

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Colegio de Letras Clásicas

Fedón 57 a-69 e
Introducción, traducción y notas

TRADUCCIÓN COMENTADA

QUE PARA OPTAR EL TÍTULO DE

LICENCIADO EN LETRAS CLÁSICAS

P R E S E N T A

JAVIER ARTURO VELÁZQUEZ GALVÁN

DIRECTOR DE TESIS:
DR. JOSÉ MOLINA AYALA

CIUDAD DE MÉXICO

MAYO DE 2017



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

“Toda ficción *finge*”

George Steiner

Agradecimientos

Creo que ningún trabajo nos pertenece del todo. Cada uno es, en cierto modo, obra de muchos. Este ensayo de traducción no habría llegado aquí sin la presencia, ejemplar y amorosa, de mi familia. Nunca pagaré esa deuda. Gracias al Dr. José Molina Ayala: sus consejos, en la mejor tradición humanística, iluminaron textos y días. Gracias a mis amigos, a los que aún están y a los que se han ido. Gracias también a los lectores del jurado: su generosa inteligencia me ayudó a comprender que la escritura todavía está en camino.

Fedón 57 a-69 e

Introducción, traducción y notas

Índice

Nota liminar

Introducción

- I. El autor
 - 1. Fuentes
 - 2. Noticia biográfica
- II. La obra
 - 1. El *Fedón* en el *corpus platonicum*
 - 2. El título
 - 3. Datación
 - 4. Descripción del contenido
 - 5. Códices y papiros del *Fedón*
 - A. Códices
 - B. Papiros
 - 6. El estilo del *Fedón*
 - 6.1 Estilo y técnica de composición y estructura del diálogo en la obra *Studies in the Styles of Plato* de Holger Thesleff
 - 6.2 Técnica de composición y estructura del diálogo
 - 6.3 El concepto de estilo en *SSP*
 - 6.4 Esquema analítico de *Fedón 57 a-69 e*, propuesto por Holger Thesleff
 - 6.5 Estilo y personajes en el *Fedón*
 - 7. La presente traducción
 - 7.1 Objetivo e hipótesis interpretativa
 - 7.2 Algunos ejemplos de negociación

Texto griego y traducción

Notas a la traducción

Bibliografía

Liminar

I

En la cuarta conferencia sobre el problema socrático, Leo Strauss escribió que “Platón ha presentado su pensamiento con exclusividad en obras de arte, y no en tratados. ¿Qué debe entenderse por obra de arte? Recordemos la historia que se contaba en elogio del pintor griego: que pintó uvas con tal perfección, que los pájaros se acercaban volando a picotearlas. El hombre que contó esta historia caracterizaba a la obra de arte mediante dos rasgos. Es una imitación de algo, y la imitación crea la ilusión de ser la cosa imitada. Es perfecta si logra que se olvide que es una ilusión.”¹ Con esta indicación, Strauss señalaba que el lector de los diálogos no debe olvidar que se encuentra frente a una ilusión producida por el arte. Y agrega: “Las uvas pintadas no se pueden comer, por no hablar del hecho de que no son tridimensionales. Pero no se las pinta en beneficio de las aves.”² Es decir: sólo conociendo el verdadero sentido del arte platónico se puede dejar de ser como las aves que picotean la pared. Para Strauss los diálogos cumplían la elevada función de “llevar al hombre hacia la comprensión del alma humana.”³ En este sentido poesía y filosofía cumplen un papel similar, el ministerio de guiar al hombre hacia la vida bienaventurada.

En un sentido más inmediato, la lectura de los diálogos deja ver que en ella se relacionan íntimamente pensamiento y arte. Las palabras de Strauss buscan dirigirnos hacia esta relación. De otro modo, la ignorancia podría llevarnos a una lectura incompleta.

¹ Strauss, 2007, pp. 230-231.

² Strauss, 2007, p. 231.

³ Strauss, 2007, pp. 264-265.

Ya los antiguos admiraban el arte platónico. Aristóteles en las primeras líneas de su libro sobre el arte dramático⁴ dice que los diálogos socráticos son poesía. En otro extremo del tiempo, en los *Prolegomena in Platonis philosophiam*, se explica que Platón prefirió el diálogo al tratado por su capacidad persuasiva. Con un tratado los lectores podrían aburrirse, mientras que el diálogo permite seguir una plática e, incluso, la identificación con algún personaje, de manera que si el personaje en cuestión cambia su opinión, entonces también el lector cambia.⁵ Admiramos a Sócrates y denostamos a Ánito y Méleto en la *Apología*, guardamos silencio junto con los discípulos en el *Fedón* o sonreímos con malicia en el *Eutifrón* cuando el experto en los asuntos divinos se marcha. De este modo, los diálogos son también una suerte de psicología y psicagogia. Se conoce y se conduce a las almas. Todo ello gracias al arte de poeta que tenía Platón.⁶

Entre los modernos, fue Eric A. Havelock quien marcó un hito en esta dirección. El enfoque de su texto *Prefacio a Platón*⁷ es decididamente comunicativo. Se sitúa la producción platónica en la coyuntura de una verdadera revolución cultural: la aparición y expansión de la escritura. Esto supuso importantes cambios en el análisis de la naturaleza literaria de la obra platónica. Se supone que los diálogos, mitad poesía mitad *logos*, sirvieron a Platón como el medio más eficaz para exponer su pensamiento a un público acostumbrado a “pensar con imágenes”,⁸ porque Havelock considera que la poesía antigua, sobre todo la épica, funcionaba como una suerte de enciclopedia oral.⁹ Los mecanismos métricos y sintácticos, por ejemplo, se explican en virtud de su utilidad comunicativa. En efecto, Homero había sido el educador de Grecia, y contra esta educación poética arremete Platón en la *República*.¹⁰ La poesía es peligrosa porque es eficaz. Es eficaz porque el poeta conoce la naturaleza humana y las maneras de conmoverta.¹¹ Entonces, a través de la emoción y la imagen, se fijan en la memoria los códigos de comportamiento entre o ante la nobleza, o incluso saberes prácticos tales

⁴ Cf. Arist., *Poet.*, 1447 b.

⁵ Cf. Anon., *Prol.*, 15. 1-50, 16. 1-17. 39. Westerink.

⁶ Cf. Strauss, 2007, pp. 265 y ss.

⁷ Havelock, Eric, A., *Prefacio a Platón*, trad., de Ramón Buenaventura, Antonio Machado Libros, Madrid, 2002. Un balance del significado de esta obra para el estudio de Platón se encuentra en Reale Giovanni, pp. 29-93.

⁸ Cf. Havelock, pp. 17-184.

⁹ Cf. Havelock, pp. 49-71.

¹⁰ Cf. Pl., *Resp.*, II, III y X. Una interpretación de la *República* en conjunción con las *Leyes* se encuentra en Strauss, 2007, pp. 230-268.

¹¹ Cf. Strauss, 2007, p. 258, Havelock, pp. 11, 20-22,

como los pasos que se siguen para echar una nave al mar.¹² El problema para Platón, piensa Havelock, era la novedad de su pensamiento: era λόγος, no μῦθος. El pensamiento conceptual se encontraba frente a una cultura acostumbrada a escuchar historias ancestrales. Por ello, los diálogos le servían como medio comunicativo eficaz: reúne los rasgos comunicativos de la poesía (imágenes, actitudes y emociones) mientras que los personajes practican la dialéctica.¹³ El *logos* parece conducido aquí por la poesía, una suerte de dramaturgia filosófica.

Platón escribió, pues, diálogos. Si bien las obras platónicas son consideradas piezas maestras, punto de inflexión en la escritura filosófica o, incluso, germen de la filosofía misma, el diálogo filosófico no es creación de Platón.¹⁴ No fue sino hasta Giannantoni que los restos de esta tradición fueron compendiados y editados.¹⁵ Los fragmentos de los socráticos menores (varios mencionados en el *Fedón*)¹⁶ nos revelan una literatura compleja y múltiple que abre un nuevo enigma: ¿por qué los discípulos entregaron a la escritura la imagen del maestro ágrafo?

Así la imagen de Sócrates permanece entre nosotros. Esta tradición nos recuerda lo que dice Equócrates a Fedón en el diálogo del mismo nombre: “nada me gusta más que recordar a Sócrates hablando o escuchando a otro”.¹⁷ Los diálogos platónicos pertenecen a una tradición pero, al parecer, la han superado hasta el grado de que diálogos como *Banquete* y *Fedro* han sido representados; la muerte de Sócrates, presentada en el *Fedón*, fue musicalizada por Erik Satie. Aquí el juicio de un erudito como Steiner es contundente: junto con el Gólgota, la prisión y muerte de Sócrates se cuentan entre las cumbres arquetípicas del “sentimiento trágico occidental.”¹⁸

La construcción misma de los diálogos impone dificultades hermenéuticas que van más allá de la mera erudición. En términos generales, podría decirse que la obra platónica se compone de elementos argumentativos y no argumentativos. En ningún caso uno puede reducirse al otro, si se quiere comprender el texto en su totalidad, en su riqueza, en sus matices. Un diálogo no es el conjunto de proposiciones que pudieran abstraerse de él, ni es, tampoco, el escenario o el tipo de personajes que aparecen en él.

¹² Cf. Havelock, pp. 49-100.

¹³ Cf. Havelock, pp. 19-34, 185-218 y 255-283.

¹⁴ Cf. Giorgio Colli, 2009, pp. 111-121, Kahn, 2010, pp. 63-94 y cf. supra, n. 4.

¹⁵ Giannantoni, G., *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Nápoles, 1999, 4 Vols.

¹⁶ Cf. Pl., *Phd.*, 59 b 6-c 6.

¹⁷ Cf. Pl., *Phd.*, 58 d 4-9. Sobre el placer que produce la poesía Cf. Pl., *Resp.*, 390 a y Strauss, 2007, p. 256.

¹⁸ Tanto la mención a la representación de los diálogos como la musicalización del *Fedón* se encuentran en Steiner, 2012 p. 57

Me referiré ahora sólo a dos aspectos de los diálogos que implican rasgos de sentido para la interpretación general de un texto: la ironía y los personajes.

El análisis del *Eutifrón* de Alexander Nehamas¹⁹ muestra que la ironía del personaje Sócrates es un mecanismo que revela una doble articulación irónica, la socrática en el campo del diálogo, y la platónica que trasciende al diálogo hasta alcanzar al lector. Es fácil, nos dice, identificarse con Sócrates y sonreír con malicia cuando Eutifrón es derrotado y se va sin más, cortando el diálogo sin aceptar que ha caído en contradicciones. Sin embargo, al ocurrir una identificación de este tipo, el lector habría caído en la trampa: igual que Eutifrón cierra el diálogo y se va, sin aceptar que él tampoco tiene la respuesta que satisfaría a Sócrates. De esta manera la pretendida ignorancia irónica del personaje Sócrates es un instrumento del autor cuyo objetivo es el lector.²⁰ Porque en realidad nunca sabemos si su ignorancia es fingida o real, pero asumimos nuestra suficiencia al despreciar a Eutifrón. Es más: sentir ese desprecio nos asemeja a los personajes de la ficción,²¹ en particular a Eutifrón mismo: con suficiencia de “haber ganado la contienda”, cerramos el diálogo sin haber cambiado en nada nuestras creencias.

Otro elemento son los personajes. Personajes, argumentos e incluso los lugares descritos están contruidos con palabras. Los argumentos, como en la vida real, son dichos por *personas* en escenarios distintos. No es casual, por ejemplo, que un esclavo logre un pensamiento geométrico en el *Menón*, o que los ancianos de *Las Leyes* hagan un largo recorrido bajo el sol (itinerario pesado como el sistema político platónico),²² que, en la *República*, sean diez quienes están en el Pireo, alusión a los Treinta tiranos, o que la discusión se lleve a cabo en casa de Céfalo, cuya familia había sufrido el gobierno de aquéllos.²³ Vistas desde aquí, las palabras cobran un cuerpo y quizá un sentido diferente. El contenido de los discursos se complementa con elementos que no son teóricos, como los personajes o los rasgos circunstanciales del texto. Quién habla y en dónde habla, son factores que redondean o, incluso, podrían determinar el sentido de lo dicho. Como puede verse, la persuasión no es enteramente racional, sino también emotiva o dependiente de recursos literarios. No en balde Platón fue poeta en su

¹⁹ Cf. Nehamas, pp. 33-156.

²⁰ Cf. Nehamas, pp. 70 y ss.

²¹ Cf. Nehamas, p. 72. Como puede verse, la interpretación de Nehamas nos previene contra una suerte de identificación ingenua con los personajes de los diálogos.

²² Cf. Steiner, 2012, p. 65.

²³ La aguda mención se encuentra en Strauss, 2007, p. 236 y se refiere a Pl., *Resp.*, 327 a y ss.

juventud.²⁴ No en balde hace una guerra sin cuartel a Homero en la *República*, aunque “En principio, los poetas hacen exactamente lo mismo que él [Platón].”²⁵

II

En la muerte de Sócrates presentada en el *Fedón*, los elementos argumentativos y no argumentativos se encuentran por todas partes. Una lectura superficial notará que la discusión sobre la inmortalidad del alma es el relato que hace Fedón de Elis a Equécrates, en Fliunte, de la discusión sobre la inmortalidad del alma que “tuvo lugar” en la prisión de Sócrates, que ésta duró lo que tarda en ponerse el sol, que los interlocutores principales fueron dos pitagóricos, Simmias y Cebes, mientras que los discípulos parecen guardar silencio y seguir sólo emotivamente las evoluciones del pensamiento.²⁶ No debe olvidarse tampoco que Platón mismo dice no haber atestiguado nada, supuestamente a causa de una enfermedad.²⁷

La religión y el mito están presentes. También la poesía. Podría decirse que, de algún modo, el mito abre y cierra el diálogo. Fedón comienza por explicar a Equécrates el motivo de la prolongada estancia de Sócrates en la cárcel: la fiesta de Apolo que se recordaba a través del mito en que Teseo salvó a las “catorce parejas” en su viaje a Creta. Apolo había presidido el viaje de aquél héroe y de sus protegidos.²⁸ Al otro extremo, una vez que han desfilado ante nosotros los argumentos de los contarios, la anamnesis, el alma-armonía, el alma-tejedora y el argumento final de Sócrates que identifica el alma con la vida,²⁹ el maestro culmina con un largo relato descriptivo del infierno y del destino de las almas. Así, todo parecería haber surgido del mito tradicional, atravesado la filosofía hasta la visión mítica proporcionada por, digamos, un mito “post-filosófico”. Una vez terminado el mito, el maestro tiene el cuidado de lavar su cuerpo, toma el φάρμακον y se recuesta. No muere sin antes pedir a Critón pagar una

²⁴ Cf. Diog. Laert., III, 5.

²⁵ Cf. Strauss, 2007, p. 265. [Los corchetes son míos]. Sobre la *República* Cf. supra, n. 10.

²⁶ Cf. Pl., *Phd.*, 57 a 1-61 e.

²⁷ Pl., *Phd.*, 8. 59 b 10.

²⁸ Cf. Pl., *Phd.*, 58 a 10-c 5.

²⁹ Cf. Pl., *Phd.*, 69 c-107 b.

deuda con Asclepio.³⁰ En el *Fedón* Sócrates, el ágrafo, escribe poemas durante su prisión.³¹ Ha tenido la visión de un sueño que le mandaba componer música y, pensando que la filosofía era la más grande música a eso dedicó su vida.³² Antes de morir hace poesía.

Podrían señalarse muchos elementos más. De entre todos, gracias a la lectura de los *Studies in the Styles of Plato* de Holger Thesleff, puede entenderse que el estilo es un fenómeno que recorre el texto en su totalidad y que forma parte de la economía creativa de los diálogos.³³ Dialéctica, mitos, enumeración de personajes o descripciones, están compenetrados de estilo. El estilo, enseña Thesleff, es connatural a nuestros usos de lenguaje y se compone de varias clases. Toda ejecución de lenguaje, escrita u oral, puede estar marcada por una o varias clases de estilo. Esto remite al hecho de que todo discurso está modulado estilísticamente en función del mensaje, contexto e interlocutores específicos con quienes nos comunicamos. Si estamos por dar una conferencia ante especialistas, nos esforzaremos por tener un registro “científico”, pero la confianza de la amistad nos acercará a lo “coloquial”. Los casos son únicos, variables y complejos. Sin embargo, esta nota de Thesleff hace pensar que el arte es imitación, y que Platón, en su faceta artística, imitó los registros con que la literatura anterior o de su época representaba el habla culta, religiosa o jurídica. De esta forma, es probable que los griegos que se acercaban a los diálogos pudieran captar las variaciones estilísticas de cada pieza y, sobre todo, sentir “más vivos” a muchos de los personajes.

A partir de lo anterior, encuentro que los elementos argumentativos del *Fedón* están en íntima relación con elementos no argumentativos. Es decir que, gracias y debido al estilo, lo argumentativo se sostiene también por medio de recursos no necesariamente racionales. Tengo la impresión de que dichos recursos impactan al lector (o al auditorio) porque se dirigen a partes del alma de que no es necesariamente consciente y provocan en él una convicción más cercana a la poesía o a la retórica que a la dialéctica.

Con base en las consideraciones anteriores, me interesaron las manifestaciones estilísticas en el *Fedón*. El ejercicio de traducción que sigue debe entenderse como un primer acercamiento al problema de la relación entre poesía, retórica y pensamiento en

³⁰ Pl., *Phd.*, 118 a 5-8. Hay una discusión sobre esta frase en Dumézil, pp. 137-179.

³¹ Cf. Pl., *Phd.*, 60 c 8-61 c 1.

³² Cf. Pl., *Phd.*, 61 a 3-4.

³³ Cf. Thesleff, 1967, pp. 26-32.

la filosofía de Platón. Ahora bien, la complejidad de la tarea y lo magro de mis fuerzas (creo que traducir es, más que nada, un trabajo artístico), me obliga a escribir que el proyecto de traducción se reduce al intento de mostrar, en español, algunas variaciones de estilo en un fragmento *Phd.* 57 a-69 e.

III

El objetivo de *Fedón 57 a-69 e. Introducción, traducción y notas* es presentar en español una traducción que refleje algunos cambios de estilo del griego platónico. Esto supone que hay rastros estilísticos en los diálogos y que el autor los usó para construir sus obras de arte y pensamiento. Literatura y dialéctica forman un todo en la obra platónica.

Para fundamentar la hipótesis de partida, la introducción consta de dos segmentos: el primero es la biografía del autor, el segundo la presentación de la obra. Ahora bien, esta sección también podría dividirse en dos más: por un lado, la sección II. 1-II. 5 que presenta el texto como parte del *corpus platonicum* y ofrece notas generales sobre el título y la datación aproximada, así como una descripción del contenido y de los códices o fuentes papirológicas del *Fedón*. Por el otro costado está la sección II. 6 que, en su totalidad, es la presentación de la propuesta teórica y analítica de Holger Thesleff sobre el estilo en el conjunto de la obra platónica y, en particular, del segmento seleccionado y traducido. Por su centralidad en el caso de esta traducción, escribo notas generales sobre lo que el lector encontrará en esta parte de la Introducción.

Como quedó escrito antes, esta traducción se ocupa del estilo en Platón. Más precisamente, de las variaciones de estilo perceptibles en el griego de *Phd.*, 57 a-69 e. La complejidad de comprender siquiera la multiplicidad estilística de las literaturas griegas anteriores y contemporáneas a Platón, es algo que excede el ámbito de un trabajo de licenciatura y de mis capacidades. Por ello, la fundamentación teórica se basa en los trabajos del erudito Holger Thesleff. El acercamiento a este trabajo no es, en ningún caso, crítico. Para dejar lo más claro posible la postura de Thesleff sobre el estilo hice una presentación que va de lo general a lo particular.

La sección que va de II. 6.1-6.3 es una síntesis del concepto de estilo en los *Studies in the Styles of Plato (SSP)*.³⁴ Como se verá entonces, Thesleff entiende que el estilo depende de la reproducción de patrones estilísticos y que siempre aparece en relación con formas de construcción del texto. De ahí que las secciones II. 6.2 y II. 6.3 son la presentación de las dos secciones teóricas usadas por Thesleff antes de analizar el *corpus platonicum*: el concepto de estilo y los de técnica de composición y estructura del diálogo. En cada caso se resume lo que entiende el autor por estilo, técnicas y estructura del diálogo. Sólo en el caso de las técnicas y en el de la estructura del diálogo presento ejemplos extraídos del *Fedón*. Por su parte, en la descripción de los estilos expongo los términos o usos de lenguaje que Thesleff considera propios de cada clase estilística. Los ejemplos están consignados más adelante, en la sección relativa a los casos de negociación (sección II. 7. 2).

En II. 6.4 el lector encontrará un esquema de la presencia de estilos y técnicas en el segmento 57 a-69 e, según aparece en *SSP*. Thesleff analiza la totalidad del *corpus platonicum* para describir el progreso del estilo en Platón. Cada análisis arroja una suerte de “mapa” donde, de manera muy general, el autor expone el tipo de construcción formal del texto en cuestión como la presencia de combinación de estilos en cada segmento del diálogo analizado. Cabe puntualizar que no todos los estilos aparecen en el fragmento traducido y que sólo tres tienen para Thesleff una presencia marcada: coloquial, conversacional semi-literario e intelectual.³⁵ Me enfocaré únicamente en estos tres casos. Para completar los apuntes sobre los estilos en el *Fedón*, se presentan también una relación de los estilos característicos de los personajes del diálogo. Esto aparece en la sección II. 6.5, inmediatamente posterior al esquema.

Por causa de su naturaleza, los esquemas son muy generales y no ofrecen información a detalle (¿qué estilo aparece en cada segmento del *Fedón*? ¿cómo cambia de estilo un personaje en cada sección?). Como tales, los análisis de Thesleff serán el marco mínimo para la traducción y su importancia para mi traducción fue la siguiente: a) se privilegian el esquema general de técnicas de composición y estilos presentada por Thesleff (sección II. 6.4), la cual divide en tres partes el fragmento de *Phd.* 57 a-69 e y b) se toma en cuenta la propuesta general para el estilo predominante en cada personaje. La responsabilidad sobre las variaciones de estilo al interior de cada pasaje y la relación

³⁴ Thesleff, 1967.

³⁵ La explicación del sentido de estos tres estilos se desarrolla en el cuerpo del texto.

estilo-personaje son del todo más y las anoto en la sección Notas a la traducción. Debo decir que en cada caso busqué la presencia predominante de los marcadores de estilo (i. e. términos o usos de lenguaje propios de una clase estilística indicados por Thesleff) en el interior de cada segmento y que, en casos particulares eché mano de la consideración sobre el estilo que debía tener cada personaje.

La fundamentación teórica de la traducción se encuentra en la sección II. 7. Los dos párrafos en que se divide presentan, primero, la idea de que una traducción depende del objetivo del traductor (¿qué y a quién se quiere comunicar?) y, en segundo lugar, se dan ejemplos de cada estilo traducido. Aunque se presentará más detalladamente en la sección mencionada, anotaré aquí que las posturas de Eco y Vermeer³⁶ consideran la traducción desde una perspectiva funcional. Ello equivale pensar que cuando se traduce algo también se traduce para alguien. ¿Qué traducimos? Lo que entendemos es el mensaje del texto. ¿Para quién traducimos? Para un receptor específico. ¿Cómo traducimos? Usando los recursos de que somos capaces (gramaticales, literarios, etcétera) en virtud del mensaje y del receptor. Traducir es un esfuerzo por comunicar. Con base en lo anterior, me pareció que la sombra de estos pensadores permitía un marco para mi intención de señalar algunos matices de estilo presentes en el *Fedón*. Tanto mi interpretación del *Fedón* como el objetivo de mi traducción aparecen en II. 7. 1. Por último, el apartado II. 7 termina con la presentación de los ejemplos de negociación. Ahí se presentan en griego y español ejemplos de los tres estilos cuya presencia es marcada en *Phd.* 57 a-69 e.

El cuerpo central de mi trabajo es, naturalmente, la traducción confrontada. La traducción tiene dos tipos de notas. Están primero las notas al pie de página que sólo buscan aclarar algunos datos que consideré muy ajenos a nuestra cultura. En segundo término, y en una sección especial (Notas a la traducción), se consignan las decisiones tomadas para la traducción.

³⁶ Las posturas teóricas de la traducción fueron tomadas, en esencia, de Eco, 2001 Vermeer, 2008, Tapia, 1996a y Tapia, 1996b.

Introducción

I. El autor

1. Fuentes

Las numerosas fuentes biográficas de Platón tienen un efecto doble y contradictorio. La gran cantidad de información multiplica la posibilidad de conocer al Platón de los *Diálogos*, pero, inversamente, la fuerza de la luz también enceguece la vista: el investigador o el aficionado pueden naufragar en la tradición.

