

# *Interior/exterior: antítesis en la temática y en la estructura del Fedro*

ALICIA ESTEBAN SANTOS

Fui iniciada en la magia del *Fedro* por mi maestro, D. José Lasso de la Vega gracias a los espléndidos comentarios de sus clases de textos.

## Summary

Plato's *Phaedrus* is a work of strong contrasts: in the form and in the content. Thus, of the two parts into which it is divided, one consists of discourses and the other of a dialogue; one is practical and the other theoretical; one is about ἔργος and the other about λόγος.

Nevertheless, the most significant antithesis appears between the extreme passages (prologue and epilogue) and the central one (the second discourse of Socrates), with regard to the structure as well as to the meaning, and in every aspect: space, time, movement, characters and, specially, in the ontologic level. In fact, the sensitive world of the images and appearances is opposed to the intelligible world of the Reality, in the same way as exterior and interior, nature and man, body and soul are opposed

Ante el *Fedro* de Platón nos encontramos con una obra compleja principalmente en su temática, lo que ha originado graves dudas sobre su unidad<sup>1</sup>. ¿Cuál es el tema fundamental y originario del que emanan los otros diversos? AMOR (belleza, locura), ALMA, DISCURSO (oral o escrito).

También resulta complejo el diálogo respecto a su estructura:

- A) Introducción: parte dialogada
- B) Discurso 1º (de Lisias en boca de Fedro)  
Breve diálogo intermedio
- C) Discurso 2º (de Sócrates)  
Breve diálogo que interrumpe el discurso.  
Breve diálogo al final
- D) Discurso 3º (de Sócrates)
- E) Extenso diálogo (ocupa aproximadamente la mitad de la obra).

---

<sup>1</sup> La discusión remonta ya a los autores antiguos. De entre los de nuestro siglo, gran parte de los estudiosos de la obra ha debatido la cuestión, ya defendiendo su unidad y coherencia (por ejemplo, BOURGUET [1919], DIESENDRUCK [1927], ROBIN [1966<sup>b</sup>: LVII ss.], etc); ya en la postura contraria (cf. RAEDER [1905: 267], SHOREY [1933: 198.]. Más información y bibliografía sobre el tema, en GIL (1957: XVI). También en RODIS-LEWIS (1975:3) y BABUT (1987: 256-7).

Y complejo es asimismo el entramado de perspectivas antitéticas desde las que se enfocan dichos temas, en el espacio y en el tiempo, entre la acción y la reflexión, entre el diálogo y el discurso, la palabra y la escritura, el amor y el desamor, el amante y el amado, la locura y la cordura, lo divino y lo humano, la realidad y la apariencia....

Ahora vamos a centrarnos en este último aspecto, porque el concepto de la antítesis es fundamental para la comprensión del *Fedro* (como lo es en general en todo el pensamiento platónico —y griego—), y no sólo en lo que atañe a la temática y a las ideas expresadas, sino también respecto a la estructura misma del Diálogo. Es decir, tanto en el contenido como en la forma, en lo interno como en lo externo<sup>2</sup>.

## I

Encontramos numerosas y significativas oposiciones en la obra, en diversos pasajes:

1. Ya en el prólogo se reitera la antítesis «en la ciudad» / «en las afueras» (de la ciudad), cuya relevancia ya comentaremos.
2. También en el prólogo se anticipa la contraposición entre el que ama y el que no ama (sobre si debe el amado concederle sus favores al uno o al otro). Después, en los tres discursos que siguen a la introducción, toda la argumentación gira precisamente en torno a tal conflicto.
3. El primer discurso en especial es todo él un desarrollo continuo de antítesis, referentes a las características contrarias entre el que ama y el que no ama
4. Sobre el amor mismo se dan dos definiciones contradictorias: en el segundo discurso Sócrates dice que es un apetito que, prevaleciendo irracionalmente sobre lo que impulsa a la rectitud, tiende al disfrute de la belleza corporal (238c). Mientras que en el tercer discurso deja claro que el amor es el más excelso de todos los estados de raptó; esa locura (divina) que se produce cuando alguien, contemplando la belleza de este mundo y acordándose de la Verdadera, adquiere alas anhelando volar hacia lo alto (249d-e)<sup>3</sup>.
5. En el tercer discurso se contraponen, por otra parte, el amor ordenado y con filosofía al amor vulgar carente de filosofía.

<sup>2</sup> También se refleja en la lengua, por lo cual MARTÍNEZ HERNÁNDEZ (1983) considera la obra de Platón como el *Corpus* más idóneo para establecer una teoría lingüística de los contrarios, para cuya expresión estudia el mecanismo lingüístico.

<sup>3</sup> En estas definiciones aprecia SINAÏKO (1965: 34 ss. *cf.* esquema p. 43) un ejemplo de generalización y división, según el método dialéctico.

6. También en relación al amor<sup>4</sup> se establecen otras oposiciones, aunque de menor sustancia: a) el amor, causa de sufrimiento y de alegría (ὄδυνᾶται.../ γέγηθεν 251d 6-7); b) el amor y el contraamor (ἔρωτος ἀντέρωτα, 255e 1); c) el amor y la amistad(οὐκ ἔρωτα ἀλλὰ φίλιαν, 255e 1-2).
7. Y es concebido el amor no sólo desde la perspectiva del amante, sino también del amado: τὴν τοῦ ἐραστοῦ ψυχὴν (254e 9).../ τὴν τοῦ ἐρωμένου αὐψυχὴν, (255d 2).
8. En otro aspecto, en los tres discursos se plantea la relevante oposición entre la locura y la cordura, porque la primera se adueña del enamorado, mientras que el no enamorado se mantiene en la segunda.
9. Ya en el tercer discurso (y de nuevo en la segunda parte del Diálogo: cf. 265a) se enfrentan la locura humana (mala) y la locura divina (buena).
10. Y, por fin, se contraponen esta última —la locura enviada por los dioses— a la cordura, que procede de los hombres (244d), equiparando, pues, la locura —es decir, el amor— a lo divino, y la cordura, el «desamor», a lo humano.

Siguiendo con el tercer discurso, se presentan contrastes (dejando aparte los que conciernen al amor o a la locura) respecto al alma:

11. Lo que posee alma (ἔμψυχον), viniéndole el movimiento de dentro (ἐνδοθεῖν), frente a lo que carece de ella (ἄψυχον) y adquiere el movimiento desde fuera (ἔξοθεῖν). Cf. 245e 5-6.
12. Alma divina y alma humana.
13. Esta última oponiéndose a su vez al cuerpo: la una inmortal y el otro mortal. Mientras que el alma divina se opone a un cuerpo también inmortal, al que se halla unida eternamente.
14. Doble y antitético componente del alma humana: un principio malo, irracional y otro bueno, racional (como ya se anticipa en el segundo discurso: 237d). O, dicho mediante un símil: un caballo feo, negro e indómito y otro hermoso, blanco y dócil<sup>5</sup>.
15. Las «alas» del alma se nutren y crecen con las cualidades divinas (lo bello, lo sabio y lo bueno), pero se consumen y perecen con las contrarias (246d-e).

---

<sup>4</sup> Respecto a la riqueza de matices del *Fedro* y la enorme profundización psicológica, en lo que concierne al amor, cf. LASSO DE LA VEGA (1959).

<sup>5</sup> Por otro lado, BELS (1987: 132) señala el doble papel del alma, que ejerce su dinamismo tanto en el vínculo de animación que le une al cuerpo como en la actividad de conocimiento que le une a las ideas.

16. Almas de los que vivieron con justicia y obtienen su premio en un lugar del cielo, frente a las almas de los que vivieron injustamente y reciben su castigo bajo tierra (249a).
17. Almas que reencarnan en un cuerpo humano, frente a las que toman forma animal (porque nunca han logrado ver la Realidad: cf. 249b).

