

EL *FEDRO* Y SU ESCENA

THE *PHAEDRUS* AND ITS SCENE

Lucas Díaz López¹

Resumen: Se analiza el peso específico que tiene el escenario en el que sucede el *Fedro*, poniendo el acento en tres pasajes que se organizan en torno a las dos grandes bloques temáticos del diálogo. En ellos se repite un gesto que se produce a lo largo de las conversaciones más propiamente filosóficas, mostrándose en esos pasajes liminares el desarrollo y los resultados de la marcha del diálogo. Con ello, se incide en la importancia de una lectura de los textos platónicos que tenga en cuenta factores que rebasan el plano lógico-argumentativo, como el escenario y otros elementos dramático-escénicos.

Palabras clave: Diálogo, Drama, Logos, Mito, Naturaleza y Pan.

Abstract: We analyze the specific weight that the scene has in the *Phaedrus*, emphasizing three passages that are organized around the two large parts of the dialogue. These repeat a gesture that occurs along the more properly philosophical conversations, appearing in such passages as developments and results of the progress of the dialogue. This will highlight the importance of a platonic reading that would consider factors beyond the logical-argumentative side, including the scene and other dramatic-scenic elements.

Keywords: Dialogue, Drama, Logos, Myth, Nature and Pan.

* * *

1. El diálogo y su escena

La postura habitual que se ha asumido en la investigación platónica con respecto a los aspectos más dramáticos de los diálogos ha sido la de considerarlos como meros adornos, con una función casi anecdótica, que envolverían un pretendido contenido filosófico puro, abstraible de la situación en que se lo presenta e incluso de los interlocutores que lo traen a escena. Esta abstracción de la dimensión pragmática del texto, de lo dramático-escénico, tiene, no obstante, serios inconvenientes hermenéuticos que no es posible dejar de lado de una manera inocente. Al contrario de lo que pretende, una interpretación abstractiva semejante maneja de hecho una serie de presupuestos sobre esa dimensión pragmática que pretende reducir a anécdota. En efecto, dadas las características de los diálogos platónicos, la selección de determinados tramos textuales frente a otros supone ya una decisión del intérprete que no puede encontrar respaldo en ninguna declaración explícita del autor del texto, dado que éste se halla formalmente

¹ Doctorando en Filosofía en Universidad Complutense de Madrid. Email: diazlopezlucas@gmail.com.

excluido de la responsabilidad inmediata de la enunciación. El texto de los diálogos es un texto dramático puro, sin ningún tipo de acotación autorial, en donde las palabras de los personajes son el único asidero hermenéutico.² Puramente mimético, el texto platónico impide apelar a la autoridad del autor para preponderar unos aspectos sobre otros.³

Este modelo interpretativo tradicional de los diálogos está perdiendo vigencia y, de un modo cada vez más frecuente, la investigación platónica intenta abarcar el mayor número de decisiones autoriales presentes en el texto. Al fin y al cabo, tan decisión de Platón es presentar un diálogo sobre la *andreia* como hacer que sean Sócrates y dos generales los que discutan sobre el asunto. En efecto, pudiera ocurrir que a la base de la elección de determinados elementos dramáticos se hallaran ciertas estrategias del autor relevantes a la hora de entender lo que ocurre en el diálogo. En ese sentido y con el fin de resaltar la importancia de esos elementos tradicionalmente considerados como anecdóticos voy a fijarme en el escenario en donde sucede el *Fedro*, sin hacer referencia, salvo de pasada, a los “grandes temas” que el diálogo presenta. Sostendré que una lectura atenta de ciertas conversaciones que se producen en torno a la escena dialógica puede entresacar de ellas algunas pautas generales para la comprensión del diálogo.

