ÉROS Y DIALÉCTICA EN EL *FEDRO* DE PLATÓN

ÉROS AND DIALECTICS IN PLATO'S PHAEDRUS

Abril Sain

10.26754/ojs_arif/a.rif.2025111689

RESUMEN

El presente artículo se ocupa de manera general del problema de la amplitud temática del *Fedro* de Platón en relación a cuál es el asunto principal del diálogo y cómo se relacionan sus partes, y se propone investigar en particular si existe alguna relación entre el tema sobre el que versan los primeros discursos —el *éros*— y el tema que corona las consideraciones críticas acerca de la técnica retórica —la dialéctica—. Se sostendrá que el diálogo está organizado de tal modo que el *éros* y la dialéctica se relacionan a través de la noción de reminiscencia de una manera que cobra sentido en la totalidad del diálogo. Se mostrará que la reminiscencia consiste en su modo más perfecto en el ejercicio de una vida filosófica que implica, a través del *éros* de tipo divino y de la práctica de la dialéctica que surge de las críticas a la retórica tradicional, el elevamiento hacia la verdad. Se concluirá que el filósofo es el único que puede aplicar cabalmente la reminiscencia al estar locamente enamorado a causa del dios y al usar la dialéctica como la auténtica técnica retórica, y en este sentido es lícito llamarlo también enamorado o dialéctico.

PALABRAS CLAVE: *Éros*, dialéctica, reminiscencia, *Fedro*, Platón.

ABSTRACT

This article deals generally with the problem of the thematic scope of Plato's *Phaedrus*, what is its main subject and how its parts are related. It proposes to investigate in particular whether there is any relationship between the topic of the first speeches —*éros*— and the topic that crowns the critical considerations about rhetorical technique —dialectic. It will be argued that the dialogue is organized in such a way that *éros* and dialectic are related through the notion of reminiscence in a way that makes sense throughout the whole dialogue. It will be shown that the most perfect form reminiscence consists in the exercise of a philosophical life that involves, through the *éros* of a divine kind and the practice of the dialectic that arises from

Recibido: 26/03/2025. Aceptado: 24/04/2025

Análisis. Revista de investigación filosófica, vol. 12, n.º 1 (2025): 23-43

ISSNe: 2386-8066

Copyright: Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo una licencia de uso y distribución "Creative Commons Reconocimiento No-Comercial Sin-Obra-Derivada 4.0 Internacional" (CC BY NC ND 4.0)

criticisms of traditional rhetoric, the elevation toward truth. It will be concluded that the philosopher is the only one who can fully apply reminiscence by being madly in love in a divine way and by using dialectics as the authentic rhetorical technique, and in this sense it is legitimate to call him also lover or dialectician.

KEYWORDS: *Éros*, dialectics, recollection, *Phaedrus*, Plato.

Conviértelo a la filosofía, (...)
para que dedique su vida completamente
al Amor y a los discursos filosóficos.

Fedro 257b

INTRODUCCIÓN

El *Fedro* exhibe una amplitud temática que ha llevado a los intérpretes a cuestionarse acerca de cuál es el asunto principal del diálogo, y cómo se relacionan sus partes. A grandes rasgos, el diálogo puede ser dividido en dos secciones. En la primera, que abarca buena parte del encuentro, Sócrates y Fedro hablan acerca del amor (*éros*). Primero, Fedro le cuenta a Sócrates un discurso que acaba de escuchar de parte de Lisias, según el cual se debe elegir y gratificar al no amante en lugar del amante, porque el que ama, obnubilado por *éros*, no está en su sano juicio y solo proporcionará males al amado, mientras que el no amante será capaz de hacer lo que sea bueno y útil para ambas partes. En respuesta, Sócrates elaborará un discurso propio, en principio manteniendo la tesis lisíaca, pero estableciendo la necesidad de ponerse de acuerdo primero en una definición respecto de qué es el amor y qué poder tiene, antes de investigar si provoca provecho o daño entablar amistad con un amante. De aquí surgirá la definición de *éros* como un deseo desmesurado y con una gran fuerza que domina locamente a la razón y conduce hacia el placer de la belleza corporal, sobre la que se desplegarán las consecuencias negativas que de él nacen. En siguiente término, Sócrates se retractará de su primer discurso tras darse cuenta que con sus palabras había ofendido a la divinidad, y elaborará uno nuevo en reconocimiento del dios *Éros*. La palinodia de Sócrates critica el anterior discurso y la tesis lisíaca sobre la base de que no toda locura es mala, sino que los más grandes bienes se generan gracias a la locura, siempre que esta sea otorgada por un don divino. Se pasa a demostrar entonces, en oposición a lo anterior, que la locura amorosa es concedida por los dioses con fines positivos. Para esta demostración, Sócrates agrega un nuevo requerimiento:

se debe comprender la verdad respecto de la naturaleza del alma. Entonces, argumentará primero que toda alma por su naturaleza automotora es inmortal, y luego, para mostrar cómo es el alma, narrará el mito del carro alado en el cual se hará finalmente manifiesto que, entre los tipos de locura divina, la erótica es la mejor y procura a los seres humanos la mejor de las suertes. En la segunda sección del diálogo, más breve y conversacional, Sócrates y Fedro, volviendo sobre los discursos que acaban de exponer, se focalizan en investigar cuál es la manera bella de elaborar discursos, en busca de los requerimientos necesarios para que la retórica pueda ser considerada una técnica. Con este fin, se irán desarrollando distintos puntos críticos a la retórica tradicional y se concluirá que la verdadera técnica retórica, aunque utilice procedimientos propios de la tradición, como la apelación a lo verosímil, la antilogía y la persuasión¹, deberá partir de un conocimiento de la verdad basado en un uso adecuado de la dialéctica.

Sobre la base de este desarrollo dialógico, la propuesta del presente trabajo es investigar si existe alguna relación entre el tema sobre el que versan los primeros discursos —el éros— y el tema que corona las consideraciones críticas acerca de la técnica retórica —la dialéctica—. Esta pregunta se enmarca en el problema acerca de la unidad temática del *Fedro* ya mencionado, y por ende mi respuesta será también una posible solución a la pregunta de si Platón ha organizado o no su texto a la manera que exige a través de Sócrates, “como un ser viviente, con un cuerpo propio, de modo que no esté decapitado ni lisiado, sino que tenga partes medias y extremas, habiendo sido escritas estas para que engargen entre sí y con el todo” (264c)². Diré que el texto sí está de tal modo organizado, y que el éros y la dialéctica se relacionan de un modo que cobra sentido en la totalidad del diálogo.

En cuanto a las distintas lecturas que existen del *Fedro*, las interpretaciones acerca del tema que acometo investigar se dividen entre quienes postulan que no existe ninguna conexión entre el éros y la dialéctica, como es el caso de Pinnoy (1983) o Solana Dueso (1994), y quienes admiten la relación entre los dos temas explicando de diversas maneras el vínculo. En este último grupo hallamos

¹ Como señala Murray (1988: 280), la técnica retórica que propone Platón es capaz de utilizar la antilogía y el engaño y aun así ser útil para guiar a los hombres hacia el conocimiento de las Formas porque esta conducción se erige sobre la base del proceder dialéctico y de la *psychagogía*, y en este sentido la verdadera técnica retórica es una retórica filosófica.