Ya en la segunda parte del Diálogo los contrastes se refieren al tema del λόγος:

18. El discurso con arte frente al discurso sin arte.
19. El discurso hablado frente al escrito.

Y, dentro de estos temas, en el primero la controversia se basa en si se debe convencer al auditorio (o al lector) de lo que es realmente bueno y justo o de lo que lo parece, concluyendo que el arte de la palabra debe consistir en perseguir el conocimiento de la verdad —aun a costa de tener que dar un largo rodeo, desviándose por el camino más difícil: cf. 272c y 274a<sup>6</sup>— y no andar a la caza de las opiniones. Y el segundo tema lleva a que el discurso escrito es sólo una imagen (εἶδωλον) del discurso vivo y animado; es apariencia de sabiduría y no la verdad, porque por culpa de la escritura los hombres serán traídos al recuerdo desde fuera y no desde dentro.

20. Asimismo a raíz del λόγος se trata de nuevo de la dualidad alma /cuerpo: la Retórica se aplica a las almas (es una ψυχαγωγία: 261a 8), al igual que la Medicina a los cuerpos.
21. Al final, la discusión sobre el λόγος desemboca una vez más en el tema de Lisias (el logógrafo), y ahí, por un lado, se enfrenta a éste con Isócrates: Lisias es el compañero (ἑταῖρος) de Fedro / Isócrates, el de Sócrates (278e). Y todavía, en la última frase sobre el tema, insiste Sócrates en ello: ἐγὼ μὲν ... ὡς ἑμοῖς παιδικοῖς Ἴσοκράτει/σὺ δ' ... ὡς σοῖς Λυσίᾳ (279b 1-3). Y, por otro lado, al comparar las cualidades de ambos se establece una nueva antítesis, ya que Isócrates es calificado por el maestro como mejor (ἀμείνων, 279a 3) que Lisias respecto a sus discursos, lo que está en contradicción con el juicio emitido —por Fedro— en el prólogo: «Lisias es el más hábil escritor de los de ahora» (228a 1). Tal antinomia

---

<sup>6</sup> μακρὰ ἢ περίοδος... περιπέτον (274a 2-3). También se utiliza περίοδος en 247d 5 y 248c 4 para aludir a la circunvalación de las almas en torno al lugar supraceleste, en la contemplación de la Verdad. Asimismo aparece en 249a 3. Cf. FRIEDLÄNDER (III, 1969: 239).

En el pasaje celeste, además, se utilizan otros muchos términos de sentido equivalente o próximo: περιφορά (247c 1, d 5, 248a 4), περιπολεῖν (246b 7, 252c 5), περιάγειν (247c 1), περιφέρειν (247d 5, 248a 3 y 8, 250c 5). También para indicar el paseo del prólogo, especialmente περίπατος (227a 3 y 6, 229d 3, 228b 3), περιάγειν (230e 1).

envuelve, pues, el Diálogo entero. Pero, además, también enlaza el final de esta segunda parte con el de la primera, dado que terminaba la invocación a Eros —cierre de ésta— con el ruego reiterado de que Lisias se dedique a la filosofía (257b); mientras que ahora se asegura de Isócrates que posee cierta filosofía (279a-b).

22. En el epílogo, por último, en la plegaria que eleva Sócrates a las divinidades locales<sup>7</sup>, suplica : «Concededme el ser bello en mi interior, y que cuanto tengo al exterior sea amigo de lo que hay dentro de mí» , contrastando, por tanto, en su propio ser, el exterior y el interior (¿quizá su alma y su cuerpo, o quizá su «yo» frente a los demás seres?)<sup>8</sup>.

## II

Pero la contraposición que consideramos fundamental y que domina la obra entera es la que se presenta entre el pasaje central (la teoría sobre el alma expuesta por Sócrates en el tercer discurso: 244-256, especialmente desde 245c) y los dos extremos, prólogo y epílogo<sup>9</sup>.

Dicha antítesis es completa: abarca forma y contenido, que a su vez es múltiple, pues hace referencia al tiempo, a la acción, al lugar, a los personajes, etc. Es como una encrucijada de conceptos dispares en confluencia.

Y no se opone únicamente el centro a los dos extremos, sino que el mismo conjunto de contrastes enmarañados aparece ya por sí solo en el pasaje central.

a) Situándonos en la perspectiva *temporal*, visto el todo de la obra en su tema externo, ésta se desarrolla a lo largo de un día entero: el prólogo por la mañana, el pasaje central casi al mediodía y el epílogo ya a la tarde.

Pero, a un nivel más profundo, se vuelven a oponer los pasajes extremos al central: los primeros revelan la limitación de nuestro tiempo humano. Por ello las insistentes referencias a la hora que avanza inexorable, al día que va consumiéndose lentamente<sup>10</sup>. Se plasma la actualidad, la fugacidad del mundo de «aquí» y «ahora».

<sup>7</sup> Únicamente es nombrado Pan, cuya doble naturaleza (bestia y dios) hace notar ROBIN (1966<sup>o</sup>: LVI s.), así como el que sugiere etimológica y mitológicamente la idea de una síntesis de contrarios.

<sup>8</sup> Acerca del significado de tal súplica, cf. ROSENMEYER (1962), que, relacionando al dios Pan (hijo de Hermes) con el *lóγος* (cf. p. 37) y esta invocación con la dirigida a Eros —en 257a-b— concluye que Eros preside el más íntimo *lóγος* oral y Pan el *lóγος* relativo a la comunicación externa de ideas (cf. p. 43).

<sup>9</sup> Sobre algunos aspectos de tal contraposición y sobre pormenores del prólogo en especial ya hemos hablado en otro trabajo (cf. ESTEBAN SANTOS, en prensa).

<sup>10</sup> Cf. ESTEBAN SANTOS (en prensa). También en otros diálogos se insiste en el paso del tiempo,

Mientras que en el pasaje central el tiempo es la eternidad infinita: miles y miles de años que transcurren —como minutos— para las almas.

Y aún se establece otra diferente antítesis temporal, esta vez dentro del pasaje del alma (especialmente reiterada en 249c-251a): «entonces» (τότε) / «ahora» (νῦν). «Entonces» alude a aquella época en que el alma —antes de su caída— contempló las realidades en el mundo celeste; «ahora», al presente del hombre en su cuerpo carnal, precipitado en un mundo de representaciones no reales. Este, por supuesto, corresponde al tiempo de la acción externa que se desarrolla en el prólogo y en el epílogo

b) Desde el punto de vista del *movimiento*, de la acción<sup>11</sup>, en la escena central se describe el viaje de las almas, en especial las de los dioses cuando van al exterior del cielo y después vuelven al interior, (247c-e). Mientras que la introducción presenta —en la tierra— el paseo de ida de los hombres a las afueras de la ciudad y el epílogo, consecuentemente, el de vuelta al interior.

Y quizá ese paseo terrenal y humano está simbolizando la vida misma<sup>12</sup>: efímera, desde su amanecer a su ocaso, en contraste con el viaje celeste *post mortem* de las almas —la vida ultraterrena—, milenio tras milenio. Pues ¿no es acaso la vida un viaje al exterior, fuera del mundo eterno y real de las almas puras? ¿No es el hombre un desterrado del Paraíso? Y la muerte ¿no es el volver al fin al punto de partida<sup>13</sup>, nuevamente al interior de la mansión de las almas?

Por otro lado, paradójicamente, también ese paseo recuerda en cierto modo al «paseo de la muerte», pues el paisaje terrenal se asemeja al del otro mundo (un río, una fuente, el agua fría, un árbol que destaca en el camino, junto a la fuente), tal como se describe, por ejemplo, en algunos textos órficos<sup>14</sup>. Pero tal contradicción

---

como en el *Fedón*, por ejemplo. Para su función en el Critón, cf. GARCÍA NOVO (1990: 127-8). En el *Timeo* (37c-39d), por otra parte, se describe incluso la creación del tiempo por el demiurgo. Como señala GADAMER (1979: 44) en Platón se encuentra por primera vez planteado de manera explícita el problema de qué es el tiempo.

