

LA SEDUCCIÓN EN LA “PALINODIA” DE SÓCRATES

Lucía Gallón Rueda¹

Resumen:

En el presente ensayo quisiera abordar el tema del papel que puede jugar la seducción en la filosofía de Platón a partir de la lectura de la “Palinodia” de Sócrates en el diálogo de *Fedro*. Considero que este tema resulta de gran interés porque muestra una concepción diferente de la filosofía platónica. Ésta, según como se la muestra a lo largo de la *República*, se logra a partir de la negación del cuerpo del sujeto y sus emociones para así poder dirigir su atención por entero al mundo inmaterial de las Formas y, en consecuencia, poder enriquecer su alma inmortal. No obstante, esta postura es contrastada con lo que se muestra en la “Palinodia”, pues en ella no sólo se reconoce un valor positivo al amor (al *eros*) sino que, inclusive, se llega a afirmar que es gracias a él que las “almas mortales” pueden ver “el ser” o la verdad. Ahora bien, considero que la seducción juega un papel fundamental en la filosofía platónica en tanto que antecede y posibilita al amor, y es el punto que quisiera destacar a partir de la lectura de la “Palinodia”.

Palabras clave: Amor, seducción, platonismo, “Palinodia”, *Fedro*.

Abstract:

In this present essay, I would like to approach the topic of the role of seduction in Plato’s philosophy taking for example Socrates’ “Palinodia” in the *Phaedro*. I find this topic of great interest due to the fact that it allows to show a different conception of Platonism. According to what is shown in many parts of the *Republic*, the only way for one to achieve philosophy, as was defined by Plato, was to deny the own body and the emotions in order to be able to direct its full attention towards the immaterial world of the Forms. All this with the objective of enriching the immortal human soul. Nevertheless, this posture can be contrasted with Socrates’ “Palinodia”. In this discourse, love (or *eros*) is given a beneficial role and is through him that the “mortal souls” can see “the being”, or the truth. I consider that the seduction plays a fundamental part in Platonism in the sense that precedes and enables love, and this is the point on which I would like to work on the “Palinodia”.

Key words: Love, seduction, platonism, “Palinodia”, *Phaedro*.

φ Profesional en Filosofía de la Universidad de los Andes. l.gallon461@uniandes.edu.co

En el presente ensayo quisiera abordar el tema del papel que puede jugar la seducción en la filosofía de Platón a partir de la lectura de la “Palinodia” de Sócrates en el diálogo de *Fedro*. Considero que este tema resulta de gran interés porque muestra una concepción diferente de la filosofía platónica. Ésta, según como se la muestra a lo largo de la *República*, se logra a partir de la negación del cuerpo del sujeto y sus emociones para así poder dirigir su atención por entero al mundo inmaterial de las Formas y, en consecuencia, poder enriquecer su alma inmortal. No obstante, esta postura es contrastada con lo que se muestra en la “Palinodia” pues en ella no sólo se reconoce un valor positivo al amor (al *eros*) sino que, inclusive, se llega a afirmar que es gracias a él que las “almas mortales” pueden ver “el ser”² o la verdad³. Ahora bien, considero que la seducción juega un papel fundamental en la filosofía platónica en tanto que antecede y posibilita al amor, y es el punto que quisiera destacar a partir de la lectura de la “Palinodia”. Vale la pena aclarar que por “seducción” me refiero al acto mediante el cual el ánimo de un individuo es cautivado por algo o alguien⁴.

2 Por “el ser” o la verdad, me refiero a lo siguiente: “A ese lugar supraceleste, no lo ha cantado poeta alguno de los de aquí abajo, ni lo cantará jamás como merece. Pero es algo como esto – ya que se ha de tener el coraje de decir la verdad, y sobre todo cuando es de ella de la que se habla –: porque, incolora, informe, intangible esa esencia cuyo ser es realmente ser, vista sólo por el entendimiento, piloto del alma, y alrededor de la que crece el verdadero saber, ocupa, precisamente, tal lugar” (*Fedro* 247c-d). Por abreviatura, me referiré a esta realidad, cuna del verdadero saber, como “el ser”.