El horizonte documental biográfico de Platón traza un arco que va del siglo IV a. C. hasta el siglo XV d. C., y abarca obras tan diversas como los trabajos de Espeusipo,³⁷ el *Academicorum philosophorum index Herculanensis* o Lufti Al-Maktul.³⁸ Existen, sin embargo, seis *vitae* escritas en la Antigüedad:³⁹ a) la *Carta VII*, de probable autoría platónica, es un texto que trata de la participación política de Platón en la vida pública de Siracusa y contiene pasajes biográficos,⁴⁰ b) los fragmentos del *Academicorum philosophorum index Herculanensis* escrito en el siglo I a. C. en dos papiros atribuidos a

³⁷ Filósofo griego (circa 407-339 a. C.) sobrino y sucesor de Platón en la Academia del 347 al 339 a. C. Bajo su dirección, la escuela platónica privilegió el tratamiento de la matemática y la relación de ésta con la filosofía. Cf. The Oxford Dictionary of Philosophy, s. v. Speusippus.

³⁸ Cf. Riginos, p. I y también Apendix I.

³⁹ Cf. Riginos, p. I. En lo que sigue, con excepción la *Suda*, las fuentes han sido consultadas en el trabajo de Riginos. Hay un buen resumen de fuentes en Görgermanns, pp. 19-21.

⁴⁰ Cf. Pl., *Ep.*, VII, 324 b 8-326 b 4 y 337 e 3-352 e 2. La *Carta VII*, dirigida a Dión y a sus amigos, forma parte de las dieciocho cartas adjudicadas a Platón, de las cuales sólo trece son incorporadas al *corpus platonicum*. Ya Aristófanes de Bizancio y Trasilo las incluyen en sus clasificaciones. La séptima es aceptada por la mayoría de los especialistas (e. g. Wilamowitz) o como autógrafa de Platón o como confeccionada por algún académico muy cercano al maestro. Sin embargo, como argumentos en contra, se apuntan: a) el hecho de que Aristóteles no alude a la *Carta VII* cuando trata la problemática relación entre Dión y Dionisio en su *Política* y b) que los diálogos *República* y *Político*, contemporáneos, no se corresponden con el ideario político de la *Carta VII*. Cf. Zaragoza, pp. 384-385 en Pl., *Diálogos*, vol. III.

Filodemo de Gadara;⁴¹ c) los capítulos introductorios 1, 1-4 del *De Platone et dogmate eius* de Apuleyo⁴², escrito del siglo II d. C.; d) los primeros cuarenta y siete capítulos del libro III de Diógenes Laercio, escritos en el siglo III d. C.; e) la sección introductoria de los *In Platonis Alcibiadem commentaria* de Olimpodoro⁴³ y los *Prolegomena ad Platonis philosophiam* de autor anónimo, ambos del siglo VI d. C.⁴⁴; y, por último, f) la noticia de la Suda,⁴⁵ del siglo X d. C., basada en el *Onomatologos* de Hesiquio.⁴⁶

De las fuentes mencionadas arriba, la *vita* escrita por Diógenes Laercio sirvió como basamento principal para la posteridad tanto para biógrafos antiguos como para investigadores modernos. Las *vitae philosophorum* resumen fuentes más antiguas que ellas y reaparecen en los textos biográficos posteriores. Por estas razones, Diógenes Laercio será la principal fuente de mi apartado biográfico.

Además de esto, hay cierta información que puede obtenerse de Aristóteles quien hace alguna mención marginal en sus libros metafísicos⁴⁷ sobre la formación intelectual del maestro, alusión tomada con gusto por algunos estudiosos, y reservas por otros.

La lectura de la tradición biográfica antigua sobre Platón debe tomar en cuenta un procedimiento antiguo del todo diveso a la metodología e intereses modernos. Es

⁴¹ Filodemo de Gadara (circa 110 a. C. - 40 /35 d. C.) fue un filósofo epicúreo que estuvo bajo el padronazgo de los Pisones, importante familia romana. Tuvo fama de haber sido profesor de Virgilio y de haber influenciado el *Ars Poetica* de Horacio así como por escribir poemas homoeróticos. Asimismo, es considerado uno de los formuladores de la doctrina del “arte por el arte”. El descubrimiento en Herculano de unos treinta y seis tratados atribuidos a este filósofo durante los siglos XVIII y XIX contribuyó a la fama de este polímata cuyos tratados abarcan múltiples áreas del saber.

⁴² Apuleyo (circa 125-180) fue un escritor originario de Madaura, la actual M’daourouch de Argelia. Al parecer era de familia acomodada. Debió estudiar en Cartago y después en Atenas. Su escritura abarca obras literarias como *El asno de oro*, conocida también como *Metamorfosis*, y la filosofía, de la que escribió su *De Platone et dogmate eius* y un *De mundo* donde compila el pensamiento científico de los aristotélicos. Cf. Valette, pp. V-XVIII en Apulée.

⁴³ Olimpodoro “el joven” (circa 495-570 d. C.), discípulo de Amonio y maestro de David y Elias, es considerado como el último neoplatónico de la escuela neoplatónica de Alejandría. (Ya en 529 Justiniano había cerrado la Academia de Atenas). Su obra se compone de una biografía de Platón, comentarios a los diálogos, un trabajo sobre Aristóteles y una introducción a la filosofía de éste. En los *Prolegómenos* tenemos un texto que servía de base para un curso introductorio a Platón, es posterior a Proclo y probablemente perteneció a la escuela de Alejandría debido a sus nexos con Amonio y Olimpodoro “el viejo”. Cf. Serrano-Díaz, p. CXIX.

⁴⁴ P. Lambecius, en el siglo XVII, adjudicaba ambos textos a Olimpodoro debido a la afinidad entre ambas fuentes biográficas. Ambos textos son del siglo VI d. C. Cf. Westerink, pp. VIII-IX.

⁴⁵ Cf. Suda, s. v. Πλάτων. ἡ Σοῦδα es un léxico del siglo X d. C. que contiene más de treinta mil entradas, las cuales no siguen un orden convencional. Una nota con datos interesantes se encuentra en Tapia, 2000, pp. 117-119.

⁴⁶ Hesiquio de Alejandría fue un gramático que vivió entre los siglos V o VI d. C. (circa) compilador de un diccionario de palabras inusuales y obscuras, útiles en la reconstrucción filológica de obras poéticas y filosóficas. Cf. Latte, pp. VII-VIII.

⁴⁷ Para el caso de la mención de Crátilo, un heraclitiano, y la cercanía de Platón con la filosofía pitagórica Cf. Arist., *Met.*, A, 6, 987 a- 987 b 1.

muy probable que las *vitae* fueran construidas con base en los escritos del filósofo más que en datos “duros” biográficos. Por ejemplo: los peripatéticos peinaban las obras en busca de datos que pudiesen considerarse biográficos y con ellos la historia del filósofo era completada. Así, se dirá que Platón practicó con éxito la gimnasia y la poesía, referencias que concuerdan con el libro VI de la *República*, y la renuncia al arte dramático pudo inspirarse en los libros III y X del mismo diálogo.⁴⁸

2. Noticia biográfica

Si hemos de creer a Favorino, Platón nació el séptimo día de targelión⁴⁹ entre los años 427/8 a. C., en Egina, pequeña isla del golfo Sarónico del suroeste ático, donde su familia habría establecido como parte de una colonia ateniense.⁵⁰ Hacía un año que había muerto Pericles.⁵¹ La guerra del Peloponeso se eclipsaba y, con ella, el dominio de Atenas, diezmada por los combates y la peste, se acercaba al final de su época dorada.

Los padres del filósofo, Perictíone y Aristón, pertenecían a la aristocracia tradicional de la ciudad. Sus nexos de sangre los unían a los filaidas y a los alcmeónidas.⁵² Entre los más ilustres personajes de este linaje se hallaban Codro, último rey de Atenas; Solón, influyente poeta-legislador, y sus tíos Critias y Cármides,⁵³ políticos de primera línea en la tentativa oligárquica del 411 a. C., movimiento conocido como de los “treinta tiranos”. Según Diógenes Laercio, había dioses en este linaje e incluso influyeron en el nacimiento del filósofo: Posidón era el ancestro de las familias

⁴⁸ Cf. Riginos, pp. 49-51.

⁴⁹ D. L., III, 2. Targelión es el mes lunar del calendario ático que corresponde a mayo en el calendario gregoriano. En estas fechas, señala Diógenes Laercio un poco más adelante, los delios celebraban el nacimiento de Apolo. Esta datación coincide con la fiesta de Apolo que enmarca la charla del *Fedón*, es decir, con las fiestas targelias.

⁵⁰ D. L., III, 3. Καὶ ἐγεννήθη κατὰ τινὰς ἐν Αἰγίνῃ –ἐν τῇ Φειδιάδου οἰκίᾳ τοῦ Θάλητος, ὡς φησι Φαβωρίνος ἐν Παντοδαπῇ ἱστορίᾳ –τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ καὶ ἄλλων πεμφθέντος κληρούχου καὶ ἐπανελθόντος εἰς Ἀθήνας, ὁπόθ' ὑπὸ Λακεδαιμονίων ἐξεβλήθησαν βοηθούτων Αἰγινίτας. “De acuerdo con algunos nació en Egina –en casa de Fidiades, hijo de Tales, como dice Favorino en Historia miscelánea- porque su padre había sido enviado en compañía de otros como cleruco y había vuelto a Atenas, pues fueron expulsados por los lacedemonios que ayudaban a los eginetas”. Todas las notas son más a menos que se indique lo contrario.

⁵¹ 429 a. C.

⁵² Colli, 2011, p. 28; Görgermanns, pp. 21-23.

⁵³ D. L., III, 1.

paterna y materna. Incluso el dios Apolo habría ordenado al futuro padre abstenerse de tener contacto con Periclfone hasta que el parto tuviera lugar.⁵⁴

Es posible que su tío Critias, “el de los treinta tiranos”, quien además habría escrito textos de índole filosófica,⁵⁵ los *Aforismos y Conversaciones*, trabajos de rara trascendencia,⁵⁶ fuera junto con Cármides, quien introdujese al joven en el “círculo mágico del mago de la palabra”, Sócrates.⁵⁷

Sin embargo, la tradición sólo esboza los rasgos de la juventud y educación del filósofo. Se sabe que aprendió a leer y escribir con Dionisio el gramático; que un tal Aristón, “el argivo”, fue su maestro de gimnasio y le puso el sobrenombre Πλάτων (“Platón”); que parece haber sido de buena constitución física al grado de ganar en los juegos ístmicos de Olimpia y Nemea;⁵⁸ y que aprendió música con Dracón, discípulo de la escuela de Damón.⁵⁹ Diógenes Laercio anota además que Platón aprendió pintura y poesía, ditirámica y más tarde poesía lírica y trágica, pues “era fuerte de voz”.⁶⁰

Las biografías sugieren que desde temprano entró al círculo socrático, aunque, al parecer, ya se dedicaba a la filosofía en el monte Akádemos y en el jardín de Colono como seguidor de la filosofía de Heráclito, y que cuando conoció a Sócrates lo siguió durante veinte años.⁶¹ Se sabe que, además del círculo socrático, alguna vez se adhirió a Crátilo, conoció los dogmas de Heráclito⁶² y se relacionó con un tal Hermógenes⁶³ o Hermipo,⁶⁴ de quien no sabemos nada más, excepto que seguía a Parménides.

⁵⁴ D. L., III, 2. “[...] ὡς Ἀθήνησιν ἦν λόγος, ὥραϊαν οὖσαν τὴν Περικτιόνην βιάζεσθαι τὸν Ἀρίστων καὶ μὴ τυγχάνειν παυόμενόν τε τῆς βίας ἰδεῖν τὴν τοῦ Ἀπόλλωνος ὄψιν ὅθεν καθαρὰν γάμου φυλάξαι ἕως τῆς ἀποκυνήσεως.” [Dice Favorino] que era rumor en Atenas que Aristón acosó a Periclfone, estando esta en su plenitud, y no pudo. Una vez que dejó de hacerle violencia, tuvo una visión de Apolo: de ahí que la mantuvo sin contacto hasta el parto.” Cf. también Görgermanns, p. 21, y sobre el linaje divino de Platón véase D. L., III, 1.

⁵⁵ Cf. Gomperz, pp. 262-266.

⁵⁶ Cf. Arist., *Ret.*, III, 16, 1416 b 62 y ss.

⁵⁷ Cf. X., *Mem.*, III, 6 y 7 citado en Gomperz, p. 263, n. 2.

⁵⁸ Cf. D. L., III,

⁵⁹ Cf. D. L., III, 4-5 y Anon., *Prol.* 2. 36-38 Westerink. Para la mención de Dracón véase también Plut., *De mus.*, 1136F, citado en Riginos, *idem*, p. 39, n. 2.

⁶⁰ Cf. La información general de la primera educación de Platón se encuentra en D. L. III, 4-5, cuya fuente, dice, es el *Libro sobre las vidas* de Timoteo. Otra mención del interés por la pintura se encuentra en Anon., *Prol.* 2. 36-38 Westerink.

⁶¹ Cf. D. L., III, 5-6.

⁶² Cf. Arist., *Met.*, A, 6, 987 a, 29-987 b 1: Μετὰ δὲ τὰς εἰρημένας φιλοσοφίας ἡ Πλάτωνος ἐπεγένετο πραγματεία, τὰ μὲν πολλὰ τούτοις ἀκολουθοῦσα, τὰ δὲ ἴδια παρὰ τὴν τῶν Ἰταλικῶν ἔχουσα φιλοσοφίαν. ἐκ νέου τε γὰρ συνήθης γενόμενος πρῶτον Κρατύλῳ καὶ ταῖς Ἡρακλειτείοις δόξαις, ὡς ἀπάντων τῶν αἰσθητῶν αἰεὶ ῥεόντων καὶ ἐπιστήμης περὶ αὐτῶν οὐκ οὔσης, ταῦτα μὲν καὶ ὕστερον οὕτως ὑπέλαβεν. “Luego de las mencionadas filosofías, vino la obra de Platón, que en muchas cosas sigue a aquellas, pero que tiene aspectos únicos respecto de la filosofía de los itálicos. Porque, desde joven, estuvo familiarizado primero con Crátilo y las opiniones de los heraclitios de que todo lo perceptible siempre cambia y que no es posible la ciencia de estas cosas, y después así supuso estas cosas”.

El encuentro de Sócrates y Platón determinó el futuro de ambos. Aquí también la tradición ilumina la historia: Platón encontró a Sócrates frente al teatro y abandonó la poesía después de escucharlo.⁶⁵ Se dice que el gesto que tradujo esta decisión fue arrojar dramáticamente sus poemas al fuego mientras pedía el auxilio del dios: Ἡφαιστε, πρόμολ' ὦδε· Πλάτων νύ τι σεῖο χατίζει. “Hefesto, ven aquí, Platón necesita ya algo tuyo”. Haya ocurrido esto o no, el mensaje parece ser un vivo retrato de la obra platónica: el joven deja los empeños dramáticos, sigue al maestro, se dedica a la filosofía y escribe textos que representan discusiones filosóficas.

Es innegable la importancia de Sócrates en la obra platónica, incluso en la forma literaria adoptada por el autor: el diálogo. Los diálogos son parte de una literatura que rememora (y reinventa) los actos y palabras del maestro⁶⁶ y que, al mismo tiempo, es testimonio de admiración.

La fascinación por Sócrates parece llegar a su culmen con su proceso judicial y su muerte. Real o fabulada, la firme imagen de Sócrates aparece en medio de las convulsiones políticas de Atenas: los regímenes oligárquico y democrático habían mostrado sus deficiencias; Sócrates había trasgredido las órdenes de unos y otros, y su entereza lo conduce a la muerte: reinstalada en el poder, la facción demócrata lo enjuicia y ordena su ejecución en 399 a. C., acusándolo de impiedad y corrupción de la juventud. Así muere el “hombre más justo de su tiempo.”⁶⁷ Es notable que las dos únicas menciones que Platón hace de sí mismo en toda su obra aparecen en dos obras dedicadas al suceso del 399: en *Ap.* 34 a y 38 b, él mismo está entre quienes ofrecen un rescate, y en *Phd.*, 59 b escribió, lacónicamente, que el día de la muerte de su maestro estaba enfermo.

Sin el maestro, el círculo socrático se disgrega. Platón viaja por el mediterráneo. Las fuentes no son unánimes en cuanto a los lugares visitados ni en el orden de esta

⁶³ Diógenes Laercio menciona como discípulo de Parménides a Hermógenes mientras que los *Prolegomena* ponen a Hermipo en el lugar del anterior. Cf. D. L., III, 5-6 y Anon., *Prol.*, 4. 4-9 Westerink.

⁶⁴ El autor de los *Prolegómenos* menciona antes de Crátilo y Hermipo a los pitagóricos como inmediatos a Sócrates donde Platón habría buscado el aprender a “señalar las realidades a través de los números”. Cf. Anon. *Prol.*, 4. 1-4 Westerink.

⁶⁵ Cf. D. L., III, 5-6.

⁶⁶ Así puede leerse, por ejemplo, el pasaje donde Fedón asegura a Equécrates que recordar a Sócrates, sea hablando él o escuchando a otro, es lo más agradable de todas las cosas. Cf. *Pl.*, *Phd.*, 58 d 5-6.

⁶⁷ *Pl.*, *Phd.*, 118 a, 16-19. Ἦδε ἡ τελευταία, ὃ Ἐχέκρατες, τοῦ ἐταίρου ἡμῖν ἐγένετο ἀνδρός, ὡς ἡμεῖς φαίμεν ἄν, τῶν τότε ὧν ἐπειράθημεν ἀρίστου καὶ ἄλλως φρονιμουτάτου. “Así fue el final, Equécrates, de nuestro amigo quien era, como podríamos decir, el mejor y el más sabio de lo que entonces conocimos.” Hay algunos exégetas que ven en la muerte de Sócrates el hecho fundamental que reveló al joven discípulo la realidad verdadera, metafísica, de las virtudes. Cf. Friedländer, pp. 15-16.

“Odisea platónica”.⁶⁸ De acuerdo con la versión de Diógenes Laercio,⁶⁹ Platón viajó poco después a Megara al lado de Euclides,⁷⁰ otro socrático, aunque es muy probable que regresara a Atenas para el servicio militar en la guerra contra Corinto.⁷¹ De ahí viajó a Cirene donde fue acogido por Teodoro el geómetra, también socrático. El viaje a Cirene, lo llevó al sur de Italia, donde se encontró con los pitagóricos Filolao y Eurito.⁷² De Italia partió a Egipto⁷³ donde, dice la tradición, habría aprendido de los “profetas” del país y, aunque proyectó un viaje a Caldea, país de los “magos”, le resultó imposible a causa de una guerra local.

No cabe duda que lejos de la tensa política ateniense Platón tuvo contacto con la enorme diversidad cultural del mediterráneo, especialmente de Sicilia y del sur de Italia. Es muy probable que durante estos viajes, quizá desde el primero, (circa 388 a. C.⁷⁴), Platón haya conocido a Arquitas de Tarento,⁷⁵ quien fuera su amigo, y los escritos de Filolao⁷⁶, ambos pitagóricos; de otra parte, tuvo contacto con vida política de las ciudades italianas. Especialmente importantes fueron sus experiencias en Siracusa donde, según él mismo cuenta, puso en práctica una de sus ideas axiales: que el político fuera filósofo o que el filósofo gobernase.⁷⁷ Los intentos de educar al príncipe

⁶⁸ Cf. Riginos, p. 61.

⁶⁹ Cf. D. L., III, 6-7.

⁷⁰ Euclides de Megara, circa 435-365 a. C., (no confundir con Euclides, autor de los *Elementos*), fue un seguidor de Sócrates. Escribió diálogos y, al parecer, su filosofía era una mezcla de eleatismo con las doctrinas de su maestro. Cf. Diog. Laert., II., 106-112.

⁷¹ Cf. Görgermanns, p. 24.

⁷² Cf. D. L., III, 6-7. Eurito fue un filósofo pitagórico contemporáneo de Filolao. Es probable que haya sido originario de Tarento y que haya educado a la “última” generación de pitagóricos que conoció Aristoxeno. Cf. D. L., VII, 46 y Kirk-Raven, pp. 421 y ss.

⁷³ Riginos considera poco probable el viaje a Egipto, por lo tardío de las fuentes más antiguas del viaje de Platón a Egipto: Cicerón, *De finibus*, 5, 29, 87 y *De rep.* I, 19, 2 y Diodoro Sículo 1, 96, 2, ambos escritores del siglo I a. C. Agrega que el *Index Herculanensis* menciona únicamente el viaje a Italia meridional, hecho que se complementa a la perfección con las referencias de *Epist.* VII, 326b 5 y ss. Por último, es probable que la mención de viajes a Egipto o Asia sea una adición de patrones comunes en la βίος de Platón cuyo interés es vincularla con la tradición de Pitágoras. Cf. Riginos, p. 64.

⁷⁴ Riginos, pp. 70-74.

⁷⁵ Arquitas era el famoso “filósofo-gobernante” de Tarento y amigo de Platón. Cf. Pl., *Epist.*, VII, 338 c 5-1.

⁷⁶ Filolao era uno de los últimos pitagóricos durante el siglo V. Diógenes Laercio VII 46 (DK 44 A 4) escribe que lo conoció Aristóxeno y, en IX, 38 (DK 44 A 2) que fue contemporáneo de Demócrito. Aparece también en *Phd.*, 61 d como maestro de Simmias y Cebes y se sugiere que vivió algún tiempo con ellos en Tebas.

⁷⁷ Pl., *Ep.*, VII, 326 a 7-b 4: κακῶν οὖν οὐ λήξουσιν τὰ ἀνθρώπινα γένη, πρὶν ἂν ἢ τὸ τῶν φιλοσοφούντων ὀρθῶς γε καὶ ἀληθῶς γένος εἰς ἀρχὰς ἔλθῃ τὰς πολιτικάς ἢ τὸ τῶν δυναστεούντων ἐν ταῖς πόλεσιν ἕκ τινος μοίρας θείας ὄντως φιλοσοφήσῃ. “El género humano no abatirá estos males, hasta que la estirpe de quienes correcta y verdaderamente filosofan alcance el mando político o la de quienes tienen el poder en las ciudades, por alguna suerte divina, realmente filosofen”. Cf. también Pl., *Resp.*, V 437 d.

fracasaron a tal grado que éste, Dionisio I, le puso cadenas y lo vendió como esclavo hasta que fue salvado por un mercader y devuelto a Atenas.⁷⁸

La etapa como director de la Academia inaugura un nuevo estadio de la producción intelectual de Platón. En este periodo suele ubicarse un fecundo periodo intelectual: aparecen la llamada teoría de las ideas, la palingenesia o reencarnación y las discusiones sobre matemáticas. Pasó el resto de su vida en la Academia, excepto por dos ocasiones en que viajó nuevamente a Sicilia invitado por Dión, amigo suyo. Estas visitas tuvieron la intención de influir y educar al nuevo príncipe, Dionisio II, y ambas fracasaron. Poco después de su regreso del segundo viaje a Siracusa, hacia el 328 a. C. Platón falleció, según escribe Hermipo, en el primer año de la olimpiada 108, a la edad de ochenta años.⁷⁹

II. La obra

1. El *Fedón* en el *corpus platonicum*

El conjunto de la obra platónica, lo que se conoce como *corpus platonicum*, ha llegado hasta nosotros formado por treinta y cinco diálogos y trece cartas,⁸⁰ no todos los cuales son considerados auténticos.⁸¹

Se sabe, por el escaso haber de fuentes, que el *corpus* recibió un trato particularmente cuidadoso o que, cabe decir, la fortuna tuvo a bien no dejarlo en la obscuridad del olvido. Los códices y papiros, en términos generales, se encuentran en buenas condiciones y ello ha propiciado una tradición venturosa, a pesar de que se

⁷⁸ D. L., III, 18-20.

⁷⁹ Cf. D. L., III, 2 y Riginos, pp. 194-198. La muerte de Platón, según las conclusiones de Riginos, es descrita por muchas fuentes de acuerdo con la tradición de la *mors placida*, es decir un final pacífico sea que haya ocurrido en el sueño o luego de haber escuchado música. Otros testimonios son menos halagueños: Diógenes (D. L. III, 40), por ejemplo, escribe que Platón murió por pediculosis, infestación de piojos.

⁸⁰ El término diálogo aplicado aquí de forma sumaria es también controversial. La *Apología*, por ejemplo, es más un discurso que diálogo. Es interesante notar que el trabajo de Thesleff desarrolla la hipótesis de que la escritura platónica fue adoptando formas estructurales de discurso que, iniciando en el diálogo, evolucionaron hacia un estilo más “pesado” y único, el ὄγκος. Cf. Thesleff, 1967, pp. 77-80

⁸¹ Hay varias colecciones de las obras completas de Platón. En este trabajo seguimos la edición de Plato, *Opera omnia*, ed. John Burnet, Oxford, Clarendon Press, 1900, hoy actualizada en las Plato, *Opera omnia*, ed. E. A. Duke *et alii*, Oxford, Clarendon Press, 1995. En todo momento tuvimos a mano las versiones Platon, *Oeuvres complètes*, Robin, L. ed. et trans. Tome IV 1re Partie, Les Belles Lettres, Paris, 1978 en francés y la de Platón, *Apología de Sócrates. Fedón*, ed., introd., trad. y notas de E. A. Ramos Jurado, CSIC, Madrid, 2002 en español.

ignoran los detalles de su transmisión. Algunos estudiosos postulan la existencia de una edición académica que, desde el fallecimiento del autor, fue la base para reproducir y fijar los libros. Con seguridad, la transmisión textual debe mucho a gramáticos, escoliastas y, especialmente, a los filósofos neoplatónicos⁸² de la Antigüedad tardía y a las consabidas traducciones del Renacimiento. Para no cargar con polémicas la introducción, remitimo al *Oxford Handbook of Plato* y al *Platon* del profesor Görgermanns donde se encuentran los rudimentos de esta discusión así como abundante bibliografía especializada.⁸³

El conocimiento del *corpus*, así sea en sus líneas generales, es relevante en la medida en que ayuda a situar el *Fedón* en el conjunto de la obra platónica y, por tanto, a darle un lugar en el proceso creativo de la filosofía platónica. Es decir, una propuesta de organización del *corpus*, cronológica o no, supone una lectura particular de lo que pudo ser la totalidad del pensamiento de Platón, el modo “correcto” de leer e interpretar el conjunto o cada pieza y, quizá, reconocer los vasos comunicantes entre los diálogos.

