

EL ITINERARIO ALADO DEL *EROS* EN EL *FEDRO* DE PLATÓN

Oscar Velásquez
Pontificia Universidad Católica de Chile

Una atmósfera de sutil movimiento envuelve el espacio dramático del *Fedro*. No es nuevo, por supuesto, que Sócrates se encuentre con alguien al inicio del diálogo, y que uno de los dos pregunte, como en este caso: “¿Adónde vas, mi querido Fedro, y de dónde vienes?” (227 a).¹ En este caso la pregunta está muy bien encaminada, ya que la respuesta de Fedro de que irá a dar un paseo “fuera de la muralla”, es un anuncio anticipado del lugar en que se habrá de desarrollar en definitiva este extraordinario encuentro. Sócrates casi nunca sale de la ciudad, y solo el *Lisis* lo muestra en el inicio por el camino que va desde la Academia, pegado junto a la muralla de la ciudad. Pero ahora lo mueve el deseo de oír discursos, si bien, tanto en el *Lisis* como en el *Fedro*, los temas de la amistad y el amor se prestan para esta pequeña transgresión; es decir, parece mejor hablar acerca de estos temas relacionados con los afectos amorosos “fuera de la muralla”, y más aun, ahora –desviándose un poco más hacia el sur oriente de la ciudad– marchar bajando “a lo largo del Iliso”. κατὰ τὸν Ἰλισὸν significa en este caso que se aprestan a caminar “siguiendo la corriente” del río. Este camino “hacia abajo” ha de culminar muy pronto en el entorno de un *locus amoenus*, un “bello lugar de arribo” (230 b).² Está bien que por ahora vayan los dos bajando, puesto que muy pronto habrán de subir muy alto mediante un inspirado discurso pronunciado por Sócrates. Allí mismo hay un *platanus orientalis*, así como en las *Nubes* de Aristófanes el Discurso Justo invitaba a Fidípides a descender hacia la Academia, caminar entre los olivares sagrados gozando de la estación primaveral, “cuando el plátano murmura con el olmo” (v. 1008). En el *Fedro*, en cambio, es el agnocasto, el arbusto dialogador,

¹ Ver, por ejemplo, en los inicios, *Lisis* 203 a, *Protágoras* 309 a, *Menéxeno* 234 a.

² Νῆ τῆν Ἡραν καλή γε ἡ καταγωγί.

es él el que llena de fragancia el entorno que preside ese plátano de gran copa. Al agnocasto (*vitex agnus castus*), llamado también sauzgatillo, se le consideraba un calmante de la pasión amorosa. El “altísimo plátano” a cuya sombra (σκιά) se podrán ambos sentar e iniciar el rito de los discursos (229 a-b), aparece ahora, ya más cerca, como “frondoso y alto”; y el agnocasto, por su parte, que es un arbusto de no más de cuatro metros, y por consiguiente mucho más pequeño, luce “bellísimo en su altura y espesa sombra”, impregnando la cercanía de fragancia, “puesto que en el apogeo de su florecimiento” (230 b). De este modo, en la descripción del entorno –desde que Fedro avista el “altísimo plátano” (229 a) hasta el momento del arribo junto al Iliso, 43 líneas más adelante– se van señalando los accidentes de una ruta que varía y se transforma con la perspectiva en movimiento de los caminantes. El transcurrir de las horas, mientras tanto, se dejará sentir también en el diálogo, y, con su “calor ardiente” (πρὶν ἂν τὸ καῦμα παρέλθῃ, *Fdr.* 242 a), pronto llegará para ellos el mediodía (μεσημβρία), aunque más tarde habrá tiempo aun (“tenemos tiempo, a lo que parece”, dice Sócrates más adelante, 258e) para escuchar a las cigarras y evitar adormilarse a la hora de la siesta; ya llevan tres discursos y falta todavía bastante que conversar. Mi cálculo indica que el segundo discurso de Sócrates –su retractación a sus dichos anteriores sobre el Amor– coincide con el cenit del Sol y su lento y a la vez persistente declinar hacia occidente. ¿Qué puede significar todo esto? Yo realmente no lo sé, cabalmente, pero sospecho que es parte de una escenificación consciente, en que el espacio y el tiempo se funden con un arte inigualable. Pero quizá algo se pueda decir por el momento, y es que este paisaje vivo, como una perspectiva cinética de seres que avanzan mientras perciben el entorno, es un marco adecuado para la topografía celeste del segundo discurso de Sócrates, con toda la figuración del *hyperouránion topos*, y las almas que avanzan mientras contemplan la verdad. Este descenso a lo elemental, al agua fría de “la fuente que mana bajo el plátano” (230 b), muy cerca del “lugar de descenso” (καταγωγή, 230 b) junto al río y la fragancia del arbusto en flor, donde incluso los Pegasos se hacen presentes a la imaginación (229 e), nos sugieren ya un diálogo en que el mundo y su cosmología de planos en movimiento ocupan un lugar preponderante. Estas escenas introductorias