3 No es coincidencia que en su libro, *The Fragility of Goodness*, Martha Nussbaum dedique un capítulo entero al diálogo del *Fedro*, haciendo énfasis en el hecho de que al parecer, en dicho diálogo, Platón reconsidera su postura frente al papel que pueden jugar las emociones en la filosofía (de ahí que use la palabra “recantation” en el título, la cual se puede traducir como “retractación” o “el acto de retractarse”).

4 Me baso en una de las acepciones dadas por la RAE.

1. El amor en el *Gorgias*

Antes de comenzar directamente con el análisis de la “Palinodia” quisiera aludir al diálogo del *Gorgias*, en el cual también parece que hay una alusión al poder benéfico que puede llegar a jugar al amor:

Sóc. – Oh Calicles, si los hombres no experimentarían las mismas sensaciones, unos de un modo, otros de otro, sino que cada uno de nosotros experimentara sensaciones propias sin relación con las de los demás, no sería fácil hacer conocer a otro lo que uno mismo experimenta. Digo esto porque he advertido que ahora tú y yo sentimos, precisamente, el mismo afecto; somos dos y cada uno de nosotros ama a dos objetos: yo a Alcibiades, hijo de Clinias, y a la filosofía; tú a los dos Demos, al de Atenas y al hijo de Pirlampes. Me doy cuenta de que en ninguna ocasión, aunque eres hábil, puedes oponerte a lo que dicen tus amores, ni a sus puntos de vista, sino que te dejas llevar por ellos de un lado a otro. (*Gorg.* 481c-e)

En este extenso fragmento lo primero a notar es que Sócrates mismo reconoce que está siendo afectado por el amor, ya sea dirigido hacia un sujeto particular (y por ende material, concreto, real) como hacia la filosofía (una entidad abstracta). En tal medida, Sócrates, lejos de ser el asceta de la *República* carente de emociones y pasiones, se presenta en este diálogo como un sujeto imbuido por ellas. Pero no sólo esto, pues así como Calicles es llevado por las palabras y puntos de vista de sus respectivos amores, también Sócrates es llevado por lo que le dictan sus amores: Alcibiades y la filosofía. Dejando de lado la figura histórica de Alcibiades, esto último resultaría en que la razón por la cual Sócrates puede producir un discurso filosófico, a diferencia de Calicles, radica en que es guiado por un cierto tipo de amor. Todo esto se puede inferir a partir de la primera parte de la cita, cuando Sócrates alude a la experiencia universal del hombre, en cuanto a género. En efecto, es en virtud de que los hombres padecen de manera semejante, que un individuo puede dar a conocer a otro sus propias experiencias, pues el hombre logra reconocer en las expe-

riencias ajenas semejanzas con las experiencias propias. Ahora bien, a raíz de esto, propongo la siguiente lectura: la razón por la cual Sócrates logra identificarse con Calicles consiste en que ambos están padeciendo de manera semejante la misma situación. Así pues, no es sólo la situación aquello que ambos comparten (el estar enamorados), sino que también comparten la forma en la cual reaccionan a dicha situación (siendo guiados por los objetos de su amor).

2. El *Fedro* en contraposición al *Gorgias*: la lectura de Martha Nussbaum

Aquí el amor, entonces, se presenta como algo capaz de acercar a la filosofía, en cuanto que permite que un individuo sea guiado por ella siempre y cuando tenga algún tipo de sentimiento amoroso por ella. No obstante, aquello que falta en aquel breve pasaje del *Gorgias* en el cual se hace alusión al amor sería la seducción que, en cambio, sí está presente en el *Fedro*. Esto se debe a que a diferencia del otro diálogo, en éste el amor juega un papel fundamental en el discurso de Sócrates. Al ocupar un papel predominante, en este diálogo se puede desarrollar con mayor empeño el papel positivo que puede llegar a jugar el amor para el pensamiento filosófico: “*Phaedrus displays a new view of the role of feeling, emotion, and particular love in the good life, and that this change of view is explored inside the dialogue itself [...]*”⁵ (Nussbaum, 2001:202). En su texto, Nussbaum resalta la importancia que tiene dicho diálogo porque, en él, Sócrates muestra una transición entre su concepción de las emociones descrita en la *República*, una fuente de corrupción para el alma, hacia una visión más incluyente en la cual ellas, y sobretodo el amor, pueden jugar un papel positivo en la “good life”, la “buena vida”, que se consigue por medio de la filosofía.