Ya durante la Antigüedad hubo, al parecer, varias maneras de organizar la totalidad de las obras platónicas (dudosos y “apócrifos” incluidos). Diógenes Laercio⁸⁴ nos transmite dos de suma importancia, las tetralogías de Trasilo, astrólogo de Trajano, y las trilogías de Aristófanes de Bizancio, bibliotecario de Alejandría.

Por lo que respecta al primero, a Trasilo, se ha querido ver en él un eslabón de raíces que nos remontarían hasta Tiranión de Amisos, también conocido como Tiranión del Ponto o el “viejo”. Este último floreció hacia el año 70-52 a. C. y proveyó del sistema tetralógico a Dercilides, escritor de una *Filosofía platónica* en once libros que vivió y

⁸² Los ejemplos son extensos y abarcan los comentarios o las introducciones al pensamiento platónico. En todos los casos cooperaron con la difusión y estudio de Platón.

Pueden verse, por ejemplo, Théon de Smyrne, *Lire Platon*, trad. par Joëlle Delattre Biencour, Anacharsis Éditions, Toulouse, 2010, pp. 490 o los *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, L. G. Westerink ed., J. Trouillard trad., Les Belles Lettres, Paris, 2003, pp. XCVIII+102.

⁸³ Cf. Irwin, 2008, pp. 77-81. Sobre la tradición platónica véase Britain, en Fine, pp. 526-552. El libro de Görgermanns es una introducción clara y bastante completa a Platón. Cf. Görgermanns, pp. 37-50.

⁸⁴ D. L., III, 56-57, 61-62. Θράσυλος δὲ φησι καὶ κατὰ τὴν τραγικὴν τετραλογίαν ἐκδοῦναι αὐτὸν τοὺς διαλόγους, οἷον ἐκεῖνοι τέτρασι δράμασιν ἠγωνίζοντο –Διονυσίοις, Ληναίοις, Παναθηναίοις, Χύτροις– ὧν τὸ τέταρτον ἦν Σατυρικόν· τὰ δὲ τέτταρα δράματα ἐκαλεῖτο τετραλογία. [...] καὶ οὗτος μὲν οὕτω διαιρεῖ καὶ τινες. Ἐνιοὶ δὲ, ὧν ἔστι καὶ Ἀριστοφάνης ὁ γραματικός, εἰς τριλογίας ἔλκουσι τοὺς διαλόγους. “Trasilo dice que él [Platón] editó los diálogos de acuerdo con la tetralogía trágica, como aquellos [los trágicos] competían con cuatro dramas –en las Dionisias, Leneas, Panateneas y Citrias– de los que, el cuarto, era satírico. A los cuatro dramas se les llamaba tetralogía. [...] Este [Platón] dividió de esta manera su obra y también algunos otros. Algunos, entre los que está también Aristófanes el gramático, organizaron los diálogos en trilogías.”

escribió en el siglo I a. C.⁸⁵ Agrega Diógenes Laercio que esta organización se hacía de acuerdo con el número de piezas que los trágicos presentaban durante las festividades griegas: tres dramas trágicos y uno satírico, y que al *Fedón* le corresponde el cuarto lugar de la primera tetralogía compuesta por *Eutifrón*, *Apología*, *Critón*, y que, por último, fue el propio Trasilo quien puso dos títulos a cada diálogo: el primero con el nombre de algún interlocutor, el segundo con una nomenclatura con lo que pareciera ser el género de la obra o la temática que trata.⁸⁶

Nada agrega Diógenes de cuestiones cronológicas (¿las tetralogías siguen un orden temporal de escritura o publicación? ¿Es, por tanto, el diálogo *Sobre el alma* una obra temprana?). En la actualidad, esta forma organizativa sigue vigente, tal como lo demuestran las ediciones de Burnet y la novísima de E. A. Duke *et al.*, ambas publicadas por Oxford y de indiscutible valor.⁸⁷

Aristófanos de Bizancio parece haber sido el organizador de los diálogos en trilogías, aunque no el único, como dice la *vita Platonis* de Diógenes Laercio.⁸⁸ Se mantienen desconocidos los motivos del bibliotecario para proceder de esta forma. Una hipótesis plausible sería que las trilogías forman parte del interés alejandrino por crear una suerte de “mejores ediciones” de los tesoros antiguos y que las trilogías responden al intento de organizar, según su criterio, el conjunto de diálogos tal y como debían preservarse o ser leídos⁸⁹ (¿quizá siguiendo un orden “pedagógico”?). Este orden no abarca la totalidad del *corpus*, y se ha llegado a pensar que Aristófanos pudo haber conocido una edición proveniente de la Academia, aunque seguiría sin comprenderse

⁸⁵ Cf. Chroust, A.-H., *The organization of the Corpus Platonicum in Antiquity*, en Smith, 1998, pp. 9-11. Como podría notar un lector poco cuidadoso, los diálogos de la primera tetralogía conforman el drama socrático de la acusación, juicio, prisión y muerte de Sócrates.

⁸⁶ D. L., III, 57-58. Διπλαῖς τε χρῆται ταῖς ἐπιγραφαῖς καθ’ ἑκάστου τῶν βιβλίων, τῇ μὲν ἀπὸ τοῦ ὀνόματος, τῇ δὲ ἀπὸ τοῦ πράγματος. ταύτης τῆς τετραλογίας, ἥτις ἐστὶ πρώτη, ἡγείται Εὐθύφρων ἢ περὶ ὀσίου· ὁ διάλογος δ’ ἐστὶ πειραστικός· δεύτερος Ἀπολογία Σωκράτους, ἠθικός· τρίτος Κρίτων ἢ περὶ πρακτέου, ἠθικός· τέταρτος Φαίδων ἢ περὶ ψυχῆς, ἠθικός “Usa dos títulos en cada uno de los libros, uno del nombre, el otro del tema. De estas tetralogías, la primera comienza con *Eutifrón* o “Sobre lo piadoso”. El diálogo es ensayístico. El segundo, la *Apología de Sócrates*, es ético; el tercero es *Critón* o “Del deber”, ético; el cuarto es el *Fedón* o “Sobre el alma”, ético.” Según deja ver la indagación de Chroust sobre los diálogos en la Antigüedad, ya en Diógenes Laercio aparece el modo “filosófico” de configurar un orden para los diálogos donde, además, se les etiquetaba según su tipo (teóricos, prácticos, “gimnásticos” y “agonísticos”), a lo que se agregaba una subclasificación de acuerdo con una temática: físicos, lógicos, éticos, políticos, mayéuticos, ensayísticos, “provativos” y “refutativos” [comillas de Chroust]. Cf. Chroust en Smith, p. 11, n 3.

⁸⁷ Cf. *supra*, n. 44.

⁸⁸ Cf. *supra*, n. 47.

⁸⁹ Esta hipótesis, propuesta por Chroust, se acompaña de un estudio del sistema trológico a la luz de las indicaciones clasificatorias de D. L., III, 49-51. Cf. Chroust, pp. 3-4.

por qué quiso reemplazarla.⁹⁰ Excepto la relación de la tripartición reflejaba la composición de tres piezas propia de la comedia ática, nada más agrega Diógenes sobre este tema que, igual que las tetralogías, sugiere cierta unidad temática o, al menos, cierta interrelación de las tres obras. En el caso de la organización en trilogías, el *Fedón* se ubica en el segundo lugar de la quinta, antecediéndole el *Critón* y cerrando con las *Cartas*. La posición (y probablemente el sentido) de un diálogo varían según el orden en que se le coloque, sea tetra o trilogicamente, según se ve en el siguiente cuadro.

<i>Tetralogías</i>	<i>Trilogías</i>
<p>I. <i>Eutifrón, Apología, Critón, Fedón</i></p> <p>II. <i>Crátilo, Teeteto, Sofista, Político</i></p> <p>III. <i>Parménides, Filebo, Banquete, Fedro</i></p> <p>IV. <i>Alcibíades, Alcibíades II, Hiparco, Rivales</i></p> <p>V. <i>Teages, Cármides, Laques, Lisis</i></p> <p>VI. <i>Eutidemo, Protágoras, Gorgias, Menón</i></p> <p>VII. <i>Hipias mayor, Hipias menor, Ion, Menexeno</i></p> <p>VIII. <i>Clitofón, República, Timeo, Critias</i></p> <p>IX. <i>Minos, Leyes, Epinomis, Cartas</i></p>	<p>I. <i>República, Timeo, Critias</i></p> <p>II. <i>Sofista, Político, Crátilo</i></p> <p>III. <i>Leyes, Minos, Epinomis</i></p> <p>IV. <i>Teeteto, Eutifrón, Apología</i></p> <p>V. <i>Critón, Fedón, Cartas</i></p>

⁹⁰ Irwin, 2008, p. 67.

2. El título

El *Fedón*, cuyo segundo título es *Sobre el alma* (Περὶ ψυχῆς), debe su nombre al personaje que relata a Equécrates, pitagórico de Fliunte, las últimas obras y palabras de Sócrates, su maestro.⁹¹

Una anécdota, contada por Ateneo, dice que Fedón no se reconoció cuando hubo leído el *Sobre el alma*, puesto que ni había escuchado ni dicho lo que ahí se presenta.⁹² Por las escasas diecinueve líneas de la *vita* que le dedica Diógenes Laercio se sabe que fue oriundo de Elis, de noble familia, y que fue hecho esclavo hasta que, al parecer, Alcibíades o Critón lo liberaron por intervención de Sócrates. “Esclavo” le llamó Jerónimo en su obra *Sobre la suspensión del juicio* (Περὶ ἔποχῆς) y se supone, siguiendo la anécdota de Ateneo, que Platón lo llevó al tribunal acusándolo de no ser hombre libre.⁹³ También se le atribuyen los diálogos *Zópiro* y *Simón*, uno de los cuales fue leído por el emperador Juliano el Apóstata en el siglo IV d. C. De aquí, dos personajes pueden rastrearse hasta la Edad Media: Simón el zapatero, quien daría pie a toda una literatura de diálogos de zapateros, y el fisionomista Zópiro.⁹⁴ Se dice también que creó una escuela filosófica en su natal Elis.⁹⁵

Como personaje de su obra, Platón hace que Fedón desempeñe dos papeles: por un lado, es él, socrático, quien narra el diálogo en cuestión a un pitagórico y, por otro lado, él mismo aparece en su propia rememoración cuando Sócrates, acariciándole el pelo, le recuerda que mañana habrá de cortarlo según la costumbre de los argivos, le previene sobre la *misología* y lo invita a ir en auxilio de los argumentos que caen en desgracia, cual Yolao y Heracles míticos.⁹⁶

En su *vita*, Diógenes dice también que Trasilo usa dos títulos para nombrar los diálogos: uno con el nombre de algún interlocutor de Sócrates, otro relativo al tema y un último que remite a un área del quehacer filosófico. De acuerdo con esto, el título completo del *Fedón* es Φαίδων ἢ περὶ ψυχῆς ἠθικός (*Fedón o Sobre el alma: ético*). Sin

⁹¹ Cf. D. L., III, 57-58.

⁹² Cf. Athenaeus II. 505 e mencionado en Riginos, p. 108.

⁹³ Cf. Athenaeus, II. 507c en Riginos, p. 108.

⁹⁴ Cf. Giannantoni, SSR, III a 2, citado en Kahn, p. 39.

⁹⁵ D. L., II, 105.

⁹⁶ Pl., *Phd.*, 88c 8-90d 8. Boys-Stones recupera la presencia de Fedón en el diálogo homónimo y la interpreta como un respaldo que el mismo Platón encontró en el natural de Elis para pensar la naturaleza del alma y de las afecciones humanas. Cf. Boys-Stones, pp. 1-23.

embargo, que el astrólogo usara estos títulos no significa necesariamente que hayan sido creación suya. Se sabe por testimonio de Aristóteles y Calímaco, que esos rótulos ya existían en su tiempo. El Estagirita llama al diálogo unas veces *Fedón* y otras lo hace con el título de *Sobre el alma*, igual que el poeta del siglo tercero a. C.⁹⁷ Los nombres, pues, parecen ser muy antiguos y pudieron haber sido puestos por Platón mismo o por su círculo, aunque con certeza nada se sabe.

La posible antigüedad del título llama la atención sobre las razones que tendría Platón para usar el nombre del natural de Elis en su diálogo. Una primera razón sería que Fedón narra el diálogo. Por su parte, Boys-Stones sugiere razones literario-filosóficas.⁹⁸ De acuerdo con este autor, Platón habría utilizado a Fedón en su diálogo, como personaje, para apoyar sus propias asunciones sobre la naturaleza del alma en relación con las pasiones corpóreas. La reconstrucción que hace del pensamiento de Fedón de Elis indica que éste habría concebido las pasiones como parte fundamental del ser humano, determinantes del carácter, aunque no de modo absoluto, ya que, racionalmente, por medio de la filosofía, *cura desideriorum*, el alma se libra de semejantes males, propios del cuerpo. Entonces, según Boys-Stones, el personaje Fedón funcionaría como sugerencia literaria a los lectores de entonces sobre la relación entre las concepciones de alma de Platón y del natural de Elis.

3. Datación

No hay prácticamente duda sobre la autoría del *Fedón*.⁹⁹ No ocurre así con la fijación precisa de la fecha de escritura, conocida como fecha absoluta: sencillamente el acuerdo entre especialistas ha llevado a fechas probables, es decir a la cronología relativa del *corpus*.

⁹⁷ Call., *Epigr.*, 13 (Pfeiffer= 31 G.-P.) Εἶπας Ἥλιε χαῖρε Κλεόμβροτος ὠμβρακιώτης/ἤλατ' ἀφ' ὑψηλοῦ τείχεος εἰς Αἴδην/ἄξιον οὐδεν ἰδῶν θανάτου κακόν, ἀλλὰ Πλάτωνος/έν τὸ περὶ ψυχῆς γράμμ' ἀναλεξόμενος. "Diciendo <<sol, adiós>>, Cleómbroto de Ambracia des-/de lo alto de un muro saltó al Hades. Ningún mal había/visto merecedor de muerte, pero había leído un trata-/do, uno solo, de Platón: *Sobre el Alma*" [trad. de Luis Alberto Cuenca y Máximo Brioso]. Cf. también Riginos, p. 181 y Arist., *Met.*, 991 b 3, 1080 a 2.

⁹⁸ Cf. Boys-Stones, 2002, pp. 1-23.

⁹⁹ Excepción hecha de Panecio, filósofo griego del siglo II a. C. que tuvo una escuela en Roma y es considerado el padre del estoicismo medio. Este filósofo escribió un pequeño epigrama que, se creyó, ponía en duda la autoría del diálogo. El epigrama en cuestión, hace notar Robin, hace alusión al valor de los argumentos del diálogo, no a la autoría de éste. Está citado por Robin en su introducción al *Fedón* y, anota, se encuentra en el Codex Venetus, Append. class. 4, cod. Cf. Robin, p. VIII.

Los eruditos cercan el problema de datar un diálogo a partir de enfoques tan diversos como la historia de las ideas, el estilo, la estilometría,¹⁰⁰ la evolución del pensamiento, la exposición de una filosofía única e invariable bajo los cambios aparentes y superficiales, entre otros.¹⁰¹ La finalidad de estos estudios, aplicados a la cronología, radica en obtener la datación de la obra o, al menos, una fecha relativa en que habría sido escrita. Las sutilezas y complejidades de un tema, nos obligan a presentar una mera síntesis del resultado de opiniones más acreditadas y, por lo tanto, los juicios que siguen no prometen originalidad ni abordan la problemática en sus aspectos profundos.

Los esfuerzos por fijar una cronología total del *corpus* se remontan al siglo XIX.¹⁰² Este esfuerzo conjunto, no exento de cierto hipercriticismo, dio como resultado una verdad consensuada, la agrupación de los diálogos en tres grupos: los de juventud, que tienden a llamarse “socráticos”, los de madurez o “intermedios”, y los de vejez.¹⁰³ La clasificación se apoya en los resultados convergentes, siempre discutibles y discutidos, que arrojaron la ya mencionada estilometría, el “carácter” de los diálogos y su contenido filosófico, así como los testimonios de Aristóteles.¹⁰⁴ El orden resultante es conocido como “punto de vista estándar.”¹⁰⁵

Al interior de esa perspectiva, es *communis opinio* que el *Fedón*, junto a diálogos como *Menón*, *Crátilo* y el *Banquete*, refleja la exploración de temas epistemológicos y metafísicos, que serán desarrollados más tarde en la *República*, ubicándose a cierta distancia de las primeras obras, más “socráticas”. De ahí que el *Fedón* colinda con los diálogos cortos, de carácter ético, tales como la *Apología*, el *Cármides*, el *Lisis* o el *Ión*, y con el *Protágoras* y el *Gorgias*, diálogos más elaborados aunque de temática similar y, por el lado contrario, con la *República*, donde, como ya se dijo, se desarrolla el alcance

¹⁰⁰ La estilometría es un método que busca aclarar la cronología de los textos con base en el conteo estadístico de la frecuencia relativa de las peculiaridades lingüísticas en los textos. Cf. Thesleff, 1967, p. 8.

¹⁰¹ Un resumen claro de los diversos enfoques y perspectivas críticas de la cronología del texto se encuentra en Irwin, “The Platonic Corpus”, en Fine, 2008, pp. 77-81. La discusión de la posible metodología de organización del *Corpus* se encuentra en J. A. Philip, pp. 17-27. Sobre la cronología platónica moderna, véase Thesleff, 1967, pp. 50-63.

¹⁰² Cf. el resumen de este desarrollo en Thesleff, 1967, pp. 7-11.

¹⁰³ Sigo la organización de Branwood presentada en Irwin la cual, además de ser clásica en los estudios platónicos, concuerda en términos generales con el “punto de vista estándar” de la cronología. Cf. Irwin, 2000, p. 30, n. 27. La presentación del *corpus* varía según el criterio de cada erudito. Pueden verse otros ejemplos de propuestas cronológicas en C., Kahn, pp. 69-74; Irwin, 2008, pp. 78-79; Görgermanns, pp. 44-48.

¹⁰⁴ Irwin, 2008, pp. 77-79.

¹⁰⁵ Para el “punto de vista estándar” y para el orden de los diálogos véase: Irwin, 2008, pp. 78-79.

de hipótesis anteriores. Según esta postura, el grupo al que pertenece el *Fedón* (grupo 3 de la lista de T. Irwing) es el correspondiente al periodo “medio” o de “madurez” (387-367 a. C.), “época en que se desarrollan la teoría de las ideas, de la reflexión sobre la organización del Estado, de la teoría del amor y de los grandes mitos platónicos”.¹⁰⁶

El consenso parece terminar en este punto: las opiniones divergen respecto al lugar que ocupa cada diálogo al interior de cada grupo, y el *Fedón* no es la excepción. A ello se agrega que cada erudito tiende a ampliar, transformar o incluso modificar los tres grandes grupos. Görgermanns, por ejemplo, ubica el *Sobre el Alma* entre el *Menón* y el *Banquete*, como parte de los diálogos de “transición” (Übergangsdialoge), grupo que, a su vez, compone el de diálogos de “las ideas” (Ideendialoge);¹⁰⁷ Branwood acopla el *Fedón* con *Lisis*, *República I*, *Banquete*, *Crátilo*, *Menexeno*, *Eutidemo* e *Hippias mayor* como un subgrupo anterior a *República II-X*, *Parménides*, *Teeteto* y *Fedro*;¹⁰⁸ Guthrie lo pone junto con el *Banquete*, la *República* y el *Fedro*;¹⁰⁹ Kahn, al final del primer grupo, que avanza hacia la *República*.¹¹⁰ Los ejemplos pueden multiplicarse. Como escribe el mismo Kahn: “[...] el orden ha de decidirse apelando a la sensibilidad literaria, a la imaginación histórica o a corazonadas personales.”¹¹¹

Ahora bien, conviene señalar que las divergencias confluyen en apenas unos rasgos que pueden reducirse a la cercanía con el *Banquete*, la pertenencia al grupo intermedio del *corpus* y la referencia al *Menón*.

Se piensa, en primer lugar, que *Fedón* y *Banquete*, forman una dupla: “éste enseña cómo vive el sabio y aquel [el *Fedón*], cómo muere,” sentencia Robin.¹¹² Otros estudiosos (Von Arnim, Lutoslawski, Raeder, Ritter y Wilamowitz¹¹³), escribe Ross, proponen que la dupla *Fedón-Banquete* se encuentra casi a la misma altura de la producción platónica con la sola variante de que unas veces colocan primero éste y

¹⁰⁶ Ramos Jurado, p. LXXVII.

¹⁰⁷ Cf. Görgermanns, p. 44.

¹⁰⁸ Cf. Irwin, 2000, p. 30 y Ramos Jurado, p. LXXVII, n. 243.

¹⁰⁹ Guthrie, 1990, pp. 57 y ss.

¹¹⁰ Kahn, p. 73.

¹¹¹ Kahn, p. 73.

¹¹² Robin, p. VII.

¹¹³ Es curioso notar que U. Von Wilamowitz tenía reservas sobre la datación por medio del análisis estilístico. Así pues, escribió en sus *Goethes Pandora* que: “mediante estos documentos de control personal (los *diarios*) se aprende cómo una personalidad que permanecía en acuerdo consigo misma podía conservar por un largo tiempo, uno al lado de otro, los estilos de diferentes periodos. Los autores de menor talla no podrán hacerlo: pero la moda tan socorrida de separar las obras de un escritor o un artista en épocas tan diferenciadas y con tanto rigor, debería aprender de este iluminante juicio. Y a los autores más grandes, como Platón, por ejemplo, se los debería comparar con sus iguales.” [Las cursivas son mías]. La cita está en Norden, p. 26 [trad. de Omar Álvarez y Cecilia Tercero].

luego aquel o viceversa.¹¹⁴ Thesleff, por ejemplo, aduce Dicha consideración, nada despreciable, aduce que el *Sobre el alma* es considerado como uno de los diálogos “medios” del *corpus*, es decir, de la fase “madura” de la filosofía platónica¹¹⁵ y que puede datarse con alguna certeza debido a su cercanía con el *Banquete*.

La pertenencia al segundo grupo de textos, el intermedio, la presencia de elementos pitagóricos, la teoría de las Formas, las alusión al *Menón* y la cercanía con El *Banquete* han permitido suponer con más coherencia que la fecha *post quem*, i. e. la fecha más lejana de escritura del texto, oscila entre el año 389 y el 387 a. C., es decir, después del primer viaje de Platón a occidente, alrededor de sus cuarenta años de vida,¹¹⁶ y la fundación de la Academia hacia el año 387 a. C.¹¹⁷ La consideración de ambas fechas parte de la presencia pitagórica y de la “doctrina” de las Formas en el diálogo. Lo primero es claro, ya que pitagóricos fueron Filolao y sus discípulos Simmias y Cebes, pitagórica la ciudad de Fliunte y, por último, pitagóricos eran los escuchas de Fedón, especialmente Equécrates, su interlocutor.¹¹⁸ En cuando a lo segundo, puede decirse que este diálogo es importante precisamente por la formulación de las Formas como se verá un poco más adelante.

Por su parte, como fecha *ante quem*, fecha más reciente en que pudo ser escrito el *Fedón*, suele proponerse entre los años 367-5 a. C., antes del segundo viaje a Sicilia, con el que se abrirá el periodo tardío de escritura.¹¹⁹ Es decir, las fechas *ante* y *post quem* abarcan el periodo durante el cual Platón se afianza en Academia y escribe diálogos tan importantes como *Menón*, *Banquete* o *República*. La enseñanza escolar se manifestará en el método dialéctico y en la presentación muy clara de las Formas.¹²⁰ Ambas fechas, *ante quem* y *post quem*, abarcan, pues, un lapso de veinte años y una distancia de poco más de entre dieciocho o veinte de los sucesos del 399 a. C.

Al interior del rango de fechas límite de escritura, la investigación cerca la cuestión un poco más y sugiere que este diálogo pudo ser escrito entre los años 387 y

¹¹⁴ Cf. Ross, p. 16.

¹¹⁵ Thesleff, 1982, p. 140.

¹¹⁶ Pl., *Ep.*, VII, 324 a.