En el *Fedro*, además, se da la circunstancia, nada fortuita, de que la escena tiene un carácter excepcional, tanto cualitativa como cuantitativamente.⁴ En otros diálogos, en efecto, la escena actúa como un elemento parentético de la conversación filosófica, apareciendo al comienzo y al final del texto, abriendo y cerrando el diálogo.⁵ Esta incidencia de lo escénico es de por sí bastante importante, pero no es comparable con la especial relevancia que tiene la escena en el *Fedro*. En este diálogo las referencias al lugar en el que sucede la conversación son continuas, adquiriendo así lo escénico un peso enorme en la marcha del diálogo. En consonancia con esta exhuberancia escénica se halla la índole excepcional de ese escenario: mientras que el resto de los diálogos (socráticos) suceden en Atenas, el *Fedro* sucede en las afueras de la ciudad, en el

² Muchos estudiosos de la “dramatología” han subrayado este carácter (ficticiamente) autárquico del drama, que procede como si la dimensión del autor y la del lector/espectador no existiese (salvo ruptura de marco). Véase Bobes Naves 1987: 65; Spang 1991: 28-29.

³ Esto no quiere decir que la figura del autor sea inútil a la hora de entender el texto platónico, como tampoco lo es para cualquier drama; véase Bobes Naves 1987: 160-165; Spang 1991: 69-79. Sobre la importancia del “autor” con respecto a la obra literaria, véase Booth 1974: 69-70.

⁴ Véase Wycherley 1963: 88.

⁵ Sobre la importancia, no obstante, de la envoltura “diacrónica” de los diálogos, véase Pardo Torio 2004: 279-291.

campo.⁶

Puede presentarse ciertas razones “técnicas” o “formales” que explican y vinculan las continuas alusiones al lugar y la extravagancia del mismo. El *Fedro* relata un movimiento, de la ciudad al plátano donde se leerá el discurso de Lisias; ahora bien, para que un texto dramático puro pueda expresar un movimiento el autor ha de hacer que los personajes conversen sobre el paisaje y los lugares que van encontrando, dado que el lector sólo tiene acceso a sus palabras y no sabe de otro modo qué es lo que está pasando en el nivel del relato. La exhuberancia dependería así de la extravagancia escénica.⁷

Estas consideraciones son, desde luego, acertadas, pero no agotan el asunto; antes bien, muestran que lo “formal” o lo “técnico” es un aspecto del texto griego que distinguimos nosotros, lectores modernos, pero que en el texto no se encuentra separado de otros aspectos que consideraríamos más sustantivos o relativos al contenido. De hecho, la importancia de la escena es constante durante todo el diálogo, no sólo durante el tramo en el que se encuentran en movimiento, de suerte que su función rebasa la de ser un mero envoltorio de la conversación y vuelve insuficientes las razones formales indicadas.

Sería interesante, desde luego, hacer un catálogo de las distintas apariciones de lo escénico a lo largo de la conversación entre Sócrates y Fedro, e ir señalando las diversas funciones (anticipativas, coactivas, argumentativas, etc.) que esas menciones tienen con respecto al devenir de la discusión entre ambos. Con ello se haría visible la importancia que posee el aspecto escénico en la marcha del diálogo y se mostraría cómo la conversación se encuentra condicionada por factores que rebasan el ámbito de lo lógico-argumentativo.⁸ No voy a detenerme, sin embargo, en todas las irrupciones de lo escénico que ocurren en el diálogo, sino sólo en tres, cuya localización estructural en el conjunto del texto habla por sí sola de su importancia: la primera sucede antes de iniciar el primer gran bloque dialógico, el de los discursos “eróticos”; la segunda al terminar éste y justo antes de empezar con la sección “retórica”, como una bisagra entre las dos partes; la última, tras terminar este segundo bloque y como conclusión del diálogo.⁹

⁶ El matiz de “socráticos” alude a que determinados diálogos platónicos arrancan con una conversación situada a cierta distancia temporal y/o espacial del diálogo que presentarán, en el que sí aparecerá Sócrates. Véase Morgan 2004: 364-368.

⁷ Véase Ferrari 1987: 2-3.

⁸ Y no sólo, en rigor, el aspecto espacial de la escena, también el temporal influye en el desenvolvimiento del diálogo. Con respecto a esto, véase Esteban Santos 1994: 297.