² Todas las citas del *Fedro* se verán señaladas directamente con las referencias de los pasajes, mientras que para el resto de los diálogos se antecede con las abreviaturas usuales de los diálogos platónicos según el LSJ. Las traducciones del *Fedro* corresponden a Fierro (2022).

la lectura de Hoerber (1958: 33), quien sostiene que la filosofía es el amor más elevado, que resulta inseparable del mejor método discursivo —el dialéctico—, mientras que la erótica, de un amor común, se identifica con el discurso inferior —el retórico—. De un modo similar, Brown y Coulter (1971: 418) admiten una vinculación entre el *éros*, la retórica y la filosofía en el hecho de que el filósofo está enamorado, aunque estos autores ven un problema en entender qué representa ese particular *éros*. Si bien la lectura que aquí propondré parte de esta vinculación entre la filosofía, el *éros* divino y la dialéctica, me parece necesario explicitar qué se entiende por cada noción en el *Fedro*, para poder dar cuenta de *cómo* estos temas son inseparables. En este sentido, resultan más satisfactorias las propuestas de Plass (1968: 26 y ss.), Griswold (1986: 159) o Trabattoni (1993: 56), quienes, por su parte, sugieren que la unidad del *Fedro* está en el significado erótico de la retórica. Trabattoni, por ejemplo, se encarga de explicitar cómo Platón, en lugar de iluminar la esencia filosófica de la verdadera retórica, subraya más bien la esencia retórica de la verdadera filosofía. De tal modo, este autor invita a pensar que la tesis principal del diálogo es que la filosofía actúa siempre como una *psychagogía*, es decir, como un tipo de persuasión dialéctica entre el maestro y el discípulo, y entonces no es un conocimiento noético puro, sino una relación dialógica en la que surge precisamente el amor platónico que induce a mejorar el alma del amado.

Mi interpretación va en línea con exégesis como las de Bonetti (1964) o, más recientemente, Fierro (2022), para quienes el *éros* es un principio inspirador que suscita la actividad cognoscitiva y la creación intelectual, y en este sentido se complementa con el operar dialéctico de la razón en una compleja noción de filosofía. Pero me interesa en particular resaltar el rol que tiene la noción de reminiscencia en la conexión entre el *éros* y la dialéctica. Pues es el *éros* el que permite que las percepciones sensibles puedan ser usadas dialécticamente como recordatorios de la visión supracelste de las Formas, y esto hace, como señala Scott (1987), a la particularidad de la reminiscencia platónica, la cual no refiere como en otras líneas de pensamiento a cualquier tipo de conocimiento, sino al conocimiento filosófico, que implica un inmenso esfuerzo.

Siguiendo con esto, procuraré mostrar que en el *Fedro* la reminiscencia que permite al alma la purificación de lo mortal y la proximidad con lo divino, consiste en su modo más perfecto en el ejercicio de una vida filosófica que implica cultivar y engrandecer, a través del *éros* y de la práctica dialéctica, las alas que elevan al alma nuevamente hacia la verdad. Ahora bien, se debe entender que esto solo es posible con la inspiración del tipo de *éros* divino que ejercita al alma en su corriente de deseo por la sabiduría, y con el procedimiento dialéctico que

no se limita a agrupar en una unidad las sensaciones múltiples de acuerdo con las Formas para elaborar discursos verosímiles pero estériles, sino que utiliza el conocimiento del entramado eidético para producir discursos verdaderos, aptos y oportunos, que generen, tanto en el amante como en el amado, el crecimiento de las alas. En definitiva, el filósofo es el único que puede aplicar cabalmente la reminiscencia al estar locamente enamorado a causa del dios y al usar la dialéctica como la auténtica técnica retórica, y en este sentido es lícito llamarlo también enamorado o dialéctico.

LA DIALÉCTICA EN EL *FEDRO*

La noción de dialéctica en Platón resulta problemática porque a lo largo su obra es descripta y utilizada de diversas maneras, dependiendo de los temas discutidos, los fines argumentativos y el contexto dialógico de cada texto. En general, se puede categorizar la noción de dialéctica según sea entendida como la ciencia suprema (*epísteme*)³, o como el método (*methodos*) para alcanzarla, también entendido como poder o capacidad (*dýnamis*). La dialéctica en tanto método es asimismo explicada a través del *élenchos*, el método hipotético, o los procedimientos de reunión y división⁴. Considero, en línea con las lecturas de Fierro (2022) y Mesch (2022), que las distintas nociones dialécticas que Platón desarrolla se vinculan entre los diálogos⁵. Esto quiere decir que, si bien cada diálogo presenta una faceta dialéctica particular, no existe un corte excluyente para cada aspecto en cada diálogo, sino que muchas veces estos interactúan. Así es que ocurre, por ejemplo, que en tanto el método hipotético del *Fedón* propone evaluar las explicaciones propuestas para el objeto de investigación (*Phd.* 101c-e), mantiene presente el *élenchos* socrático de los diálogos tempranos y la dialéctica del *Crátilo* del buen dialogar como “saber preguntar y responder” (*Crat.* 390c), no como una mera habilidad retórica sino con base en el conocimiento de la esencia de las cosas que referimos en el lenguaje, lo cual por otro lado aparece en el *Fedro* como una necesidad para expresar adecuadamente un discurso (*Phdr.* 259e). Puesto que aquí me ocuparé

³ Así aparece principalmente en los libros sexto y séptimo de la *República*.

⁴ Véase Calvo (2013) para una descripción más pormenorizada de la dialéctica como ciencia suprema o método.

⁵ Contra las interpretaciones que distinguen diferentes métodos dialécticos y los asignan a distintos grupos de diálogos alegando alteraciones sustanciales en el significado de la dialéctica platónica (Cf. Robinson, 1953; o Guthrie, 1975).

solamente del *Fedro*, será necesario ahora explicitar cómo aparece presentada la dialéctica en este diálogo, pero es preciso tener en cuenta esta problemática para no perder de vista la complejidad de la noción de dialéctica platónica.

Tras la extensa palinodia al *Éros*, Sócrates y Fedro continúan dialogando acerca de cuál es el modo de producir discursos bellamente y cuál el de no hacerlo bien o bellamente. Esto dará lugar a una investigación sobre los requisitos que precisa la retórica para ser considerada una técnica. En una primera instancia, Sócrates convence a Fedro de que es necesario conocer la verdad sobre el tema al que va a referirse⁶. Una de las características retóricas es la habilidad de presentar discursos opuestos, y que lo mismo parezca a veces justo y a veces injusto, unas veces bueno y otras malo, etc., y esta capacidad persuasiva que engaña al otro pero no a quien produce el discurso, requiere poder distinguir con precisión la semejanza y desemejanza entre las cosas reales, con lo cual se justifica la idea de que es necesario conocer la verdad sobre cada cosa, y que no es suficiente presentar algo verosímil o aparente, como sugiere Fedro de parte de la retórica tradicional. Una vez aceptada esta necesidad, los personajes se proponen utilizar el discurso de Lisias y los discursos pronunciados por Sócrates anteriormente como ejemplos para evaluar cuáles tienen técnica y cuáles no, y es aquí donde aparecerá explicitado el proceder dialéctico.