nos previenen mejor para entender la función que cumple en el diálogo el descenso y el ascenso de las almas al lugar celeste; así como la razón aparente de los movimientos orbitales en un universo en que, las rotaciones de la mole del mundo condicionan el destino de los descensos y encarnaciones de las almas, así como la marcha de los carros alados de los dioses y los humanos.

Dejemos, sin embargo, por ahora la levedad de estos espacios inteligibles para centrarnos en otros pasos del texto. Una vez que Sócrates ha pronunciado su primer discurso, en que debe defender a regañadientes la superioridad del no-enamorado y su aparente racionalidad, en desmedro del enamorado y su locura, la señal divina ha impedido a Sócrates dejar el lugar: él debe ahora purificarse del delito cometido contra el Amor. El segundo discurso será, entonces, una suerte de ofrenda conciliatoria presentada al dios a modo de discurso de pública retractación ante la ofensa. Tanto el discurso de Lisias sobre el no-enamorado así como el discurso gemelo de Sócrates, se han basado en los principios de la retórica que, descuidando la verdad, se preocupan sobre todo de persuadir. Ahora es preciso pronunciar la alabanza del amante; si bien el objetivo sigue siendo uno de persuasión, y que de acuerdo con la naturaleza del dios, la palabra conduzca al joven amado a conceder finalmente su favor al enamorado. De acuerdo entonces con nuestro tema central, me propongo analizar el itinerario alado del Eros (palabra que para todo buen entendedor tiene en español el nombre de Amor como deseo y pasión amorosa), y ubicar en el espacio del texto su punto de inicio: y ocurre que todo comienza con la locura, *manía*, un estado anímico procedente de los dioses, que es en primer lugar, en cuanto capacidad profética, una suerte de delirio opuesto a la cordura, *sophrôsúne*, la cual proviene de los hombres. La locura de las oraciones, el culto y los ritos purificadores, revela que la *manía* se puede constituir, a su vez, en un estado de separación que libera (*ἀπαλλαγὴν*) y que rescata (*λύσιν*) al alma (244 d-e). El tercer estado de posesión y de locura muestra que la inspiración poética es también un tipo de demencia divina. Ahora bien, el Amor, que es el cuarto tipo de *manía*, se presenta en el *Fedro* como el tema sobre el que Sócrates debe en primer lugar realizar una explicación, a saber, “que los dioses le han concedido esta forma de locura para su más grande fortuna: esta demostración sin duda

no será convincente para los espíritus sutiles, pero convencerá a los sabios” (245 b-c).³