<sup>11</sup> El movimiento es también un concepto muy significativo en el *Fedro* (cf. LEBECK [1972:280] respecto a su relevancia en el prólogo y en el episodio central. También ESTEBAN SANTOS [en prensa] y en la filosofía platónica toda. FRIEDLÄNDER (I, 1969<sup>2</sup>: 64-5) señala que el dirigirse a la visión de la Idea es representado siempre a través del símil de un camino (así también en la *República* —en donde se refiere a διαλεκτική πορεία—, en el *Banquete* y en el *Fedón*) y que la vida del filósofo es una peregrinación hacia el objetivo supremo: dicha visión de la Idea.

<sup>12</sup> LASSO DE LA VEGA (1968: 329) dice que los Diálogos son una imitación filosófica de la vida.

<sup>13</sup> En la obra predomina la concepción circular, no sólo en la disposición de los temas (cf. p. 172, e) y nota 16) sino también en las ideas todas: los viajes (terreno y celeste) de ida y vuelta; el tiempo, marcado por el curso del sol ascendente y descendente (cf. DUMONT [1986: 89-111] sobre la circularidad del tiempo en Platón); las almas de humanos y dioses girando en el cielo (247d 4-5 y *passim*); el amor y la belleza, que rebotan y vuelven a su punto de partida (255c-d). Por último, también el método dialéctico es circular: ascensión desde la pluralidad hasta lo Uno y de nuevo descenso hacia lo múltiple. Repitiendo las palabras de GOLDSCHMIDT (1963<sup>2</sup>: 341): «la démarche

en los simbolismos podría explicarse porque en verdad lo que llamamos «vida» está más próximo a la idea auténtica de muerte: la vida del cuerpo es la esclavitud, el oscurecimiento y la debilitación del alma, y sólo gracias a lo que llamamos «muerte» ésta se libera, «reverdece» y vuelve, plena de Vida, a su lugar de origen, el mundo de la Realidad.

Así pues, este camino puede tal vez estar sugiriendo el primer peldaño hacia el más allá, como el umbral del cielo, al que después acceden —por medio del discurso de Sócrates y también por obra del amor— los dos filósofos en sus lucubraciones. Siglos más tarde, Dante asimismo describe un escenario semejante previo a la entrada de su Paraíso.

c) Considerando el aspecto *espacial*, todavía se enreda más la madeja, pues los términos enfrentados se presentan tanto en sentido vertical como horizontal y, por otro lado, son también observados desde la perspectiva local humana:

#### 1. En sentido vertical:

Se oponen el Cielo y la Tierra, ya en el mismo pasaje central, ya —fundamentalmente— entre éste (localizado en el cielo) y los extremos (en la tierra).

En la escena central se establece además una doble antítesis que refuerza la gradación vertical:

#### CIELO:

lugar supraceleste	/cielo	/lugar subceleste
τὸν ὑπερουράνιον τόπον (247 c)/	ἐν οὐρανῶ (246e, etc.)	/τὴν ὑπουράνιον ἀψίδα (247 b)
		/τῆς ὑπουρανοῦ πορείας (256d)

#### TIERRA:

	en tierra	/bajo tierra
ἐπὶ τὴν γῆν (247b, 248c)/		ὑπὸ γῆς (249a)
περὶ γῆν (257a)/	τὴν ὑπὸ γῆς πορείαν(256d)	

De modo que la tierra se contrapone al cielo, y desde dos perspectivas diferentes:

---

dialectique, dit Platon, aboutit à une Forme...mais elle descend dans le monde des images...On peut distinguer deux "buts": l'ascension vers le Bien et le retour dans la Caverne». Y en p. 343: «ascension et redescente décrivent un mouvement circulaire».

Se puede apreciar, pues, una analogía entre el método dialéctico y el sol, que es visto por el hombre como asomando desde la tierra (desde el mundo de imágenes y seres múltiples) y elevándose hacia el cielo —reino de lo Uno— para después, ya en el cenit, de nuevo emprender su declinar. Así, ROBIN (1966<sup>b</sup>: LXXXV-VI, nota 1) señala un sincronismo entre las revoluciones astronómicas y el ejercicio del pensamiento puro, y afirma que el estudio de la astronomía es una vía de ascensión hacia la dialéctica.

formalmente, como escenario externo del Diálogo, y conceptualmente, como sede del hombre viviente, frente a la sede de los dioses y de las almas. Pero además, por otro lado, es la tierra el lugar intermedio entre el cielo y el mundo subterráneo —en donde las almas gozan y penan respectivamente (cf. 249a)—, al igual que intermedio es el hombre, mezcla de alma y cuerpo, de inmortalidad y de muerte, de virtud y de «pecado».

Otras veces el contraste vertical es manifestado expresamente: arriba/ abajo (ἀνω/κάτω, 249d 8), o en 248a 5: τὸτὲ μὲν ἦρεν, τὸτὲ δ' ἔδυ

2. En sentido horizontal (cf. III a y c: p. 175-6):

TIERRA: en la ciudad / afueras de las ciudad (en el prólogo)

Tal antítesis encuentra su paralelo en el pasaje central:

CIELO: dentro del cielo / fuera del cielo

3. Perspectiva local humana

De nuevo se enfrentan la tierra y el cielo; pero ahora considerados desde el punto de mira del hombre: «aquí» (es decir, este mundo que le rodea: la tierra) / «allí» (aquel mundo remoto y añorado: el cielo). La antítesis aparece reiteradamente en el pasaje central. (cf. en especial 247c-250e).

d) Respecto a los *personajes*, la oposición hombre /dios, por un lado, cuerpo / alma, por otro, ya se plantea en el pasaje central; aunque es entre éste y los extremos en donde se revela más significativa: los dioses protagonizan el viaje celeste y los hombres el paseo por la tierra. Pero el énfasis principal radica allí en las almas y aquí en los cuerpos<sup>15</sup>, ya que el paseo se presenta en el principio del Diálogo (227 a-b) como un ejercicio físico, corporal. Esa puede ser, quizá, la razón fundamental de que se le conceda tanto relieve a la figura del médico y a la Medicina en general. Ya se evidencia en la segunda parte de la obra, en que se contrastan Medicina y Retórica, la una porque analiza la naturaleza del cuerpo y la otra, la del alma (270b).

e) Por último llegamos a la antítesis primordial: dentro del pasaje que llamamos central, en el núcleo mismo —rodeado de una serie de anillos temáticos concéntricos: los diversos temas que, sucesivamente, se van interrumpiendo y reanudando en orden inverso<sup>16</sup>— se describe el lugar supraceleste (247c)<sup>17</sup>. Allí, en el último grado

<sup>14</sup> En las laminillas de oro órficas. Por lo demás, es bien sabido que en otros muchos aspectos está influido el *Fedro* por el Orfismo, así como por el Pitagorismo.

<sup>15</sup> Dice PHILIP (1981: 461) que en el prólogo se trata de una purificación del cuerpo y en el elogio de Eros de una κάθαρσις de la ψυχή.

<sup>16</sup> Cf. ESTEBAN SANTOS (en prensa).

<sup>17</sup> Explica CAPPELLETTI (1984: 56) que en ningún mito platónico o preplatónico se habla de un τόπος ὑπερουράνιος, y que difícilmente se hubiera podido representar mejor la tesis de que la



de la ascensión, en lo más alto de lo más alto, es donde reside *la Verdad, el Ser* que existe de una manera real, en sí mismo. La reiteración del motivo en este pasaje y en el que sigue inmediatamente (247d-e) es exagerada: ἀληθές... ἀληθείας... οὐσία ὄντως οὐσα... ἀληθοῦς... τἀληθῆ... αὐτὴν δικαιοσύνην... ὃ ἐστὶν ὄν ὄντως... τὰ ὄντα ὄντως...