⁹ Para una interpretación del papel del escenario en este diálogo desde un punto de vista distinto del que

2. La ciudad y el campo

El primer tramo textual en el que voy a fijarme se encuentra antes de la lectura del discurso de Lisias que abrirá el bloque “erótico” del diálogo y puede entenderse como la culminación de todo lo anterior que se ha venido diciendo a lo largo del diálogo:

FEDRO.-¡Asombroso, Sócrates! Me pareces un hombre rarísimo [*atopótatos*], pues tal como hablas, semejas efectivamente a un forastero que se deja llevar, y no a uno de aquí. Creo yo que, por lo que se ve, raras veces vas más allá de los límites de la ciudad; ni siquiera traspasas sus murallas.

SÓCRATES.-No me lo tomes a mal, buen amigo. Me gusta aprender [*philomathés gâr éimi*]. Y el caso es que los campos y los árboles no quieren enseñarme nada; pero sí, en cambio, los hombres de la ciudad. Por cierto, que tú sí pareces haber encontrado un señuelo [*phármakon*] para que salga. Porque, así como se hace andar a un animal hambriento poniéndole delante un poco de hierba o grano, también podrías llevarme, al parecer por toda Ática o por donde tú quisieras, con tal que me encandiles con esos discursos escritos. Así que, como hemos llegado al lugar apropiado, yo, por mi parte, me voy a tumbar. Tú que eres el que vas a leer, escoge la postura que mejor te cuadre y, anda, lee.

FEDRO.-Escucha, pues. (...) ¹⁰

La extranjería que manifiesta el asombro socrático ante los encantos del paraje pone de relieve una oposición que venía manejándose desde el comienzo del diálogo: la circunscripción de Sócrates a los límites de la *pólis* radica en su búsqueda de conocimiento, que sólo proporcionan los hombres y no lo que hay fuera de las murallas. Está, pues, por un lado, la *pólis*, los hombres, el aprendizaje, que es el medio entorno de Sócrates, y, por otro lado y contrapuesto a ello, están las afueras de la *pólis*, el campo, los árboles, etc., un ámbito ajeno al conocimiento y la enseñanza. Por abreviar, llamaré a ambos aspectos lo “humano” y lo “natural”, respectivamente. Ambos aspectos aparecen como contrapuestos y excluyentes, explicitando, repito, una oposición que venía siendo insinuada en lo anterior. ¹¹

En efecto, ya desde la primera pregunta de Sócrates se va perfilando esta dualidad excluyente de aspectos: Fedro se dirige a las afueras, dado que es más “descansado” caminar por allí que por los “lugares públicos” (217a). Las “afueras”, a donde será desplazado Sócrates por mor de su “amor a los discursos” (229c), aparecen

aquí esbozaré, véase los artículos de Alicia Esteban Santos mencionados en la Bibliografía.

¹⁰ *Fedro* 230c-e. Usaré a lo largo del artículo la traducción de Emilio Lledó en Gredos (Madrid, 2000).

¹¹ Véase Esteban Santos 1992: 166-169.

desde un comienzo como algo contrapuesto al interior de la *pólis*, en donde el tráfico humano se lleva a cabo. Adviértase ya que es esa misma *philomathía* de la cita anterior, ahora llamada “amor a los discursos”, lo que lleva a Sócrates a internarse en lo otro de lo “humano”, en las afueras, en lo “natural”. El *lógos* de Lisias, por tanto, algo del lado “humano”, es lo que moviliza a Sócrates, como un *phármakon*, sacándole de su “lugar” y poniéndole en la situación del “extranjero” que, fuera de su sitio, es capaz de asombrarse con aquello con que los “nativos” no se asombran.