¹¹⁷ Cf. Eggers Lan, p. 21 y Görgermanns, p. 21.

¹¹⁸ Cf. Görgermanns, p. 21; Kirk-Raven, pp. 421 y ss.

¹¹⁹ Thesleff ubica hacia el 365 a. C. el comienzo del periodo tardío en que se escribirán diálogos como *Timeo*, *Critias*, *Sofista* y *Político* y que, en cierto modo, supondrían la “desilusión” de la aventura Siciliana. Cf. Thesleff, 1967, p. 24.

¹²⁰ Cf. Robin, p. VII y VIII.

384 a. C., o incluso poco después.¹²¹ En esta opinión parecen influir tanto la ya mencionada cercanía con el *Banquete* como la relación temática con otros diálogos, sobresaliendo la alusión que se hace en el pasaje 72 e y ss. donde parece aludir al *Menón* (circa 387 a. C.) y a su teoría del conocimiento como recuerdo.¹²²

Las “razones estilísticas y de contenido filosófico” con que los estudiosos fijan la fecha probable de escritura de los textos son tan abundantes como para, siquiera, compendiarlas todas en este lugar. Sin embargo, mencionaré tres posturas que a mi parecer son significativas en virtud de que aparecen en más de un comentarista o editor. Me refiero a las propuestas de Robin, Thesleff y Kahn.

En primer lugar, y refiriéndose a razones de “contenido filosófico”, es notable el esbozo de Robin en la parte liminar de su traducción:

“Ciertamente [el *Fedón*] no concuerda con los diálogos propiamente apologéticos, *Apología* y *Critón*. Por otra parte, parece haber sido escrito después del *Gorgias*, del cual supone y completa la escatología, después del *Menón* al que hace una alusión no dudosa (72 e y ss.). Por último, no se puede refutar que, con relación al *Fedón*, el *Fedro* [...] y la *República* [...] representa un nuevo esfuerzo por precisar los problemas, por profundizar las soluciones, por entender el alcance de los sistemas míticos.”¹²³

Robin determina que el diálogo fue escrito después de la fundación de la Academia, i. e. poco después del 387 a. C., ya que, además, su estilo delata la posesión de una pedagogía y de una teoría del ser, amén de cuestiones matemáticas.¹²⁴

Por su parte, la cronología de Thesleff tiene tres puntos de apoyo: el análisis estilístico, el contenido filosófico y la hipótesis de revisiones sucesivas en los diálogos ya hechas por Platón, ya por alguien cercano a él.

De acuerdo con la tradición, Platón revisó sus escritos a lo largo de su vida, incluso cerca de la última hora.¹²⁵ Una consideración de esta naturaleza no es improbable ya

¹²¹ Cf. Eggers Lan, p. 21; Robin, p. VII; Ramos Jurado, p. LXXVII; Thesleff, 1967, pp. 21-22; Thesleff, 1982, p. 327 y Thesleff, 1998, p. 58.

¹²² En *Phd.*, 72 e y ss. Platón escribe: Καὶ μὴν, ἔφη ὁ Κέβης ὑπολαβὼν, καὶ κατ' ἐκείνόν γε τὸν λόγον, ὧς Σώκρατες, εἰ ἀληθὲς ἔστιν, ὃν σὺ εἴωθας θαμὰ λέγειν, ὅτι ἡμῖν ἢ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὐσα. “También es así –dijo Cebes tomando la palabra-, de acuerdo con ese otro argumento, Sócrates, si es verdadero, que tú acostumbras a decirnos a menudo, de que el aprender no es realmente otra cosa sino recordar”. [Trad. de Carlos García Gual]. El pasaje remite a *Men.*, 80 d-86 c.

¹²³ Robin, p. VII.

¹²⁴ Cf. Robin, p. VIII.

¹²⁵ Cf. Dion. Hal., *De comp. verb.*, 208-209 en Thesleff, 1967, p. 17.

que, hasta el periodo helenístico, era común adjudicar escritos de la escuela al maestro en turno. Es por ello que diálogos muy extensos, como la *República*, hacen suponer una expansión sucesiva¹²⁶ y que, según Thesleff, la datación de los diálogos debe hacerse pensando en la última revisión, no en la primera redacción. Se asume, por último, que la revisión actualizaba los alcances o intenciones del texto, sobre todo si era usado en la instrucción de la Academia.

De acuerdo con sus criterios, estilo, contenido y revisiones sucesivas, Thesleff divide el corpus en cinco etapas:¹²⁷

- a) Diálogos miméticos: *Hippias menor, Ion*
- b) Diálogos protréptico-apologéticos: *Laques, Critón, Apología, Menexeno* (circa finales de la década de 390 a. C.-antes del viaje de 386 a. C.)
- c) Etapa temprana de instrucción: *Gorgias, Menón, Eutifrón* y el *Crátilo*, que fue escrito para un público menos amplio
- d) Diálogos relatados: *Lisis, Cármides, R. I, Eutifrón, Fedón, Banquete*
- e) Periodo crítico: *Parménides, Teeteto y Fedro*
- f) Periodo tardío (comienza con el regreso de Sicilia en 365 a. C.): *Timeo, Critias, Sofista, Político, Filebo, Carta VII* (poco después de 354 a. C.) y *Leyes* (de escritura larga que abarca desde 360 al 347 a. C.)

El *Fedón* aparece en el grupo de los diálogos relatados. Este conjunto ofrece una perspectiva especial al lector: el diálogo es referido por algún personaje que estuvo presente o que sabe, de otras fuentes “directas”, lo que se dijo y se hizo en esa ocasión. Esta modalidad de diálogo aparece en una época en que Platón ya es un escritor consagrado y afronta los problemas que le ocuparán toda la vida y su objetivo era crear un “Sócrates glorificado” al tiempo que un protréptico dirigido a un público más amplio. Además, según Thesleff, esta forma de diálogo sería efectiva si el texto es leído por un lector no preparado y mejor para una circulación pública.¹²⁸

En términos de temática, los diálogos de esta etapa desarrollan problemáticas originadas en *República I* y en la doctrina de las Formas. Al mismo tiempo, este periodo

¹²⁶ Cf. Thesleff, 1967, p. 17.

¹²⁷ La lista de diálogos excluye como predominante o completamente espurios los diálogos: *Sobre la justicia, Sobre la virtud, Hippias mayor, Hiparco, Teages, Alcibíades I y Alcibíades II, Amantes, Critofón, Sísifo, Minos, Erixímaco, Demódoco, Epíscolas 1-6 y 8-13 y Definiciones*. Cf. Thesleff, 1967, pp-13-17, la lista de diálogos aparece en Thesleff, 1967, pp. 22-23.

¹²⁸ Cf. Thesleff, 1967, p. 21.

es de reescritura y mucho material previo, quizá sólo en borradores para amigos o pupilos, es expandido de acuerdo con los propósitos del autor.¹²⁹

Thesleff supone una gran cercanía entre *Fedón* y *Banquete*. El *Fedón* desarrolla ideas de *Critón*, *Apología* y *Gorgias*; *Simposio de Ion*, *Menexeno*, *Lisias*. Según el autor ambos diálogos son muy cercanos y, probablemente sea anterior el *Fedón* según la base del segmento *Banquete* 223 d.¹³⁰ Ambos diálogos pueden datarse no mucho después del comienzo de la década de 370 a. C.¹³¹

El tercer erudito, Charles Kahn, aborda la datación del *corpus* desde una perspectiva muy diferente, pero con resultados similares. Según este autor, la cronología basada en criterios estilísticos presenta dificultades por a) la divergencia de resultados que arrojan los estudios, incluso los de un mismo académico y b) la problematicidad del presupuesto básico: el orden cronológico debería reflejar los cambios de estilo, esquema que no ocurre necesariamente. Para ilustrar esta objeción, Kahn aduce el caso de *Apología*, *Critón*, *Banquete* y *Fedón*. Estos diálogos estilísticamente formarían parte de un grupo y, sin embargo, es creíble que *Apología* y *Critón* sean anteriores a *Fedón* y *Banquete*. La razón es que los dos primeros no hacen mención a las Ideas, mientras que los dos posteriores sí, esquema coherente con los presupuestos hermenéuticos de Kahn.¹³²

La llamada lectura ingresiva, defendida por Kahn, es parte de la llamada tradición unitaria: en esencia, el pensamiento de Platón no varió y la diversidad de diálogos depende de razones pedagógicas y literarias, no tanto de cambios en la filosofía del autor. La postura ingresiva supone que los diálogos anteriores a la *República* proporcionan puntos de entrada, “distintos niveles de ingreso en el universo de pensamiento platónico, que halla su expresión más cumplida en la *República*.”¹³³ O de otra forma: por hipótesis ingresiva “entiendo la afirmación de que los siete diálogos que fueron concebidos para preparar al lector [*Laques*, *Cármides*, *Eutifrón*, *Protágoras*,

¹²⁹ Cf. Thesleff, 1967, pp. 21-22.

¹³⁰ Pl., *Symp.*, 223 d 1-6. Ἀριστόδημος οὐκ ἔφη μενησθαι τῶν λόγων –οὔτε γὰρ ἐξ ἀρχῆς παραγενέσθαι ὑπονυστάζειν τε– τὸ μέντοι κεφάλαιον, ἔφη, προσαναγκάζειν τὸν Σωκράτη ὁμολογεῖν αὐτοῦς τοῦ αὐτοῦ ἀνδρὸς εἶναι κωμωδίαν καὶ τραγωδίαν ἐπίστασθαι ποιεῖν, καὶ τὸν τέχνην τραγωδοποιὸν ὄντα καὶ κωμωδοποιὸν εἶναι. “Aristotemo dijo que no se acordaba de la mayor parte de la conversación, pues no había asistido desde el principio y estaba u poco adormilado, pero que lo esencial era –dijo– que Sócrates les obligaba a reconocer que era cosa del mismo hombre componer comedia y tragedia, y que quien con arte es autor de tragedias lo es también de comedias.” [Trad. de Marcos Martínez]

¹³¹ Cf. Thesleff, 1967, p. 22, n. 5.

¹³² Kahn, p. 72.

¹³³ Kahn, p. 74.

Menón, Lisis y Eutidemo] para las opiniones expuestas en el *Banquete*, el *Fedón* y la *República*, y que sólo pueden entenderse de forma adecuada desde la perspectiva de estas obras medias.”¹³⁴

La comprensión de los textos de juventud dependerá, entonces, de una lectura que los aborda desde la perspectiva de los diálogos medios o, en sentido inverso, la lectura de los primeros diálogos supone reconocer en ellos las aporías o signos prolépticos que dejan el rastro hacia el futuro, hacia los diálogos medios y, por último, hasta la *República*.

Para el caso específico del *Fedón*, Kahn encuentra elementos que suponen una prolepsis, una preparación deliberada, en el *Menón*. Por un lado, la pregunta “¿qué es x?” de los textos pre-medios se convertirá en las Formas, debido a que en el *Fedón* y en diálogos tardíos las Formas se expresan a través de la frase inversa “lo que es X mismo” αὐτὸ τὸ ὃ ἐστὶ (e. g. *Phd.* 75 d 2, 78 d 4). En segundo lugar, las tres Formas mencionadas al generalizar la doctrina metafísica de *Phd.* 65 d 12, magnitud, salud y fuerza, son mencionados también en el *Menón* en el pasaje sobre el εἶδος uniforme que se aplica a casos diferentes. Un tercer argumento es la mención de la reminiscencia en *Phd.* 72 e, donde es considerada como algo habitual en Sócrates, pero en *Men.* 81 a-e es introducida como una novedad.¹³⁵ Estos tres aspectos ubican al *Fedón* después del *Menón*, junto al *Banquete* y el *Crátilo*, diálogos con que comparte elementos temáticos, y en un momento anterior a la *República*.

Como puede verse, eruditos que parten de presupuestos distintos, tales como Thesleff, Robin y Kahn, se acercan a una conclusión similar: el *Fedón* es parte del grupo intermedio de diálogos, es muy cercano al *Banquete* y posterior al *Menón*. A partir de lo anterior es probable que haya sido escrito poco después del primer viaje a occidente y de la fundación de la escuela platónica, *circa* 389-387 a. C. y, probablemente, muy cerca de la fecha de escritura del *Banquete*, *circa* 384 a. C.¹³⁶

¹³⁴ Kahn, p. 85. [Los corchetes son míos].

¹³⁵ Pl., *Men.*, 81 c 5-9. “Ατε οὖν ἡ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὔσα καὶ πολλάκις γεγонуῖα, καὶ ἑωρακυῖα καὶ τὰ ἀνθάδε καὶ τὰ ἐν Ἅιδου καὶ πάντα χρήματα, οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν· ὥστε οὐδὲν θαυμαστὸν καὶ περὶ ἀρετῆς καὶ περὶ ἄλλων οἷόν τ' εἶναι αὐτὴν ἀναμνησθῆναι, ἃ γε καὶ πρότερον ἠπίστατο. “El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el resto de las cosas que que, por cierto, antes también conocía.” [Trad. de Francisco José Olivieri].

¹³⁶ Cf. Thesleff, 1982, p. 237.

4. Descripción del contenido

Independientemente de si se cree que el *Sobre el alma* fue escrito de forma unitaria o es el desarrollo de un diálogo de juventud¹³⁷ al que se le integraron segmentos dialécticos, los estudiosos discernen cinco partes temáticas en el diálogo. Sigo esta división suponiendo que permite segmentar unidades de sentido en el diálogo, al tiempo que se esboza el contenido y coincide con el corte textual aquí traducido.¹³⁸ Así pues, el *Fedón* se estructura en cinco partes:

1. Preludio dialogado: Fedón y Equécrates se encuentran en Fliunte (57a-60b). Fedón se dispone a narrar el último día de Sócrates.
2. El filósofo ante la muerte y su comportamiento (60 b-69 e). En la conversación que abre el diálogo (60 b-61 b), Sócrates se refiere a la relación de los contrarios placer-dolor y al ensueño premonitorio, trata la actitud del verdadero filósofo ante la muerte, la prohibición del suicidio (62 b-63 a) y cómo la filosofía es una preparación para la muerte, en la que gasta su vida el filósofo; se anuncia la confianza en la inmortalidad del alma, todo como una nueva “apología” ante los amigos como nuevos “jueces” (63 c-69 c).
3. Argumentos de la inmortalidad del alma (69 c-107 b):
 - A. Argumentos preliminares (69 e-84 b):
 1. Argumento de compensación de procesos entre términos opuestos (69 e-72 e).
 2. Argumento de la anámnesis (72 e-77 a).
 3. Relación entre los argumentos precedentes (77 a-78 a).
 4. Argumento de la indisolubilidad de lo simple, parentesco del alma con las Ideas (78 b-80 c).
 5. Corolario: el modo de vida condiciona el destino futuro del alma (80 c-84 b). Las almas puras, por ser afines con lo inteligible, tienen un destino en lo inteligible (80 c-81 a); a las almas impuras, por su afinidad con lo sensible y corporal, les aguarda una reencarnación peor (81 b-82 c); sólo el alma del filósofo es pura por completo, debido a que la filosofía lo incita a liberarse del cuerpo (82 d-84 b).
 - B. Discusión de los argumentos precedentes (84 c-91 c):

¹³⁷ Cf. Thesleff, 1967, pp. 21-22. Según Giorgio Colli el *Fedón* es un diálogo que tuvo tres momentos de escritura: segmento a) 57 a-69 e, 114 c-118. Segmento narrativo afín al primer periodo de diálogos (apologético-biográficos) cuya extensión es de unas 16.5 páginas de Stephanus, el segmento b) más impreciso pero que se caracteriza por el uso de adjetivos $\omega\delta\eta\varsigma$, $-\epsilon\iota\delta\eta\varsigma$, terminología elaborada de resonancias presocráticas (con una marcada afinidad con el *Timeo*), y c) 95 e-107 b. Tercera redacción caracterizada, principalmente, porque la terminología platónica adopta un sentido más técnico. Por ejemplo, $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ deja de ser “aspecto externo”, para ser ahora la “idea” en un sentido metafísico. Cf. Colli, 2009, pp. 231-257

¹³⁸ Sigo la división presentada en Ramos Jurado, p. LXXIII.

1. Objeción de Simmias: alma-armonía (84 c-91 c).
 2. Objeción de Cebes: símil del alma-tejedora (86 d-88 b).
 3. Interludio. Advertencia contra la misología (88 c-91 c).
- C. Refutación de Simmias y Cebes. Nuevo argumento sobre la inmortalidad del alma (91 c-107 b):
1. Refutación de Simmias (91 c-95 a): incompatibilidad del alma-armonía con la anámnesis; si el alma es armonía, toda alma es buena; el alma armonía sería incapaz de gobernar el cuerpo.
 2. Refutación de Cebes (95 a-107 b): recapitulación de la objeción; insuficiencia del “mecanicismo” y de la explicación de Anaxágoras; propuesta de otro método, la “segunda navegación”; nuevo argumento sobre la inmortalidad del alma: las Ideas existen, vinculación de la cualidad “vida” con el alma y exclusión de la idea de muerte.
4. El mito escatológico (107 c-115 a):
- A. El cuidado del alma, por ser inmortal, tiene como finalidad la eternidad, no esta vida (107 c-d).
 - A. Viaje al más allá (107 d-108 d).
 - B. Descripción del infierno: forma de la tierra (108 e-111 c); cavidades y ríos subterráneos (111 d-113 c); destino de las almas tras el juicio (113 d-114 c).
5. Epílogo. Últimos momentos de Sócrates. Despedida del filósofo. Descripción de su serenidad ante la lenta muerte por efecto de la cicuta (115 a-118 c).

Desde un punto de vista narrativo, hay que recordar que el diálogo es narrado por Fedón a Equécrates, en Fliunte, y que la discusión principal se lleva a cabo entre Sócrates y sus discípulos, en la prisión de Atenas. De tal suerte que el *Sobre el alma* es un relato de Fedón, del que vuelve a saberse en 88 c 8-89 a 9 y 192 a 4-10. En la prisión estaban presentes un grupo de atenienses y otro de extranjeros. Los ciudadanos de Atenas eran: Antístenes, fundador de la escuela cínica; Apolodoro, fervoroso socrático que también narra el *Banquete* (*Simp.*, 172 a, 173 d-e); Critón y Critóbulo, padre e hijo, el primero fue uno de los más cercanos a Sócrates, hasta el grado de ofrecer treinta minas de plata para librar de la condena a su amigo (*Ap.*, 38 b); Ctesipo, quien aparece también en los diálogos *Lisis* y *Eutidemo*; Epígenes, amigo habitual de Sócrates y presente también en el juicio (*Ap.*, 33 e, *Mem.*, III 12, 1); Esquines, también escritor de diálogos socráticos, según Diógenes Laercio en II, 64; Hermógenes, hombre adinerado y asiduo de los sofistas (*Ap.*, 20 a); Menexeno, primo de Ctesipo e interlocutor de Sócrates

en el diálogo homónimo. Entre los extranjeros estaban: Cebes, Simmias y Fedondas, quienes, se nos dice, procedían de Tebas. Los dos primeros fueron, al parecer, discípulos de Filolao, de acuerdo con *Phd.* 67 d 6-7, Fedondas, por su parte, sólo aparece aquí o mencionado como seguidor de Sócrates por Jenofonte en *Mem.*, I 2, 48; Euclides y Terpsión, eran de Megara. El primero fundó una escuela megárica¹³⁹ en esa ciudad, como escribe Diógenes Laercio en II, 106-112, y de Terpsión no se sabe más que su mención en el *Teeteto*;¹⁴⁰ Por último, los ausentes, además de Platón, Aristipo y Cleómbroto. Aristipo fundó la Escuela Cirenaica y de Cleómbroto no hay más noticias, fuera de la mención que hace Calímaco en el epigrama XXIII.¹⁴¹

5. Códices y papiros del *Fedón*

Una *aurea catena* nos conservó en condiciones casi óptimas la obra de Platón. Los estudiosos consideran que la Academia tuvo un papel preponderante en ello una vez que el maestro había muerto.¹⁴² Esta tradición supone una edición académica temprana en tiempos de Jenócranes, escolarca de 320 a 314/5 a. C.,¹⁴³ y una edición alejandrina hecha por Aristófanes de Bizancio, dotada ya de acentos, puntuación y signos críticos, de cómoda lectura. Después de éstas parece haber silencio hasta el periodo romano en que se habla de una edición de Pomponio Ático, el amigo de Cicerón, la misma que fue citada por Galeno. Será en época de Tiberio cuando Trasilo establecerá su orden tetralógico, mantenido hoy en día.¹⁴⁴

Durante el Imperio se multiplican las copias del *corpus*.¹⁴⁵ Es la era de los comentarios. Dos ejemplos, los más importantes para el *Fedón*, son los comentarios de

¹³⁹ Escuela filosófica cuya existencia va del siglo V a. C. al III d. C. Su fundador fue Euclides de Megara y el miembro más distinguido, después de aquel, es Filón de Megada. La principal característica de la escuela megárica parece haber sido la de unir el pensamiento socrático a las ideas del eleatismo. Cf. Diccionario de Filosofía, s. v. Megarismo y The Oxford Dictionary of Philosophy, s. v. Megarian school.

¹⁴⁰ Cf. Pl., *Tht.*, 142 a 2 y ss. De hecho, Terpsión desarrolla un papel análogo al de Equócrates en el *Fedón*.

¹⁴¹ Un emotivo alegato a favor de Aristipo se encuentra en Onfray, pp. 109-133. Sobre Cleómbroto, Cf. *supra*, p. XII, n. 61.

¹⁴² Cf. Duke, p. V y ss.; Ramos Jurado, pp. LXXXVI-VIII. Para la descripción de las fuentes escritas del *corpus* se sigue la presentación que hacen ambas ediciones.

¹⁴³ Cf. The Cambridge Dictionary of Philosophy, s. v. Academy.

¹⁴⁴ Cf. Ramos Jurado, pp. LXXXVI-VIII.

¹⁴⁵ Durante el llamado platonismo medio y el neoplatonismo, el Imperio, incluidas las provincias orientales, ve el florecimiento de la transmisión de los textos platónicos y de sus comentarios (por ejemplo los de Olimpiodoro y Damascio). Al tiempo que perduraban los diálogos, las variantes no se hicieron esperar. Cf. Ramos Jurado, pp. LXXXVIII-LXXXIX.

Olimpiodoro y Damascio de los segmentos *Phd.* 69 c 9-85 b 9 y *Phd.*, 61 c- 9-118 a 17, respectivamente.¹⁴⁶

La tradición manuscrita no va más allá del siglo IX d. C., si nos referimos a los códices. El caso de los papiros es distinto: se remontan al siglo I antes de nuestra era. Estos documentos ofrecen lecturas diversas aunque, según parece, se trata de textos muy fragmentados. A continuación presento una relación de los códices y papiros que han influido en las ediciones actuales así como en las traducciones medievales, renacentistas y modernas con base en la presentación de Ramos Jurado para su edición, traducción y notas del *Fedón*. Cabe recordar que los códices anotados aquí afectan sólo al *Fedón* y que, en su mayoría, siguen el orden tetralógico; el caso de los papiros es distinto: al conservarse en estado fragmentario, las piezas contienen sólo una parte del texto, por lo que conviene señalar los segmentos contenidos en dichos textos siempre que esto sea posible.

A. Códices

Entre los códices es posible distinguir tres familias de manuscritos: β, T y δ.

Familia β

a) Cod. Bodleianus ms. Clarke 39, saec. IX (B). Copiado por Juan el Calígrafo para Aretas, futuro obispo de Cesarea de Capadocia. Contiene los 24 primeros diálogos según el orden de Trasilo, i. e. las tetralogías I-VI, acabando con el *Menón* y un *index dialogorum*.

b) Cod. Tubingensis gr. Mb 14, saec. XI (C).

c) Cod. Venetus gr. 185, saec. XII (D). Contiene las tetralogías I-IV, *Clitofonte* y *República* hasta 612 e. Perteneció al cardenal Besarión.¹⁴⁷

Familia T

a) Cod. Venetus app. cl. 4. 1, saec. X (T). Escrito por la mano del Efraím el monje¹⁴⁸. Contiene las siete primeras tetralogías del orden de Trasilo.

¹⁴⁶ Cf. Ramos Jurado, p. LXXXVIII.

¹⁴⁷ Βασίλειος Βησσαρίων ο Βασίλιο Βεσαρίων (1403-1472) fue un erudito patriarca latino de Constantinopla y cardenal católico que participó en los concilios de Ferrara y Florencia defendiendo la unión de las iglesias ortodoxa y católica. Poseyó una de las bibliotecas más extensas de Europa (más de 800 volúmenes) y tradujo al Estagirita y a Teofrasto.

¹⁴⁸ Cf. Duke, p. VII.

b) Cod. Matritensis BN 4569, anno c. 1490 (L).¹⁴⁹ Manuscrito copiado por Constantino Láscaris.¹⁵⁰ Contiene las siete primeras tetralogías según el orden de Trasilos, con la única salvedad de que el manuscrito salta de las tetralogías I-III, dispuestas en orden natural, a la VI 3 (*Gorgias*) y sigue un orden análogo al de Vindobonensis Phil. gr. 21 (s. XIV)¹⁵¹.

c) Cod. Vindobonensis Phil. gr. 21, saec. XIV (Y). Contiene las tetralogías en el orden tradicional, aunque supone varias manos y los eruditos lo usan con prudencia.