La demencia, en consecuencia, en sus cuatro géneros está en la base de la discusión, y esta *manía* no es un mal sino que, por el contrario, es para las almas la fuente de los mayores bienes, “puesto que ella ciertamente es otorgada por donación divina” (244 a). Y siendo, por otra parte, el Amor la demencia que los dioses envían al amante y al amado para su más grande fortuna (εὐτυχία), parece natural que sea necesario saber primeramente qué es el alma. Esta εὐτυχία de la que se habla no debería, creo yo, traducirse como “felicidad”. Lo que está en juego con el amor es otro tipo de cosa, que tiene que ver con la obtención de algo bueno que a uno le toca en suerte poseer. Ella se relaciona por eso de algún modo con la “fortuna”. Son ciertos aspectos positivos del verbo τυγχάνω (“obtener, hallar por azar”), y el sustantivo τύχη (“hallazgo, fortuna, suerte, de donde felicidad o desgracia”) los que aquí adquieren relevancia. En esas circunstancias, es preciso entender εὐτυχία, creo yo, al interior del gran esquema cosmológico de almas en movimiento que guían sus carros en el cielo, mientras cada alma “acompañaba en su camino a la divinidad, miraba desde arriba las cosas que ahora decimos que son, y levantaba la cabeza para ver lo que es en realidad” (*Fdr.* 249 b). Sin rotación no hay εὐτυχία, y esta “buena fortuna” está firmemente ligada al devenir del cielo y el destino circular por él trazado. Solo el amor, como locura divina, parece hacer posible una liberación no sujeta enteramente a la necesidad. De ahí que el tema del alma, entonces, entra de lleno en el análisis del *Fedro*, y permanecerá en este como un punto capital a lo largo de todo el diálogo, pues el eros es cosa del alma.

Habría que entender, por consiguiente, que cuando a continuación Sócrates inicia ese famoso párrafo de *Fedro* 245 que comienza: “Toda alma es inmortal. En efecto, lo que siempre se mueve es inmortal”, está precisamente relacionando el Eros con el alma. Sé que es una frase que ha sido muy discutida

³ Parecen aquí estar en juego los dos aspectos del pensamiento platónico, el de un Platón que es a la vez *racionalista* e *irracionalista*. “Les deux aspects sont nécessairement liés: seul celui qui est capable d’être la victime de la *mania* d’Eros est en mesure de laisser épanouir plainement son *noûs*”, T. A. Szlezák, “Dialectique orale et ‘jeu’ écrit: le *Phèdre*” (versión francesa), en *Revue de philosophie ancienne* XVII, 2 (1999) p. 10.

por los estudiosos; pero me permito afirmar, a la luz de lo ya analizado, que al decir “toda alma”, Platón se está refiriendo más específicamente al alma en su conjunto, a todo tipo de alma, es decir, tanto a la humana como a la divina; y que “lo que se mueve siempre” (τὸ ἀεικίνητον) es equivalente a “lo que se mueve a sí mismo” (τὸ αὐτὸ αὐτὸ κινεῖν, 245 d). La frase en referencia, en su totalidad dice textualmente: “Así entonces, es principio de movimiento lo que se mueve a sí mismo. Y esto no puede perecer ni originarse, o, de lo contrario, todo el cielo y toda generación, viniéndose abajo, se inmovilizarían, y no habría nada que, al originarse de nuevo, fuera el punto de arranque del movimiento”.⁴ Ahora bien, no es mi intención examinar la totalidad del problema planteado en este difícil paso del diálogo, sino poner en evidencia ciertos aspectos que se relacionan con los temas que he estado analizando. Las almas divinas son los dioses estelares, que evidentemente se mueven conforme a un rito circular.⁵ Son dioses sensibles, almas inmortales existiendo en cuerpos inmortales, delimitando un espacio sagrado e inteligible en el cielo. De ahí que “alma” en este contexto del discurso de Sócrates sea, en primer lugar, dioses en movimiento dando vida al entorno celeste del universo. Si estas almas divinas se detienen, todas las revoluciones celestes se detendrían; y con ellos la vida del universo y nosotros, cesarían. Esto no es esoterismo, sino cosmología platónica perfectamente compatible con la doctrina del *Timeo*; y su teología astral, está en plena concordancia con la *Leyes*, y si se quiere, además, con el *Epínomis*. Sin este contexto orbital, que en esos diálogos no tiene nada de mitológico, la teoría del amor esbozada en el segundo discurso de Sócrates en el *Fedro*, no podría cobrar su verdadero sentido. Aquí, como en el *Timeo*, Platón encamina su discurso según las normas de lo verosímil, y en concordancia por tanto con las reglas de la retórica en el nivel en que él la quiere colocar. El amor, es decir, el *Eros*, es

⁴ He preferido la traducción de Emilio Lledó Íñigo (Biblioteca Clásica Gredos, Platón *Diálogos* III p. 344, por su mayor precisión).