Un poco más adelante en el diálogo, cuando los dos amigos hablan de raptos de Oritia (229b ss.), condicionados por la posibilidad de que sucediera allí cerca, se dibujan dos actitudes con respecto al “mito” que abundan en esta dualidad y describen mejor la manera socrática de actuar. Una actitud posible sería la de los “sabios” (229c), que plantean una suerte de “análisis” de los mitos, criticando y clarificando la confusión entre esos dos aspectos que vengo señalando, por la vía de explicar lo “natural” por lo “natural”. En el caso del rapto de Oritia por parte de Boreas el mito presentaría una mezcolanza de planos que la actitud sabia desharía: eso de “raptar”, “secuestrar”, etc. es algo que cae del lado de lo “humano”, lo que habría sucedido no sería que el dios Boreas secuestró a Oritia, sino que el viento Boreas la golpeó y la precipitó a las rocas (229c). El mantenimiento de lo “natural” como “natural” asegura lo “humano” como “humano” y, por tanto, esta actitud profundiza en la necesaria distinción de un lado y otro. Frente a los sabios se perfila Sócrates, cuya actitud con respecto al mito es bien diferente. Él es un “investigador de sí mismo” (229e), lo que le sitúa haciendo hincapie en el otro aspecto de la oposición, en lo “humano”. Su “*philomathía*” y su “*erología*” son también indicadoras de esta atención al lado de lo “humano”. Ambas actitudes se excluyen radicalmente: ni los sabios se investigan a sí mismos, ni Sócrates se molesta en hacer verosímiles los mitos, dejándolos tal y como están (229e-230a). No es accidental, pues, que la salida de Sócrates de la *pólis* se deba a los encantos “farmacéuticos” del discurso de Lisias: la actitud socrática se dirige hacia lo “humano”, su salida e inmersión en lo “otro” ha de verse motivada por algo que caiga de ese lado.

El movimiento que dibuja el diálogo, de la *pólis* a las afueras, pues, concluye en la explicitación de la oposición entre ambos escenarios que venía asomando desde el comienzo. La dualidad de aspectos parece presentarse, en este primer momento, como una contraposición excluyente de planos. Ahora bien, mientras que la actitud sabia insiste en esa oposición rígida, la actitud socrática, como se verá, no se va a limitar a dejar ambos planos en esa mutua exterioridad.

3. Dialogar o sestear en el campo

Después de la serie de discursos “eróticos” y como justificación de la profundización en la temática “retórica” que dominará el siguiente bloque, Sócrates expone el célebre “mito de las cigarras”, que presentará un imperativo que afectará a la ferrea exclusión que se mostraba en el tramo anteriormente analizado:

SÓCRATES.-Bien, creo que tenemos tiempo. Y me parece además, como si, con este calor sofocante, las cigarras que cantan sobre nuestras cabezas, dialogasen [*dialegómenos*] ellas mismas y nos estuvieran mirando. Porque es que si nos vieran a nosotros que, como la mayoría de la gente, no dialoga [*dialegoménous*] a mediodía, sino que damos cabezadas y que somos seducidos por ellas, debido a la pereza de nuestro pensamiento [*dianoían*], se reirían a nuestra costa, tomándonos por esclavos que, como ovejas, habían llegado a este rincón, cabe la fuente, a echarse una siesta. Pero si acaso nos ven dialogando [*dialegoménous*] y sorteándolas como a sirenas, sin prestar oídos a sus encantos, el don que han recibido de los dioses para dárselo a los hombres, tal vez nos lo otorgasen complacidas.

FEDRO.-¿Y cuál es ese don que han recibido? Porque me parece que no he oído mencionarlo nunca.

SÓCRATES.-Pues en verdad no es propio de un varón amigo de las Musas [*philómouson*], el no haber oído hablar de ello. Se cuenta que, en otros tiempos, las cigarras eran hombres de esos que existieron antes de las Musas, pero que, al nacer éstas y aparecer el canto, algunos de ellos quedaron embelesados de gozo hasta tal punto que se pusieron a cantar sin acordarse de comer ni beber, y en ese olvido se murieron. De ellos se originó, después, la raza de las cigarras, que recibieron de las Musas ese don de no necesitar alimento alguno desde que nacen y, sin comer ni beber, no dejar de cantar hasta que mueren, y, después de esto, el de ir a las Musas a anunciarles quién de los de aquí abajo honra a cada una de ellas. En efecto, a Terpsícore le cuentan quién de ellos la honran en las danzas, y hacen así que los mire con más buenos ojos; a Érato le dicen quiénes la honran en el amor, y de semejante manera a todas las otras, según la especie [*eídos*] de honor propio de cada una. Pero es a la mayor, Caliope, y a la que va detrás de ella, Urania, a quienes anuncian los que pasan la vida en la filosofía [*en philosophíai*] y honran su música. Precisamente éstas, por ser entre las Musas las que tienen que ver con el cielo y con los discursos divinos y humanos, son también las que dejan oír la voz más bella. De mucho hay, pues, que hablar, en lugar de sestear, al mediodía.