Familia δ

a) Cod. Vindobonensis 54 suppl. gr. 7, saec. XI (W). Contiene las tetralogías I-VIII 3, aunque no en orden tradicional¹⁵² y, además, omite el *Alcibíades* II. Este manuscrito fue entregado por Donato Acciaiuoli¹⁵³ a la Cartuja de Florencia y comprado en 1727.

b) Cod. Vaticanus Pal. gr. 173, saec. X-XI (P). Contiene íntegros el *Fedón* y la *Apología*, pero en el caso de otros diálogos hay *excerpta* y paráfrasis. Es probablemente el códice más antiguo de esta familia.

c) Cod. Parisinus gr. 1813, saec. XIII (Q). Manuscrito usualmente marginado que, a pesar de las *contaminationes* es reivindicado por la actual edición de Oxford.

d) Cod. Parisinus suppl. gr. 668, saec. XI (S). Contiene sólo una parte del *Fedón*: inicio (60a 9), 106e 8 (final).

e) Cod. Vaticanus gr. 225, saec. XII (?) (V). En la primera tetralogía no difiere mucho de la lectura que posiblemente tuvo el traductor a lengua armenia.¹⁵⁴

f) Aristipo (Λ). Traducción latina de Henricus Aristippus¹⁵⁵ quien siguió con gran fidelidad el texto griego. Inició esta traducción en Benevento en 1156 y la terminó en Palermo.

¹⁴⁹ Este códice no consta en la edición de Oxford que aquí seguimos. Sin embargo, la edición española realizada por Enrique Ángel Ramos Jurado sí la integra en su aparato crítico. Al respecto véase: Ramos Jurado, pp. XCI-XCIV

¹⁵⁰ Constantino Láscaris (1465-1501) fue un erudito, copista y maestro en lengua griega quien el 4 de febrero de 1468 es designado por el cardenal Besarión como catedrático de griego de Mesina, lugar donde permaneció hasta su muerte. Hizo una gran labor al copiar y adquirir los numerosos textos que heredó a la ciudad que le había acogido.

¹⁵¹ Cf. Ramos Jurado, p. XCIV.

¹⁵² Cf. Ramos Jurado, p. XCV, n. 313.

¹⁵³ Donato Acciaiuoli (1429-1478) fue un político y humanista florentino. Se dedicó a la traducción al latín de algunos clásicos griegos (e. g. algunas *vitae* de Plutarco) y a la producción de obras originales (e. g. comentarios a la *Ética* de Aristóteles)

¹⁵⁴ Cf. Duke, p. VIII.

¹⁵⁵ Henricus Aristippus (1105 /1110-1162), también conocido como Emericus Aristippus, fue un religioso y erudito siciliano. Hizo la primera traducción al latín de los diálogos *Fedón* y *Menón* de Platón y los *Meteorologica* de Aristóteles.

B. Papiros

Los papiros se encuentran organizados en una secuencia numérica, no por familias como es el caso de los códices. El más importante de ellos, anota Ramos Jurado,¹⁵⁶ es el Π2, encontrado por Flinder Petrie¹⁵⁷ en Gourob, cerca de Arsínoe a fines del siglo XIX. Este papiro de mala calidad contiene otras lecturas y da testimonio de que un siglo después de la muerte del fundador de la Academia ya había variantes a pesar del control que supone una *editio academicorum*. Los papiros que contienen fragmentos son los siguientes:

Π1= Pap. Lugd. Bat. 22: 65 a 8-c 3, 65 e 3-66 b 3, saec. I d. C.

Π2= Pap. Petrie vulgo Arsinoitica vocat., P. Lit. Lond. 145 (Pack 1388): 67 b 6-69 8, 79 b 13-81 d 7, 82 a 4-84 b 2, saec. III a. C.

Π3= Pap. Oxy. 2181 (Pack 1389): desiecta fragmenta 75 a-117 d, saec. II d. C.

Π4= Pap. Heidelberg. sine num. (Pack 2561): 92 e 4-93 a 2, saec. III a. C.

Π5= Pap. Soc. Ital. (Vol.XIV) 1393 (Pack 1390): 96 d 8-97 a 1, saec. I-II d. C.

Π6= Pap. Oxy. 1809 (Pack 1391): 102 e 2-103 a 4, 103 b 5-c 7, saec. II d. C.

Π7= Pap. Oxy. 3676: 107 d 4-7, 108 b 4-c 1, 108e 3-109 b 2, 109 d 1-110 a 1, saec. II d. C.

Π8= Pap. Oxy. 229, P. Lit. Lond. 146 (Pack 1392): 109c 1-d 8, saec. II d. C.

6. El estilo del *Fedón*

Comprender el estilo platónico implica un arduo y cuidadoso trabajo, así se estudie un segmento de texto, el diálogo completo o el *corpus* entero. Sobre el estilo ya se ha dicho mucho entre los especialistas. Kahn y Giannantoni enseñan que Platón fue heredero (un heredero genial) de una tradición literaria específica, los llamados Σωκρατικοὶ λόγοι,

¹⁵⁶ Ramos Jurado, p. XCVIII .

¹⁵⁷ William Matthew Flinders Petrie (1853-1942) fue un egiptólogo británico cuyas excavaciones cerca de Arsínoe, actual Fayûn, dieron lugar al descubrimiento de numerosos papiros griegos.

los diálogos socráticos.¹⁵⁸ Tarrant llamó la atención sobre la correlación estilopensamiento en Platón, particularmente en el caso del sentido del humor.¹⁵⁹ Thesleff, al analizar el color estilístico de la obra platónica nos entrega un mosaico de presencias: géneros como la poesía trágica y cómica, el caudal épico, la poesía lírica se encuentran junto a la prosa científica, el ἔλεγχος, la plática común y corriente, mitos, la maestría retórica, etcétera.

Esta complejidad es paradójica: hay diálogos que parecen accesibles incluso al lector menos avisado, y que todos podemos disfrutar, pero al mismo tiempo, son evanescentes si se quiere fijar una interpretación global. Son obras que han hecho correr ríos de tinta. Los estudios son legión. Estas razones hacen comprensible que, tras dos mil quinientos años de tradición casi ininterrumpida, no exista un esquema que dé cuenta de la totalidad del *corpus* y lo haga diáfano.¹⁶⁰

La lectura de los diálogos, en su “asequible complejidad”, se complica, si se tienen en cuenta dos elementos compositivos: el “anonimato” platónico y la ironía. Debido a su peculiaridad e importancia exegética escribo unas palabras al respecto.

Entiendo por “anonimato” platónico el hecho de que no es posible saber (al menos no directamente) lo que pensaba Platón. En ningún momento el personaje Platón toma el cetro y se dirige a sus interlocutores para expresarse sobre el tema discutido.¹⁶¹ Tampoco es posible adjudicar a Sócrates el papel de portavoz de los dogmas platónicos. En primer lugar porque su posición cambia conforme se recorre el *corpus*: en los primeros diálogos (de ser cierto el “punto de vista estándar”), refuta a sus contrincantes, mientras que en obras como *Parménides*, *Timeo* y *Leyes* su presencia cambia, es eclipsada, por decirlo de alguna manera. En segundo término, sucede que el mismo Sócrates no expone doctrina positiva alguna, y esto, por una razón: en los

¹⁵⁸ Así lo deja ver la opinión de Kahn sobre el genio literario de Platón: los diálogos parecen tan vívidos que se olvida fácilmente que los personajes son, en su mayoría, personajes que vivieron una centuria antes (e. g. Protágoras, Gorgias, Hippias, Trasímaco). Cf. Kahn, p. 62.

¹⁵⁹ Tarrant, 1948.

¹⁶⁰ Aunque no haya una salida absoluta, los acercamientos iluminan la naturaleza del diálogo en Platón. Por sólo mencionar cuatro textos interesantes al respecto, véase, sobre la importancia de los efectos dramáticos del diálogo, Arieti, pp. 273-286; sobre el papel del diálogo como medio efectivo de comunicación, Havelock, p. 287 y ss.; los rasgos más generales de la escritura de Platón (marco dramático, personajes, dialéctica, emotividad, intertextualidad, anonimato) y sus problemáticas se encuentran señaladas por MacCabe, pp. 604 y ss. Por último, la lectura “esotérica” de los diálogos se encuentra presentada, a grandes rasgos, en Szlezák, p. 137 y ss.

¹⁶¹ Platón aparece mencionado también en *Ap.*, 38 b y *Phd.*, 59 b, pero en ambas es sólo alguien presente en el juicio de Sócrates y ausente el día de su ejecución respectivamente.

diálogos “juveniles” es presentado como alguien que no sabe nada.¹⁶² A este “vacío” es al que Platón responderá en los diálogos “medios”, como el *Fedón* y la *República*, y tardíos, como las *Leyes*.¹⁶³ El *Fedón* sería, entonces, “parte del esfuerzo consciente de Platón por entender a Sócrates, por tratar de explicar lo que le permitió vivir como vivió a pesar de que carecía del conocimiento que consideraba necesario para el bien vivir.”¹⁶⁴

La relación de Sócrates con Platón (del autor con su personaje como recalca Alexander Nehamas)¹⁶⁵ hace emerger el segundo rasgo que he mencionado: la ironía. Según este autor, la ironía en los diálogos va más allá de una definición que puede considerarse común (i. e. ironía es decir lo contrario de lo que **se** piensa),¹⁶⁶ ya que no se excluye la falsedad (Sócrates puede estar equivocado o no saber), sino que, en todo caso, la ironía nos permite ver que el interlocutor dice algo distinto de lo que piensa.¹⁶⁷ Sencillamente ignoramos lo que Sócrates y Platón tienen en mente, si es que tiene algo.

Cuando se lee un diálogo, piensa Nehamas, es común que los lectores sientan la presencia del Sócrates histórico.¹⁶⁸ Pero Sócrates no es más que un personaje platónico, uno muy peculiar. Hay que tener esto en cuenta para percibir la articulación de una doble ironía: la de Sócrates ante sus oponentes (e. g. Eutifrón en el diálogo homónimo) y la de Platón, autor del texto, con sus lectores.

Sócrates, quien asegura no saber, pone en entredicho a quienes aseguraban saber algo. En cambio suele callar o alegar ignorancia cuando alguien lo cuestiona. Paralelo a ello, al tener contacto con los diálogos, puede ocurrir la identificación entre lector y texto. Es decir: los lectores pueden imaginarse a sí mismos como uno de los personajes del diálogo. Se puede, por ejemplo, tener simpatía por alguna posición e,

¹⁶² Cf. Nehamas, pp. 72-74.

¹⁶³ Cf. Nehamas, pp. 75-156.

¹⁶⁴ Nehamas, p. 325, n.9.

¹⁶⁵ Nehamas, p. 79: “Eutifrón es un personaje literario y no una persona real. Eutifrón no es responsable de su estupidez, Platón es el único responsable.”

¹⁶⁶ Es la opinión de Vlastos. Cf. Nehamas, pp. 83-85. Una versión general de la ironía se encuentra en Beristáin, s. v. ironía. La autora escribe que “conforme a su uso en *La República*, de PLATÓN, significa *simulación*, es decir, “el verboso y solapado medio para embaucar a la gente”. El simulador era un personaje de la comedia griega, hipócrita, débil, pero ingenioso. Al preguntar SÓCRATES, en los *Diálogos* de PLATÓN, simula ignorancia y simplicidad para orientar gradualmente hacia la verdad a su interlocutor.” [Mayúsculas y cursivas de la autora].

¹⁶⁷ Cf. Nehamas, p. 101.

¹⁶⁸ Maccabe llama “identificación” a este proceso y debe notarse que ya aparece en los *Prolegómenos*, donde se dice que Platón usó la imitación de personajes en los diálogos buscando “hechizar” nuestra alma (lit. ἵνα οἶν θέλξη τὴν ἡμετέραν ψυχὴν τοῦτο πεποιήκεν). Cf. Maccabe, p. 93 y *Anon. Proleg.*, 15. 23-27 Westerink.

incluso, suscribirla.¹⁶⁹ Este fenómeno llega a ocurrir, según MacCabe, sobre todo en textos donde la discusión filosófica es directa y ricamente retratada.¹⁷⁰ De ahí que el desdén de Platón por ciertos personajes se refleja en la obra y en la recepción de la obra: “en el proceso de producir en nosotros desdén por los interlocutores de Sócrates, los diálogos nos convierten en personajes muy parecidos a ellos”.¹⁷¹ Solemos despreciar al autosuficiente Eutifrón que se marcha o al ingenuo Ion que no sabe dar cuenta de su relación con los cantos homéricos. Nada nos impide creer que estamos del lado de Sócrates y que, con él, hemos refutado al oponente. Nada obsta para que supongamos la posesión de un saber que no comparten los contrincantes de Sócrates. Los petulantes incurren en contradicciones conforme avanza la dialéctica.¹⁷² Sin embargo, Sócrates no revela la posesión de un saber ni nosotros, muy probablemente, lo tenemos. Si creemos estar del lado vencedor, es sólo porque Platón ha jugado con nosotros: nos marchamos sin más, igual que Eutifrón, no hay cambios en la vida de los lectores como tampoco hay cambios en la del adivino.¹⁷³ “La ironía de Sócrates es dirigida a Eutifrón sólo como un medio, su objetivo real es el lector”.¹⁷⁴ Aquí aparece, propiamente, la ironía platónica: el autor, gran ausente, es cruel con el personaje al que refuta Sócrates, pero no lo es menos con su público. El silencio socrático, vacío aparente o real, y la distancia platónica tanto de sus obras como de sus lectores, parecen escapar a toda interpretación concluyente.¹⁷⁵

Apuntaré solamente que, si bien Nehamas se refiere a los diálogos de “juventud” cuando analiza los mecanismos de la ironía platónica y que el *Fedón* queda excluido de forma evidente, es necesario no perder de vista que los diálogos están contruidos con recursos múltiples, estimulantes de la imaginación o los sentimientos, y que no podrían reducirse sólo a los argumentos expuestos por los personajes. Cabría suponer que

¹⁶⁹ Cf. McCabe, pp. 92-93.

¹⁷⁰ Cf. McCabe, p. 92.

¹⁷¹ Nehamas, p. 72.

¹⁷² Para Nehamas la ironía insinúa que algo pasa en el interior del ironista, aunque ello no necesariamente sea diáfano para éste. Esta interpretación supone que Platón expone al paradójico Sócrates como tal. El discípulo no entendía claramente la forma en que su maestro, “el que nada sabe”, podía vivir una vida ejemplar y suponer, al mismo tiempo, que conocer lo piadoso nos permite actuar piadosamente. Cf. Nehamas, pp. 109, 120-121, 138 y ss.

¹⁷³ Nehamas, pp. 62-63.

¹⁷⁴ Nehamas, p. 67.

¹⁷⁵ El autor se refiere explícitamente a la lectura straussiana que supone un ocultamiento deliberado, sólo legible para unos pocos buenos lectores. Se le objeta a Strauss y sus discípulos la absoluta delimitación entre literatura y filosofía y la subordinación de aquélla a ésta, toda vez que, agrega, esta distinción “ni siquiera empieza a captar la complejidad de su práctica”. Nehamas, pp. 58-59.

podrían hacerse dos tipos de lecturas de los diálogos. La primera para sentir y pensar a través de argumentos e imágenes, y la segunda tomando precaución (aunque en cierto modo es algo inútil) ante los recursos por los cuales podemos ser cautivos de Platón.

Como puede notarse, las complejidades de los diálogos sean de “forma” o de “contenido” provocan, cuando menos, una doble interpretación. La lectura (e interpretación¹⁷⁶) de los diálogos supone en mayor o menor medida la reconstrucción creativa de lo que pudo haber pensado el director de la Academia.

De la riqueza literaria que representan los diálogos, me interesa particularmente el estilo: ¿cómo utiliza Platón el griego para diferenciar personajes y discursos?, ¿en qué medida es posible distinguir un lenguaje “coloquial” de uno “cultivado”?, ¿cómo se plasman estas diferencias en el lenguaje? Mi finalidad es doble: primero, estudiar el aspecto estilístico de la obra platónica para, en segundo lugar, intentar reflejar en una traducción al español la presencia de los matices estilísticos.

En virtud de la complejidad del tema, este trabajo toma por base los resultados del análisis estilístico presentado por Holger Thesleff en sus *Studies in the Styles of Plato*.¹⁷⁷ El acercamiento a esta obra no es, en ningún caso, crítico. Me limitaré a seguirlo, en la medida de lo posible, con el fin de utilizar su estudio en mi traducción.

La obra de Thesleff describe el uso del estilo en los diálogos platónicos. Este análisis, como se verá más adelante, parte de la idea de que el estilo en un texto consiste en la reproducción de patrones de escritura propios una cultura en un tiempo determinado. A su vez, dichos patrones están conformados por marcadores estilísticos, es decir, términos del lenguaje que conllevan un matiz de estilo, generalmente determinado por su uso. A los patrones de estilo se unen las formas en que el discurso es construido, técnicas de composición poseedoras de funciones comunicativas más o menos precisables, tal como se verá más adelante. Un texto o un hablante, pues, emplea, mezclándolos según sus necesidades comunicativas, varios registros estilísticos, y, por tanto, la construcción de su discurso o del texto implica un complejo entramado de matices. De ahí que, supone Thesleff, el estilo cumple una función comunicativa. La compleja relación de estilos permite la policromía que hasta hoy se percibe en estas creaciones únicas de pensamiento y sensibilidad, los diálogos.

¹⁷⁶ La lectura como “escucha interior” y la traducción ilustra esta relación. Cf. Gadamer, 1984, pp. 67-81.

¹⁷⁷ En adelante me refiero a esta obra con las siglas SSP.

Este asidero lingüístico ofrecido por Thesleff, “palpable” hasta cierto punto, ofrece un marco mínimo de objetividad para notar la presencia de los patrones estilísticos en Platón y, asimismo, hacer la tentativa de esta traducción: reproducir en español algunas de las variaciones estilísticas presentes en los dos primeros apartados temáticos del *Fedón*.

Con el objeto de alcanzar claridad en el propósito de esta traducción, es indispensable presentar los conceptos de estilo (*style*) y sus variantes, lo mismo que la técnica de composición y estructura del diálogo (*technique of composition and dialogue structure*) empleadas por Thesleff en *SSP*. Después de esto, expondré la propuesta de Thesleff para *Phd.* 57 a-69 e, tanto para el texto como para los personajes en la medida en que este análisis se utilizó para abordar el *Fedón* y hacer una propuesta de traducción.

6. 1 Estilo y técnica de composición y estructura del diálogo en la obra *Studies in the Styles of Plato* de Holger Thesleff

El objetivo de *SSP* es analizar la presencia del estilo y su función en los diálogos de Platón. Thesleff asume como punto de partida la idea de que el estilo consiste en la reproducción de patrones estilísticos.¹⁷⁸ Todo texto (incluso la oralidad) reproduce una o varias clases de estilo presentes en la lengua.¹⁷⁹ La función del estilo en los diálogos se aborda en relación con dos aspectos formales: las técnicas de composición y la estructura del diálogo.

El concepto de estilo en *SSP* va más allá de lo que se llama “buen estilo” o “estilo literario”. Thesleff no distingue entre lo que está en “buen” o “mal” estilo, sino que, puede decirse, se asume que toda pieza discursiva, oral o escrita, puede tener uno o más estilos.¹⁸⁰ Al mismo tiempo, el autor se separa de los métodos tradicionales que, antes de él, se habían utilizado para dar cuenta del estilo en Platón. Por ejemplo, los diálogos eran analizados a través de fenómenos lingüísticos considerados como estilísticos (e. g. asonancia, repetición, ritmo, etc.). Para Thesleff esto es insuficiente: ni aclara la

¹⁷⁸ Cf. Thesleff, 1967, p. 27.

¹⁷⁹ Cf. Thesleff, 1967, p. 27.

¹⁸⁰ Cf. Thesleff, 1967, p. 26.

estructura y función de los estilos en Platón ni se abarca la complejidad estilística presente en los diálogos.¹⁸¹

Thesleff distingue, en primer lugar, entre la clase o estándar estilístico entendido como un cierto tipo de textos y la estructura estilística o color de un texto. El estándar estilístico puede ser, por ejemplo, el modo en que un individuo usa el lenguaje. En este sentido, decimos, que “X” tiene su estilo. En el segundo caso, los géneros literarios son adoptados y adaptados por un escritor o hablante. En este sentido, el autor o hablante escriben/hablan usando un estilo “histórico”, “mítico” o “coloquial”.¹⁸²

El académico finés describe la existencia de varios estándares de estilo. La evidencia de dichas clases podría expresarse de esta manera: hay fenómenos lingüísticos que concurren en formas y lugares similares, cuya aglutinación permite discernir las distintas clases y atisbar su estructura y función en los diálogos.¹⁸³

Los estándares estilísticos están formados por cierto número de peculiaridades, que solas o combinadas, diferencian una clase de otra.¹⁸⁴ Las peculiaridades pueden ser muy altas y las unidades lingüísticas que las conforman son usadas en algunos tipos más que en otros.¹⁸⁵ Por otro lado, hay unidades lingüísticas que tienen más o menos un matiz estilístico propio de su uso en clases o géneros estilísticos. La determinación de los matices de las unidades depende de la frecuencia de uso en contextos conocidos por autores y lectores.¹⁸⁶

“El colorido estilístico de una pieza de texto, continúa Thesleff, resulta entonces, al menos en cierto grado, de la combinación de expresiones que comportan distintos matices estilísticos, i. e. sobre todo de marcadores de estilo.”¹⁸⁷ Para afirmar que un segmento textual tiene un matiz determinado debe haber una aparición sucesiva o de un solo marcador típico o de varios marcadores de la misma clase. La superficie de los diálogos es variable: algunas veces matices iguales o parecidos abarcan grandes porciones de texto y, entonces, “matiz” equivale a color; pero también ocurren cambios de estilo en breves unidades de texto y, se dice, la conjunción de matices es el color.¹⁸⁸ A esto, Thesleff escribe que se precisa “observar los principales marcadores de estilo en

¹⁸¹ Cf. Thesleff, 1967, pp. 26-27.

¹⁸² Cf. Thesleff, 1967, pp. 26-27.

¹⁸³ Cf. Thesleff, 1967, p. 27.

¹⁸⁴ Cf. Thesleff, 1967, p. 27.

¹⁸⁵ Cf. Thesleff, 1967, p. 27.

¹⁸⁶ Cf. Thesleff, 1967, pp. 27-28.

¹⁸⁷ Thesleff, 1967, p. 28.

¹⁸⁸ Cf. Thesleff, 1967, pp. 28-29.

primer lugar, i. e., rasgos en principio característicos de un solo estilo, y de acuerdo con ello decidir sobre el matiz de otros marcadores de estilo en el contexto.”¹⁸⁹ De este modo, se reduce la pluralidad de particularidades a un cierto número de marcadores y, al mismo tiempo, queda en manos del intérprete la captación del estilo predominante en cada pasaje.

A partir de lo anterior, se entiende que el estilo de un autor consiste en la reproducción, adaptada en cada caso, de patrones estilísticos presentes en la tradición o cultura de un autor. Es más: los hablantes y escritores de cada lengua reproducimos patrones de estilo cuando nos comunicamos. Esto no implica una rigidez absoluta, sino la flexibilidad, ruptura y/o adaptación de los códigos propios de una cultura.¹⁹⁰

Cada uno de los diez patrones estilísticos propuestos por Thesleff puede aparecer individualmente o en combinación con otros. Puesto que todos están formados por marcadores estilísticos, se dirá que un estilo aparece en un texto o fragmento de texto cuando sea recurrente la presencia de uno o varios marcadores típicos del patrón en cuestión. Hay marcadores que pueden aparecer en varias clases estilísticas. Si es el caso, el patrón predominante en un pasaje determinará el matiz del resto de los marcadores.¹⁹¹

Junto a los pasajes estilísticamente marcados, hay también segmentos que no pertenecen a ninguno de los diez estilos descritos por Thesleff. Se trata de segmentos no marcados y que el autor denomina “rasgos ocasionales”. El color o estilo de una pieza discursiva es el resultado de la conjunción de los patrones de estilo y de rasgos ocasionales.¹⁹²

Visto como un todo, el color de cada diálogo resulta ser un mosaico formado por la presencia de uno o varios estilos y de rasgos ocasionales. Los cambios de estilo son variables y pueden ocurrir en pasajes relativamente cortos.¹⁹³

La función del estilo se estudia en relación con aspectos formales como la técnica de composición y la estructura del diálogo. Thesleff comienza por decir que el diálogo platónico es producto de cuidadosas consideraciones y de un deliberado pensamiento artístico.¹⁹⁴ Cita el pasaje del *Fedro* donde Sócrates compara el discurso con un ser vivo

¹⁸⁹ Thesleff, 1967, p. 28.

¹⁹⁰ Cf. Thesleff, 1967, p. 29.

¹⁹¹ Cf. Thesleff, 1967, p. 28.