⁵ Estos dioses de los que habla Platón, están en íntima relación con los sentimientos amorosos que en esta tierra experimenta el filósofo. De ahí que, como dice R. Bodéüs, “le philosophe parle des dieux quand il s’interroge sur l’amour, parce que l’amour se donne comme la passion où l’on peut éprouver la présence de dieux”; “Le philosophe et le dieux du *Phèdre*”, en *Understanding the Phaedrus*, Silvio Rossetti Editor, Sankt Augustine 1992, p. 248.

una locura divina que nos toca en suerte vivir en este mundo, en relación con un orden divino que está en actividad en ese otro mundo. Todos estuvimos allá, cada cual hizo lo que pudo con su carro y sus caballos, se alimentó como pudo de los bellos espectáculos de arriba, y en un momento he aquí que descendió y nació. No hablo de las almas de los dioses, sino de “las restantes” (248 a) que siguen a la divinidad y se le asemejan más (ibid.), o que “siendo arrastradas por el movimiento circular” tratan de adelantarse unas a otras en forma tumultuosa. Todas las almas, las más hábiles o las menos afortunadas siguen algún tipo de movimiento circular en las revoluciones celestes. La que desciende a la vida terrestre, por mediación del amor por un ser bello comienza a recordar lo que vio, y le salen alas. Puede en un momento elevarse, por fin, y gracias a las alas suscitadas por el amor, emprender finalmente el vuelo a la región originaria.

El relato del *Fedro*, como decía, se asemeja en diversos puntos al *Timeo*. En este último diálogo, las almas humanas son hechas de los restos que quedaron de la fabricación del Alma del mundo; estas almas viven al inicio en los astros y están sujetas a una ley del destino que en algún momento las hará generarse en cuerpos. Ellas, además, han sido sembradas en los órganos del tiempo, es decir, en la región celeste.

Ahora bien, cuando sean de necesidad procreadas en cuerpos, y unas entren y otras salgan de sus cuerpos, en primer lugar sería necesario que en todas ellas surgiera connatural una sola sensación procedente de violentas afecciones, y en segundo lugar el amor, que está mezclado de placer y de dolor, y después de ellos, el temor y la cólera, y todas las afecciones que les acompañan, y las que son contrarias por naturaleza: si lograran gobernarlas vivirían en justicia, pero si fueran gobernados por ellas, en injusticia. Y el que una vez que ha vivido bien el tiempo conveniente marcha de nuevo hacia la morada de su astro familiar, tendrá con él una vida en feliz intimidad (*Timeo* 42 a-b).

Esto es solo parte de lo que se podría examinar en relación con la cercanía temática de ambos diálogos, pero los asuntos planteados en el *Fedro* exigen un nuevo examen. Hay en este discurso de Sócrates el desarrollo de un símbolo espacial, un *topos*, un lugar en que se despliega la verdad (τὸ