En esta parte del *Fedro* hallamos una breve formulación del método dialéctico entendido como la capacidad de reunión y división de algún aspecto de la realidad de acuerdo con los géneros y especies por naturaleza. Se anticipa primero este procedimiento en el requerimiento de comprensión de si aquello de lo que se va a hablar es algo sobre lo que todos concuerdan, o algo que genera discusión y duda, pues “el que tiene el propósito de abocarse a la técnica retórica debe, en primer lugar, haber dividido sistemáticamente⁷ estas cosas y haber captado cierta característica de cada una de las dos formas: aquella en la que la mayoría necesariamente titubea y aquella en la que no” (263b). El camino metódico que se va delineando con estos requisitos insta ahora a organizar el discurso a la manera de un ser viviente, con un cuerpo ordenado en partes articuladas entre sí y con el todo. Será precisamente la dialéctica la que permita organizar de este modo natural los discursos, habilitando, en un sentido más general, la capacidad de pensar y utilizar el lenguaje correctamente. Pues, al combinar apropiadamente lo uno y lo múltiple en concordancia con la estructura de lo real, y reflejar esto en el

⁶ Cf. *Phdr.* 259e-262c.

⁷ El término es *bódoi*, es decir, metódicamente.

lenguaje, se producen como consecuencia discursos verdaderos (a diferencia de la retórica tradicional que se desentiende de una conexión con lo real). El texto de Lisias falla en este punto, porque está pobremente organizado, escrito “de atrás para adelante”. Pero los discursos que Sócrates elaboró a propósito del *éros*, fueron correctamente organizados, y a partir de ellos ahora se manifiestan los siguientes dos tipos de proceder:

- 1) Reunión de la diversidad: “visualizar en conjunto las cosas dispersas de modo múltiple y conducir las a una forma, a fin de que, al definir cada una, la definición deje en evidencia aquello sobre lo cual se quiere instruir en cada ocasión. Tal como se habló ahora respecto del Amor, (...) el discurso fue capaz (...) de decir lo manifiesto y lo mismo concordado consigo mismo” (265d).
- 2) División de lo reunido: “cortar nuevamente, forma por forma, de acuerdo a sus articulaciones naturales, y no trozar ninguna parte en pedazos, a la manera de un mal carnicero” (265e).

Siguiendo estos lineamientos Sócrates “cortó” la locura (*manía*) como un cuerpo que se divide en una parte izquierda, la locura humana, y otra derecha, la locura divina. En el lado izquierdo se encontró, de parte de la locura humana vista como una enfermedad, un *éros* reprobable entendido como un deseo irracional que se dirige al placer sexual. En el lado derecho, la locura divina se dividió a la vez en cuatro tipos de *manía*: la profética, la catártica, la poética y la erótica. De esta última surgió un *éros* que, aunque homónimo al izquierdo, por su estirpe resulta ser el causante de los más grandes bienes para los seres humanos. Estos dos procedimientos de reunión y división son, por otra parte, complementarios, pues es necesario tanto ser capaz de abarcar en una unidad elementos dispersos para precisar de qué se quiere hablar y definir el objeto del discurso, y así comprender lo real, como poder distinguir las cosas que existen según distintas formas y analizarlas separadamente⁸. A quienes son capaces de mirar hacia lo uno y lo múltiple por naturaleza, Sócrates los llama “dialécticos”, y considera su actividad como la más elevada:

Si yo considerara que hay algún otro que fuera capaz de mirar hacia lo uno y hacia lo múltiple por naturaleza, lo perseguiría y «seguiría sus huellas como si fueran las

⁸ Esta complementariedad se reitera en 273d-e como necesaria para quien pretende ser un técnico en discursos.

de un dios». Y sin duda alguna a los que son capaces de hacer esto —dios sabe si me expreso bien o no— los llamo al presente «dialécticos». (266b)

Puesto que los que siguen estos procedimientos son llamados “dialécticos”, es justo denominar también “dialéctico” al método que los abarca. Esta es la formulación sobre la dialéctica que aparece en el *Fedro*, y a la que usualmente se hace referencia cuando se habla de la dialéctica en este diálogo. En una palabra: el método de unión y división. Pero una lectura minuciosa hallará la dialéctica cobrando sentido a lo largo de todo el texto. En primer lugar, ya podemos notar cómo con este proceder queda justificado el hecho de que se haya podido vituperar y elogiar a *éros*, pues en un caso se hablaba del *éros* proveniente de la *manía* humana y en el otro de la divina. De manera que la dialéctica habilita un uso de la antilogía revisado a partir del primer requerimiento retórico de hablar desde la verdad y no desde la apariencia.

Avanzando con la discusión entre Sócrates y Fedro respecto de los discursos, se hará manifiesto que la dialéctica se encuentra íntimamente ligada a la *psychagogía*, es decir, a la arista de comunicación del conocimiento que se obtuvo a partir de los procedimientos de unión y división. Una vez que capturan a los “dialécticos”, los personajes se percatan de que detener allí la búsqueda de la técnica retórica sería finalizar el camino habiendo adquirido las nociones más básicas y necesarias, pero no el conocimiento cabal de lo que se pretendía. Sócrates propone imaginar distintos casos para ejemplificar esto. Si una persona declarara ser médico por saber aplicar lo necesario a un cuerpo para enfriarlo, calentarlo, hacerlo vomitar y otras cosas de esta índole, pero sin saber a quién se le debe hacer cada una de estas cosas, ni cuándo ni en qué medida, e incluso afirmara que sin este conocimiento es capaz de hacer médico a otro que aprendiera de él, y que este sí sabría por eso a quién y cuándo y cómo aplicar la técnica, esta persona estaría totalmente confundida, y conocería solo “nociones preliminares de la medicina, pero no la medicina”. Otro tanto ocurriría para quien sepa las nociones preliminares e indispensables de la tragedia, pero no la tragedia; y de la música, pero no conociera la verdadera técnica musical⁹. Esto significa que, hasta ahora, el entender que se debe partir de la verdad y organizar los discursos como un organismo vivo naturalmente interconectado, aplicando los procedimientos de unión y revisión, son los conocimientos básicos e indispensables, pero no suficientes para haber adquirido aún la técnica retórica. Platón subraya en este punto que el

⁹ Cf. *Phdr.* 268a-269a.