FEDRO.-Pues hablemos, pues.¹²

Nótese la insistencia con la que aparece el verbo “dialogar” en la primera intervención de Sócrates. Este “dialogar” se contrapone al “sestear” propio de esclavos

¹² *Fedro* 258e-259d.

y ambos se presentan como actitudes relativas a la presencia y al ruido de las cigarras. Ese ruido representa aquí una condición del escenario, es decir, del aspecto “natural”, del “campo”, etc. Frente al hundimiento en lo escenográfico que sería ese sestear que, de un modo similar a la actitud de los sabios, respetaría la oposición de aspectos antes mencionada (en la *pólis* se dialoga, en el campo se sesteá), el proyecto que propone Sócrates es el de la insistencia en el diálogo, esto es, en seguir llevando a cabo esa actividad de lo uno (lo “humano”, el “diálogo”) en lo otro (lo “natural”, el “campo”).¹³ Así pues, la dualidad de planos ya no se piensa como una contraposición irreconciliable y excluyente, sino que se plantea como proyecto de síntesis, buscándose la componenda entre los dos aspectos. Y en esa componenda, dice el mito, comparecerá la entrega de un “don” que tiene que ver con lo “divino”. Eso divino, pues, alude a esa síntesis proyectada de un aspecto y el otro, o, mejor dicho, de un aspecto en el otro; lo “divino” es así algo que se relaciona con el proyecto de conjugación de los factores anteriormente opuestos. Esto además se conecta con las “musas” como una “recompensa” para aquellos que las honren en su conducta específica. En este caso se trata de la *philosophía*, que aquí se pone en relación, por tanto, con el dialogar y no sestear; con el dialogar allí donde lo propio, lo trivial, sería el sestear.

El mito de las cigarras presenta, por otro lado, una estructura semejante al anterior “mitologema” analizado por los sabios, el del rapto de Oritia. Unos hombres que, embelesados por el canto de las musas, se dejaron morir y fueron convertidos en cigarras; se produce aquí una confusión entre el plano “humano” y el plano “natural” similar a la que, según los sabios, había en el mito sobre el Boreas. Nótese que esta confusión, tanto aquí como allí, pone en juego la noción de lo divino. Así pues, la actitud sabia realizaría sobre este mito la misma operación separativa que harían con el del secuestro de Oritia: las cigarras son meramente cigarras y su presencia no guarda relación alguna con lo divino. Los sabios, desatendiendo así la llamada del mito y respetando la índole “natural” de las cigarras, se entregarían al “sestear” mencionado, conduciéndose como los esclavos del parlamento de Sócrates. La actitud socrática, sin embargo, al dejar al mito como está, sí que atiende a su imperativo y, por tanto, sostiene el “dialogar” frente al ruido de las cigarras, revelándose así su conducta solidaria de esa síntesis en la que se cifra lo divino.

La actitud de Sócrates, la insistencia en el lado de lo “humano”, pues,

¹³ Dialogar es de hecho lo que se va a hacer en el siguiente bloque, ya que el anterior, el “erótico”, se ha desarrollado fundamentalmente en base a largos discursos, uno leído y dos improvisados.

desemboca en la búsqueda de síntesis. La actitud de los sabios, como dije, es mantenimiento de la escisión de los dos aspectos. La denominación no es, sin embargo, irónica: ciertamente son sabios, pues ambos aspectos no son lo mismo y es preciso distinguirlos mutuamente, pero esta actitud no alcanza lo divino. Divina es sólo esa componenda de lo uno y lo otro a la que conduce la actitud socrática.¹⁴ De ahí que esta actitud se halle marcada desde el comienzo por un imperativo surgido de lo “divino”, el “conócete a ti mismo” délfico. Por el contrario, se apreciará que el “análisis” de los sabios excluye esta “tercera” dimensión, la de lo divino, manteniendo la dualidad de principio: los sabios son gente cuerda, y lo divino tendrá más bien que ver con la *manía*, como se señala en el segundo discurso “erótico” de Sócrates (244d, 265a).¹⁵