¹⁹² Cf. Thesleff, 1967, p. 31.

¹⁹³ Cf. Thesleff, 1967, p. 28.

¹⁹⁴ Cf. Thesleff, 1967, p. 33.

compuesto de partes congruentes entre sí.¹⁹⁵ Y añade: “Sin presionar el símil es fácil observar un ritmo compositivo en muchos escritos. Hay marcados cambios de peso y tono en el movimiento de la introducción al argumento principal, a los interludios y digresiones, a los asertos y de regreso al tema principal.”¹⁹⁶

La razón de que Thesleff estudie la función del estilo en relación con estructuras formales del diálogo es que ambos conceptos, técnica de composición y estructura del diálogo, como se verá más adelante, cumplen diversas funciones comunicativas.¹⁹⁷ Valga escribir aquí que estas funciones consisten en un tipo particular de discurso, cuyas formas se presentarán un poco más abajo. Por ejemplo: en la técnica **A**, pregunta y respuesta, un personaje hace preguntas mientras el otro responde comúnmente con una sola palabra, comúnmente de argumentos nucleares en el diálogo mientras que, en el caso de la técnica **C**, diálogo relatado, un personaje nos describe lugar, personajes y ambiente en que transcurrirá el diálogo sin, necesariamente, decirnos algún argumento nuclear del mismo.¹⁹⁸ Cada cual, pues, es un medio para un cierto tipo de mensaje. La estructura del diálogo es el resultado de la relación entre las distintas técnicas de composición del diálogo. En virtud de la recurrencia de estructuras, puede decirse que los diálogos tienen un ritmo compositivo y, como se verá más adelante, el *Fedón* no es la excepción. Los patrones de estilo, al estar presentes en la superficie de los textos, aparecen en tipos de discurso particulares, relacionándose con las funciones de éstos.

Por último se toma en cuenta la relación entre estilo y personajes. Es claro que en un texto, el carácter de un personaje, su “presencia”, está determinado por palabras. Así, el el estilo es importante para la comprensión del personaje y, por tanto, del carácter del mensaje por él transmitido. De acuerdo con Thesleff, cada personaje está configurado por uno o dos estilos. En cada diálogo se presentan los rasgos generales de carácter de un Sócrates, un Fedón o un Alcibíades, de manera que la configuración estilística se completa con los personajes.

¹⁹⁵ Cf. Pl., *Phdr.*, 264 c: ἀλλὰ τόδε γε, οἶμαι, σε φάναι ἂν δεῖν πάντα λόγον ὥσπερ ζῶν συνεστάναι, σωμά τι ἔχονται αὐτὸν αὐτοῦ ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα, πρέποντα ἀλλήλοισι καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα. “Pero creo que me concederás que todo discurso debe estar compuesto como un organismo vivo, de forma que no sea acéfalo, ni le falten pies, sino que tenga medio y extremos, y que al escribirlo, se combinen las partes entre sí y con el todo”. [Trad. De Emilio Lledó].

¹⁹⁶ Thesleff, 1967, p. 33.

¹⁹⁷ Cf. Thesleff, 1967, pp. 35 y ss.

¹⁹⁸ Cf. Thesleff, 1967, pp. 35-41 y 45-50.

La relación estilo-personaje es importante ya que, como se intentará mostrar, de algún modo redondea la presencia del personaje y, muy posiblemente, su recepción. Por ejemplo, para el Sócrates del *Fedón* Thesleff designa una mezcla “serena y dignificada, aunque muy personal” de estilos coloquial y de conversación culta mientras que sus contrapartes Simmias y Cebes mantienen, respectivamente, “un tono neutral entre coloquial y culto con rasgos intelectuales no exento de vivacidad” y la combinación de discurso coloquial, culto e intelectual que “contrasta en vivacidad con Sócrates”.¹⁹⁹ Los adjetivos “sereno”, “digno”, “vivaz”, etcétera, son de Thesleff y constituyen su interpretación de los rasgos con que Platón construyó sus personajes. Lejos de pretender hacer un juicio similar, este ensayo seguirá las líneas y juicios del autor de los *Studies*.

Esbozado lo anterior, queda claro que estas consideraciones hacen posible ver el diálogo no como un esquema fijo y estrecho, sino amplio y complejo, hecho que enriquece más la lectura y el estudio de la obra platónica. Para entender mejor la propuesta de Thesleff para *Phd. 57 a-69 e* presentaré *grosso modo* las cinco técnicas de composición y estructura del diálogo así como los diez estilos. En cada caso se trata de una síntesis de lo que Thesleff hace en *SSP* sin pretensiones críticas. El aspecto personaje-estilo aquí mencionado se expone después del esquema estilístico que Thesleff propone para el fragmento traducido. Esta decisión busca redondear la idea del esquema general de estilo, toda vez que se tendrá a mano una suerte de “mapa” del estilo, estructura y personajes del diálogo. El propósito último de este apartado es describir el marco teórico mínimo a partir del cual puedan notarse las variaciones de estilo en el fragmento del *Fedón* y, con base en ello, hacer más comprensible mi versión y las elecciones que la determinan.

6. 2 Técnica de composición y estructura del diálogo en SSP

Con los conceptos de técnica de composición y estructura del diálogo Thesleff aborda el análisis del *corpus* desde un punto de vista formal. Los conceptos técnica de composición y la estructura del diálogo designan las modalidades formales en que está escrito un diálogo.²⁰⁰ Mientras que las técnicas son las distintas formas que adopta la

¹⁹⁹ Cf. Thesleff, 1967, p. 134. [Las comillas son mías].

²⁰⁰ Cf. Thesleff, 1967, pp. 33-35.

escritura del diálogo, la estructura es el producto de la relación de los distintos segmentos entre sí, reacción que da una suerte de ritmo al texto.²⁰¹ Ambos parámetros permiten distinguir, con cierta aproximación, cinco formas de composición que, a su vez, hunden sus raíces en la tradición literaria griega, tienen funciones más o menos específicas y una técnica de empleo.²⁰² En cuanto a los orígenes de las técnicas de composición, Thesleff relaciona cada una con artes de la palabra ya presentes entre los griegos. Por ejemplo, la técnica **A**, pregunta y respuesta, hunde sus fuentes en las prácticas judiciales presentadas por medio del ἔλεγχος, el cual Platón conocería a través, por ejemplo, de los sofistas y, quizá, de los eleatas.²⁰³ Las funciones, como se verá en cada caso, se refieren al tipo de discurso de que son medio, mientras que la técnica es la forma en que son usadas a lo largo del texto.

Thesleff diferencia cinco tipos de técnicas de composición²⁰⁴: **A** “pregunta y respuesta”, **B** “discusión o conversación”, **C** “diálogo relatado”, **D** “diálogo aproximado al monólogo”, **E** “monólogo o exposición continua.”

Si bien cada técnica tiene orígenes, funciones y un arte específico de construcción que permiten considerarlas como unidades distintas unas de otras, esto no obsta para que aparezcan reunidas en cada diálogo. La exposición que sigue a continuación es lo más sintética posible. He tratado, en cada caso, de escribir los rasgos característicos de cada técnica y un ejemplo extractado de *Phd.* 57 a-69 e.

A. Pregunta y respuesta

La técnica **A** consta de preguntas consecutivas, breves y concisas hechas por Sócrates (o su sucesor en el papel principal, por ejemplo en *Grg.* 426 b-e) y de respuesta simples afirmativas o negativas del interlocutor, generalmente del tipo sí/no.²⁰⁵ Considerada propia de Sócrates, la técnica **A** se ocupa del argumento principal, para criticarlo con ironía, buscando dialéctica, anamnética o mayéuticamente respuestas positivas.

²⁰¹ Cf. Thesleff, 1967, pp. 33-35.

²⁰² Thesleff, 1967, p. 35

²⁰³ Cf. Thesleff, 1967, p. 35.

²⁰⁴ Thesleff, 1967, p. 35

²⁰⁵ Cf. Thesleff, 1967, p. 36. La función de las preguntas y respuestas, del tipo de discusión que aparece en los diálogos ha sido estudiado por Frede, pp. 253- 269. En general, la propuesta de Frede consiste en hacernos conscientes de que la disposición de la dialéctica platónica impide la identificación de lo expresado por los personajes con el autor ya que su escritura parte de una crítica radical a la escritura de tratados. Al mismo tiempo, los diálogos pueden ser considerados como una práctica filosófica en la medida en que nos hacen ver nuestros propios presupuestos. Una línea de pensamiento similar ha sido seguida en Nehamas, pp. 33-75.

Un ejemplo de **A** sería *Phd.* 65 c 10-65 d 10:

Ἔστι ταῦτα.

Οὐκοῦν καὶ ἐνταῦθα ἢ τοῦ φιλοσόφου ψυχὴ μάλιστα ἀτιμάζει τὸ σῶμα καὶ φεύγει ἀπ' αὐτοῦ, ζητεῖ δὲ αὐτὴ καθ'αὐτὴν γίγνεσθαι;

Φαίνεται.

Τί δὲ δὴ τὰ τοιάδε, ὦ Σιμμία; φαμέν τι εἶναι δίκαιον αὐτὸ ἢ οὐδέν;

Φαμέν μέντοι νῆ Δία.

Καὶ αὖ καλὸν γέ τι καὶ ἀγαθόν;

Πῶς δ' οὐ;

Ἦδη οὖν πώποτε τι τῶν τοιούτων τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδες;

Οὐδαμῶς, ἦ δ' ὅς.²⁰⁶

B. Discusión o conversación

Este tipo de diálogo distribuye las ideas entre los interlocutores. Es más cercano a la vida cotidiana en la medida en que no es del tipo especializado y puede, por tanto, tener, al contrario de **A**, más de dos interlocutores.²⁰⁷ Imitando la conversación usual, este tipo de plática suele aparecer como marco de los diálogos, ya que se ocupa del entorno y de la caracterización de los personajes.²⁰⁸ Aunque no se estructura de modo argumentativo, puede contener objeciones serias, acompañar la peripecia del diálogo o contener visiones centrales para el drama. Esta técnica tiende a expandir el discurso, acercándose al monólogo.²⁰⁹

B se encuentra en *Phd.*, 58 a 1-58 a 8:²¹⁰

{ΦΑΙΔ.} Οὐδὲ τὰ περὶ τῆς δίκης ἄρα ἐπύθεσθε ὄν τρόπον ἐγένετο;

{ΕΧ.} Ναί, ταῦτα μὲν ἡμῖν ἠγγειλέ τις, καὶ ἐθαυμάζομεν γε ὅτι πάλαι γενομένης αὐτῆς πολλῶ ὕστερον φαίνεται ἀποθανών. τί οὖν ἦν τοῦτο, ὦ Φαίδων;

{ΦΑΙΔ.} Τύχη τις αὐτῶ, ὦ Ἐχέκρατες, συνέβη· ἔτυχεν γὰρ τῇ προτεραίᾳ τῆς δίκης ἢ πρῦμνα ἐστεμμένη τοῦ πλοίου ὃ εἰς Δῆλον Ἀθηναῖοι πέμπουσιν.

²⁰⁶ “Así es. ¿Y no en este punto eso donde el alma del filósofo desprecia máximamente al cuerpo y huye de él, y busca estar sola consigo misma? Eso parece. ¿Qué hay de esto, Simmias? ¿Decimos que existe algo que es lo justo o no? Lo afirmamos, ¡por Zeus! ¿Y lo bello y lo bueno? ¿Cómo no? ¿En algún momento ya los viste con los ojos? De ninguna manera, contestó.”

²⁰⁷ Cf. Thesleff, 1967, p 41.

²⁰⁸ Cf. Thesleff, 1967, p. 41. Para el caso de la relación entre el mimo y Platón véase Diog. Laert., III, 9-10 y 18 y ss., y la mención de Aristóteles en *Poet.*, 1447 b donde se liga a Sófrón con los Σωκρατικὸι λόγοι y, por ende, también con Platón, si bien de modo indirecto. Thesleff considera incierta la relación de **B** con los Σωκρατικὸι λόγοι debido a que el hecho de que Jenofonte y Esquines también la usen más que Platón no es concluyente. Cf. Thesleff, 1967, p. 42.

²⁰⁹ Aquí puede haber motivo de confusión: monólogo es una categoría de la técnica **E**, no de **B**. Thesleff argumenta que puede marcarse la diferencia señalando que **E** tiene mayor longitud, cambio de tono y una pérdida de relación con los segmentos anteriores o posteriores al monólogo. Cf. Thesleff, 1967, pp. 41-42.

²¹⁰ “Fedón- ¿Entonces no están enterados de cómo fue el juicio?

Equécrates- Sí, esto alguien nos lo contó, y nos admiraba que murió mucho después de acabado el juicio. ¿Por qué pasó eso, Fedón? Fedón-Tuvo una especie de suerte, Equécrates. Pues un día antes del juicio fue coronada la popa del barco que los atenienses mandan a Delos.”

C. Diálogo relatado (con A, B, D, o E)

Esta técnica constructiva consiste en el relato que hace un personaje del diálogo que presenció o, en el segundo caso, refiere lo que alguien más le ha contado. Este rasgo es considerado uno de los cúlmenes de la producción artística de Platón, pues aparece en diálogos tan importantes como *Banquete*, *República* o *Fedro*.²¹¹

Thesleff considera que la técnica C no tiene relevancia filosófica, ya que no contiene argumentos nucleares. C describe el entorno, los caracteres y sus relaciones en términos más dramáticos que dialécticos.²¹² Es común que Sócrates haga el relato, y se puede destacar que esto no ocurre en *Parménides*, *Banquete* y *Fedón*, por ejemplo, debido a la perspectiva necesaria de estos diálogos.²¹³

La técnica C tiene lugar en, por ejemplo, *Phd.*, 59 c 7-59 d 8:²¹⁴

{ΦΑΙΔ.} Ἐγὼ σοι ἐξ ἀρχῆς πάντα πειράσομαι διηγήσασθαι. αἰεὶ γὰρ δὴ καὶ τὰς πρόσθεν ἡμέρας εἰώθεμεν φοιτᾶν καὶ ἐγὼ καὶ οἱ ἄλλοι παρὰ τὸν Σωκράτη, συλλεγόμενοι ἔωθεν εἰς τὸ δικαστήριον ἐν ᾧ καὶ ἡ δίκη ἐγένετο· πλησίον γὰρ ἦν τοῦ δεσμοτηρίου. περιεμένομεν οὖν ἐκάστοτε ἕως ἀνοιχθεῖν τὸ δεσμοτήριον, διατρίβοντες μετ' ἀλλήλων, ἀνεώγετο γὰρ οὐ πρῶ· ἐπειδὴ δὲ ἀνοιχθεῖν, εἰσῆμεν παρὰ τὸν Σωκράτη καὶ τὰ πολλὰ διημερεύομεν μετ' αὐτοῦ. καὶ δὴ καὶ τότε πρωαίτερον συνελέγημεν·

D. Diálogo aproximado al monólogo

El diálogo cercano al monólogo permite que un personaje principal transmita piezas de información al interlocutor, de manera que éste pierde importancia en ese momento del diálogo. Esta técnica se parece a las lecturas públicas o conferencias donde el papel de las preguntas es aclarar, no discutir ni asentir, el discurso del orador.²¹⁵

D contiene piezas o fragmentos informativos relevantes y suele ser más persuasiva que el restringido diálogo A. Ocurre también que los pasajes donde aparece la técnica D preceden a un argumento final o a alguna visión socrática, de tono irónico o

²¹¹ Es necesario decir que C no es una cita porque éstas no describen el entorno. Tampoco C es una descripción ficticia, puesto que éstas se introducen por medio de ἴσως οἱ εἶποι ἄν τις. Cf. Thesleff, 1967, p. 47.

²¹² Podría objetarse aquí que estudiosos como Leo Strauss prestan mucha atención a detalles descriptivos o circunstanciales, sin importancia aparente (e. g. tipo de audiencia, menciones de lugares) para hacer su exégesis del sentido del diálogo. Cf. Strauss, 2007, pp. 271-293; sobre la escritura filosófica es interesante Strauss, 1988, pp. 221-232.

²¹³ Thesleff, 1967, p. 50.

²¹⁴ “Fedón- Voy a tratar de contarte todo desde el principio. Desde días antes yo y los demás siempre acostumbábamos visitar a Sócrates, reunidos desde temprano en el juzgado donde fue el juicio, pues estaba cerca de la cárcel. Diario esperábamos desde la mañana a que se abriera la cárcel, platicando unos con otros porque no la abrían antes. Tan pronto abría, íbamos junto a Sócrates y muchas veces pasamos el día con él.”

²¹⁵ Cf. Thesleff, 1967, p. 51.

serio, y que también puede ser usada para conclusiones parciales.²¹⁶ De acuerdo con Thesleff, a partir del *Fedro*, la técnica **D** se convertirá en el conducto privilegiado del pensamiento platónico.

Phd. 68 e 2- 69 a 3 ejemplifica **D**:²¹⁷

Τί δὲ οἱ κόσμιοι αὐτῶν; οὐ ταῦτόν τοῦτο πεπόνθασιν· ἀκολασίᾳ τινὶ σῶφρονές εἰσιν; καίτοι φαμέν γε ἀδύνατον εἶναι, ἀλλ' ὅμως αὐτοῖς συμβαίνει τούτῳ ὅμοιον τὸ πάθος τὸ περὶ ταύτην τὴν εὐήθη σωφροσύνην· φοβούμενοι γὰρ ἐτέρων ἡδονῶν στερηθῆναι καὶ ἐπιθυμοῦντες ἐκείνων, ἄλλων ἀπέχονται ὑπ' ἄλλων κρατούμενοι. καίτοι καλοῦσί γε ἀκολασίαν τὸ ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἄρχεσθαι, ἀλλ' ὅμως συμβαίνει αὐτοῖς κρατουμένοις ὑφ' ἡδονῶν κρατεῖν ἄλλων ἡδονῶν. τοῦτο δ' ὅμοιον ἐστὶν ὅτι νυνδὴ ἐλέγετο, τῷ τρόπῳ τινὰ δι' ἀκολασίαν αὐτοὺς σεσωφρονίσθαι.

E. Monólogo o exposición continua

Los pasajes de tipo **E** son exposiciones hechas por un personaje y pueden ser de extensión y carácter variado. Algunos son extensos mitos, sistematizaciones de algún tema, discursos retóricos o deliberativos, etcétera.

Esta clase de exposiciones continuas no suelen tener argumentos principales, sino aspectos importantes de algún problema, contrapunto o visión conectada con la discusión principal, mas nunca la solución. En secciones centrales de **E** suele aparecer un discurso de Sócrates que ironiza las consecuencias de argumentos anteriores, cuenta alguna leyenda o historia que ilustra la creencia de quien dirige el diálogo o relata una visión de él mismo, llevando el argumento a nuevos estadios. Cuando un discurso **B** se une a uno **E**, éste ilustra los argumentos del diálogo.²¹⁸

El segmento *Phd.* 69 a 5-69 b 5 y ss. ejemplifica **E**:²¹⁹

Ὡ μακάριε Σιμμία, μὴ γὰρ οὐχ αὕτη ἢ ἡ ὀρθὴ πρὸς ἀρετὴν ἀλλαγὴ, ἡδονὰς πρὸς ἡδονὰς καὶ λύπας πρὸς λύπας καὶ φόβον πρὸς φόβον καταλλάττεσθαι, [καὶ] μείζω πρὸς ἐλάττω ὥσπερ νομίσματα, ἀλλ' ἢ ἐκεῖνο μόνον τὸ νόμισμα ὀρθόν, ἀντὶ οὗ δεῖ πάντα ταῦτα καταλλάττεσθαι, φρόνησις, [καὶ τούτου μὲν πάντα] καὶ μετὰ τούτου [ῶνούμενά τε καὶ

²¹⁶ Cf. *Pl., Grg.*, 459 c-461 b.

²¹⁷ “¿Qué pasa con los mesurados de entre ellos? ¿No les ocurre lo mismo: son moderados por causa de un cierto desenfreno? Aunque decimos que es imposible, pero, sin embargo, sucede que a ellos les pasa algo parecido con esta rara prudencia, porque temiendo que les arrebaten estos placeres, desean aquéllos, se quitan unos porque están dominados por otros. Llaman intemperancia al ser dominados por los placeres, pero sucede que ellos, dominados por unos placeres, gobiernan otros. Esto es igual a lo que hace un rato se decía, que por un cierto tipo de desenfreno han llegado a ser moderados.”

²¹⁸ Cf. Thesleff, 1967, pp. 55-62.

²¹⁹ “Dichoso Simmias, no sea este el cambio correcto por la virtud, cambiar placeres por placeres, penas por penas, miedo por miedo, lo mayor por lo menor, como monedas, sino la única moneda correcta con la que hay que cambiar todo esto, es esta: la sabiduría, y todo lo que se compra y se vende con ella sea realmente valentía, templanza, justicia y virtud verdadera, en compañía de la sabiduría, y ya sea agregando o quitando placeres, miedo y todas las cosas de esta clase.”

πιπρασκόμενα] τῶ ὄντι ἤ καὶ ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ συλλήβδην ἀληθῆς ἀρετῆ, μετὰ φρονήσεως, καὶ προσγιγνομένων καὶ ἀπογιγνομένων καὶ ἡδονῶν καὶ φόβων καὶ τῶν ἄλλων πάντων τῶν τοιούτων·

6. 3 El concepto de estilo en SSP

Así pues, el término “estilo” no designa en Thesleff lo que comúnmente se conoce como “buen estilo” o “estilo literario”, sino algo más amplio: la presencia marcada de unidades lingüísticas típicas que, dentro de una cultura, son reconocidas como parte de una o varias clases de estilo. Por ejemplo, puede decirse que una conversación es de estilo “coloquial” si en la charla hay elipsis, construcciones sintácticas simples o anacolutos así como un vocabulario específico. Caso contrario, en el ámbito científico o académico cundirá el uso de términos abstractos, la argumentación y la disposición sistemática del discurso, etcétera. A los términos, giros de la lengua o figuras retóricas que ayudan a caracterizar las distintas clases de estilo Thesleff los denomina marcadores estilísticos.

Aunque ya fue señalado, también vale la pena recordar que cada estilo se compone de un número variable de marcadores estilísticos, es decir, de unidades lingüísticas que, gracias a su propio matiz y al uso preferencial en un contexto reconocido por autores y lectores, permiten diferenciar las distintas clases que podemos considerar “estilos”.²²⁰

En este sentido, cada sociedad tiene patrones determinados para expresar usos coloquiales, cultos, religiosos, míticos o intelectuales de la lengua en cuestión.²²¹ Al interior de su cultura, cada autor se apropia de estos patrones de estilo y los plasma en su obra, dándole un sesgo subjetivo, creando *su* estilo. Así, puede decirse que una obra tiene el estilo propio del autor y que, al mismo tiempo, es un mosaico de los estilos de un tiempo y una tradición.²²²

²²⁰ Debe notarse que la distinción de los marcadores estilísticos proviene de ciertos “marcadores líderes”: unidades lingüísticas propias de un solo estilo con apoyo en las cuales se decide el matiz del resto y cuya aparición consecutiva en un texto es índice suficiente de la presencia de ese estilo. Cf. Thesleff, 1967, p. 28.

²²¹ La cuestión es muy compleja, ya que, como puede constatarse en la vida cotidiana, cada grupo humano consta de segmentos poblacionales que se apropian de los usos de lenguaje de un modo particular, modificando en cada caso los registros, “adaptándolos” a sus necesidades y posibilidades expresivas y, más allá de esto, algo similar sucede con cada individuo: echamos mano de los registros que estén a nuestra disposición y, en la conversación viva, nos es posible pasar de uno a otro.

²²² Thesleff, 1967, p. 28.

No debe olvidarse que la relación entre autor y estilo tiene implicaciones muy diferentes entre antiguos y modernos. El conocido adagio *le style est l'homme même* de Buffon²²³ viene del pasado con identidad renovada. En la *República*, Platón escribió τί δ' ὁ τρόπος τῆς λέξεως, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ὁ λόγος; οὐ τῆς ψυχῆς ἦθει ἔπεται;²²⁴ frase que alude al proverbio οἶος ὁ τρόπος, τοιοῦτον εἶναι καὶ λόγον.²²⁵ Aunque presente en varios autores, la relevancia práctica de esta idea no es idéntica para antiguos y modernos. El valor expresivo, en términos de individualidad, parece limitado entre los autores pretéritos: la imitación de otros autores era usual, fuera en serio o en parodia. Para Norden, el individuo se supeditaba a las tendencias generales antes que expresarse a sí mismo y, además, un mismo escritor podía usar estilos completamente distintos a otros, según lo que considerase apropiado a su obra.²²⁶ Norden termina sentenciosamente: “En la Antigüedad el estilo no era el hombre mismo, sino tan sólo un vestido que se podía cambiar a voluntad.”²²⁷

El caso del estilo en Platón es, al parecer excepcional. Thesleff escribe: “La maestría del estilo de Platón ha sido reconocida desde la antigüedad. No es exagerado afirmar que hace uso de un registro estilístico más amplio y mucho más sutil que cualquier otro prosista antiguo.”²²⁸ Esta capacidad magistral algo tendría que ver con la fascinación platónica por el lenguaje y por un complejo *odi et amo* hacia el arte y la literatura.²²⁹

Desde el punto de vista de los patrones estilísticos, el caso del autor de los diálogos sugiere un color estilístico complejo: el paso de un registro estilístico a otro puede darse en fragmentos muy breves de texto. Los estilos se combinan o se extienden antes de dar paso a otro tipo de marcadores. Por lo tanto, cada diálogo resulta ser una

²²³ Frase del *Discours prononcé à l'académie française* que tuvo lugar el 25 de agosto de 1753. Cf. Norden, p. 24, n. 15.