Así hemos ido a parar al último tema, el más interno en lo que respecta a la estructura de la obra y a la vez el más profundo y transcendental en cuanto al contenido: la Realidad. Y ésta se opone siempre a la apariencia, a lo que es una pura imagen u opinión<sup>18</sup>.

Ya se expresa tal contraposición (eje fundamental de la doctrina platónica) en la escena central: «en la contemplación de la Verdad ...contempla la justicia en sí... el conocimiento; pero no aquél sujeto a cambios ni aquél que es diferente al versar sobre los distintos objetos que ahora nosotros llamamos seres, sino el conocimiento que versa sobre el Ser que realmente es» (247d).

Pero de nuevo el contraste resulta más significativo entre el episodio central y los de los extremos (el del prólogo fundamentalmente). En aquél se narra —como vimos— el viaje de las almas divinas al exterior del cielo, en donde contemplan la Realidad y gozan con tal espectáculo (247c-e). Y más adelante se añade que también las almas de los hombres justos (el filósofo en especial: 249a, 249c) logran aproximarse y vislumbrar alguna de las verdades (248a ss.), y cuando después contemplan la belleza de este mundo se acuerdan —por haberla podido percibir mediante el más claro de los sentidos, la vista— de la Auténtica de allí (249d ss.). Mientras que el prólogo, que tiene la tierra por escenario, nos sitúa consecuentemente en ese mundo de imágenes, de las cosas que «ahora llamamos seres» pero que no son realmente. Por tanto, en esa insólita escena (230b-c) en que Sócrates queda «embriagado» en todos sus sentidos, transportado ante la belleza del lugar terreno, ¿no debemos entender que le ha sobrevenido el recuerdo de Aquella verdadera —la del lugar celeste—, de la que ésta es sólo el reflejo?<sup>19</sup>

Se observan analogías entre ambos pasajes de «elogio a la belleza», como es el hecho, por ejemplo, de que en uno y otro abundan exageradamente los superlativos: en el pasaje terreno (230b-c), cinco adjetivos con sufijo superlativo y otros cinco acompañados de adverbio o prefijo con este valor<sup>20</sup>; en el celeste, seis (μακαριωτάτην,

---

Realidad en sí o el verdadero Ser no está situado dentro de las coordenadas espacio temporales sino por encima de ellas.

<sup>18</sup> Expresado fundamentalmente mediante δόξα, εἶδωλον, εἰκῶν. El concepto de δόξα en Platón ha sido estudiado, por ejemplo, por STENZEL (1940: 47 ss. y *passim*). Más recientemente, LAFRANCE (1981) hace notar que Platón desarrolló una teoría completa de la δόξα, que reconstruye a partir de diversos diálogos.

<sup>19</sup> Cf. MOTTE (1963: 474; 1971: 426 y 432).

<sup>20</sup> Cf. ESTEBAN SANTOS (en prensa).

ἐναργεστάτης, ἐναργέστατα, ὄξυτάτη, ἐκφανέστατον, ἐρασιμώτατον, en 250c-d).

Pero existe también una clara divergencia: en este episodio se reiteran con profusión los términos de *brillo*, como es propio del cielo y de las cosas divinas: (φέγγος, λαμπρόν, αὐγή, ἔλαμπεν, ἐναργεστάτης, στίλβον ἐναργέστατα, ἐναργές, ἐκφανέστατον: 250b-d); mientras que en aquél faltan por completo<sup>21</sup>. ¿Qué luminosidad va a emanar de lo que es un puro reflejo? El delicioso cuadro campestre se plasma simplemente mediante vocablos que indican belleza y otras cualidades positivas aprehensibles por los sentidos<sup>22</sup> (por el tacto: la suavidad de la hierba, la caricia de la brisa y el frescor del agua; por el olfato: el aroma de las flores; por el oído: la brisa murmurante y el canto armonioso de las cigarras)...

Respecto a la omisión del brillo, se podría alegar, sin embargo, que en la tierra está presente —implícita en la mención insistente del calor y de los distintos momentos del día— la figura del sol, sinónimo de luz. Pero no parece que cumpla aquí esa función, sino la de contrastar el mundo de aquí con el de allá: por un lado, al señalar el transcurso del tiempo, en oposición a la eternidad; por otro lado, porque simboliza, sobre la tierra, la vida, la muerte y la resurrección: como el alma retorna alentando en otro y otro cuerpo, así vuelve el sol engendrando cada amanecer un nuevo día; por fin, porque ilumina y rige este mundo sensible al igual que la Belleza en sí, el Ser, preside en su fulgor aquel otro inteligible<sup>23</sup>. Así, el sol asciende y desciende, emerge y desaparece para los cuerpos, del mismo modo que para las almas —cuando se remontan— se hace visible la Realidad y las alumbra; pero cuando han caído, se les oculta, sobreviniéndoles la noche y la ceguera. Por eso es mediodía cuando Sócrates pronuncia su discurso: el sol desde lo más elevado domina la tierra, en la actualidad, mientras que es fijado por las palabras un instante en su eternidad el Ser, que resplandece sito en la cima suprema del cielo.

Y Éste no sólo irradia los destellos de su esplendor, sino también bienaventuranza: εὐδαιμον, μακάριον es todo lo que le rodea e impregna el paisaje de lo inteligible<sup>24</sup> (μακάριαι θεαί, 247a 4; θεῶν... εὐδαιμόνων, 247a 5; εὐδαίμονι χωρῶ μακαρίαν ὄψιν, 250b 6; τῶν τελετῶν ... μακαριωτάτην, 250c 1; εὐδαίμονα φάσματα, 250c 3). Pero en el mundo de los hombres no cuadra tal atributo, a no ser para aquéllos que son presa del amor —esa locura divina— (cf. 253c 4, 256a 8, 256c 4, 256d 8).

<sup>21</sup> Esto es acorde con el mito de la Caverna en la *República*: el mundo terreno, lugar de las imágenes, corresponde a las tinieblas, mientras que el mundo real de arriba es el dominio de la luz. Otra nueva antítesis sólo esbozada (más bien intuída) en nuestra obra.

<sup>22</sup> Cf. PHILIP (1981: 467). Sobre otros recursos empleados para dar énfasis a la idea de la belleza, cf. ESTEBAN SANTOS (en prensa).

<sup>23</sup> Cf. FRIEDLÄNDER (I, 1969<sup>2</sup> : 62 s.) y GOLDSCHMIDT (1963<sup>2</sup> : 339).

<sup>24</sup> Explica FRIEDLÄNDER (I, 1969<sup>2</sup> : 70 s.) que la visión del Ser está siempre acompañada por la εὐδαιμονία. Así también en la *República* y en el *Banquete*.

En resumen, la antítesis que se establece entre el pasaje central y los extremos se desarrolla desde las más diversas perspectivas: la Tierra, abajo, el aquí y ahora, el exterior, mundo de hombres y cuerpos, de imágenes y apariencias, de la vida que —paradójicamente— es en verdad una forma de muerte; frente al Cielo, arriba, el allí y entonces, el interior, en donde habitan dioses y almas, cuya cumbre —abriendo ya boquete la Fuerza y el Fulgor supremos en el techo del Universo— es la sede de la Realidad, manantial de la Vida<sup>25</sup>. Y en los dos ámbitos y entre uno y otro se recorren caminos de ida y vuelta, en círculo.

Así, confluyen, por un lado, el espacio, el tiempo y el movimiento, como conceptos «cósmicos» (los tres en desarrollo circular). Por otro lado, la concepción «antropológica»: el hombre y su alma. Y, por fin, la ontológica: la Divinidad, el Ser, la Verdad.