ἀληθὲς/περὶ ἀληθείας, 247 c), pues la verdad, de acuerdo con lo que se dice en este paso, es algo que reside en el Ser, que es esencia intangible que realmente es (οὐσία ὄντως οὐσα, 247 c). Claramente aquí la verdad es algo que se ejerce mediante contemplación (θεωροῦσα, 247 d) de cosas que están en ese *topos hyperouránios*, según que lo que allí está es objeto de la visión de los dioses, y de toda alma que se preocupa por recibir lo que le es propio: es decir, “la ciencia de lo que es la verdadera realidad” (247 e). Todo esto está sucediendo en aquel *topos* con cada alma, “hasta que la revolución astral la haya hecho circular en redondo en dirección de lo mismo”. Es mi traducción interpretativa de ἕως ἄν κύκλω ἢ περιφορὰ εἰς ταὐτὸν περιενέγκῃ, *Fdr.* 247 d). Lo “mismo” es la esfera rotante de las estrellas fijas, la más externa y divina frontera del mundo. Este ejercicio de topografía inteligible nos lleva a concluir que el alma divina (y por mayor o menos tiempo, la humana) conoce la verdad –“visible únicamente para el piloto del alma, el entendimiento” (247 c)–, en el acto de una visión orbital. Este es, a su vez, el objetivo supremo del hombre, y la razón del papel privilegiado de *Eros* como fuerza elevadora hacia allá.

Ahora bien, se supone que la filosofía (en especial como amistad del saber) tiene una función decisiva en la vida del alma humana. Pero, evidentemente, ella es algo que se ejerce aquí, en vistas de lo de allá, y a semejanza de lo que allá realmente acontece. Por tanto, la filosofía funciona en este mundo en la medida que mejor se tenga consciencia de su carácter de imagen, y en consecuencia, de su poder transportador. La filosofía se ejerce en esa consciencia anagógica (es decir, que eleva) del mundo. Para eso, sin embargo, hay que aprender a mirar al modo como de la mejor manera se mira en el cielo. De ahí que, por su parte, Timeo hable del bien más grande de los ojos y la visión:

Porque ninguno de los razonamientos que ahora se dicen acerca del universo habría alguna vez sido expresado de no haberse visto ni los astros, ni el Sol, ni el cielo. (...) gracias a ello se nos suministró un género de filosofía, un bien mayor que este concedido por los dioses no ha llegado ni vendrá jamás al género mortal.

Y añade luego:

Un dios inventó y concedió la visión, para que observando los circuitos del entendimiento en el cielo, los utilizáramos para las órbitas del pensamiento en nosotros; puesto que nuestras órbitas son afines a aquellos circuitos, órbitas perturbadas, estas, a circuitos imperturbables, aquellos (*Timeo* 47 a-b).

Esto es la Filosofía para el *Timeo*; y aquí, en el *Fedro*, parece que se nos da una indicación de porqué esto es así, y qué hay que hacer, con la ayuda del Amor, para remontarse a la realidad superior.⁶ El poder del Amor está en su capacidad de suscitar el recuerdo. Las almas, a su vez, que han quedado entorpecidas por el olvido y la maldad, pierden las alas y caen en tierra; y si ellas son injustas “se olvidan de las visiones sagradas que habían entonces contemplado” (250 a). En esto se fundamenta el poder del Amor: en que va debilitando el olvido por medio de la evocación de la belleza, “la única, dice Platón, que tuvo esa suerte” (250 d); es decir, la única, entre otros espectáculos de allá que mantiene por su esplendor un suficiente poder evocador. El recuerdo, entonces, que el Amor produce es el de la belleza en sí, la que gracias a un rostro o un cuerpo divinamente bello suscita la ocasión para el retorno al Ser. La belleza produce una “emanación por medio de los ojos” (τὴν ἀπορροὴν διὰ τῶν ὀμμάτων, 251 b) que reanima la naturaleza del ala, y que Platón lo relaciona con el joven amado que hace germinar, mediante el amor que produce, el ala del enamorado.⁷ Aquí se inicia el itinerario alado del amor, que parte de los ojos, y que culmina en la visión de la Verdad en el cielo. El amor, no hay que olvidar, es *manía*, y si esta afeción y ascenso consiguiente tiene las

⁶ El tema se conecta de algún modo con la idea de que la filosofía es algo que pertenece a lo que está *arriba*. Uno solo es el destino que une Eros y al filósofo. Esta es la razón por la que, como decía P. Impara, “la vera origine, la sola provenienza dell’eros è l’anima, che recuperando la forza di ascendere, prende il volo”, “Mito, eros e filosofia nel *Fedro*”, en *Understanding the Phaedrus*, Livio Rossetti, Editor, Sankt Augustine, p. 301.