²²⁴ Pl., *Resp.*, 400 d: “Ahora bien, proseguí, la cualidad de la expresión y la palabra, ¿no acompañan el carácter del alma?” [trad. de Antonio Gómez Robledo].

²²⁵ Aristid., *Or.*, 45, vol. II 133 Dindorf. Otros autores que atestiguan lo anterior son Quintil. XI 1, 30, Sen., *Epist.*, 114 y 115 y una invectiva de corte ciceroniano dirigida contra Salustio (cap. 1, 1). Citados en Norden, p. 24, n. 15.

²²⁶ El seguimiento de reglas explícitas era más importante que la expresión individual debido a que en “ese entonces el estilo era un arte aprendido, cuyas reglas en general nadie debía transgredir por dar gusto a su individualidad, de igual modo que la Antigüedad exigió del individuo, en términos generales, y en un grado mucho más alto que la época moderna, la subordinación de su idiosincrasia a la autoridad de la tradición sancionada por los críticos de arte destacados, es decir, la represión de la genialidad.” Norden, p. 24 [trad. de Omar Álvarez y Cecilia Tercero].

²²⁷ Norden, p. 25. Tampoco le parecen concluyentes los trabajos, hasta sus días, de datación fundamentados en variaciones de estilo.

²²⁸ Cf. Thesleff, 1967, p. 7.

²²⁹ Cf. Thesleff, 1967, p. 7.

geografía accidentada, marcada por el entramado de varias técnicas de composición y estilos. De suerte que incluso un fragmento de diálogo llega a tener la presencia de varios patrones estilísticos.

Thesleff distingue y numera diez estilos en la literatura de los siglos V y IV a. C., que estarán presentes en los diálogos platónicos: coloquial (1); conversacional semi-literario (2); retórico (3); patético (4); intelectual (5); narrativo mítico (6); histórico (7); ceremonioso (8); legal (9) y (10) el estilo ὄγκος, propio de Platón. Todos, salvo el último, fueron propiedad común del siglo V a. C. En cuanto a los marcadores de estilo, SSP los presenta en dos apartados: figuras, tropos, fenómenos gramaticales, etcétera; términos y giros idiomáticos del griego, por otra parte.

Antes de continuar, se impone una breve reseña de cada uno de los diez estilos junto con sus marcadores de estilo a fin de delinar los cinco presentes en el segmento traducido y, por consecuencia, lo que todo esto implica para las decisiones de mi traducción. Como en la entrada del *Inferno* de Dante, aquí se lee también una advertencia: “Debe notarse de una vez por todas que esta clasificación de estilo es por naturaleza inexacta y vaga; sólo indica tendencias.”²³⁰

No todos los estilos aparecen en *Fedón* 57 a-69 e, sino sólo cinco: 1 (coloquial), 2 (conversacional semi-literario), 3 (retórico), 5 (intelectual), 6 (mítico), todos distribuidos a lo largo de tres secciones como se verá más adelante. Los que interesan para el fragmento traducido son 1 (coloquial), 2 (conversacional semi-literario) y 5 (intelectual) por ser los que, según se verá más abajo, Thesleff considera que tienen una presencia marcada. Es común que algunos marcadores de estilo aparezcan en más de una clase, de ahí que Thesleff sugiera que sólo la presencia constante de marcadores de una clase podrá decidir sobre el matiz de un fragmento.

Habida cuenta de lo anterior, paso a exponer un resumen de cada uno de los diez estilos y después del esquema estilístico propuesto por Thesleff. La exposición sigue el orden numérico para de los estilos. En cuanto a los marcadores, dos cosas: transcribo todos los que Thesleff propone, aparezcan o no en el fragmento, y, segunda, el orden de aparición es alfabético tal como Thesleff los presenta en su resumen general.²³¹

²³⁰ Thesleff, 1967, p. 63.

²³¹ Cf. Thesleff, 1967, pp. 81 y ss.

Estilo coloquial (1)

Es el lenguaje de la conversación cotidiana. Platón empleó el estilo 1 como base de sus obras del periodo temprano y medio. En particular no parece ser un estilo “marcadamente coloquial” (entiéndase vulgar) excepto en los casos en que el autor quiere caracterizar a los hablantes o ajustar los contenidos. Son tendencias del discurso coloquial (Thesleff agrega: “en todos los lenguajes y periodos”²³²) la exageración (e. g. hipérbole,²³³ abundancia, énfasis, etcétera), la atenuación,²³⁴ (e. g. ironía, aproximación), las formas vívidas y pintorescas de la expresión (e. g. imaginería, citas, proverbios, juegos de palabras), la brevedad y desorganización de la expresión (e. g. elipsis, anacoluto²³⁵, parataxis,²³⁶) y la mecanización (e. g. modismos y frases hechas).²³⁷ Estos rasgos son a veces usados por la poesía, la retórica o en expresiones aproximativas de la prosa científica, de manera que sólo la recurrencia de estos marcadores decide si son usados en términos de coloquialismo o sólo como auxiliar para otros registros.²³⁸

En griego, Thesleff considera coloquiales los siguientes términos: (ἀκούω) ἤκουσας, ἀνήρ, ἄνω (καὶ) κάτω, ἄτεχνῶς, ἄτοπος, αὐτίκα, βδελυρός, ὦ βέλτιστε, βλακικός, εἰ βούλει, γενναῖος, δεινός, δεῦρο, δηλον ὅτι, δήπου, δήτα, ἐγώ (redundante), ἔγωγε, εἰ μὴ (“excepto”), ἐπεὶ (explicativo), οὐκ ἔτός, ἤδη (narrativo), ὦ θαυμάσιε, θαυμαστός, ἴθι, ἰού, ἴσως, καί (copulativo), καὶ μέντοι, καίτοι (adversativo), κινδυνεύω (“ser probable”), κομψός, ἐπὶ κόρρη, οὐδέν κωλύει, τί

²³² Thesleff, 1967, p. 64.

²³³ Hipérbole: tropo que subraya lo que se dice con la intención de trascender lo que se ha dicho o escrito vía intensificación de las evidencias (e. g. “ir más despacio que una tortuga”). Cf. Beristáin, 2008, s. v. Hipérbole. Pl., *Phd.*, 66 a 9-10. Ὑπερφυῶς, ἔφη ὁ Σιμμίας, ὡς ἀληθῆ λέγεις, ὦ Σώκρατες.

²³⁴ Litote: tropo que consiste en atenuar o negar aquello que se afirma con la intención de significar más de lo que se dice (e. g. “no lo ignoro”, “no es tonto”). Cuando es irónica se llama *meiosis* y se describe como una “exageración modesta”. Cf. Beristáin, 2008, s. v. Litote. Pl., *Phd.*, 69 c 2-3: καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὔτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοί [...].

²³⁵ Anacoluto: ruptura del discurso provocada por una elipsis de una construcción gramatical que es sustituida por otra, debido a la irrupción del pensamiento del emisor. Cf. Beristáin, 2008, s. v. Anacoluto y Smyth, s. v. Anacoluthon. Pl., *Resp.*, 591 e 1. Ἐλληνας τοὺς ἐν τῇ Ἀσίᾳ οἰκοῦντας οὐδέν πω σαφές λέγεται σι ἔπονται, Pl., *Phd.*, 60 a 5-6. “ὦ Σώκρατες, ὕστατον δὴ σε προσεροῦσι νῦν οἱ ἐπιτήδειοι καὶ σὺ τούτους.”

²³⁶ Parataxis: relación entre oraciones que se yuxtaponen a través de nexos coordinantes en lugar de subordinarse tal como ocurre con el fenómeno contrario, la hipotaxis. Cf. Beristáin, 2008, s. v. Parataxis. Pl., *Phd.*, 57 a 5-57 b 2: {EX.} Τί οὖν δὴ ἐστὶν ἄτα εἶπεν ὁ ἀνὴρ πρὸ τοῦ θανάτου; καὶ πῶς ἐτελεύτα; ἡδέως γὰρ ἂν ἐγὼ ἀκούσαιμι. καὶ γὰρ οὔτε [τῶν πολιτῶν] Φλειασίων οὐδεὶς πάνυ τι ἐπιχωριάζει τὰ νῦν Ἀθήναζε, οὔτε τις ξένος ἀφῖκται χρόνου συχνοῦ ἐκεῖθεν ὅστις ἂν ἡμῖν σαφές τι ἀγγεῖλαι οἶός τ' ἦν περὶ τούτων, πλὴν γε δὴ ὅτι φάρμακον πιὼν ἀποθάνοι. τῶν δὲ ἄλλων οὐδὲν εἶχεν φράζειν.

²³⁷ Thesleff, 1967, p. 64.

²³⁸ Cf. Thesleff, 1967, p. 65

κωλύει, οὐδεν λέγω, λέγω τι, λέγω, ληρέω, λιχνεία, μά, μάλα, καὶ μάλα, οὐδεν (τι) μάλλον, μάλα, μικρόν, μικρον τι, νή, προσέχω τὸν νοῦν, νῦν δὴ, ὅδε, οἶος (exclamativo), ὄρας, ὅσος (exclamativo), ὅ τι, ὅτου, ὅτῳ, ὅτι (introduciendo oración recta), οὐ (en respuesta y solo), οὐδαμῶς, οὐδέ (distribuido en oraciones largas: οὐδ' ἐνί, οὐδέ οὐδέν, οὐδ' ὀποστιοῦν, οἶν (narrativo), οὔτος (-η, -το,) τοῦτο (de resumen), οὔτως (intensivo), οὔτως (“simplemente”), πάλαι (“desde hace mucho tiempo”), πανούργος, πάνυ, πᾶς (redundante), πάχεως, ποτε, που, στραγγεύομαι, σύ (redundante), σφόδρα, τί (“¿por qué?”), τί δέ, τί μάλιστα, τοῦ, τῷ, τις (denotando inexactitud), τοι, τότε, τυγχάνω, ὑπερφυῶς, φαῦλος, ᾧ φίλε, φλυαρία, χαίρειν ἔαν, ὡς ἐγῶμαι, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ.²³⁹

Thesleff termina escribiendo: “En términos muy generales el estilo coloquial, como opuesto a otros estilos, puede quizá ser caracterizado como poseedor de un tono ligero y fácil, con muchos cambios de énfasis, una tendencia a la brevedad y a la exposición floja así como un marcado uso de modismos”.²⁴⁰

Estilo conversacional semi-literario (2)

Este estilo mixto²⁴¹ se encuentra a medio camino entre los estilos coloquial (1) y retórico (3).²⁴² Se emplea en la discusión semi-formal entre los personajes cultos de los diálogos. Los hablantes del estilo 2 usan modismos propios del habla coloquial junto a formas propias de la retórica. La discusión es cortés, urbanizada, acaso circunstancial. Las sentencias se expanden: el número de ideas expresadas y el de palabras en las frases es considerablemente mayor que en 1. El hipérbaton, el uso amplio del participio, la sinonimia y los pares similares son comunes. Asimismo, el vocabulario parece convencional y apunta al estilo de la primera oratoria ática.²⁴³ Por el lado de los términos y expresiones griegas, aparecen: ἄγαλμα, ἀγαπάω, ἀκλεής, ἀμή, ἀκριβής, ἄμα μέν... ἄμα δέ, ἄξιος (con infinitivo), (βούλομαι) εἰ βούλει, δήλος, παντὶ δήλον,

²³⁹ Los términos y giros de la lengua griega que pongo aquí no son la lista completa tal y como la propone Thesleff, sino una muestra significativa que presenta términos que el lector podrá encontrar en el texto de *Phd.* 57 a-69 e. El listado completo está en Thesleff, 1967, pp. 80-94.

²⁴⁰ Thesleff, 1967, p 65.

²⁴¹ En adelante, por comodidad, también nombraré a este estilo como “culto” o “conversación culta”. Thesleff sólo consigna el número.

²⁴² La descripción del estilo retórico (3) se encuentra en Thesleff, 1967, pp. 67-69.

²⁴³ Cf. Thesleff, p. 66. Particularmente llama la atención la interpretación que hace Thesleff de 2 en la actualidad: podría ser considerado una “adaptación” (*to draw*) de un modelo literario, en su caso el inglés, aplicado a la difusión de algún tema.

διαφέρω (“ser mejor”), δίκαιός εἰμι (con infinitivo), (δοκέω), δοκεῖ, δέδοκται (“parecer bien”), ἐ (reflexivo), ἐγχωρεῖ, εἰ, εἰ δὲ μὴ, εἰ, εἰ μὴ τι ἄλλά, εἰ, εἰπερ τις ἄλλος, εἴκω, ἔοικε (“es razonable”, “es probable”, “parece”), εἴτε... εἴτε, ἔκγονος, ἐμμελής, ἐντέλλομαι, ἐντεχνος, ἐπιμέλεια, ἐπισκῆπτω, ἔργω (... λόγῳ), ἔργον, προὔργου, εὐπορία, ἦ, ἦπερ, ἠγέομαι, ἦνικα, θαμίζω, θεάομαι, καὶ, καί δὴ καί, οὐ καλῶς, κάμνω, καταγωγή, λοιπός, μεστός, μνημονεύω, ξεναγέω, ξένος, οἶος, ὡς οἶον τε, – οἰσι, αἰσι, (ὄν) τῶ ὄντι, (ὄν) ὄντως, ὄναρ, ὀπωσοῦν, ὄθῶς, ὅτι (protréptico), ὅτι (con superlativo), ὅτι, ου..., ...δε, οὔν (narrativo), οὔτως, οὔτω (δή), (πάρειμι), ἐν τῶ παρόντι, παρρησιάζομαι, πᾶς, πάτριος, περί (uso amplio), πέρι, πολλάκις (“quizá”), πολλὰ καὶ καλά, πρεσβεύω, προοιμιάζομαι, προσήκει, σέβομαι, στοχάζομαι (uso metafórico), συμβαίνω (“seguir”), συμβουλή, συχνός, ταμιεύω, ταύτη, τάχ’ ἄν, τεκμαίρομαι, τελευτάω, τελευτέον, ὕπαρ, ᾧ φίλε, φιλοτεχνέω, φοβερός, φράζω, (φύω) πεφυκέναι = εἶναι, χρή, χρήσιμος, χωριώδης, ὡς (exclamatorio), ὡς ἐπὶ τὸ πολύ, ὡς ἔπος εἰπεῖν.

Estilo retórico (3)

Platón usa la retórica en la parodia y la imitación, incluso en el periodo tardío. Los aspectos más estudiados de la retórica en Platón son el uso del hiato, los ritmos y los periodos. Los dos primeros están muy concentrados en los diálogos tardíos. El hiato parece sobresalir en *Fedro*, *Timeo*, *Critias*, *Sofista*, *Político*, *Filebo* y *Leyes*; el ritmo tribraquio (tres sílabas breves sucesivas) aparece en algunas frases de *Sofista*, *Político*, *Filebo* y *Leyes*.

Una influencia notable es la oratoria epidíctica gorgiana. Ésta se reconoce por su marcado uso, incluso excesivo, de antítesis, isocolon, asonancia²⁴⁴ (en un sentido amplio), terminología poética y neologismos. En general, puede decirse que el estilo retórico comparte con el conversacional semi-literario lo que no es, al mismo tiempo, coloquial, mientras que con el estilo científico (5) comparte la argumentación (explicitada por términos como τεκμήριον, μάρτυρα, ἔχομεν, εἰκός), la tendencia a señalar la estructura y las transiciones (con marcas como πρῶτον–δεύτερον, ἔτι δε) y

²⁴⁴ La asonancia es una coincidencia de las vocales de una palabra en otra. Cf. Beristáin, 2008, s. v. Asonancia Pl., *Phd.*, 58 e 2. [...] ἐπιτηδείου ἔλεος εἰσήηει. El isocolon, por su parte, es una figura de discurso consistente en dos o más partes, palabras o segmentos del discurso, equivalentes en estructura, longitud y ritmo, aunque a veces admite diferencia en el número de sílabas (p. ej. veni, vidi, vici). Pl., *Phd.*, 69 c 8-69 d 2. ναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βράκχοι δὲ τε παῦροι.

el uso de expresiones abstractas. Como marcadores de estilo más importantes se encuentran la inclinación a los periodos balanceados y redondeados. Además, hay antítesis, polarización, figuras etimológicas y otros recursos de sonoridad expresiva. En contextos enfáticos puede encontrarse enumeración, anáfora,²⁴⁵ repetición y asíndeton. Los marcadores estilísticos en griego son: ἀγαπητός, ἅμα μὲν... ἅμα δέ, ἀνήρ, (ὦ) ἄνδρες (᾿Αθηναῖοι), ἄξιος (con infinitivo), γέμω, διαφέρω, δίκαιός εἰμι, εἰκός, ἐπισκεῖπτω, ἔργω, ἔτι δε, ἦνικα, ἴσως, ἴσως μὲν, καί, καὶ δὴ καί, καλλιπέομαι, κунδυνεύω, λέξις, λοιπός, μάρτυρα ἔχοιμεν, μεστός, ξένος, οἶος, ὡς οἶόν τε, ὁμολογουμένως, ὅτι, οὐ, οὐ... δέ, παραθαρρύνω, ἐν τῷ παρόντι, πᾶς, πιθανός, πολλὰ καὶ καλὰ, πρόγονος, πρῶτον... δεύτερον, τεκμαίρομαι, τεκμήριον, τελευτάω, χρῆ.

Estilo patético (4)

Considerado como un modo afectivo, afectado incluso, el estilo patético no se encuentra en estado puro en ningún lado. En la alta poesía (épica, lírica coral y la tragedia) se mezcla con otros estilos o aparece como un mero matiz. Gorgias y sus seguidores parecen haber empleado una variante amanerada de **4**. Thesleff lo describe como un expresivo e hiperbólico tono de otros estilos, notablemente, en Platón, de **1** y **3**. Los principales marcadores de estilo de **4** son la hipérbole no mecanizada, imágenes y vocabulario sorprendentes que aumentan el mismo efecto, pero con un origen literario. El modo hiperbólico en que **4** maneja el lenguaje tiene por objetivo lo sorprendente y extraordinario, no la grandeza y el peso en la exposición.²⁴⁶ Los marcadores en griego son: ἄγαλμα, ἀγαπάω, ἀδαμάντινος, ἀκμή, ἀμήχανος, ἀμφιλαφής, ἀπατέω, ἄρδην, εἰ(περ) τις ἄλλος, εἰμαρμένος, ἔμπυρος, ἐράσμιος, ὦ εὐδαιμων, εὐπνους, εὐωδής, νῆ τὴν Ἥραν, θαυμαστός, θεῖοςμ, θερινός, καταγωγή, κτητός, λιγυρός, μάλα, μάλα, ξεναγέω, οἶος (exclamativo), ὅμμα, ὅπου γῆς εἰμι, ὅσος (exclamativo), παν, πᾶς, περί, πέρι, προσκυνέω, πίστις, σφόδρα, τε, ὑπερφυῶς, ὑπηχέω, ὦ φίλε, πεφυκέναι (con valor de εἶναι), χαρίεις, ὡς (exclamativo).

²⁴⁵ La anáfora es la repetición constante de la misma palabra en el discurso (p. ej. “veo un México fuerte, veo un México libre...”). Cf. Beristáin, 2008, s. v. Anáfora. Pl., *Phd.*, 63 b 9-63 c 3. [...] εὐ ἴστε ὅτι παρ’ ἀνδρας [...] εὐ ἴστε ὅτι εἶπερ.

²⁴⁶ Cf. Thesleff, 1967, p. 70.

El estilo intelectual (5)

Aparece como un matiz accesorio solamente, pero es más común que el estilo 4. Muchos rasgos del estilo intelectual pueden encontrarse en la prosa “científica” de los siglos IV y V a. C. (Hipócrates, Anaxágoras, Meliso, Diógenes de Apolonia, entre otros). Los rasgos principales son: argumentación explícita, disposición sistemática de la exposición, exactitud de expresión, uso amplio de términos técnicos y de términos abstractos, ausencia de color emocional, ornamento externo y elementos superfluos.²⁴⁷ Debido a que la presencia de este estilo es intermitente o “débil”, Thesleff apunta que las características arriba señaladas son indicadores de 5 si y sólo si al menos dos de ellas están claramente presentes y si no son parte de otro estilo presente en el contexto (e. g. la argumentación sistemática puede ser marcador de estilo de un pasaje retórico).²⁴⁸ Los marcadores estilísticos propios de la lengua griega son: ἀναμνηστός, ἄοπλος, γραμμή, διαρθρώω, διδακτός, (δίδωμι) δοθείς, εἶ, εἶ δὲ μή, ἔλλείπω, ἔντασις, ἔξις, εὔπνους, θερινός, ἰθικός, κύκλος, λέξις, ὁμολογουμένως, οὔτος, οὔτω δὴ, παγίως, παῦλα, περί, (πρῶτος) πρῶτον... δεύτερον (ἔπειτα), σκέμα, συμβαίνω “seguir”, τελευτέον, (–τέος), τρίγωνον, (–ος), ὑπνώδης, ὑπόθεσις, ὑποτίθημι, φύσις, χωρίον, χωριώδης.

Estilo narrativo mítico (6)

Próximo al estilo narrativo de los logógrafos y de Heródoto, 6 es usado por Platón en los mitos, propios o tradicionales. Las principales características del estilo 6 son: vocabulario jónico, monotonía, circunstancialidad,²⁴⁹ parataxis (incluyendo el uso de conectores del tipo καὶ y οὖν), presencia ocasional, pero consistente del presente histórico mediante participios, ideas en pares o citas amplias. Los rasgos mencionados pueden ocurrir en otros estilos, pero la circunstancialidad monótona, las repeticiones anafóricas, las condicionales de calificativos en posposición, y el καὶ, οὖν paratáticos parecen particularmente típicos de 6.²⁵⁰ Son típicos en 6 marcadores griegos tales como ἄγαλμα, ἀμήχανος, ἄστροτος, γηγενῆς, δωρέω, εἴμαρμένος, μείρομαι,

²⁴⁷ Thesleff, 1967 pp. 71-73. Es interesante el apunte de que en *Phd.*, 102 d del *Fedón* tiene lugar la primera referencia explícita al estilo 5. Pl. *Phd.*, 102 d 2-3. Καὶ ἅμα μεδιάσας, Ἔοικα, ἔφη, καὶ συγγραφικῶς ἐρεῖν, ἀλλ’ οὖν ἔχει γέ που ὡς λέγω. “Entonces sonrió y añadió: Parece, dijo, que fuera a hablar como un libro, pero es como digo.”

²⁴⁸ Cf. Thesleff, 1967, p. 73.

²⁴⁹ La circunstancialidad o “pensamiento detallista” consiste en dar rodeos tratando las circunstancias de una situación en lugar de hablar de la situación misma.

²⁵⁰ Thesleff, 1967, p. 74.

ἔμμελῆς, ἔμπυρος, ἔντεχνος, εὐπορία, ἦ, ἦπερ, ἦδη, θεῖος, καί (copulativo), κτητός, νομή, οἴκησις, οὖν, οὕτως, οὕτω, πας (redundante), πρὸς δέ (con sentido introductorio) συγγενής, συναγωγός, ταύτη, τότε, φιλοτεχνέω, φοβερός, φυλακή, χρήσιμος.

Estilo histórico (7)

El estilo histórico puede considerarse como una amalgama de los estilos narrativo-mítico y retórico.²⁵¹ Algunos rasgos arcaicos se preservan en el estilo histórico, tales como la oración oblicua extensa, los participios protéticos y el genitivo absoluto. (los dos últimos se presentan en el estilo retórico). El vocabulario es del estilo conversacional semi-literario y retórico. Del estilo retórico se adoptan los periodos extensos (incluido el hipébaton) y el uso de participios. También es común el uso de términos militares. En griego se encuentran las siguientes palabras como marcadores del estilo histórico: ἄξιος (con infinitivo), ἄοπλος, διαφέρω, οὐ, οὐ... δέ, οὖν, μὲν οὖν... δέ.

Estilo ceremonial (8)

Hablar de estilo ceremonial es hablar del estilo formal de las proclamas solemnes y oraciones.²⁵² Los rasgos típicos de **8** son: sintaxis simple, oraciones nominales, enumeración, asíndeton, polarización, ausencia de artículo, uso de la tercera persona del imperativo y del infinitivo en invocaciones, optativo en deseos, vocabulario solemne, fraseología muy específica, inclusión de frases rituales. El estilo ceremonial también se caracteriza por la terminología: ἀδέσποτος, ἐφήμερος, θανατήφορος, κόρη, ὄναρ, ταύτη (“de este modo”, “de esta manera”), ὕπαρ.