### III

Tras todo lo expuesto, en mi opinión destacan por su especial relevancia dos antinomias que, además —como veremos—, se corresponden entre sí:

1. INTERIOR / EXTERIOR
2. REALIDAD / APARIENCIA

Respecto a la primera (interior / exterior) recordemos en qué pasajes se encuentra:

- a) En la introducción, referida a la ciudad, aparece dos veces (hacia el principio y el final, trazando un anillo): ἔξω τείχους .../ ἐν ἄστει (227 A-B), ἐκ τοῦ ἀστεως... ἔξω τείχους/ ἐν τῷ ἄστει (230 d).  
Por otro lado, aunque no esté expresa, resulta evidente entre el prólogo y el epílogo, puesto que el primero trata del paseo hacia las afueras de la ciudad, mientras que en el epílogo ἴωμεν —repetido asimismo en anillo— indica la vuelta, sobreentendiéndose hacia el interior de la ciudad.
- b) En el tercer discurso, en el inicio del pasaje del alma, se dice respecto a la naturaleza de ésta que «todo cuerpo al que le viene de fuera el movimiento es inanimado, y al que le viene de dentro es animado» (245e 5-6): ᾧ μὲν ἔξωθεν... ἀψυχον,/ ᾧ δὲ ἐνδοθεν... ἔμψυχον.

<sup>25</sup> Claramente se contraponen aquí, pues, dos mundos (el sensible y el inteligible), del mismo modo que aparecen también en otras obras de Platón, como el *Fedón*, la *República*, el *Banquete*, *Timeo*. Como dice de VOGEL (1986:161), la teoría de los dos mundos nos lleva al corazón de la filosofía platónica.

- c) Algo más adelante, en la escena central, se narra el viaje de las almas al exterior del cielo y después de nuevo al interior (247c-e): ἔξω πορευθεῖσαι ... ἔξω τοῦ οὐρανοῦ... δῶσα πάλιν εἰς τὸ εἶσω τοῦ οὐρανοῦ (también en 247a 5: ἐντὸς οὐρανοῦ , y en 248a 2-3: εἰς τὸν ἔξω τόπον.
- d) Hacia el final del discurso es descrito el sentimiento amoroso, pero ahora considerando también al amado como parte activa: «Lanzándose (el amor) a torrentes en el amante, en parte se hunde en él (εἰς αὐτὸν ἔδν) y en parte, una vez lleno, se derrama de él al exterior (ἔξω ἀπορρεῖ). Y al igual que el viento o el eco, rebotando,... vuelven otra vez al punto de donde habían partido, la corriente de la belleza llega de nuevo al bello mancebo... llenando a su vez de amor el alma del amado» (255c-d). De modo que asimismo el amor y la belleza (como los hombres y las almas) siguen una ruta circular, un camino de ida y vuelta, del amante al amado y viceversa.
- e) En la segunda parte de la obra, platicando sobre el λόγος, se trata el tema de la escritura, por la que los hombres serán traídos al recuerdo desde fuera por caracteres ajenos y no desde dentro por su propio esfuerzo (275a 3-4): ἔξωθεν .../ οὐκ ἔνδοθεν.
- f) Y ya en el epílogo, Sócrates, aludiéndose a sí mismo, suplica a los dioses locales la armonía entre su interior y su exterior (279b 9): δοίητέ μοι καλῶ γενέσθαι τᾶνδοθεν. ἔξωθεν δὲ... τοῖς ἐντὸς μοι φίλια.

En cuanto a la segunda antítesis (realidad/apariencia, imagen, opinión), unas veces claramente expresada, otras veces quedando más o menos implícita, también se aprecia en numerosos pasajes. En especial, en el mito sobre las almas, en donde se refiere a la Realidad suprema del Ser:

- a) En 246a: «Describir cómo es (el alma) sería propio de una exposición divina... pero a lo que se parece, de una humana» (οἶον μὲν ἔστι,... θείας ... διηγήσεως/ὧ δὲ ἔοικεν, ἀνθρωπίνης).
- b) En 247 d-e: «Al contemplar la Verdad (τᾶληθῆ)... ve el conocimiento, pero no aquél sujeto a cambios... sino el conocimiento que versa sobre el Ser que realmente es».
- c) En 248b: «Se van de allí (las almas) sin haber sido iniciadas en la contemplación del Ser (τοῦ ὄντος), recurriendo a la opinión (δοξαστῆ) como alimento. Y la razón de ese gran afán por ver dónde está la llanura de la Verdad (τὸ ἀληθείας... πεδίου)...».
- d) En 249b-c: «No llegará a esta forma el alma que nunca ha visto la Verdad (τὴν ἀλήθειαν)... Esto es una reminiscencia de aquello que en otro tiempo vio nuestra alma... mientras miraba desde arriba las cosas que ahora decimos que son y levantaba la cabeza hacia lo que es en realidad (ἂ νῦν εἶναί φαμεν.../τὸ ὄν ὄντως)».

- e) En 249d: «Esa locura que se produce cuando alguien, contemplando la belleza de este mundo y acordándose de la verdadera... (τὸ τῆδε... κάλλος,/ τοῦ ἀληθοῦς)».
- f) En 249e-250a: «Toda alma humana por su naturaleza ha contemplado las realidades de las cosas (τὰ ὄντα)... Pero el acordarse por las cosas de este mundo de aquéllas (ἐκ τῶνδε ἐκεῖνα) no es fácil para todas» .
- g) En 250a-b: «Cuando ven algo semejante a lo de allí (τῶν ἐκεῖ ὁμοίωμα)... En las réplicas de aquí (ἐν τοῖς τῆδε ὁμοιώμασιν) tanto de la justicia como de la templanza... no hay ningún resplandor... A duras penas unos pocos, yendo a las imágenes (τὰς εἰκόνας), contemplan los rasgos genéricos de lo reproducido. Pero entonces fue posible ver la Belleza en todo su esplendor».
- h) En 250e-251a: «Quien está corrompido no se deja transportar de aquí a allá, junto a la Belleza en sí, cuando contempla lo que en este mundo recibe el nombre de aquélla... En cambio... el que contempló muchas de las realidades de entonces, cuando divisa un rostro divino que es una buena imitación de la Belleza...»

También en la segunda parte del Diálogo es relevante tal antítesis, ahora en relación con el λόγος y situándose ya en el plano humano y no ontológico:

- i) En 259e-260a Sócrates indica como primer requisito para los discursos que han de pronunciarse bien el que la mente del orador conozca la verdad (τὸ ἀληθές) sobre lo que va a decir, frente a los que afirman que al orador «no le es necesario aprender lo que es justo en realidad (τὰ τῷ ὄντι δίκαια) sino lo que podría parecerlo (τὰ δόξαντ')... pues de estas apariencias procede la persuasión y no de la verdad (τῆς ἀληθείας)».
- j) En 262c Sócrates insiste en lo mismo: «El arte de la palabra que ofrecerá quien no conozca la verdad (τὴν ἀλήθειαν) y haya andado a la caza de las opiniones (δόξας) será ridícula y poco artística».
- k) En 267a, concretando acerca de algunos oradores en particular, de Tisias se dice que en su opinión debían estimarse antes que las verdades las verosimilitudes (πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα).
- l) En 272 d-e vuelven a exponerse esas teorías erróneas: «En los tribunales a nadie le interesa lo más mínimo la verdad sino lo que induce a persuasión. (οὐδὲν... ἀληθείας.../ἀλλὰ τοῦ πιθανοῦ)... Así que cuando se habla se ha de perseguir por todos los conceptos lo verosímil (τὸ εἰκός), mandando mil veces a paseo la verdad (τῷ ἀληθεῖ).
- m) También respecto al λόγος escrito, pues la escritura «es apariencia de sabiduría y no la verdad» (δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν/, 275a 6).
- n) Y el discurso mejor y más capacitado es «ese discurso vivo y animado, cuya imagen (εἶδωλον) se podría decir con razón que es el escrito» (276a).