Esto explica, además, el que durante todo el diálogo se califique de modo recurrente al escenario como divino (230b-c, 238c-d, 262d, 278b, 279b). En esa salida a las afueras que coloca a Sócrates en la posición de extranjero, es en donde va a intentar consumarse esa síntesis o componenda que tiene que ver con lo divino. Dicho en otras palabras: el escenario es divino porque en él y por medio de él va a intentar alcanzarse el “don” de las musas.¹⁶

4. Lo divino

Después del inciso que supone el mito de las cigarras se inicia el bloque “retórico” del diálogo. En él, la dualidad anterior pasará a formularse en términos de “exterior” (lado de lo “natural”) e “interior” (lado de lo “humano”), donde puede apreciarse ya una cierta conjugación de ambos planos.¹⁷ Sea como sea, el texto final del diálogo puede servir para medir hasta qué punto se ha logrado, o no, la componenda o síntesis proyectada:

FEDRO.-Así será. Pero vámonos yendo, ya que el calor se ha mitigado.

SÓCRATES.-¿Y no es propio que los que se van a poner en camino

¹⁴ También en los discursos eróticos se produce una irrupción de lo divino que culminará en la palinodia socrática, esto es, en su segundo discurso, véase 242a-243d. Este discurso pone en juego, a su vez, la noción de lo divino y con ello se remonta a un punto de vista capaz de abarcar la dualidad manejada en los anteriores. En 243c se señalan, además, los dos discursos anteriores como discursos que no conocen el amor “libre”; lo cual puede relacionarse con la “esclavitud” de la que se habla en el caso del sestear.

¹⁵ Véase Martínez Marzoa 2007: 34-35.

¹⁶ Sobre la índole “global” de lo divino en el pensamiento griego, véase Míguez Barciela 2008: 70-73.

¹⁷ La oposición *éxothēn/éndothēn* se encuentra en estricta continuidad con los términos griegos que se usaron al comienzo del diálogo: “fuera de las murallas” (*éxo teikhóús*) / dentro de la ciudad (*en ástei*). Véase Esteban Santos 1992: 175-176.

hagan una plegaria?

FEDRO.-¿Por qué no?

SÓCRATES.-Oh querido Pan, y todos los otros dioses que aquí habitéis, concededme que llegue a ser bello por dentro, y todo lo que tengo por fuera se enlace en amistad (*philia*) con lo de dentro; que considere rico al sabio; que todo el dinero que tenga sólo sea el que puede llevar y transportar consigo un hombre sensato (*sóphron*), y no otro. ¿Necesitamos de alguna otra cosa, Fedro? A mí me basta con lo que he pedido.

FEDRO.-Pide todo esto también para mí, ya que son comunes las cosas de los amigos.

SÓCRATES.-Vayámonos.¹⁸

Esta plegaria a Pan, motivada por la índole de la escena, es a mi juicio sintomática del éxito en la conjugación de los dos aspectos al que habría arribado la actitud socrática mencionada. Primero se pide la belleza del “interior”, es decir, del lado “humano”, aspecto que era el privilegiado para la actitud socrática. Esta belleza interior que se pide representa, pues, la primacía de la insistencia en ese aspecto, frente al análisis sabio, centrado en el aspecto “naturaleza”. La vía socrática, decía, parte de esta primacía de uno de los dos aspectos y aspira desde él a su conjugación; los sabios, por contra, permanecen en la rigidez de la contraposición y mutua exclusión. Coherentemente con esto, Sócrates se decanta aquí por lo “interior”, y esta elección no va a implicar la segregación del otro aspecto.