mismo Sócrates está guiando a Fedro con los lineamientos de la dialéctica, y así como antes no se detuvieron a descansar bajo el canto de las cigarras¹⁰, ahora también deben seguir discutiendo “dialécticamente”, hasta alcanzar el conocimiento de lo que es con y sin técnica respecto de los discursos. De lo contrario, otros, por ser más sabios que ellos, los reprenderían con las siguientes palabras:

«Fedro y Sócrates, (...) hay que comprender que ciertas personas, al no saber discutir dialécticamente, se volvieron incapaces de definir qué es la retórica. Y, como les pasa esto, creen que han descubierto la retórica al adquirir las nociones preliminares e indispensables de esta técnica. Entonces, consideran que, al enseñarle a otros estas cosas, han enseñado cabalmente la retórica y que en los discursos los alumnos deben procurarse por sí mismos el hablar de cada una de estas cosas de modo creíble y el componer todo, como si no demandara esfuerzo alguno.» (269b-c)

Con esta mención del “discutir dialécticamente” aplicada a la propia búsqueda dialógica entre Fedro y Sócrates, se hace manifiesto que Platón no solo está explicando la dialéctica de manera teórica en el contenido de los dichos de sus personajes, sino que también la está mostrando de manera práctica en el desarrollo escénico del diálogo. No debemos olvidar que el diálogo platónico es, en palabras de Rowe (1998: 1), “una ficción controlada por su autor”, por lo cual es tan importante lo que se dice como lo que se calla, así como todas las acciones que acontecen en escena¹¹.

De este pasaje se desprende, por otro lado, que los alumnos no pueden simplemente adquirir el conocimiento de la técnica retórica a partir de cualquier discurso bien organizado. Se mostrará entonces que es necesario conocer e identificar el tipo de alma del interlocutor para elaborar discursos acordes a cada una, así como es requerido también atender a las ocasiones oportunas para saber cuándo hablar y cuando abstenerse de hacerlo. Esta sería la correcta conducción de las almas, o *psychagogía*, con la cual se puede elaborar un discurso o enseñar con técnica. Finalmente, los procedimientos dialécticos se ven completados con los requerimientos para la comunicación de los discursos y la enseñanza de su

¹⁰ Cf. *Phdr.* 258e-259d.

¹¹ En esta línea se inscribe también el pensamiento de Mesch (2022: 188), quien nos invita a considerar que el entendimiento concreto de la dialéctica que los diálogos muestran en su continua práctica es incluso más rico que sus articulaciones teóricas. En el apartado siguiente observaré otro ejemplo de la práctica de la dialéctica entre Sócrates y Fedro, con relación al uso del mito.

técnica. En el siguiente pasaje aparece la palabra “dialéctica” entendida como una “técnica” (*téchne*) que permite transmitir un conocimiento:

Pero la seriedad, imagino, resulta mucho más hermosa en este caso: cuando alguien, al recurrir a la técnica dialéctica y tras escoger un alma apropiada, planta y siembra discursos acompañados de conocimiento, que son aptos para defenderse a sí mismos y a quien los plantó, y que no son estériles sino que tienen una semilla, a la cual otros discursos, al crecer en otras moradas, podrán volver por siempre inmortal, haciendo a quien posea esa semilla tan feliz cuanto le sea posible a un hombre. (276e-277a)

La aplicación de la *psychagogía*, es decir, la capacidad de elegir un alma apropiada para cada tipo de discurso, requiere, según este pasaje, de la técnica dialéctica, y ambas habilidades funcionan juntas para sembrar conocimiento¹². A continuación, se reafirmará la unidad existente entre las capacidades que hacen a la técnica retórica. Una vez llegado este punto, Sócrates, tras la última aplicación crítica a la retórica tradicional en la cual se discute la escritura, hace el siguiente resumen para recordarle a Fedro todo lo que han evaluado acerca de la técnica de los discursos:

Hasta que alguien no sepa la verdad de cada cosa sobre la que habla o escribe, llegue a ser capaz de definir todo en sí mismo y, tras haberlo definido, sepa dividirlo en formas, una y otra vez, y alcance lo indivisible; y hasta que no discierna la naturaleza del alma de acuerdo a estas mismas cosas, descubriendo la forma apropiada para cada una por naturaleza, y no establezca y ordene el discurso, al proporcionar discursos complejos y bien afinados para el alma compleja, y simples para el alma simple, hasta entonces no será capaz de manejar con técnica, tanto como le sea posible por naturaleza, el género de los discursos. (277b-c)

En esta síntesis observamos la interconexión que existe entre todos los procedimientos desarrollados en la investigación sobre la retórica. Alcanzar la definición de algo, y saber dividirlo en formas refiere propiamente a lo que haría el “dialéctico”, según se estableció en 265d-266b. Discernir la naturaleza del alma y elaborar discursos apropiados refiere a la capacidad de aplicar la *psychagogía*. Pero, como es notorio, esta capacidad es aplicada “de acuerdo a estas mismas cosas”, es decir, de acuerdo a los procedimientos dialécticos mencionados en la primera

¹² Para Szlezák (1985: 88), la *psychagogía* coincide perfectamente con el método dialéctico en tanto saber unir y dividir de manera correcta es, también, hacerlo adaptado a cada tipo de alma.

oración. El proceder de la *psychagogía* necesita de la dialéctica para conocer el alma propia y la del interlocutor, y poder así comunicar la verdad de aquello que a la vez se investigó dialécticamente. En definitiva, la técnica dialéctica, que incluye algunos puntos que se recuperan de la retórica tradicional, pero revisados críticamente (la apelación a lo verosímil y la persuasión convertidos en *psychagogía*, y el uso de la antilogía a partir del conocimiento de la verdad), junto con la correcta actitud para con los discursos escritos, referirá a la propia filosofía. La conclusión de esta síntesis indica, pues, que “este es con toda probabilidad el tipo de hombre, Fedro, que tú y yo rogaríamos llegar a ser” (278b), y unas líneas más adelante se vuelve patente que se refieren al quien se dedica a la filosofía: “A mí me parece que el llamarlo sabio, Fedro, es excesivo y solo le corresponde al dios. Pero el llamarlo filósofo o algo por el estilo le iría mejor y sería más ajustado” (278d).

En conclusión, en el *Fedro* la dialéctica, en un sentido más acotado, es el método de reunión y división para conocer la verdad sobre alguna cosa, y en un sentido más amplio, en lo que hace a la verdadera técnica retórica, de la mano con la *psychagogía* y los demás requerimientos que se desarrollan como crítica a la retórica tradicional, es la propia filosofía. Como subraya Trabattoni (1993: 88), no tiene sentido buscar por un lado la dialéctica como ciencia suprema, y por el otro la retórica filosófica como su correcta aplicación técnica: solo se puede persuadir de la verdad en la práctica y en concreto, y es por eso que la búsqueda del saber supremo es inescindible del método, sea a través del diálogo, el *élenchos*, el uso de hipótesis o los procedimientos de reunión y división, o incluso una mezcla de ellos. El que compone un discurso a partir de la verdad, y según el alma del interlocutor y la ocasión indicada, procede con el método de reunión y división, puede ayudar a sus palabras porque las puso a prueba, y es capaz de demostrar, al hablar, que las cosas escritas son intrascendentes, merece ser llamado “filósofo”. Pero también, como deja abierto el propio Platón cuando hace decir a Sócrates “o algo por el estilo”, el filósofo bien podría ser llamado “dialéctico”.