5 “Fedro expone una nueva visión del rol del sentimiento, la emoción y en especial del amor en la buena vida, y que este cambio de perspectiva se explora dentro del diálogo mismo”.

Ahora bien, por bueno que su análisis pueda ser, éste se encuentra focalizado en el buen papel que puede jugar el amor, no en cómo dicho amor pueda surgir. Esto puede deberse a varios factores, entre ellos que la postura de Platón parece ser lo suficiente evidente en el diálogo en lo que respecta al surgimiento del amor tal que no ameritara dedicarle un par de palabras, o que, al estar el interés de Nussbaum enfocado en la enorme tarea de caracterizar las diferentes ideas de la buena vida que se dieron en el pensamiento griego, no le era posible ni propicio detenerse en ese detalle. No obstante, considero que es de vital importancia comprender cómo surge el amor para entender el papel fundamental que puede llegar a jugar la seducción, en cuanto propiciadora del amor, en la filosofía platónica.

3. La “Palinodia”: el amor como la forma en la cual los hombres pueden ver “el ser”

Ahora procedo a examinar la postura de Sócrates expuesta en la “Palinodia”: el discurso con el cual quiere, a manera de apología, dar cuenta de la verdadera naturaleza del amor. El discurso es una respuesta al dado por él anteriormente, en el cual se caracteriza al amor como una suerte de locura (una manía). Así pues, en este discurso, Sócrates deberá mostrar que dicha locura no es algo negativo sino todo lo contrario. Para hacerlo, se propone demostrar que esa locura es dada por los mismos dioses a los mortales (*Fedro* 245c). Su análisis parte pues por determinar cuál es la naturaleza divina y cuál es la naturaleza humana para, en consecuencia, rastrear el origen divino de la locura que es el amor.

El alma en general, dice Sócrates, es inmortal puesto que posee en sí misma un principio ingénito de movimiento (*Fedro* 245d-246a). La diferencia entre dioses y mortales no radicaría, entonces, en que los unos poseen un alma inmortal y los otros una mortal. Ambos poseen un alma inmortal, pero se diferencian en cuanto a *cómo* está compuesta dicha alma:

Sobre la inmortalidad, baste ya con lo dicho. Pero sobre su idea hay que añadir lo siguiente: Cómo es el alma requeriría toda una larga y divina explicación; pero decir a qué se parece, es ya asunto humano y, por supuesto, más breve. Podríamos entonces decir que se parece a una fuerza que, como si hubieran nacido juntos, lleva a una yunta alada y a su auriga. *Pues bien, los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos, y buena su casta, la de los otros es mezclada.* (*Fedro* 246a, resaltado del autor).

Si [el alma] es perfecta y alada, surca las alturas, y gobierna todo el Cosmos. Pero la que ha perdido sus alas va a la deriva, hasta que agarra algo sólido donde se asienta y se hace con cuerpo terrestre que parece moverse a sí mismo en virtud de la fuerza de aquella. Este compuesto, cristalización de alma y cuerpo, se llama ser vivo, y recibe el sobrenombre de mortal. (*Fedro* 246c).

Este fragmento resulta bastante diciente por dos razones, ambas relacionadas con argumentos que Sócrates tratará más adelante en la “Palinodia”. En primer lugar, se hace una distinción entre el saber que está al alcance de los humanos y aquel que, en cambio, es poseído por las divinidades. A los humanos tan sólo les es posible decir a qué *se parece* el alma, mientras que a los dioses les es posible decir *cómo es*. Esto está directamente relacionado con el fragmento posterior en el cual Sócrates afirma que sólo los dioses pueden ver “el ser” por completo, mientras que a los humanos sólo les es posible distinguirlo por atisbos (*Fedro* 247 c-d, 248d).

La diferencia entre los distintos tipos de saber está estrechamente relacionada con la desigualdad entre el alma de los dioses y el alma de los hombres. En efecto, mientras que aquellas se caracterizan por ser un conjunto uniforme y homogéneo, las segundas son heterogéneas: están compuestas tanto por elementos “buenos y de buena casta” como de otros que no lo son. En 247d, Sócrates afirma que la posibilidad que tienen los dioses de ver “el ser” se debe a que, “la mente de lo divino se alimenta de un entender y saber incontaminado”. Considero que la razón por la cual tal cosa acontece se debe a esa cualidad uniforme que posee el alma divina, en contraposición con el alma humana. En efecto, ésta última se podría ver como contaminada en virtud de su carácter mixto. La forma en la cual está compuesta el alma también determina el tipo de cuerpo que poseen los dioses y los mortales:

En tal medida, el alma de los dioses, en cuanto que es perfecta por ser homogénea, logra conservar sus alas de manera constante. Pero el alma de los hombre, en cuanto que es heterogénea, constantemente pierde sus alas y se ve obligada a anclarse en un cuerpo sólido para poder sobrevivir. La razón por la cual el alma humana pierde continuamente sus alas radica en su imposibilidad de contemplar “el ser” en su totalidad por lo que, a su vez, es posible que incluso no sea capaz de verlo o de olvidarlo: “Pero cuando, por no haber podido seguirlo, no lo ha visto, y por cualquier azaroso suceso se va gravitando llena de olvido y dejadez, debido a este lastre, pierde las alas y cae a tierra” (*Fedro* 248c). Ahora bien, el hombre no sólo está dotado de un alma cuya casta es mezclada, sino que lo mismo acontece con su cuerpo, es la unión entre el alma, inmaterial e inmortal, y el cuerpo, un sólido mortal. En tal medida, el ser humano, a diferencia de los dioses, posee una naturaleza mezclada producto del tipo de alma que posee.

Lastimosamente he debido dar una vuelta muy larga para llegar a un punto concreto, pero esto se debe a la estructura intrincada del argumento de Sócrates pues, desde el principio, se mencionan nociones que más adelante se recuperarán y se usarán en la línea argumentativa. No obstante, el punto al que he querido llegar es el siguiente: el hombre, en virtud de su naturaleza mezclada, tiene un límite en cuánto a lo que puede conocer. Dicho límite tan sólo puede ser superado por medio de la locura que produce el amor, pues remite al “ser” y permite que el hombre, en vida, pueda contemplarlo a través de otro y, posteriormente, a través de sí mismo.

Es en este punto en el cual entra a jugar la seducción un papel primordial en el pensamiento filosófico de Platón, pues es sólo a partir de ella que se puede suscitar un genuino sentimiento de amor que permita al amante y al amado⁶ ver el “ser”. El amor en este diálogo no es planteado como una suerte de actividad abstracta, sino como un acto que necesita de dos individuos para poder realizarse por completo. De ahí que el papel de la seducción sea fundamental para permitir que los sujetos puedan acercarse al “ser” y, en consecuencia, al pensamiento filosófico. Ahora bien, dividiré este análisis entre la seducción del cual es víctima el amante y aquella de la cual es víctima el amado.

El amante, una vez que ha percibido la belleza⁷ en el amado (*Fedro* 251d), se ve remitido, por el recuerdo, a la figura divina del “ser” que vio en otra vida pasada (recuérdese que el alma es inmortal, por lo que reencarna constantemente en virtud de la caducidad del cuerpo). Una vez que se produce en el amante el recuerdo, sucede lo siguiente: “Pero éstas [almas de mortales], cuando ven algo semejante a las de allí [almas inmortales], se quedan como traspuestas, sin poder ser dueñas de sí mismas, y sin saber por qué es lo que les está pasando, al no percibirlo con propiedad” (*Fedro* 250a). Es en este punto, cuando el amante ve la belleza del amado, que su espíritu queda cautivado por el amado. Pero no es en este punto donde se produce el acto del amor, sino donde, por el contrario, comienza el acto de la seducción que culminará más adelante en la locura que produce el amor.

6 Tomo esta distinción a partir del mismo diálogo. El amante parece ser aquel que es cautivado por la belleza del amado en cuanto que aquella es lo que le permite recordar al dios (*Fedro* 250a). El amado, por su parte, es aquel que es seducido por el amante para que sea conducido hacia la idea de ese dios (*Fedro* 253b).

7 “Y aquí es, precisamente, a donde viene a parar todo ese discurso sobre la cuarta forma de locura, aquella que se da cuando alguien contempla la belleza de este mundo, y, recordando la verdadera, le salen alas y, así alado, le entran deseos de alzar el vuelo, y no lográndolo, mira hacia arriba como si fuera un pájaro, olvidado de aquí y de abajo, y dando ocasión a que se le tenga por loco” (*Fedro* 249d-e). Es por medio de la belleza que el hombre es capaz de recordar al “ser”.