⁷ En su viaje anterior, el alma del enamorado había sido capaz de seguir la vía de los dioses en el cielo, y ahora recibe sus beneficios aquí. Como afirma Claude Calame, el alma del enamorado: “Thanks to its extracelestial flight, it is able, through the sense of sight, to gain direct perception of the realities (*ta onta*), of truth (*ta alêthê*). At last we glimpse the meaning that informs the philosopher’s thought: through reflection, he will rise above the plurality of sensations, and move toward unity; the soul will then remember the altogether real reality (*to on ontos*) that it has perceived as it followed in the wake of a deity. Now, amorous madness provides us with the means to accomplish that philosophical journey that takes the form of reminiscence”; *The Poetics of Eros in Ancient Greece* Princeton New Jersey, 1992, pp. 187-188.

características de la dialéctica platónica, la especificidad está, a mi juicio, en que lo que suscita todo el proceso es en este caso un ser particular, alma y cuerpo. Y a diferencia del *Banquete*, no se hace referencia a un proceso ordenado mediante etapas de ascenso hacia lo bello, que tiene toda la apariencia de un desarrollo racional. Hay en todo caso en el *Banquete* un momento culminante con características de iniciación religiosa, cuando el enamorado, vuelto hacia el mar inmenso de lo bello, engendra al contemplarlo multitud de magníficos discursos y pensamientos nacidos de la filosofía. El *Banquete* ciertamente preludia e inicia ya la fuerte relación que en el *Fedro* se establece entre la filosofía y la retórica, si bien en el primero se pone énfasis en una contemplación sucesiva (θεώμενος ἐφεξῆς) y en un correcto orden de las cosas bellas, porque el recto camino hacia las cosas del amor en el *Banquete* es a partir de las bellezas de este mundo, y es un elevarse continuo (ἀεὶ ἐπανέναι), como en escalones (ὡσπερ ἐπαναβασμοῖς) hacia aquel objeto supremo de belleza. En el *Fedro* en cambio el discurso de Sócrates pone de manifiesto el poder de la relación amorosa y su capacidad de suscitar ella misma y de presidir una elevación espiritual, en que la demencia (μανία), es decir, un estado de ardor y delirio inspirado por la divinidad, ocupa un lugar central.⁸

El *Fedro* ha comenzado así con dos discursos que dejan en evidencia un aspecto fundamental del diálogo, a saber, la íntima relación que hay entre la palabra y la persuasión amorosa. Los dos primeros discursos intentan persuadir renegando del enamorado. El tercero, celebra al enamorado, y por tanto, al Amor, pero siempre teniendo en cuenta que hay un concreto receptor del discurso, un joven, el amado, al que se supone hay que persuadir para inducirlo a la amistad. Estamos, por consiguiente, también en el terreno de la retórica, el arte del bien decir, tanto hablado como escrito. Pero la persuasión para Sócrates no proviene de la opinión sino de la verdad, por lo que el enamorado, que es el filósofo, y que ha sabido elevarse al *topos* del Ser, está en situación de mayor ventaja que el simple retórico. Porque la retórica –y aquí está una de las contribuciones más extraordinarias del *Fedro*– sería, afirma Platón, “un tipo de

⁸ Sobre μάνομαι / μανία, ver P. Chantraine: “aucune étymologie plausible” (*Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris 1980 p. 659).