Sin embargo, esta definición no estaría completa si no se considerara también el rol filosófico que tiene el *éros*. Pues “algo por el estilo” podría ser también “enamorado”, tanto de la sabiduría (propiamente el nombre “filósofo”) y de las reuniones y divisiones (el “dialéctico”), como de lo bello, en el sentido que aparece desarrollado en la primera parte del diálogo, y al que nos abocaremos a continuación.

Hasta aquí se podría pensar que la relación entre el *éros* y la dialéctica en el *Fedro* no es más que circunstancial, y que uno se utiliza para ejemplificar al otro. Sócrates, de hecho, no explica simplemente los procedimientos dialécticos como

un corolario de la crítica a la retórica tradicional, haciendo a un lado la primera parte de su diálogo con Fedro acerca de los amantes y los no amantes, sino que, como hemos mostrado, en la propia explicación manifiesta cómo aplicaron el método a la *manía* para definir y clasificar al *éros*. Con lo cual es cierto que los discursos sobre el *éros* de la primera parte sirven de ilustración al método dialéctico enunciado en la segunda parte del diálogo, y esta relación de ejemplificación existe. Pero esta no es la única conexión que liga a la dialéctica y al *éros*.

En el momento de la descripción del método, Sócrates pone de manifiesto su propio *éros* vinculado a los procedimientos dialécticos: “Yo mismo soy amante, Fedro, de estas divisiones y agrupaciones, a fin de ser capaz de hablar y pensar¹³” (266b). El hecho de que Sócrates diga estar él mismo enamorado de la reunión y división no es un agregado casual, sino que deja entrever un lazo más profundo entre el amor y la dialéctica. Como señala Dixsaut (2004: 36), “el dialéctico es el único que sabe que ningún método es capaz de llegar a la verdad de cosa alguna si no es porque es animado por *éros*”. Este es el verdadero rol del *éros* en la dialéctica, y Platón muestra el carácter de amante de Sócrates para subrayar la relevancia de este aspecto. Pero es en el mito del carro alado, que aparece antes en el texto, donde esto cobra mayor sentido.

LA REMINISCENCIA COMO NEXO ENTRE LA DIALÉCTICA Y EL ÉROS

En este apartado retrocederemos a la primera parte del *Fedro*, en particular al mito del carro alado que aparece en la palinodia de Sócrates¹⁴. Aquí se plantea una particular relación entre el *éros* y la dialéctica, que da como resultado una compleja noción de filosofía.

Según el mito, la reminiscencia de las verdades que el alma humana vio en compañía de los dioses —que le permite en su vida actual la proximidad con lo divino y verdadero, y es promesa de felicidad en la vida *post mortem*—, consiste en el correcto uso de la dialéctica. Ahora bien, para que la reminiscencia sea posible, se necesita del *éros* para cultivar y engrandecer las alas que guían al alma hacia la verdad. Como se parte de la base de que toda alma humana ha visto en

¹³ De modo similar en 261a, Sócrates insta a Fedro a que filosofe suficientemente, o de lo contrario “no estará en absoluto bien preparado para hablar de cosa alguna”.

¹⁴ A fines de una mejor comprensión del rol de la reminiscencia en esta dinámica *éros*-dialéctica, me ha parecido conveniente comenzar explicando el significado de la dialéctica en el *Fedro* para que se tenga en consideración como una base general en este apartado.

alguna medida las Formas, pues de lo contrario no sería capaz de articular en el pensamiento y el lenguaje la relación entre géneros y especies agrupando en una unidad las múltiples sensaciones, todos los seres humanos serían *a priori* capaces de alcanzar la verdad. Sin embargo, se dice que solo el filósofo puede iniciarse en los misterios perfectos y adquirir las alas que lo eleven a la verdad. El filósofo, pues, es el único que sabe utilizar correctamente los recordatorios del mundo sensible para impulsar la reminiscencia. Esto, en parte, según se concluyó en el apartado anterior, se debe a que el filósofo es un dialéctico. Pero también, como mostraré a continuación, se debe a que el filósofo es un enamorado.

En primer lugar, y debido a la conocida opinión crítica de Platón acerca de la poesía, unas breves palabras acerca del uso del mito en la historia del carro alado. Sabemos que, a pesar de las críticas hacia los discursos poéticos, el propio Platón hace uso en muchas ocasiones de mitos, alegorías u otras imágenes para expresar ideas profundas en el desarrollo de sus diálogos. Pero como es remarcado en el propio *Fedro*, lo importante en cualquier discurso es si expresa algo verdadero o no, y en este sentido el mito puede ser utilizado para transmitir algún conocimiento. En el caso particular de la historia del carro alado, observamos dos razones que justifican el uso del mito. En primer lugar, la historia mitológica funciona como modelo de la apropiada construcción de un discurso según la *psychagogía* que más adelante Sócrates mostrará necesaria para la técnica retórica. Sócrates, pues, presenta sus ideas acerca de cómo es el alma de una manera accesible a su interlocutor, Fedro, quien le da mucha importancia a la proveniencia de los discursos para sentirse persuadido, y no se fija únicamente en si lo dicho es verdad o no¹⁵. En segundo lugar, si bien las imágenes mitológicas tienen un límite, la explicación metafórica respecto de cómo es el alma resulta más práctica que una explicación literal que tornaría la palinodia de Sócrates en un discurso larguísimo. Como señala Sócrates al comienzo del mito, “demandaría una explicación absolutamente y por completo divina y extensa decir de qué índole es [el alma], pero a qué se asemeja es propio de una exposición humana y más breve” (246a). Este punto, además, completa la primera justificación, en tanto que el discurso de Sócrates se amolda no solo al tipo de alma de su interlocutor, sino también a las circunstancias de la ocasión. El hecho de que se considere esta explicación “humana”, por otro lado, enmarca el contenido del mito en un ámbito necesariamente conjetural y aproximativo en lo que respecta a las afirmaciones que allí se

¹⁵ Cf. *Phdr.* 275b-c.

establecen. En definitiva, el mito es utilizado por Platón como un vehículo eficaz para la actividad filosófica y la búsqueda de la verdad, en tanto le permite articular distintas concepciones antropológicas e insertarlas en una comprensión cosmológica del desarrollo de la vida más allá de la existencia física¹⁶.