El que el amor no se produzca de manera espontánea sino de manera paulatina, razón por la cual necesita de la seducción, se puede ver en la siguiente cita:

Recibiendo, pues, este chorreo de belleza por los ojos, se calienta con un calor que empapa, por así decirlo, la naturaleza del ala, y, al caldearse, se ablandan las semillas de la germinación que, cerradas por la aridez, les impedía florecer [...] Anda, pues, en plena ebullición y burbujeo, y como con esa sensación que tienen los que están echando dientes cuando ya van a romper, ese picor y escozor en las encías, así le pasa al alma del que empieza a echar plumas (*Fedro* 251b-c).

Cuando el amante contempla la belleza del amado, sus alas comienzan a nacer de nuevo, mas no salen de inmediato. Es decir, todavía no se ha llevado a cabo por completo aquel proceso mediante el cual el amante recobrará sus alas y, al intentar volar, será tenido por loco. Hasta ahora, si se quiere, ha sido seducido por la belleza del amado. Pero la seducción que padece el amante no se detiene allí: “Y en pleno entusiasmo, toman de él [el dios] hábitos y maneras de vivir, en la medida en que es posible a un hombre participar del dios” (*Fedro* 253a). Una vez que el amante ha sido seducido por la primera impresión de la belleza del amado y ha recordado al “ser”, el amante es seducido, por ese recuerdo, para que participe del dios bajo el cual ha recordado la forma del “ser”⁸ (sea Zeus, Apolo o Hera, entre otros) al incorporar “hábitos y maneras de vivir” propios de ese mismo dios. En tal medida, aquello que cautivó en primera instancia el ánimo del amante dio pie para que, sucesivamente, pudiera ser cautivado por el recuerdo. En consecuencia, a medida que el amante es seducido, o lo que es igual, a medida que su ánimo se ve

8 “Y así, según sea el dios a cuyo séquito se pertenece, vive cada uno honrándole en lo posible, mientras no se haya corrompido, y sea ésta la primera generación que haya vivido; y de tal modo se comporta y trata a los que ama y a los otros. Cada uno escoge, según esto, una forma del Amor hacia los bellos, y como si aquel amado fuera su mismo dios, se fabrica una imagen que adorna para rendirle culto” (*Fedro* 252d-e). Las diferentes almas ven al ser con base en el séquito del dios al cual pertenecieron en vidas pasadas.

cautivado, se verán algunos impactos sobre sí mismo. El primero de dichos impactos será por medio de hábitos y actos, participar del dios. El segundo de dichos impactos consistirá en domar, por medio del miedo, al famoso caballo oscuro de la alegoría del auriga⁹:

Pero cuando el mal caballo ha tenido que soportar muchas veces lo mismo, y se le acaba la indocilidad, humillado, se acopla, al fin, a la prudencia del auriga, y ante la visión del bello amado, se siente morir de miedo. Y ocurre, entonces, que el alma del amante, reverente y temerosa, sigue al amado. (*Fedro* 254e-255a).

Cuando el caballo oscuro se desboca y decide perseguir al amado pese a los reclamos del auriga (*Fedro* 254d-e), se topa con que la belleza del amado lo atemoriza hasta el punto en el que por fin se somete a las órdenes del auriga. En tal medida, la seducción a la cual es sometido el amante por la belleza del amado conlleva a que en él se produzcan unos cambios que lo acerquen al “ser” y, en tal medida, lo acerquen al pensamiento filosófico. Por una parte, le permite recordar al “ser”, lo cual constituye un avance epistemológico, pero por la otra, también le permite domar a la parte que no es de “buena casta” del conjunto heterogéneo de su alma y, a su vez, asimilar “hábitos y formas de vida” en su actuar. La seducción, en consecuencia, permite un acercamiento del amante a esa “buena vida” a la cual aludía Nussbaum, la vida producto del saber filosófico. Pero para que el amor se concrete, no basta con todo esto. Se necesita, a su vez, que el amante seduzca al amado para conducirlo, a su vez, al “ser”:

Y cuando lo han logrado [participar del dios], con su ejemplo, persuasión y orientación conducen al amado a los gustos e idea de ese dios, según la capacidad que cada uno tiene. [...] Y, una vez que [el amado] le ha dejado acercarse, y aceptado su conversación y compañía, la benevolencia del amante, vista de cerca, conturba al amado que se da cuenta de que todos los otros juntos, amigos y familiares, no le pueden ofrecer parcela alguna de amistad como la del amigo entusiasta (*Fedro* 253b).