evocación de las almas mediante las palabras”. La retórica, entonces, sería una *ψυχαγωγία*, que significa en primer término “evocación de las almas desde los infiernos”, pero que en nuestro texto tiene una significación general de ganarse las almas de los hombres, conducirlos a la persuasión; de ahí que en un sentido figurado se pueda decir que es “evocación”. Y si bien *psukhagôgía* es un término que apenas se usa dos veces en todo el *Fedro*, y únicamente allí en toda la obra de Platón, este se ubica en un contexto clave del diálogo. De su primer uso en *Fedro* 261, queda en evidencia que *psukhagôgía* se utiliza para describir a la actual retórica, y que se hace uso de ella en el arte de la controversia, donde se da por lo común el engaño entre cosas que difieren poco entre sí. Es decir, es una técnica que permite irse apartando gradualmente, mediante semejanzas, de algo hasta llegar a su contrario. Lisias, en su discurso primero del *Fedro* ha pretendido utilizar este arte de ocultación de la verdad mediante un hábil uso de las semejanzas y las desemejanzas. Así es como intenta persuadir al joven, haciendo un uso de la *psukhagôgía*: es decir, Lisias quiere seducir el alma del muchacho mediante su procedimiento retórico. Se le llama aquí *dêmêgoría*. De hecho, piensa Sócrates ahora, esta utilización de cosas que difieren poco y que hace posible el engaño, es un arte único, “que se extiende a todas las formas de la palabra” (261 e).

Hay otra forma, sin embargo, de persuadir mediante una retórica reformada. El segundo uso de *psukhagôgía* va a mostrar ahora su importancia. Antes que nada, “si se enseña a alguien la elocuencia aplicando las reglas del arte, se mostrará en su realidad, de una manera exacta, la naturaleza del objeto al cual el alumno deberá entregar sus discursos” (270 e). Es decir, el arte de hablar supone el conocimiento de un objeto: es decir, de aquellos a quienes se dirige la palabra. Porque todo verdadero arte de persuadir, entonces, todo arte retórico según el nuevo concepto platónico: “describirá en primer lugar y con toda exactitud el alma, y hará ver en ello si es por naturaleza una e idéntica o – como pasa con la forma del cuerpo–, si es también de muchos aspectos. A esto es a lo que llamamos mostrar la naturaleza de una cosa” (*Fdr.* 171 a). Hay que acomodar de esta manera los géneros de discursos a las clases diversas de almas, como por ejemplo en el cielo los coros diversos de almas seguían a su

dios tutelar. En esas circunstancias, habrá tantos tipos de discursos como especies hay de almas; y habrá una aplicación concreta en cada caso, de modo que a ese tipo de hombres se le aplicará tal clase de argumentación. De aquí se puede deducir, en consecuencia, que lo que Platón llama ahora *psukhagôgía* es el nuevo arte de la palabra, que busca persuadir con la verdad. Los discursos sobre el amor, y en forma relevante el segundo discurso de Sócrates, han demostrado ser los ejemplos maestros de esta nueva propuesta filosófica: “Puesto que lo propio del discurso es ser una *psukhagôgía* (afirma al presente Sócrates, es decir, ‘un arte de conducir las almas’), quien se propone ser un hábil orador debe necesariamente saber cuántas especies de almas hay”; y un poco más adelante agrega: “Una vez hechas las distinciones se pasa a los discursos” (271 c-d). Así entonces, la *psukhagôgía*, la técnica evocadora de las almas, o bien, el arte conductor de almas, se muestra como el elemento articulador clave entre una teoría del amor y un arte de la retórica fundada en el respeto a la realidad cosmológica del mundo en su integridad. Al interior de ese universo, almas de dioses giran, y almas de humanos, según los casos, suben o descienden.