El mito narra que el alma se parece a la combinación de un auriga y una yunta de caballos alados. En el caso de las almas divinas, los dos caballos son buenos y la conducción se desarrolla fácilmente. Estas almas ven la Realidad en el lugar supraceleste y son felices. Las almas no divinas, en cambio, poseen un caballo bueno y blanco que acata la dirección del auriga, y uno negro que es malo y rebelde, y tira hacia abajo, lo cual vuelve a la conducción ardua y conflictiva. Esta representación es análoga a la teoría del alma tripartita de *República*¹⁷ del siguiente modo: el auriga simboliza la parte racional del alma, que conduce los dos caballos, o partes irracionales; el caballo blanco representa la parte irascible, y el negro la apetitiva. Las alas del alma, por otro lado, determinan el carácter mortal o inmortal del ser viviente: los dioses poseen almas aladas, mientras que la pérdida de las alas representa la caída al cuerpo y, por ende, la mortalidad. A partir de este esquema, el camino hacia la verdadera vida de felicidad que en otros diálogos se explica en términos de una purificación o liberación¹⁸, el *Fedro* lo plantea como la recuperación de las alas que elevarán al alma nuevamente a lo divino. La recuperación de las alas apunta a recordar la realidad que el alma vio antes de encarnarse, y aquí es donde adquiere relevancia la noción de reminiscencia.

El mito plantea que el ser humano conoció en mayor o menor medida las Formas en una existencia anterior, puesto que el alma es inmortal¹⁹, y esto es lo que le posibilita conceptualizar la experiencia de la multiplicidad empírica. Pero para poder comprender realmente lo que cada cosa es, y explicitar esta comprensión

¹⁶ Fierro (2022: 151) expone con claridad cómo la imagen del carro alado le permite a Platón sintetizar y aunar su teoría del alma tripartita de *República* con la concepción *psyché-soma* del *Fedón* y la teoría sobre el *éros* del *Banquete*. En Fierro (2015) se realiza además una pormenorizada descripción del mito del carro alado como vehículo del pensamiento filosófico. Para otra interesante lectura que muestra cómo las metáforas del mito del carro alado con respecto a la relación cuerpo-alma en la vida humana desafían nuestras facultades interpretativas, pero transmiten información que finalmente podría ser expresada en términos literales, véase Pender (1992).

¹⁷ Seguimos la línea que se acepta tradicionalmente. Véase Hackforth (1952: 75).

¹⁸ Cf. *Phd.* 67a.

¹⁹ Esto es demostrado por Sócrates inmediatamente antes del mito (245c-246a).

en el lenguaje, es necesario el correcto entrelazamiento de géneros y especies, que más adelante en el diálogo se explicitará como el proceder dialéctico. Como leemos en este pasaje, si bien el mito aún no introduce la noción de dialéctica, se refiere al mismo procedimiento que será descrito en 265d-266b:

El alma que nunca ha visto la verdad no adoptará una configuración de este tipo [humana]. Ya que un ser humano necesariamente comprende lo que se dice de acuerdo con la Forma, al partir de múltiples sensaciones y agruparlas en una unidad a través del razonamiento. Y en esto consiste la reminiscencia (*anámnesis*) de aquellas cosas que nuestra alma una vez vio cuando, al viajar en compañía del dios y diseñar las cosas que ahora decimos que son, asomó su cabeza hacia la verdadera realidad. (249c)

El “partir de múltiples sensaciones y agruparlas en una unidad a través del razonamiento” es claramente la capacidad dialéctica, que según este pasaje apunta a recordar la realidad que el alma conoció antes de perder las alas. Si bien esta capacidad es común a todos los seres humanos por naturaleza, inmediatamente leemos que “es justo que únicamente la mente del filósofo adquiera alas” (249c). Esto se debe a que la reminiscencia depende de un esforzado y largo camino de dedicación que es responsabilidad de cada individuo²⁰. En el mito se hace patente que no es fácil acordarse de aquellas cosas que el alma vio en compañía de los dioses a partir de las cosas presentes en el mundo sensible²¹, y que el entrenamiento que impulsará al alma “hacia arriba” es el mayor desafío para el alma²².

La *anámnesis*, o, en la terminología mitológica, el crecimiento de las alas, depende de estar en contacto lo más posible con lo divino: las cosas bellas, sabias, buenas, etc. En cambio, impide el recuerdo y debilita las plumas el estar en contacto con lo vergonzoso, lo malo y lo de esta índole. Ahora bien, puesto que cuando el alma humana vio las Formas la que más resplandecía era la Belleza, en la vida encarnada lo bello es lo que le atrae más superlativamente. Es por esto que la afección erótica funcionará como un disparador necesario para incentivar el crecimiento de las alas, a través del amor por lo bello. Así se describe la *manía* erótica divina:

²⁰ No se adquirirán las alas antes de 10.000 años, excepto que se haya filosofado genuinamente durante tres vidas seguidas; entonces se adquieren las alas y el alma asciende al lugar de la verdad en el año 3.000.

²¹ Cf. *Phdr.* 249e.

²² Cf. *Phdr.* 247b.

Cuando alguien, al mirar la belleza de aquí y recordar la verdadera belleza, empieza a echar alas, y con sus alas extendidas y un afán de elevarse pero sin poder hacerlo, dirige la mirada hacia arriba como un pájaro y desprecia las cosas de abajo, se lo toma con razón por loco. En consecuencia, esta resulta ser, para el que la adquiere y se asocia con ella, el mejor de todos los modos de inspiración divina y el que tiene origen en los mejores elementos. Y, a causa de participar de esta locura, el amante es llamado amante de las cosas bellas. (249d-e)

La locura amorosa produce una transportación desde la “belleza de aquí” hacia la “verdadera belleza”: al ver una figura corporal que imita bien la belleza, el amante se estremece porque empieza a recordar la Forma que su alma ha visto. El dirigir la mirada hacia arriba representa la dirección del deseo, que no va hacia el cuerpo bello del muchachito y las cosas bellas del mundo sensible (de ahí que “desprecia las cosas de abajo”), sino que tiene como objeto la causa de que estas cosas sean bellas, lo bello en sí. Esta afección es lo que hace que comiencen a crecer las alas. Sócrates describe cómo las partes por donde antes surgían las alas (pues el alma solía ser toda alada), se ablandan al fluir el alimento y ocurre como cuando al recién nacido le están saliendo los dientes y tiene irritación en las encías; así también el alma se irrita y borbotea con el crecimiento de las plumas. Cada vez que el amante ve la belleza del amado o la recuerda, se alivian los dolores, y cuando se aleja de su objeto de anhelo los orificios de salida del ala se obstruyen y se secan, y otra vez se angustia y se enfurece, y queda por todo esto enloquecido. Por esto no quiere apartarse de la compañía de su amado, “pues, además de reverenciar al poseedor de la belleza, ha encontrado en él al único sanador de sus grandes penurias. Esta afección (...), los hombres la denominan amor” (252b).