## CONCLUSIONES

Pero la relevancia de las antítesis (tanto entre interno/externo como entre realidad/apariencia, como las otras diversas) no se limita a la contabilización de los numerosos pasajes en que se repiten, sino que es algo más profundo y trascendente: la contraposición subyace en el todo y, además, no sólo se refiere al contenido sino incluso a la estructura, pues la obra entera está concebida como una gran antítesis:

Se compone de dos partes de extensión equilibrada<sup>26</sup>: la primera es mixta, fundamentalmente discursiva (aunque con breves diálogos intercalados), mientras que la segunda es toda ella uniformemente dialogada.

Los discursos de la primera parte son tres, y cada uno de ellos se opone a los otros dos: el primero es de Lisias —aunque lo pronuncia Fedro— y está escrito. El segundo y el tercero los compone Sócrates improvisándolos oralmente. El segundo, por otro lado, es réplica del anterior en cuanto al método, pues presenta argumentos más sólidos (está más artísticamente elaborado) aunque sostiene la misma tesis<sup>27</sup>. El tercero, por fin, se opone a los otros dos en su contenido (a su vez antitético: el contraste entre el que ama y el que no ama, a favor de este último), que muestra como falso, por lo que se retracta y defiende la idea contraria<sup>28</sup>.

En lo que respecta a la segunda parte, también se presenta en contraposición: cómo está bien hecho un discurso (es decir, con arte y con conocimiento de la verdad) y cómo no. Y aún dentro de éste surge otro conflicto entre el discurso escrito y el hablado.

Así que la primera parte del Diálogo es la aplicación práctica de las teorías expuestas en la segunda sobre el discurso<sup>29</sup> o, más concretamente, sobre la oposición entre el discurso realizado con arte y el carente de ella; entre el discurso que se basa

---

<sup>26</sup> Sin embargo, hay otras interpretaciones: CAPPELLETTI (1984: 26 ss.), por ejemplo, lo considera organizado como un drama en tres actos: en el primero (consistente en el prólogo y los dos primeros discursos) se plantea el problema del amor según los métodos de la retórica, mientras que en el segundo acto (el último discurso), se plantea según el método dialéctico o filosófico. En el tercer acto se confrontan los dos métodos y se contraponen la retórica a la filosofía.

<sup>27</sup> RODIS LEWIS (1975:10) explica además que este primer discurso de Sócrates se articula con el precedente completándolo negativamente, pues al elogio del que no ama sucede la acusación del que ama, el «enfermo amoroso».

<sup>28</sup> Así pues, los dos primeros discursos son el ψόγος de Eros y el tercero el ἔπαινος (cf. PFISTER [1922: 1196]), correspondiendo el de Lisias a la esfera del μή ὄν, de la ἀμαθία y ἐπιθυμία, el primero de Sócrates a la esfera de la δόξα y el último a la ἐπιστήμη, de acuerdo con la «tríada platónica», expuesta precisamente en el *Fedro* respecto al alma, tripartita (cf. PFISTER [1922: 1197]).

<sup>29</sup> Señala DIÈS (1972: 419) que los tres discursos son ejemplos, el primero de falsa retórica, el segundo de retórica formalmente buena y el tercero, un modelo de retórica: bueno no sólo en lo formal sino realmente.

en lo que es bueno y justo en realidad y el que se basa en la mera apariencia; entre el discurso hablado y el escrito.

De modo que se ha establecido una nueva antítesis en el todo: práctica frente a teoría.

Antítesis que se extiende a la temática, pues la parte práctica teoriza a su vez en torno al motivo del Amor, y la teórica versa —como hemos visto— sobre el Discurso en sí<sup>30</sup>. ¿Y no son acaso ἔρως y λόγος dos conceptos en fuerte contraste: el uno, la pasión y el deseo; el otro, la fría razón?<sup>31</sup>

Por fin, en los extremos de la obra, fuera ya de lo que es propiamente especulación y discusión filosófica, se contraponen el prólogo y el epílogo: por la hora (resulta evidente en el contexto que la acción del prólogo se desarrolla por la mañana y la del epílogo al atardecer); por la temperatura (el calor que les induce a caminar a lo largo del arroyo remojándose los pies —cf. 229a— ya se ha mitigado: cf. 279b 4-5), y, fundamentalmente, por la dirección de su paseo (en la introducción, hacia el exterior de la ciudad; en la conclusión, de vuelta al interior).

Con lo que hemos ido a parar a una nueva antítesis, desde otra óptica muy diferente: el prólogo y el epílogo constituyen el marco externo del Diálogo<sup>32</sup> composicionalmente e incluso conceptualmente. Porque corresponde a la «cáscara» o «piel», la parte más superficial —también en cuanto al contenido—, que presenta el escenario y la acción: el cuadro, tan vivo y pintoresco, de los dos amigos que pasean por el campo, la belleza del paisaje, el calor, el día que avanza... En resumen, enfatiza los aspectos puramente físicos.

Y a este marco externo se opone, por un lado, todo lo demás: el interior, la «carne» del Diálogo, la parte reflexiva.

Tal antítesis es, además, expresada por Sócrates en la propia introducción: «los campos y los árboles no quieren enseñarme nada, sino los hombres de la ciudad» (230d 4-5). Los campos y los árboles, es decir, el paisaje descrito como marco externo y «corteza» del Diálogo (que, por añadidura, se halla realmente al exterior de la ciudad, como se indica con insistencia); frente a los hombres (dentro de la ciudad —dice ahí mismo explícitamente—). Pues, ¿qué contiene en su interior la obra sino al hombre<sup>33</sup> o, mejor, a los «hijos» del hombre, los pensamientos que van engendrándose en lo profundo de su ser?

<sup>30</sup> BABUT (1987) muestra una serie de rasgos que relacionan —a lo largo del Diálogo— los dos temas, el Amor y la Retórica.

<sup>31</sup> GIL (1957: XXIV) pone de manifiesto «la aparente antinomia entre la primera parte del Diálogo con sus arrebatos poéticos y la fría discusión lógica que ocupa la segunda».

<sup>32</sup> PFISTER (1922: 1196) hace notar que las escenas paisajísticas sirven de marco externo al principio y al final de cada una de las dos partes del Diálogo.

<sup>33</sup> Como dice LASSO DE LA VEGA (1968: 313): «Si ponemos el dedo sobre una página cualquiera de Platón percibimos el latido cordial de un hombre». También LASSO DE LA VEGA (1978: 115) afirma que la obra entera de Platón es una meditación sobre el tema del hombre.

Así pues, claramente se opone lo ajeno y externo al hombre, su entorno físico, a lo interno y psíquico. Y nunca con más propiedad que en este caso, porque el tema último y central versa precisamente sobre el alma.

Pero no sólo lo ajeno, sino incluso de sí mismo lo más superficial, pues ya vimos que desde el punto de vista de los personajes en el marco externo se da mayor realce a los cuerpos (y a lo sensorial) y en el núcleo interno a las almas. De modo que es acorde la estructura del Diálogo con la del propio hombre (cuerpo «al exterior», alma «al interior»), y podría tener relación incluso con la teoría órfica según la cual el alma está encerrada en el cuerpo.

Con todo esto también están en consonancia las palabras casi finales de la obra —en la plegaria a Pan y las otras divinidades locales—: «concededme el ser bello en mi interior y que cuanto tengo al exterior sea amigo de lo que hay dentro de mí» (279b 9). Constituirían, pues, una síntesis de la idea fundamental, enlazando una vez más el término con el inicio (*cf.* 230d 4-5).