Al final del *Fedro*, Pan, hijo de Hermes, y agreste divinidad de rebaños y pastores, es invocado por Sócrates en una bella oración. Ya había aparecido fugazmente antes, al ser mencionado, junto con las Ninfas del Aqueloo, como más dotados para el arte oratoria que Lisias (263 d). Ahora bien, las razones del porqué de esta invocación final pueden ser muchas, y sin duda es razonable que una divinidad pastoril y enamoradiza, divinidad del lugar en que están, tuviera alguna mención de despedida. Algo me dicen por otra parte las pezuñas, cuernos y orejas de macho cabrío de este dios de Arcadia, según algunos inventor del caramillo. Podría simbolizar esta doble condición de los humanos, en parte sometidos a la tierra y sus pasiones, y en parte, como un dios, abiertos al mundo de la realidad sin color. Pero Pan es además hijo de Hermes, “el inventor del lenguaje y la palabra” como dice Platón en el *Crátilo* (408 a). Pan tiene además, por decir así, en sus propios genes etimológicos mucho que ver en el asunto, según piensa Platón. “Tú sabes –dice en el *Crátilo* dirigiéndose a Hermógenes– que “el discurso (ὁ λόγος) manifiesta la ‘totalidad’

(τὸ πᾶν) y que se mueve alrededor (κυκλεῖ) y no deja de hacer girar (πολεῖ); y que es doble, verdadero y falso” (408 c). Yo tiendo a tomar en serio el *Crátilo* de Platón, y he encontrado aquí una razón más para ello. No podía ser más adecuado para el filósofo que finalizar un diálogo tan artístico como el *Fedro* con esta fina nota en forma de oración. La totalidad, *to pan*, es también para el oído griego, y en especial para Platón, el universo, el mundo. Y habíamos visto qué es lo que las almas de lo divino en primer lugar, y lo humano también, hacen, con su movimiento circular, que les permite contemplar el ser y la verdad (247 d). Pan a su vez es de “doble naturaleza” (διφυῆ, *Crat.* 408 b), y es asimismo “doble”, o si se quiere “equívoco, ambiguo” (διπλοῦς, *Crat.* 408 c). De un modo semejante, el *Fedro* se nos muestra en su doble condición de diálogo sobre discursos amorosos, equívocos ellos mismos, y sobre el Amor en particular, él mismo de doble naturaleza. Pan podía también, según la percepción de los antiguos griegos, enviar la locura;⁹ e indudablemente Sócrates lo considera aquí uno de los dioses del lugar; y sobre todo, como bien lo señala W. Burkert: “El dios macho cabrío Pan, permanece en el límite de la cultura de la polis y de la misma humanidad”.¹⁰ Esto parece armonizar bien con un aspecto al menos de esta breve oración en honor del dios, quiero decir, en su juego entre lo interior y lo exterior del ser humano;¹¹ que la oración dice así:

Querido Pan, y todos los otros dioses de este lugar, concédanme el ser bello en mi interior; y que todo lo que tengo en mi exterior esté en amistad con lo de dentro; que considere rico al sabio, y que el total de mi dinero sea lo que nadie sino el hombre moderado puede llevar consigo o transportar (*Fdr.* 179 b-c).

Pero hay que volver a la ciudad y penetrar en sus murallas; y Sócrates invita a su compañero a partir: ἴωμεν, “vámonos”. El diálogo se había desarrollado en íntima relación con una topografía real, en que las particularidades del terreno se ajustaban al ritmo mismo de la conversación;

⁹ Cf. W. Burkert, *Greek Religion*, Harvard University Press 1985 (1977), p. 110.

¹⁰ *Ibid.* p. 175.

¹¹ Una oración, que como dice A. Motte, a diferencia de la precedente no está hecha esta vez de demandas específicas, “mais qui embrasse la vie entière”; “L’aventure spirituelle du *Phèdre* et la prière”, en *Understanding the Phaedrus*, Livio Rossetti, Editor, Sankt Augustin 1992, p. 322.

ahora, al final, cuando todo termina, es preciso dejar el espacio que delimitaba el encuentro y volver a la ciudad, la única magnitud concreta en que Sócrates considera que puede vivir. El lugar junto al río queda así convertido, por la magia de este último desplazamiento de retorno, en un ámbito nuevo de carácter ideal.

Trabajo publicado en Revista *Iter*

El ascenso: Pegaso o las alas del alma

Centro de Estudios Clásicos

Universidad Metropolitana/Santiago de Chile (2001) 75-85.