El punto que me interesa resaltar, es que esta afección no le acontece sin más a cualquier alma encarnada que ve la belleza sensible. Es necesario comprender lo divino del *éros*, y de aquí que únicamente el filósofo adquiera alas, pues este es el único que logra ser un verdadero amante. En el texto, esto se ve marcado en la diferencia que existe entre el iniciado y el no iniciado. Así pues, quien no se inició, no podrá transportarse de la belleza de aquí a la verdadera belleza, sino que, al no comprender lo divino de las cosas bellas sensibles, actuará con desmesura y se entregará al placer corporal como un animal²³. Es el iniciado el que logra estremecerse con la belleza de aquí, porque recuerda las cosas de aquel entonces,

²³ Cf. *Phdr.* 250d-e.

y actúa por tanto con reverencia y veneración ante las cosas bellas de este mundo, en donde empiezan a crecerle las alas.

Cuando el iniciado ve al amado, se excita, pero no de un modo sexual sino de un modo divino. Esta es precisamente la diferencia entre la afección erótica izquierda o humana, y el *éros* derecho que es inspiración divina. Es por eso que no debe entenderse, como asegura Poratti (2010: 310-311), que en la palinodia de Sócrates la sexualidad se convierte en “un juego masoquista de excitación y represión en nombre de una peraltación metafísica”, según el cual se exalta hacia el cielo el arrebató erótico, pero luego se lo obliga a sublimarse y renunciar a su satisfacción. Debe comprenderse, en cambio, que el iniciado está guiado por el *éros* divino, y en este sentido, no hay una sublimación del deseo sexual que debe llevarse al máximo y luego reprimirse. El iniciado tiene un arrebató erótico *divino* a partir del cual se genera en él una situación inusual e incómoda de conmoción²⁴. Es por eso que venera al amado como a un dios, y buscará estar lo más cerca posible del objeto de su anhelo, pero no se lanzará sobre él “a la manera de un cuadrúpedo y a inseminar” (250e), como lo haría el no iniciado, sino que se vinculará con su amado de un modo acorde a la divinidad que siga. La comprensión de lo divino del *éros* en contraposición a la afección erótica humana, por otro lado, está siendo explicada a Fedro por Sócrates a lo largo de los discursos, y se hace manifiesta en la segunda parte del diálogo, a partir del esquema de categorización de la *manía* que surge de los procedimientos dialécticos.

Notamos, siguiendo con esto, que el *éros* es la fuerza divina que impulsa al alma a la verdad, pero es necesario estar bien preparado. Así como en la segunda parte del diálogo el *éros* aparece categorizado como “izquierdo” y “derecho”, el mito muestra las fuerzas del amor en las direcciones opuestas arriba-abajo, con la inestabilidad y dificultad que esto ocasiona. Dependiendo de cómo interactúen los distintos aspectos psíquicos de cada alma, las alas de *éros* tendrán más o menos fuerza ascendente para remontarse a lo que es en sí. Para esto se requiere una apropiada organización de las fuentes de motivación de las distintas partes del alma. Idealmente, el auriga debería poder dominar la fuerza de los caballos, sobre todo la del caballo negro para refrenar la parte apetitiva, lograr la colaboración de lo irascible, y desarrollar el amor por la verdad. El mito narra la necesidad de entrenar lo suficiente al caballo negro, y la única pista que da para lograr

²⁴ Cf. *Phdr.* 251a y ss.: “un cambio se apodera de él, un sudor y temperatura desacostumbrados”, “se calienta, y (...) el ala, se irriga”, “al fluir el alimento, el cálamo del ala se hincha e incita el crecimiento desde la raíz”, “borbotea, se irrita y siente un cosquilleo”, etc.

doblegarlo, es la determinación y la constancia: el auriga debe una y otra vez alejar al caballo negro en su intento por abalanzarse hacia los placeres sexuales cuando ve al amado (254c-e). En cuanto a cómo logra la razón poseer tal determinación para decidir tirar de las riendas del caballo negro y alejarlo de su obsesión, se nos dice que cuando el auriga ve al muchacho bello, su memoria lo transporta a la naturaleza de la belleza, y al ver esto se estremece y retrocede (254b). Finalmente, el alma que más puede avistar de la realidad cuando viaja con los dioses (aunque siempre parcial y esforzadamente), y por ende podrá tener más memoria, es “la que mejor sigue al dios y se le ha asemejado más” (248a), y, como se señala unas líneas antes, a los dioses los sigue “el que quiere y puede” (247a). Todo esto nos muestra una vez más que para Platón somos responsables de lo que hacemos con nuestra vida cuando estamos encarnados, si nos asemejamos a lo divino o no, y si tenemos contacto con estas cosas para alimentar las alas del *éros* que nos eleven nuevamente al cielo. En otras palabras, la liberación depende de si practicamos o no filosofía, lo cual, según ya concluimos, implica la actividad dialéctica, y en un sentido más amplio, equivale a ella.

Entonces, concluye también el mito, si el amante es filósofo, tendrá un modo de vida ordenado y prevalecerán en él los mejores elementos (vergüenza, reflexión, dicha, paz interior), será dueño de sí mismo, y se resistirá a la gratificación sexual. Conseguirá así, finalmente, sus alas. Pero, además, cobra aquí también relevancia el aspecto de comunicación y enseñanza del conocimiento a través de la técnica dialéctica que aparecerá en la segunda parte del diálogo, y aquí ya hemos analizado. Pues, así como el sembrar semillas de conocimiento con discursos verdaderos trae la mayor felicidad a los hombres, aquí también el amante puede guiar al amado a una vida filosófica, y lograr que en el amado también se produzca el crecimiento de las alas. En cambio, si tienen una vida más tosca, carente de filosofía, no adquieren alas, pero están a punto de hacerlo. Porque el *éros* da una vida luminosa y feliz, hasta que se llegue al mejor estado a través de la filosofía, y se adquieran las alas que eleven al alma a la verdad:

Pues, para los que ya han comenzado el itinerario celestial, es ley que ya nunca más partan ni hacia la oscuridad ni al recorrido subterráneo, sino que, llevando una vida luminosa, sean felices mientras marchan juntos, y lleguen a ser igualmente alados gracias al amor, una vez que alcancen este estado (256d-e)

Finalmente, los nombres que aparecen en 248d como el primer rango en el tipo de almas humanas —“es ley que [el alma] que vio más [de la verdad] se constituya en una semilla de hombre que será afecto a la sabiduría (*philosophos*), afecto a

lo bello (*philókalos*), cultor de las Musas (*mousikós*)²⁵ o enamorado (*erotikós*)” — son intercambiables, junto con el de dialéctico de 266b.