Por otro lado, el marco externo corresponde al «paisaje externo»<sup>34</sup>, el lugar terrenal, y éste contrasta con el «paisaje interno» (en el núcleo central e interno, composicionalmente hablando; concerniente al alma —lo más íntimo— en lo que atañe al contenido): el lugar celeste. Ya señalamos además que entre ambas escenas y «escenarios» hay múltiples analogías en contraposición.

Hemos llegado, por tanto, a la conclusión de que la antítesis interior/exterior resulta más significativa y compleja de lo que parece a simple vista. Y observamos que se confunde en general con la otra básica: realidad/apariencia. Porque el paisaje externo equivale al mundo de las apariencias y de las imágenes, y el interno, al mundo de la Realidad.

La ecuación realidad = interior/apariencia = exterior se hace además palpable, citándose expresamente en la controversia entre discurso hablado y discurso escrito: «La escritura llevará a los hombres el recuerdo desde fuera (ἔξωθεν) y no desde dentro (ἔνδοθεν)... Es, pues, apariencia de sabiduría (δόξαν) y no la verdad (ἀλήθειαν)» (275a). Después se añade: «Es el discurso mejor ese discurso vivo y animado (ἔμψυχον), cuya imagen (εἶδωλον) se podría decir con razón que es el escrito» (276a).

De modo que —según esto— la realidad no es sólo algo interno, sino que además tiene alma, frente a la apariencia, que es algo externo y sin alma. Asimismo queda patente esta nueva ecuación al hablar de la naturaleza del alma (245e): «A lo que le viene de fuera el movimiento es inanimado y a lo que le viene de dentro es animado (ἔξωθεν... ἄψυχον/ἔνδοθεν... ἔμψυχον).

Siguiendo con el discurso mejor —el animado—, que se identifica con la realidad y se opone al discurso escrito, se dice de él que está compuesto por medio

<sup>34</sup> Utilizando la expresión de LASSO DE LA VEGA (1968:325).



del arte dialéctica<sup>35</sup> y que, plantado en el alma, posee una simiente de la que germinan otros discursos capaces de transmitir siempre esa semilla de un modo inmortal (276e-277a). Un λόγος διαλεκτικός, por cierto, cuyo ejemplo vivo es este Diálogo mismo, en donde cada discurso engendra otro discurso y cada tema otro nuevo tema.

Por tanto, también la realidad, lo interno y animado, se pone en parangón con el movimiento y con la inmortalidad (recordemos que la cualidad de inmortal es la primera que se señala para el alma: ψυχή πᾶσα ἀθάνατος, 245c 5; y que inmortal es a su vez lo que se mueve a sí mismo y siempre se mueve, consistiendo en esto precisamente la esencia y noción de alma: 245e). E inmortalidad en el plano temporal significa eternidad, que —representando el tiempo en el mundo celeste, en el núcleo interno— se opone a la actualidad y finitud en que transcurre la acción terrenal y externa de la obra.

Un último concepto está también asociado a éstos: el de filosofía<sup>36</sup>. El término (φιλοσοφία, φιλόσοφος y derivados) se encuentra catorce veces en la obra, casi siempre en contextos significativos. Sólo en el tercer discurso aparece nueve veces, generalmente en relación con el tema del alma y refiriéndose a menudo a las almas que contemplaron la Realidad (248d 3, 249c 4) o —lo que viene a ser equivalente— a las almas que adquieren alas (249a 1 y 2, 249c 4 —reforzando la idea anterior—, 256a 7). Y en la segunda parte del Diálogo se pone en conexión la filosofía con el conocimiento de la verdad (261a 4) y con el discurso dialéctico<sup>37</sup> (278d 4). Por otra parte, con frecuencia se asocia también con lo divino: en 239b 3 (en donde se la llama θεία φιλοσοφία), 249c 4, 259d 4, 279a 9.

Así pues, casi todas las múltiples antítesis contenidas en la obra vienen a significar en su fondo lo mismo: ese contraste entre lo externo y lo interno, entre lo inanimado y el alma, lo finito y lo eterno, lo terrenal y lo celeste y, en fin, entre la apariencia y la realidad.

Y es en la mente del filósofo en donde parece resolverse tal contradicción, al ser la que —aun inmersa en este mundo de imágenes— más se aproxima a vislumbrar

<sup>35</sup> Explica ROBIN (1966<sup>6</sup>; CLIII ss.) que el fundamento de la retórica filosófica es la dialéctica, y que es precisamente en el *Fedro* en donde se encuentra la descripción más elaborada y exacta que Platón haya dado del método dialéctico. Sobre tal método, cf., por ejemplo, LABORDERIE (1978: 121 ss., 149 ss. y *passim*), y en el *Fedro* concretamente, SINAÏKO (1965: 22-118).

<sup>36</sup> HACKFORTH (1952: 9) considera que el principal objetivo del Diálogo es justificar la búsqueda de la filosofía como la verdadera cultivadora del alma, por contraste con las pretensiones de los retóricos contemporáneos de proporcionar tal cuidado.

<sup>37</sup> Para ROBIN (1966<sup>6</sup>: CLIX) la dialéctica coincide con la filosofía porque es, como el amor, un esfuerzo hacia el saber. Por otra parte señala CAPPELLETTI (1984: 86) que Dialéctica y Filosofía se oponen a Retórica, oposición que está concretando la que se establece entre «ser» y «parecer».

la Realidad, participando así de lo de aquí y lo de allá. Como se expresa en 249c d: «Ese hombre... saliéndose de los humanos afanes, está en contacto con lo divino».

Pero ¿cómo logra establecer ese nexo y salvar la distancia casi insuperable? Por medio del amor<sup>38</sup>, que es una forma de locura otorgada por los dioses; el más noble sentimiento que, engendrado ante el espectáculo de la belleza en el alma humana, la hace recordar su paraíso perdido y elevarse hasta la Belleza en sí, hasta el Ser.

Eso cuando el filósofo se remonta en su alma a las alturas; pero cuando desciende y mira a su alrededor (en la dimensión horizontal: hacia dentro de sí mismo o al exterior) pasa del  $\xi\rho\omega\varsigma$  al  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ , del ardor «divino» a la lógica humana. Entonces su quehacer de hombre justo le lleva al conocimiento de la verdad y al discurso dialéctico, ese discurso con alma cuya semilla se transmite siempre de un modo inmortal ( $\acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\nu$ ), convirtiéndose en feliz ( $\epsilon\acute{\upsilon}\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ ) a su poseedor en el más alto grado que le es posible al hombre (cf. 276e-277a). Así, también el  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  aproxima al hombre al dios: inmortal y feliz son dos atributos característicos de los dioses<sup>39</sup>. Y, por otro lado, el  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$  tanto como el  $\xi\rho\omega\varsigma$  tiene como objetivo supremo el caminar infatigablemente hacia la verdad<sup>40</sup>.

En fin, parece que hemos hallado la conjugación de los numerosos temas del Diálogo: de alma, de locura, de belleza, de movimiento, de la antítesis entre celeste y terreno, entre  $\xi\rho\omega\varsigma$  y  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ . Conforme al método dialéctico (ya dividiendo en sus articulaciones naturales lo que es uno, ya conduciendo a una sola forma lo que está diseminado en muchas partes: cf. 265d ss.), la obra entera —un compendio de las teorías platónicas más significativas<sup>41</sup>— se ha segmentado en múltiples temas; pero todos van a coincidir en una idea común: la realidad<sup>42</sup> —en pugna con la apariencia— que persigue el alma del filósofo; la realidad de aquí y de allá, de hoy y de entonces, de siempre... mientras el sol y las almas y el pensamiento sigan rotando en su ascensión, su declive y su eterno retorno.