En efecto, la plegaria continúa pidiendo que todo lo de fuera, lo “exterior” (= “natural”), “se enlace en amistad con lo de dentro”, es decir, que se produzca la conjugación de un aspecto y otro, siempre a partir de la primacía señalada: *philia* es un término que cae del lado de lo “humano”, lo cual señala de nuevo que es de ese lado de donde proviene la síntesis. Que lo de “dentro” se relacione con lo de “fuera” por medio de la *philia* es algo similar a esas confusiones “míticas” que los sabios intentan deshacer. Insisto en que la rigidez de los sabios es sabia: los dos aspectos no son identificables y su manejo adecuado (es decir, sabio) es la distinción de lo uno y lo otro. Tan adecuada e importante es esa actitud sabia que lo siguiente que se pide en la plegaria es considerar “rico” al sabio, es decir, a aquel que maneja la distinción, que separa un aspecto de otro. Esto no quita, sin embargo, para que la síntesis de un aspecto y otro no sea relevante, incluso “lo” relevante, y además que ello no suponga, por otro lado, indistinción o confusión. Como ha mostrado la parte “retórica”, es necesario un saber o entender del “alma” (lado de lo “humano”), propio del “dialéctico”, para

¹⁸ *Fedro* 279b-c.

producir un *lógos* con técnica que, no obstante, deberá ser considerado en su “exterioridad”, en su “cuerpo”, como un cierto juego que no debe ser tomado en serio o literalmente, sino que sirve para rastrear tras él las cosas a las que se apunta. La parte “retórica” se pliega así sobre la “erótica”, al indicar la técnica del tercer discurso erótico, el segundo de Sócrates, y al señalar también la distancia con la que es preciso leerlo. Tratando su tema, la “retórica”, trata al mismo tiempo del otro bloque, del “erótico”. Los dos grandes bloques realizan así ese gesto detectado en otros aspectos del diálogo, de profundizar en un aspecto para poner de relieve la relación entre ambos.

Sea como sea, la mencionada consideración de la sabiduría como riqueza insiste en esa primacía del lado en donde se situaba al principio el aprendizaje y la enseñanza, es decir, la *pólis* y lo “humano”, pero el matiz que se añade es relevante: la “riqueza”, el “dinero”, que es algo del lado “exterior”, es irrenunciable, algo que es preciso tener, aunque de un modo limitado y moderado. Esto indica que no hay superación de los dos planos, ni anulación de uno por otro: no hay exclusión de lo “exterior”, sino un tenerlo en cuenta en su justa medida. La componenda es de los dos aspectos, por más que uno de ellos tenga la primacía. El que sea la insistencia en el lado “humano” lo que conduce a la síntesis no comporta que se “supere” el otro lado, sino que el lado privilegiado es también y al mismo tiempo la síntesis entre los dos.

Lo divino que comparecería en el diálogo es así una componenda de lo “humano” y lo “natural”, similar a ese híbrido entre hombre y macho cabrío que es el dios Pan, al que se dirige la plegaria.¹⁹ El dios Pan, precisamente, se dice en el diálogo que es el padre de las ninfas diestras en el *lógos* (263d) y, en el *Crátilo*, por su doblez y por ser hijo de Hermes, se le relaciona, si no identifica, con el *lógos*.²⁰ También el *lógos* es, en efecto, una componenda de dos aspectos que son irreductibles entre sí, pero uno de los cuales, llámesele “predicado”, “verbo”, “caracterización” o, sin más, *eídos*, es, al mismo tiempo, en su forma pura, por así decir, como “cópula”, como “ser”, el enlace entre los dos aspectos.²¹

Sin embargo, esta componenda o síntesis de los dos aspectos a la que se llegaría en el diálogo no es lugar alguno en el que instalarse. No es una posición que se haya ganado y a partir de la cual se avance en posteriores textos. Como ya he señalado, esa componenda es locura; lo cuerdo, lo normal, es la separación. El proyecto, pues, no se

¹⁹ Véase Rosenmayer 1962.

²⁰ *Crátilo* 408d.

²¹ Sobre el “ser” como forma pura del “predicado”, véase Díaz López 2011: 40-45.

consume, sino que ha de iniciarse una y otra vez. Por eso Sócrates no es un sabio, pero tampoco un loco.²² Y de ahí que las últimas palabras del diálogo no sean la citada plegaria al dios Pan, sino el “vámonos” que señala el retorno a la escisión, a la separación de los dos lados. Y a la necesidad de volver a mostrar su síntesis, de hacer otro diálogo. El diálogo mismo es, a su vez, una cierta síntesis de dos aspectos irreductibles entre sí, el diálogo y el escenario en el que sucede. El diálogo es, por tanto, una de esas cosas que pertenecen al lado de lo “humano”, la “ciudad”, etc., y que designa también, y al mismo tiempo, la vinculación de lo uno con lo otro, del diálogo y su escena.