CONSIDERACIONES FINALES

A partir de lo expuesto, concluimos que la dialéctica está intrínsecamente relacionada con la erótica en el camino de búsqueda de la verdad. Ambas, pues, son necesarias y hacen a la práctica filosófica. Hemos demostrado que la locura amorosa de inspiración divina funciona como un complemento de la actividad intelectual, en contra de las interpretaciones que establecen un corte entre el *éros* y la dialéctica, como es el caso de Reale (1993: 26-28), para quien el *éros* se vuelve filosóficamente relevante en cuanto deja de ser amor y se convierte en filosofía. En cambio, planteamos que la filosofía sería la plenitud del amor, y ambos, *éros* y dialéctica, son perfeccionamiento del alma. El dialéctico, con un gran esfuerzo y entrenamiento, logrará una disposición armónica de su alma, y, guiado por la razón, podrá comprender lo bello a partir de las múltiples sensaciones de belleza sensible. Pero necesitará del *éros* para impulsar esta comprensión y elevarse hacia lo que es en sí a partir de la atracción por la belleza que invadirá de deseo al enamorado. Del mismo modo, la afección erótica divina necesita de la dialéctica para no caer en la desmesura y entender los estímulos sensibles como copias de las realidades inteligibles. En definitiva, el filósofo, que ahora se erige como un dialéctico y como un verdadero amante, no trata las cosas sensibles como objetos de deseo en sí mismos, sino como recordatorios de la visión supracelste. En este sentido la reminiscencia funciona como nexo entre el *éros* y la dialéctica. Es por esto, como señala Scott (1987: 361), que cuando el verdadero amante recuerda, siente un arrebató emocional: porque la reminiscencia trae necesariamente una dimensión emocional que no está presente en el caso del no-amante. Por eso el amante parece un loco. El no amante, en cambio, reconoce la belleza de una cosa,

²⁵ Esta caracterización podría referirse al mito de las cigarras de *Phdr.* 258e-259d, según el cual las cigarras aparecen como paradigma ideal al que apuntan los hombres, en tanto desean poder cantar constantemente como lo hacen ellas, y dedicarse a honrar a alguna Musa, sin necesidad de preocuparse por otras necesidades como comer o beber. En esta historia, la enumeración de las Musas ubica en último lugar a Erato, referida a las cosas eróticas, y luego a Calíope, la del bello decir, que está junto a Urania, ambas vinculadas a la actividad filosófica. Véase Sain (2023) para un análisis del mito de las cigarras en relación a la retórica filosófica desarrollada en la segunda parte del diálogo. En el *Fedón*, igualmente, la filosofía aparece descrita como al arte patrocinado por las Musas más elevado (*Cf. Phd.* 60e-61a).

pero no como una copia de algo más, y por eso no le causa nada más que un deseo bestial. La particularidad de la reminiscencia platónica, pues, yace en que esta refiere a un tipo determinado de conocimiento, que requiere un enorme esfuerzo, y que la mayoría de nosotros nunca alcanza: el conocimiento filosófico.

Finalmente, así como a partir del primer apartado concluimos que la denominación del filósofo podía reemplazarse por la de dialéctico, y en el segundo apartado mostramos que estos son, igualmente, amantes, podríamos terminar parafraseando el pasaje 278d a la luz de los sentidos que aquí analizamos, del siguiente modo:

Al que se dedica seriamente a estas cosas, Fedro, el llamarlo sabio es excesivo y solo le corresponde al dios. Pero el llamarlo filósofo, dialéctico o enamorado le iría mejor y sería más ajustado.

Abril Sain
Universidad de Buenos Aires
abrilsain@gmail.com

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

- PLATÓN, *Fedro*. Traducción y notas por Lledó Íñigo, E. (2010), Madrid: Gredos.
- PLATÓN, *Fedro*. Traducción, introducción, notas, y comentario por Poratti, A. (2010), Ágora de Ideas.
- PLATÓN, *Fedro*. Traducción, notas, introducción y comentarios por Fierro, M. A. (2022), Buenos Aires: Colihue.
- PLATO, *Phaedrus*. Translated with an Introduction and Commentary by Hackforth, F. B. A. (1952), Cambridge University Press.

Bibliografía secundaria

- BONETTI, A. (1964): “Amore e filosofia nel Fedro”, *Rivista di Filosofia neoscolastica*, n.º 56, pp. 561-580.
- BROWN, N. S. y COULTER, J. (1971): “The Middle Speech of Plato’s *Phaedrus*”, *Journal of the History of Philosophy*, n.º 9, pp. 405-423.
- CALVO, T. (2013): “La dialéctica platónica: ¿método o saber?”, *Hypnos*, n.º 30, pp. 1-15.
- DIXSAUT, M. (2004): “Metamorfosis de la dialéctica. El método expuesto en *Fedro* 265.C-266.C”, *Universitas Philosophica*, n.º 42, pp. 11-37.
- FIERRO, M. A. (2015): “The myth of the winged chariot: a vehicle for philosophical thinking”, G. Cornelli (ed.), *Plato’s Style and Characters: between Literature and Philosophy*, De Gruyter, pp. 47-62.

- GRISWOLD, Ch. L. (1986): *Self-knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven-London.
- GUTHRIE, W. K. C. (1975): *A History of Greek Philosophy, Volume IV: Plato, The Man and His Dialogues*, Cambridge University Press.
- HOERBER R. G. (1958): "Love or Rhetoric in Plato's *Phaedrus*", *Classical Bulletin* XXXIV.
- LIDDELL, H. G., Scott, R., Jones, H. S., & McKenzie, R. (1940): *A Greek-English Lexicon*, Oxford Clarendon Press. (= LSJ)
- MESCH, W. (2022): "Between Variety and Unity. How to Deal with Plato's Dialectic", Larsen, Jens *et al.*, *New Perspectives on Platonic Dialectic*, pp. 169-191.
- MURRAY, J. S. (1988): "Disputation, Deception, and Dialectic: Plato on the True Rhetoric ("Phaedrus" 261-266)", *Philosophy & Rhetoric*, Vol. 21, n.º 4, pp. 279-289.
- PENDER, E. (1992): "Soul and body", *Images of Persons Unseen: the cognitive and rhetorical significance of Plato's metaphors for the gods and the souls*, Doctoral Thesis, Durham University, pp. 200-242.
- PINNOY, M. (1983): "L'unità del Fedro di Platone", *Aevum*, n.º 57, pp. 60-69.
- PLASS, P. C. (1968): "The unity of the Phaedrus", *Symbolae Osloenses*, n.º 43, pp. 7-38.
- ROBINSON, R. (1953): *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford Clarendon Press.
- ROWE, C. J. (1998). *Plato, Symposium*, edited with an Introduction, Translation and Commentary, Oxford: Aris & Phillips Classical Texts.
- SAIN, A. (2023): "Hacia una retórica filosófica: el canto de las cigarras del Fedro de Platón", Paola Druille *et al.* (comp.), *Libertad, opresión y confinamiento(s): del mundo antiguo a nuestros días*, Editorial de la Universidad Nacional de La Pampa, pp. 787-794.
- SCOTT, D. (1987): "Platonic Anamnesis Revisited" *The Classical Quarterly*, vol. 37, n.º 2, pp. 346-366.
- SOLANA DUESO, J. (1994): "Retórica y dialéctica: la disputa sobre la unidad del Fedro", *L'Antiquité Classique* n.º 63, pp. 231-236.
- SZLEZÁK, Th. A. (1985): *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin. (Trad. italiana con introducción de G. Reale, Milano 1988)
- TRABATTONI, F. (1993). *Scrivere nell'anima, Verità, dialettica e persuasione in Platone*, La Nuova Italia.