Una vez que el amante ha logrado participar del dios, intenta seducir al amado para que él también pueda participar de ese mismo dios, es decir, lo seduce para que, dentro del amado, se puedan producir los mismos cambios que se vio que se producían en el amante. Si logra seducirlo hasta el punto en el que el amado acepte la “conversación y compañía” del amante, entonces el amado comenzará a experimentar las mismas sensaciones frente al amante que éste sentía en primer lugar hacia el amado (*Fedro* 251 d-e). En este punto, amante y amado se vuelven un reflejo el uno del otro, de tal manera que al contemplarse entre sí, son capaces de contemplar dentro de sí mismos: “[...] [El amado] se olvida de que, como en un espejo, se está mirando a sí mismo en el amante” (*Fedro* 255d). En tal medida, la seducción concluye y ya sólo resta que el amante y el amado puedan consumir su amor.

4. Conclusiones

El papel que juega la seducción resulta fundamental pues es lo que permite que amante y amado puedan, por medio de su acercamiento al dios (y al “ser”), acercarse el uno al otro hasta el punto en el que sean un reflejo del otro. La seducción, aquel acto de cautivar el ánimo, busca volver uno aquello que, en primera instancia, permanece dissociado: el amante del amado para que, consecuentemente, pueda surgir el amor entre ellos. La seducción es, a su vez, aquello que permite que tanto el amante como el amado puedan percibir “el ser” para que, una vez surja el amor entre ambos, sus alas puedan germinar por completo y elevarse más allá de la realidad material en búsqueda del genuino

9 “Tal como hicimos al principio de este mito, en el que dividimos cada alma en tres partes, y dos de ellas tenían forma de caballo y una tercera forma de auriga, sigamos utilizando también ahora este símil. Decíamos, pues, que de los caballos uno es bueno y el otro no. [...] El otro [caballo] es contrahecho, grande, de toscas articulaciones, de grueso y corto cuello, de achatada testuz, color negro, ojos grises, sangre ardiente, compañero de exceso y petulancia, de peludas orejas, sordo, apenas obediente al látigo y los acicates” (*Fedro* 253 d-e).

saber que permite el saber filosófico. En tal medida, la seducción es una parte fundamental de la filosofía platónica pues es lo que permite que dos individuos puedan, entre los dos, alcanzar el saber filosófico. La ausencia de seducción en el *Gorgias* es lo que impide que Sócrates pueda hacer que Calicles alcance dicho saber y, en consecuencia, se quede con un interlocutor a quien no le interesa lo que él tenga que decir. En efecto, se debe seducir al otro para que aquel acepte “la conversación y compañía” del amante. Pero, a su vez, esta seducción no se dio porque Sócrates tampoco fue seducido por Calicles: no vio en él la belleza que lo remitía al “ser”. La diferencia de tono entre el *Gorgias* y el *Fedro* no sólo estaría dada por el énfasis que se pone en el tema del amor, sino precisamente por aquella seducción que en uno carece por completo y, en cambio, en el otro prima y esto le resulta claro a la misma Nussbaum: “Socrates has just caught sight of this impressive young person, whose name means ‘Sparkling’, and who is clearly radiant with health, good looks, and ability. He wants to engage Phaedrus in conversation”¹⁰ (Nussbaum, 2001:200). Al mismo tiempo, Sócrates es seducido por la apariencia de Fedro, quiere seducirlo para que conversen. Desde el principio del diálogo, entonces, queda planteada la importancia de la seducción para la filosofía platónica.

BIBLIOGRAFÍA

Platón. (1987). *Gorgias*. En *Diálogos II* (23-145). Madrid: Gredos.

Platón. (1987). *Fedro*. En *Diálogos III* (309-336). Madrid: Gredos.

Nussbaum, M. C. (2001). “‘This story isn’t true’: madness, reason and recantation in the Phaedrus”. En *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

¹⁰ “Sócrates acaba de ver a esta joven e impresionante persona, cuyo nombre significa ‘Chispeante’, y que está claramente radiante de salud, de buena apariencia y capacidad. Él quiere involucrar a Fedro en una conversación”.