Referencia

- BOBES NAVES, M. C. *Semiología de la obra dramática*. Madrid: Taurus, 1987.
- BOOTH, W. C. *La retórica de la ficción*. Trad: Santiago Gubern Garriga-Nogués. Barcelona: Bosch, 1974.
- DÍAZ LÓPEZ, L. «El uso aristotélico de variables en lógica y sus supuestos ontológicos». En: *Philosophica*, Lisboa, 38, 2011, pp. 33-57.
- ESTEBAN SANTOS, A. «Interior / exterior: antítesis en la temática y en la estructura del *Fedro*». En: *Cuadernos de Filología Clásica (Estudios griegos e indoeuropeos)*, 2, 1992, pp. 165-185.
- _____. «Diálogo en la hierba: función de la introducción y del escenario del *Fedro*». En: AGUILAR, Rosa M.; LÓPEZ SALVÁ, Mercedes; RODRÍGUEZ ALFAGEME, Ignacio (eds.). *Charis didaskalias: homenaje a Luis Gil*. Madrid: Editorial Complutense, 1994, pp. 291-304.
- FERRARI, G. R. F. *Listening to the Cicadas: a study of Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge UP, 1987.
- MARTÍNEZ MARZOA, F. *Muestras de Platón*. Madrid: Abada, 2007.
- MÍGUEZ BARCIELA, A. *Problemas hermenéuticos en la lectura de la Iliada* [en línea]. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2008. <<http://www.tesisenxarxa.net/TDX-0714108-123748/>>.
- MORGAN, K. A. «Plato». En: DE JONG, Irene I. F.; NÜNLIST, René; BOWIE, Angus (eds.). *Narrators, Narratees, and Narratives in Ancient Greek Literature: studies in Ancient Greek Narrative, Volumen One*. Leiden-Boston: Brill, 2004, pp. 357-376.
- PARDO TORIO, J. L. *La regla del juego: la dificultad de aprender filosofía*.

²² En el curso del diálogo se ha llegado a cierta noción de “sabio” que rebasa el sentido habitual del término: esa “sabiduría” de 278d, cuya posesión sólo parece ser digna de los dioses, es un momento específico en el que culmina la parte “retórica” del diálogo, y que acentúa la imposibilidad de instalarse en esa distancia que se genera respecto de la “escritura”. Así pues, “filósofo”, esto es, alguien que no es “*sophós*”, “sabio”, pero que busca serlo, es el nombre que conviene a aquel que una y otra vez muestra lo “mediocre” (*phaulós*) que son las fijaciones de la “escritura” (278c). El poeta, el legislador o el logógrafo se caracterizan, al contrario, por mantener separados los caracteres “externos” de la escritura y el movimiento “interior” del alma y obtienen así su denominación, no de esa aspiración sintética que caracteriza al “filósofo”, sino de las cosas que dejan por escrito (278d-e). Véase Peñalver Gómez 1986: 84-92. Esta noción de *sophía*, que trasciende la aplicación de ese término a los expertos en un campo concreto de cosas u otro, hay que ponerla en relación con el carácter “global” de lo divino que mencionaba en nota anterior.

Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2004.

PEÑALVER GÓMEZ, P. *Márgenes de Platón: la estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*. Murcia: Universidad de Murcia, 1986.

ROSENMEYER, T. G. «Plato's prayer to Pan (*Phaedrus* 279b8-c3)». En: *Hermes*, 90, 1962, pp. 34-44.

SPANG, K. *Teoría del drama: lectura y análisis de un obra teatral*. Pamplona:

Ediciones Universidad de Navarra, 1991.

UBERSFELD, A. *El diálogo teatral*. Trad: Armida María Córdoba. Buenos Aires: Galerna, 2004.

WYCHERLEY, R. E. «The scene of Plato's *Phaidros*». En: *Phoenix*, 17:2, 1963, pp. 88-98