARES, Alberto (2016), «Fedón 69c: ¿por qué los βάκχοι son los verdaderos filósofos?», *Archai* 16: 77-93.
- CALERO RODRÍGUEZ, Luis (2017), «The κύκνειον ᾄσμα. An approach to its musical contents», *Greek and Roman Musical Studies* 5: 203-218.
- CASERTA, Cristina (2015), «Socrate e il mare. Il modello odissiaco nel *Fedone*», *Nova Tellus* 32: 72-113.
- COLVIN, Stephen (1999), *Dialect in Aristophanes. The politics of language in ancient Greek literature*, Oxford, Clarendon Press.
- DUQUE, Mateo (2020), *In and out of character: Socratic mimesis*, Tesis City University of New York.
- ERASMO DE ROTTERDAM (2010), *Les Adages d'Erasmus*, latin-français, sous la direction de Jean-Christophe Saladin, Paris, Les Belles Lettres.
- GARCÍA GUAL, Carlos (1986), «Fedón», en C. García Gual, M. Martínez Hernández & E. Lledó Íñigo, *Platón. Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, Gredos.
- GARCÍA ROMERO, Fernando (2001), *El deporte en los proverbios griegos antiguos*, Hildesheim, Weidmann.
- GARCÍA ROMERO, Fernando (2006), «Tener (o no tener) el arte de Glauco», en E. Calderón, A. Morales & M. Valverde (eds.), *Koinós lógos. Homenaje al profesor José García López*, Murcia, Universidad de Murcia: 285-291.
- GARCÍA ROMERO, Fernando (2013), «Sobre la expresión proverbial ‘temer la propia sombra’», en L.M. Pino & G. Santana (eds.), *Kalòs kai agathòs anér. Didaskáλου παράδειγμα. Homenaje al Profesor Juan Antonio López Férez*, Madrid, Ediciones Clásicas: 323-328.
- GIL FERNÁNDEZ, Luis (1979³), *Platón: El banquete, Fedón, Fedro*, Barcelona, Labor.
- GONZÁLEZ TERRIZA, Alejandro A. (2016), *La dulce mano que acaricia y mata: figuras sinietras femeninas en el mundo infantil grecolatino*, Tesis UNED.
- JIMÉNEZ FERNÁNDEZ, Juan (2014), *Proverbios y frases proverbiales del griego al castellano*, Córdoba, El Almendro.
- KARATHANASIS, Dimitrios K. (1936), *Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten des Altertums in den rhetorischen Schriften des Michael Psellos, des Eustathios und des Michael Choniates sowie in anderen rhetorischen Quellen des XII. Jahrhunderts*, München, Pilger.
- LARDINOIS, André (1997), «Modern paroemiology and the use of gnomai in Homer's *Iliad*», *CPh* 92: 213-234.

- LARDINOIS, André (2000), «Characterization through gnomai in Homer's *Iliad*», *Mnemosyne* 53: 641-661.
- LARDINOIS, André (2001), «The wisdom and wit of many: the orality of Greek proverbial expressions», en J. Warson (ed.), *Speaking Volumes: Orality and Literacy in the Greek and Roman World*, Leiden-Boston-Köln, Brill: 93-107.
- VON LEUTSCH, Ernst Ludwig & SCHNEIDEWIN, Friedrich Wilhelm (1839-1851), *Corpus Paeroemiographorum Graecorum*, Göttingen, Vandenhoeck-Ruprecht (reimpr. Hildesheim, Olms, 1965).
- LEVIN, S. (1972), «ἄττω Ζεύς: Boeotians using their dialect or conforming to the national *koine*», en J.M. Fossey & A. Schachter (eds.), *Proceedings of the First International Conference on Boiotian Antiquities*, Montreal, McGill University: 51-60.
- LIDAUER, Eva (2016), *Platons sprachliche Bilder: die Funktionen von Metaphern, Sprichwörtern, Redensarten und Zitaten in Dialogen Platons*, Hildesheim, Olms.
- LÓPEZ GRAÑA, Virginia (2020), *Las expresiones proverbiales en la Oresteia de Ésquilo*, Madrid, Tesis Doctoral de la Universidad Complutense.
- LÓPEZ MARTÍNEZ, M^a Paz (2011), «Synesius, *Dio* 7 (*OF* 674)», en M. Herrero de Jáuregui *et alii* (eds.), *Tracing Orpheus: studies of Orphic fragments in honour of Alberto Bernabé*, Berlin-Boston: De Gruyter: 283-288.
- MARIÑO, ROSA M^a & GARCÍA ROMERO, Fernando (1999), *Proverbios griegos. Menandro: Sentencias*, Madrid, Gredos.
- MARTINELLI TEMPESTA, Stefano (2003), «Sul significato di δεύτερος πλοῦς, nel 'Fedone' di Platone», en M. Bonazzi & F. Trabattoni (eds.), *Platone e la tradizione platonica*, Milano, Cisalpino: 89-125.
- MEGINO RODRÍGUEZ, Carlos (2004), «Acerca de un proverbio citado por Platón en *Fedón*, 69C (= Zenobius Vulgatus V 77)», *Paremia* 13: 159-166.
- MÍGUEZ LAMANUZZI, Marina (2022), *Estudio de las expresiones proverbiales en la obra de Platón*, Tesis Doctoral de la Universidad Complutense.
- MURA, Antonio (2020), «Μορμολύκειον: il mostro e la maschera nel *Fedone*», *SCO* 66: 71-88.
- ORTH, Christian (2017), *Aristopahnes. Aiolosikon-Babylonioi*, Heidelberg, Antike.
- OTTO, August (1890), *Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer*, Leipzig (reimpr. Hildesheim, Olms, 1962).
- PELLEGRINO, Matteo (2015), *Aristofane. Frammenti*, Lecce, Pensa.
- POLIZZANO, Enrico M. (2013), «Appunti per un lessico proverbiale in Platone», en V. Gheller (ed.), *Ricerche a confronto: Dialoghi di Antichità Classiche e del Vicino Oriente*, Bologna-Trento, Saecula: 82-92.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, Francisco (2017), «El silencio de Eustacio y los escolios sobre la interpretación platónica del telar de Penélope en *Phd.* 84a 2-6», *Myrtia* 32: 123-146.
- ROSS, Donald L. (1982), «The *Deuteros Plous*, Simmias' speech and Socrates' answer to Cebes in Plato's *Phaedo*», *Hermes* 110: 10-25.
- RUTA, Alessio (2020), *Il libro I dell'Epitome proverborum di Zenobio*, Alessandria, Edizioni dell'Orso.
- SANTAMARÍA, Marco Antonio (2015), «The parody of the katabasis-motif in Aristophanes' *Frogs*», *Les Études Classiques* 83: 117-136.
- SHIPTON, K.M.W. (1979), «A good second best: *Phaedo* 99b ff.», *Phronesis* 24: 33-53.
- TARRANT, Dorothy (1946), «Colloquialisms, semi-proverbs, and word-play in Plato», *CQ* 40: 109-117.

TARRANT, Harold (2013-2014), «Socrates' other voices: Euthyphro in the *Cratylus*», *Revue de Métaphysique et de Morale* 80: 507-523.

TORRES, José B. (2009), «Δεός in Cornutus», *Mnemosyne* 62: 628-634.

TOSI, Renzo (2017), *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano, Rizzoli.