---

<sup>38</sup> Amor, Filosofía y Dialéctica (es decir, la verdadera Retórica) son, pues, conceptos en conexión. Así, FRIEDLÄNDER (III, 1969: 242) dice que la filosofía es a la vez la forma más elevada de amor y la forma más elevada de discurso. Y según HOERBER (1958: 33) el último tipo de Amor (el filosófico) es inseparable del mejor método de discurso (Dialéctica), mientras que el discurso inferior (Retórica) es adecuado al amor común (erótico).

<sup>39</sup> Cf. p. 174

<sup>40</sup> Cf. nota 11. También p. 168, 19 y nota 6.

<sup>41</sup> Esto indujo a SCHLEIERMACHER (1942<sup>3</sup>: 47 ss.) a creer que el *Fedro* era una obra de juventud de Platón, como una especie de programa de su Filosofía. Pero WILAMOWITZ (1959<sup>5</sup>: 384) replica que la obra no contiene toda su Filosofía, aunque sí está el filósofo entero dejándose sentir por doquier.

<sup>42</sup> Una vez más se corresponden forma y contenido, porque esa realidad —el Bien— es en el pensamiento platónico precisamente la concepción de lo Uno. Según expresión de GOLDSCHMIDT (1963<sup>2</sup>: 340), el Bien es el conjunto de todas las cualidades, frente al mundo de las imágenes, que nos lleva a disociar esas cualidades... El Bien es Uno.

## BIBLIOGRAFÍA

- D. BABUT «Δεῖν... πάντα λόγον ὡςπερ ζῶον συνεστάναι. Sur quelques énigmes du Phèdre», *BAGB* 1987, 256-284.
- J. BELS «Du soin de l'âme au soin du corps», *REG C* 1987, 129-132.
- E. BOURGUET «Sur la composition du Phèdre», *RMM XXVI* 1919, 335-351.
- A. J. CAPPELLETTI «Temas y problemas del *Fedro* de Platón», *RVF XVIII* 1984, 19-100
- A. DIÈS *Autour de Platon*, París 1972 (1926).
- Z. DIESENDRUCK *Struktur und Charakter des platonischen Phaidros*, Viena 1927
- J. P. DUMONT «Temps, image et existence chez Platon», en *Politique dans l'Antiquité*, Lille 1986.
- A. ESTEBAN SANTOS «Diálogo en la yerba: función de la introducción y del escenario del *Fedro*», *Homenaje a L. Gil* (en prensa).
- P. FRIEDLÄNDER *Platon I: Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, Berlín 1954<sup>2</sup> (citado por la trad. ingl. Nueva York 1969<sup>2</sup>), *Platon III: Die Platonischen Schriften, Zweite und Dritte Periode*, Berlín 1960<sup>2</sup> (1930)(citado por la trad. ing. Nueva York 1969).
- G. GADAMER «El tiempo y el pensamiento occidental de Esquilo a Heidegger», en *El tiempo y las filosofías*, Salamanca 1979 (París 1978).
- E. GARCÍA NOVO «Ocaso y alba de Sócrates», *CFC XXIV* 1990, 127-134.
- L. GIL *Platón: Fedro* (edición bilingüe), Madrid 1957 (reimpr. 1970).
- V. GOLDSCHMIDT *Les dialogues de Platon*. París 1963<sup>2</sup> (1947).
- R. HACKFORTH *Plato's Phaedrus*, Cambridge 1952.
- R. G. HOERBER «Love or Rhetoric in Plato's Phaedrus», *CB XXXIV* 1958, 33 ss.
- J. LABORDERIE *Le dialogue platonicien de la maturité*, París, 1978.
- Y. LAFRANCE *La théorie platonicienne de la doxa*, Montreal, París, 1981.
- J. S. LASSO DE LA VEGA «El eros pedagógico de Platón», en *El descubrimiento del amor en Grecia*, Madrid 1959, 105-148.
- «El diálogo y la filosofía platónica del arte», *Eclás XII* 1968, 311-374 [recogido en *De Sófocles a Brecht*, Barcelona 1974<sup>2</sup> (1970), 137-203].
- «El concepto del hombre en Grecia (el Estado ideal y la noción platónica del hombre)», *Eclás XXII* 1978, 111-134.
- A. LEBECK «The central myth of Plato's *Phaedrus*», *GRBS XIII* 1972, 267-290.
- M. MARTÍNEZ HERNÁNDEZ «El carácter interdisciplinario de la antonimia y sus procedimientos léxicos y gramaticales en Platón» *Tabona*, IV 1983, 153-179.
- A. MOTTE «Le pré sacré de Pan et des Nymphes dans le *Phèdre* de Platon», *AC XXXII* 1963, 460-476.
- *Prairies et jardins de la Grèce antique*, Bruselas 1973.
- F. PEISTER «Ein Kompositionsgesetz der antiken Kunstprosa», *PhW XLII* 1922, 1195-1200.
- A. PHILIP «Réurrences thématiques et topologie dans le *Phèdre* de Platon», *RMM LXXXVI* 1981, 452-476.
- H. RAEDER *Platons philosophische Entwicklung*, Leipzig, 1905.
- L. ROBIN *Platon. Oeuvres complètes*. Tomo IV 3ª parte, *Phèdre*, París 1966<sup>6</sup> (1933).
- G. RODIS LEWIS «L'articulation des thèmes du *Phèdre*», *RPhilos CLXV* 1975, 3-34.
- T. G. ROSENMEYER «Plato's Prayer to Pan», *Hermes XC*, 1962, 34-44.

- F. SCHLEIERMACHER *Platons Werke*, I, Berlín 1942<sup>3</sup> .
- P. SHOREY *What Plato said*, Chicago 1933.
- H. SINAIKO *Love, Knowledge, and Discourse in Plato*, Chicago 1965.
- J. STENZEL *Plato's Method of Dialectic*, Oxford 1940 (trad. del original alemán, 1931<sup>2</sup> ).
- C. J. DE VOGEL *Rethinking Plato and Platonism*, Leiden 1986.
- U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF *Platon I*, Berlín 1959<sup>5</sup> (1920).

ESQUEMA DE CONTRAPOSICION  
 PARTE I (227a-257b)  
 EROS

PARTE II (257c-279c)  
 LOGOS

TEMA	Mixta: discursiva con breves diálogos	Uniformemente dialogada	
FORMA	Práctica	Teórica	
FINALIDAD			
PASAJES EN CONEXION:	PRÓLOGO (227a-230e)	PASAJE CENTRAL (244-256)	EPÍLOGO (279b 4-c)
ESTRUCTURA	Marco externo	Núcleo interno	marco externo
FORMA	diálogo	discurso-narración	discurso
ACCION	Viaje terreno (al exterior)	viaje celeste (al exterior-al interior)	viaje terreno (al interior)
DIRECCION	horizontal	vertical	horizontal
ESCENARIO	Tierra	Cielo	Tierra
ESPACIO	abajo aquí	arriba allí	abajo aquí
TIEMPO	la mañana ahora finitud	el mediodía entonces eternidad	la tarde ahora finitud
PERSONAJES	hombres cuerpos	dioses almas	hombres cuerpos
CONTENIDO	Aspectos físicos (naturaleza: paisaje, tiempo, dioses locales)	Aspectos psíquicos y ontológicos y ontológicos (amor, locura, alma, dioses, lugar Celeste, la Realidad)	aspectos físicos (naturaleza: tiempo, dioses locales)
RASGOS	belleza cualidades sensibles	Belleza, luz, felicidad	cualidades sensibles
PLANO HUMANO	realidad vida	idealidad muerte	realidad vida
PLANO ONTOLOGICO	apariencia (mundo sensible)	Realidad = Vida (mundo inteligible)	apariencia (mundo sensible)

*Interior/exterior: antítesis en la temática y en la estructura...*