Estilo legal (9)

Platón emplea el estilo legal con más frecuencia en las *Leyes* que en el resto de los diálogos.²⁵³ El estilo legal tiene puntos de contacto con el estilo ceremonial. Es el caso de la enumeración, la polarización de algunos rasgos más específicos como el uso de la tercera persona del imperativo y el infinitivo de las invocaciones. Con el estilo

²⁵¹ Cf. Thesleff, 1967, pp. 75-76.

²⁵² Cf. Theseff, 1967, p. 76.

²⁵³ Cf. Thesleff, 1967, p. 77.

intelectual lo relaciona la tendencia a la sistematización y a una marcada estructura de la sentencia (especialmente con alternativas en oraciones εἰ). Hay una marcada tendencia hacia la precisión y la fuerza en la polarización, el uso de sinonimia y otros pares, en el empleo de recursos de acumulación tales como el poliptoton²⁵⁴ con los negativos. La fraseología y la terminología son manifiestas. A esto se agrega que el estilo legal es reconocible por el tema tratado. En griego los marcadores son: δοκεῖ, δέδοκται (“parecer bien”), εἰ, εἰ δὲ μή, εἴτε... εἴτε.

Estilo ὄγκος (10)

El término ὄγκος se aplica convenientemente al estilo expansivo, pesado y elevado, típico de los diálogos tardíos.²⁵⁵ Entre los antiguos, hubo varios términos para referirse a esta modo de escritura específicamente platónica: ὄγκος, σεμνότης, μεγαλοπρέπεια, πολυτέλεια, διθυραμβώδη.²⁵⁶ Según Thesleff, no hay paralelos en la prosa contemporánea a Platón que delaten la presencia del estilo ὄγκος, salvo algunas peculiaridades no áticas de la prosa de Jenofonte que parecen tener, remotamente, las mismas tendencias.

Hay dos tendencias que parecen características del estilo ὄγκος. La primera es la expansión y al peso del discurso: la estructura de las frases se complica (uso de participios, genitivo absoluto, etcétera), repetición anafórica, asonancia, poliptoton (con negación y con formas de πᾶς) sinonimia, pares, fenómenos de amplificación y acumulación tales, como el pleonasma y la perífrasis, substantivos abstractos calificados, ausencia del artículo; en el campo de la terminología se observa la presencia de términos abstractos, poéticos, compuestos y derivados extensos. La segunda tendencia es la variación a través de palabras raras, falta de balance, quiasmo, mezcla de diferentes estilos, anacoluto y sobre todo un complicado orden de palabras. Para el griego, el estilo ὄγκος se caracteriza por el uso de los términos ἀγελή, ἀγράμματος, ἀδαμάντινος, ἀκριβής, ἅμα μὲν... ἅμα δέ, ἀναμνηστός, ἀνήκεστος, ἄρδην, βρωμα, εἰκός, ὁ γοῦν εἰκός, ἐπακτός, ἐράσμιος, κάμνω, μνημονεύω, οἴκησις, οἶμος,

²⁵⁴ El poliptoton consiste en la repetición de un término en diferentes morfemas flexivos (p. ej. : “y a solas su vida pasa ni envidiado ni envidioso” Tirso de Molina). Cf. Beristáin, 2008, s. v. Poliptoton. Pl., *Phd.*, 64 a 10 y ss. καὶ ὁ Σιμμίας γελάσας, Νῆ τὸν Δία, ἔφη, ὦ Σώκρατες, οὐ πάνυ γέ με νυνδὴ γελασεῖοντα ἐποίησας γελάσαι.

²⁵⁵ Cf. Thesleff, 1967, pp. 77-80.

²⁵⁶ Cf. Thesleff, 1867, p. 77.

οἶος, οἰοῖσι, οἶαισι, ὄμμα, ὄν, ὄντως, ὀρθῶς, οὐδαμῶς, παν-, πάτριος, περί, πέρι, προσήκει, σκοπιά, συμβόλαιον, συχνός, ταμιεύω, τόκος, ὡς, ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ.

Thesleff justifica que un pasaje tenga el estilo ὄγκος y no otro, si encuentra un pesado vocabulario arcaico y/o sínquisis²⁵⁷ combinada con una expansión de las frases. Cuando estos aspectos agreguen peso al discurso, se consideran como parte del estilo ὄγκος, no importa si son comunes a otros estilos.

6.4 Esquema analítico de *Fedón* 57 a- 69 e propuesto por Holger Thesleff

Como quedó dicho, la descripción estilística del *Fedón* reúne estilos y técnicas de composición. En seguida presentaré la propuesta de Thesleff para el fragmento 57 a-69 e²⁵⁸ del *Fedón*. Sigue a esta descripción otra referente a relación entre estilo y personajes. Thesleff se interesó por la función del estilo en la construcción de los caracteres de los diálogos y designa la preeminencia de uno o dos estilos en los personajes del *Fedón*. El siguiente paso será mostrar la forma en que usaré el análisis de Thesleff como herramienta útil a la traducción para, por último, justificarla y presentar algunos ejemplos.

El esquema de Thesleff hace constar que en el *Fedón* existen tres unidades de sentido que corresponden a tres unidades discernibles de estilo. Las unidades son los siguientes segmentos: 57 a-59 c, 59 c-63 e y 63 e-69 e.

Primer segmento (57 a-59 c).²⁵⁹ Conviven dos técnicas de composición y de estructura del diálogo: **BE**, es decir la discusión y conversación y el monólogo o exposición continua. Los estilos son: coloquial, semi-literario y patético (i. e. **1**, **2** y pinceladas del **4**).

Segundo segmento (59 c-63 e).²⁶⁰ Las técnicas de composición forman la unidad triple **CBE**, es decir diálogo relatado, discusión y conversación y monólogo o exposición

²⁵⁷ Transposición de palabras para obtener una rima o para trastornar el orden de la frase, lo cual implica el uso del hipérbaton (p. ej. "Los fuegos pues el joven solemniza/mientras el viejo tanta acusa tea/al de las bodas dios, no alguna sea/de nocturno Faetón carroza ardiente,/y miserablemente/campo amanezca estéril de ceniza/la que anocheció aldea." Góngora, *Soledad primera*). Cf. Beristáin, 2008, s. v. Sínquisis. Pl., *Phd.*, 62 c 1-3. Οὐκοῦν, ἢ δ' ὅς, καὶ σὺ ἂν τῶν σαυτοῦ κτημάτων εἴ τι αὐτὸ ἑαυτὸ ἀποκτείνῃς, μὴ σημήναντός σου ὅτι βούλει αὐτὸ τεθνάναι, χαλεπαίνεις ἂν αὐτῷ καί, σὺ τινα ἔχεις τιμωρίαν, τιμωροῖο ἄν;

²⁵⁸ El análisis completo se encuentra en Thesleff, 1967, pp. 133-135.

²⁵⁹ En sentido estricto considero que las fronteras de la primera sección son 57 a 1-59 c 8 donde se presenta a los que estuvieron o no con Sócrates.

²⁶⁰ Las fronteras para este texto son 59 c 9-63 e 7, donde, respectivamente, se da comienzo a la descripción de las circunstancias en que tuvo lugar el diálogo y se finaliza la circunstancia del que habrá de darle el veneno.

continua. Por su parte hay presencia de cinco estilos divididos en dos partes, **1, 2, (6)** y, la segunda, con un cambio brusco de estilo, con **1, 2, (5)** (i. e. estilos coloquial, conversacional semi-literario y narrativo mítico e intelectual entre paréntesis respectivamente).

Tercer segmento (63 e-69 e).²⁶¹ La cuádruple **CAD(E)** da sentido a la estructura, mientras que conviven **(1), 2, 5**, es decir: entre paréntesis el estilo coloquial, luego estilos conversacional semi-literario e intelectual.

6.5 Estilo y personajes en el *Fedón*

El análisis estilístico de Thesleff sirve, entre otras cosas, para comprender cómo es la caracterización de los personajes en Platón. Puesto que es un diálogo, los caracteres se conocen casi exclusivamente por el contenido de su discurso y por cómo lo enuncian. A esta textura atiende Thesleff y asigna a los personajes el registro que predomina en ellos. Esta consideración no deja de lado, por supuesto, que enmarcados en un estilo determinado aparecen giros de la lengua o términos de otra clase estilística. Igual que en el habla, los personajes de Platón cambian de registro o los combinan, haciendo algo mixto, único.

La importancia de la descripción estilística de los personajes se entiende por el hecho general de que los caracteres se diferencian entre sí por el estilo de cada cual posee. Sin embargo, debe tenerse en cuenta que, a pesar de que los estilos en los personajes son tendencias que se mantienen, el texto cambia de patrón estilístico, por lo que, se implica, cambia también el registro usado por los personajes. Además, la descripción de Thesleff es bastante escueta, tal como se verá.

A cada personaje le corresponde una mezcla de dos estilos. Thesleff agrega una nota subjetiva: Sócrates tiene un tono “digno”, Critón “amigable” y “preocupado”. Ambos personajes comparten los tonos **1** y **2**, coloquial y conversacional semi-literario, aunque en Critón la conversación culta está atenuada. Tuve estas notas en cuenta a la hora de traducir, aunque privilegié la propuesta general sobre los estilos en *Phd.* 57 a-

²⁶¹ Considero fronteras el segmento que va de 63 e-69 e 5. Sócrates comienza a dar las razones de su tranquilidad ante la muerte y, en el último, termina su primera sección argumentativa.

69 e. En cada caso, consigné en las notas si tomé en cuenta los estilos que dan forma a los personajes. La propuesta de Thesleff²⁶² para los personajes del *Fedón* es la siguiente:

1. Sócrates: combinación de **1** y **2** (coloquial y conversacional semi-literario) tranquila y con un tono de dignidad que, en algunos casos, tiende al estilo **5** (intelectual).
2. Fedón: su relato y apóstrofes mantienen su tono en **1**, **2** (coloquial y conversacional semi-literario) impersonal, en claro contraste con Equécrates y Sócrates. Sólo en la introducción tiene algunos retoques de **4** (patético) y, ocasionalmente, en la conclusión e introducción hay presencia de **6** (mítico).
3. Equécrates: sólo en el marco del diálogo es caracterizado por un enérgico tono **1** (coloquial), y con presencia débil de **4** (patético), aparentemente en contraste con Fedón.
4. Cebes: principal interlocutor de Sócrates que usa una combinación de **1**, **2** y **5** (coloquial, conversacional semi-literario y científico) que difiere de éste por su mayor vivacidad.²⁶³
5. Simmias: mantiene un estilo neutral, mezcla de **1** y **2** (coloquial y conversacional semi-literario).
6. Critón: amistoso y preocupado, con estilo **1** (**2**) (coloquial y conversacional semi-literario, atenuado el último).
7. Jantipa: estilo patético **4**.

Los tonos **1**, **2** y **5** (coloquial, conversacional semi-literario e intelectual) se sostienen durante todo el diálogo, dándole intensidad, peso e incluso un toque profundamente

²⁶² Cf. Thesleff, 1967, pp. 134-135.

²⁶³ Según Thesleff las claves de la variación estilística están íntimamente relacionadas con el contenido del texto y el uso de elementos estructurales tales como el uso del diálogo relatado **C** en el marco de los diálogos. Los retoques de **5** (intelectual) ocurren en la introducción en las intervenciones de Sócrates y Cebes así como en el mito final; por su parte, los tres argumentos sobre la inmortalidad siguen un patrón de notable expansión **1**, (**2**), **5-1**, **2**, **5-(1)**, **2**, (**4**), **5**, (**10**) (i. e. coloquial, semi-literario, intelectual-coloquial, semi-literario, intelectual, coloquial, semi-literario, patético, ὄγκος), acompañados de una tendencia al diálogo tipo **D** (diálogo aproximado al monólogo) en las últimas secciones. Las objeciones de Cebes están expresadas en un estilo que atiende directamente a los hechos, notablemente el tono intelectual **5** que usa Cebes. Al final del diálogo, el estilo de Sócrates se “expande” y el mito abre casi en un tono ceremonioso **8**, y adopta un pesado y rico estilo conversacional semi-literario **2** con matices de **3**, **5**, **6**, **10** (i. e. retórico, intelectual, mítico y ὄγκος) Cf. Thesleff, 1967, p. 135.

personal.²⁶⁴ Por su parte, las variaciones de estilo en los usos de Sócrates y sus acompañantes parecen arrojar luz sobre la importancia que Platón da a los argumentos.

La descripción es bastante general, pero útil para la traducción. En primer lugar porque su amplitud refleja sólo el tono dominante en cada personaje sin dejar de lado el hecho de que en cada intervención tiene rasgos de otros, sean palabras, frases o figuras. En segundo término, porque el esquema, por sí mismo, da cierta flexibilidad al traductor y le permite tener un marco límite en el tono de la “voz” de cada personaje. Debe entenderse aquí el peso específico de las indicaciones de Thesleff para los personajes: se trata de notas muy generales a las que el estudioso agrega un juicio personal sobre lo que es “enérgico” “amistoso” o “vivaz”. Dos palabras al respecto: las decisiones sobre la traducción se ceñirán a las indicaciones del erudito sin intenciones críticas y, segunda, es claro toda elección consignada supone una forma de interpretar los tonos coloquial, culto o intelectual en español. Esto se encuentra consignado más adelante.

En consecuencia, este trabajo tiene un límite “objetivo”, los resultados del análisis de Thesleff, y otro subjetivo, las elecciones del traductor. Y visto que se busca reflejar en español las variaciones estilísticas que existen en el griego, será pertinente que, una vez presentado el marco estilístico para el texto y los personajes, se indique el camino general que siguió la traducción y que las peculiaridades de la misma se anoten en el cuerpo de la traducción.

7. La presente traducción

El objetivo de traducir *Fedón 57 a-69 e* es intentar trasladar el fragmento sin dejar de prestar atención a un aspecto literario, el estilo. El fenómeno estilísticos abarca todo el cuerpo textual: discursos, descripciones, argumentos, discusiones de los diálogos implican de uno uno o varios estilos. Como se pensará de inmediato, la relación entre estilo y personajes resulta obvia en un diálogo. Un personaje puede delinarse con descripciones, (bastante escuetas en Platón), con acciones y con su modo de hablar. Las traducciones al español que he podido revisar me dicen que el componente estilístico y su relación con los personajes no han sido tratados, al menos no explícitamente.²⁶⁵

²⁶⁴ Cf. Thesleff, 1967, p. 135.

²⁶⁵ Me refiero a las versiones de Gil Fernández, 1964, Eggers Lan, 1971, García Gual, 2010, Vigo, 2009 y Ramos Jurado, 2002.

Las indicaciones de Tarrant y Thesleff²⁶⁶ han dejado claro que Platón empleó conscientemente recursos retóricos o literarios en la creación de sus diálogos. Al ser el estilo uno de dichos recursos, me pareció que la descripción de Thesleff servía como marco de interpretación estilística general. Este trabajo sirve aquí para “leer” las variaciones del estilo en el fragmento y, de ahí, a fin de poder delimitar donde debería traducir un estilo u otro. Ahora bien, ¿cómo se justifica el uso de una obra de análisis como parte de una traducción?

La primera parte de la respuesta es que *SSP* es una herramienta de análisis y como tal traté de usarla al leer el texto. Ahora bien, mi decisión traductológica, buscar reproducir algunas modulaciones del estilo, impone una justificación desde una perspectiva teórica.

La postura de Umberto Eco sobre cuestiones de traducción y su nexos con la teoría del escopo me parecieron fuentes útiles para circunscribir mi trabajo. Cabe aclarar que lo escrito en *Decir casi lo mismo* no constituye una teoría acabada de la traducción, sino anotaciones sobre la actividad que como autor traducido y traductor experimentó Eco. A pesar de la aparente falta de sistematicidad, es posible captar la coherencia interna de sus aseveraciones y utilizar algunos conceptos como horizonte de la traducción.

Tal como lo veo, estas observaciones son útiles debido a que el trabajo de Eco y sus traductores está centrado en la literatura y en el efecto de ésta sobre sus potenciales lectores y lecturas. Otra ventaja: su postura “a-sistemática” permite una gran flexibilidad al traductor, mientras la centralidad del texto y sus efectos sostiene una renovada fidelidad al origen. Es decir: el traductor interpreta el texto (que en Eco implica un efecto sobre los potenciales lectores) y trata de ser fiel al sentido y mensaje que “encontró” en él. La fidelidad se manifestará de muchas formas. Por ejemplo, si los poemas homéricos producían la pasión o representación “X” en el público de la época, el autor puede, con los recursos de su lengua y cultura de llegada, reproducir un efecto “X” similar, incluso cambiando de género literario. La traducción es siempre un trabajo que se está haciendo.

Para delimitar esta fuente teórica, tomo como base dos conceptos: el objetivo del texto y la hipótesis interpretativa. El objetivo fundamenta la postura de Eco y la segunda

²⁶⁶ Cf. Tarrant, 1948 y Thesleff, 1967.

plantea la línea de trabajo que seguirá el traductor con base en lo que, según él, tenía como objetivo el texto fuente.

La perspectiva de Umberto Eco aborda la traducción desde la funcionalidad. Escribe: “Muchos autores, a estas alturas, en lugar de equivalencia de significado hablan de *equivalencia funcional* o *skopos theory*: una traducción (sobre todo en el caso de textos con finalidad estética) *debe producir el mismo efecto que pretendía el original*.”²⁶⁷ Todo texto se escribe para un uso, funciona para algo.²⁶⁸ El término “funcionalidad” remite a la llamada teoría del escopo. Este desarrollo teórico postula que todo texto o fenómeno comunicativo persigue un objetivo, escopo, y acepta que la traducción es un fenómeno cuya complejidad rebasa lo meramente lingüístico: el texto es considerado como un elemento más del proceso comunicativo, un elemento supeditado al mensaje, ya que “el que escribe no está en función de un texto, sino en función de un mensaje [...] el texto sólo fue, o es, un elemento más dentro del proceso de comunicación.”²⁶⁹

Al mismo tiempo, Hans J. Vermeer, estudioso de la teoría del escopo, enfatiza el papel del objetivo en una traducción: “La traducción es una actividad humana; toda actividad humana que se jacte de ser tal, debe tener un objetivo; por tanto, toda traducción debe tener un objetivo.”²⁷⁰ De manera que quien traduce (el traductor, según Vermeer),²⁷¹ debe ser consciente de aquel para quien traduce, ya que esto es intrínseco a la comunicación. Al comunicarnos “tenemos en mente” al interlocutor real o posible. A partir de la comprensión de este hecho, es claro que quien busca darse a entender tomará en cuenta, conscientemente o no, al autor, su texto y cultura de partida y no menos las circunstancias de sus posibles interlocutores. Para Vermeer, debe tomarse en cuenta la naturaleza misma de la comunicación, dado que “Por *comunicación* hay que entender aquel tipo de interacción que es intencional [...] es importante recordar que toda comunicación se da en, y sólo en, una situación específica, aunque sólo sea imaginaria, y que siempre está encaminada a un objetivo que debe fijarse de tal manera que la interacción del emisor sea comprensible para el destinatario.”²⁷²

²⁶⁷ Cf. Eco, p. 101. Eco refiere la funcionalidad a la *skopos theory*. El término σκοπός significa “observador”, “espía”, “mensajero”, “fin”, “propósito” u “objetivo.” La exposición general de esta teoría puede verse en Vermeer, pp. 15-44, Tapia, 1996b y Tapia, 1996a, pp. 229-255.

²⁶⁸ Cf. Tapia, 1996b, p. 22.

²⁶⁹ Cf. Tapia, 1996a, p. 232.

²⁷⁰ Tapia, 1996a, p. 237.

²⁷¹ Los términos traductor y translología remiten a la conjunción de interpretación con traducción. Cf. Tapia, 1996b, p. 22, n. 27.

²⁷² Cf. Tapia, 1996a, p. 244. [Las cursivas son mías].

El objetivo en Eco tiene que ver con que los textos, sobre todo los “artísticos”, buscan producir un efecto en su público.²⁷³ Los textos quieren hacer sentir, pensar o ver.²⁷⁴ A esto se denomina objetivo, al efecto que se busca tenga la palabra escrita sobre los potenciales lectores. A su vez, propone Eco, la traducción buscará reproducir en otra lengua y mundo los efectos queridos por el original.²⁷⁵ Como se ve, la teoría del escopo diverge, puesto que la imagen del receptor no puede (ni podría) ser la misma, sino que dependerá del σκοπός del traductor. Al fijar su objetivo, el que traduce supone a su lector, se esfuerza en que su trabajo transmita su mensaje y, por ende, espera inducir una reacción en su hipotético auditorio, aunque no puede controlarla. Después de todo, cómo podría saberse cuál fue el efecto en el destinatario del original, cómo podría controlarse la reacción de un lector potencial.²⁷⁶ De ahí que los recursos propios de la lengua y la tradición literaria en el mundo del traductor fecundan, enriquecen a veces y limitan el texto de partida. Es todo lo que tiene el traductor y será con ellos con lo que tendrá que tomar decisiones para alcanzar su objetivo. Incluso, admite Eco, el traductor podría cambiar de género literario si así lo prefiere, siempre y cuando se apegue a una hipótesis interpretativa de lo que pudo ser el efecto del original.²⁷⁷

La hipótesis interpretativa, (no necesariamente compartida por otros lectores), permite al traductor fijar una postura mínima sobre el texto y, además, encamina la negociación texto-traductor-traducción. Al partir de una interpretación general del sentido del texto y de sus efectos posibles, el traductor se posiciona frente a lo que va a traducir del original, fija su línea de trabajo y frustra aspectos del original que necesariamente se supeditarán al cometido “original”, es decir, negocia y toma decisiones. Así, por ejemplo, en *Phd.* 58 b 5 aparece el término θεωρία que quiere decir “embajada religiosa”, “procesión” o “teoría”, que por contexto se excluye. En México existen los términos “procesión”, “peregrinación” que pueden dar con el sentido del griego. Sin embargo, ninguno es equivalente del todo: tanto “procesión” como

²⁷³ Tapia, 1996b, p. 17. La postura de Eco es tradicionalmente relacionada con la llamada estética de la recepción. Un conjunto ilustrativo de textos sobre esta teoría literaria se encuentra en Cuesta, pp. 866-948.

²⁷⁴ Cf. Eco, pp. 87-100, 254-269, 425-433 y 184-201. También Gadamer recuerda algo muy parecido a través de una cita de Fichte: “En el fondo, el arte de escribir tiene siempre como meta, tanto en el ámbito teórico-científico como en el habla viva <forzar al otro a comprender>.” Gadamer, 2012, p. 84.

²⁷⁵ Cf. Eco, p. 101.

²⁷⁶ Tapia, 1996b, pp. 23-24.

²⁷⁷ Eco subraya que la hipótesis interpretativa “significa hacer una apuesta al sentido de un texto. Esta apuesta es resultado de una serie de inferencias que pueden ser o no compartidas por otros lectores.” Eco, p. 198.

“peregrinación” evocan en nuestro país el camino que se hace a pie y lo hacen los propios fieles, mientras que en el *Fedón* la vía es marítima, en una nave coronada, y no la hacen todos los fieles de Apolo, sino sólo algunos enviados que re-presentan, simbólicamente, lo ocurrido en el mito. La elección del término “procesión” en esta traducción, parte de un hipótesis estilística más que de “contenido”: el fenómeno representado por la “procesión” no es exactamente equivalente en el mundo griego, pero se pone en boca de Fedón, filósofo ligado al círculo socrático, al que Thesleff adjudica una equilibrada mezcla de estilo coloquial **1** y culto **2** y su intervención, en el pasaje 58 b 5 es parte de un segmento de conversación culta **2**. Procesión me pareció una palabra de uso común, sin ser muy popular, propia de la tradición religiosa mexicana.

Como puede verse, ambos conceptos son útiles para el objetivo de este ensayo de traducción: reflejar algunas modulaciones del estilo presentes en el diálogo. Si se piensa en el *Fedón* como un texto cuyo objetivo es comunicar un mensaje filosófico con la participación de recursos retóricos, literarios y estilísticos, se admitirá también que este escopo pretende suscitar una reacción en sus potenciales lectores, sea emotiva o intelectual. Entonces, la traducción buscará producir también esa “intención” percibida. Esta posición supone entonces que se explicita la hipótesis de trabajo y, en seguida, se expongan algunos ejemplos de negociación.

Considero que la postura de Eco y la de Vermeer no son del todo excluyentes. Cuando un autor busca producir un efecto sobre un lector potencial, dicho autor (o traductor) se está fijando un objetivo, es decir un escopo. De ahí que, persiguiendo su intención y usando recursos reconocidos y reconocibles por un público en una cultura y situación determinadas, sea posible inducir un cierto camino en la recepción del texto aunque no controlarla totalmente. Las lecturas, las interpretaciones, siempre difieren en algún rasgo, por mínimo que éste sea.

Quisiera hacer aquí una precisión. Trataré de dejar clara mi postura del texto, mi hipótesis interpretativa, siguiendo en lo posible a Eco, sin embargo no me apego totalmente a su trabajo, al menos no por lo que toca a los efectos posibles que debía tener mi traducción sobre el lector. Esto último, me parece, escapa a la capacidad humana. La recepción puede encaminarse, pero no controlarse. Es por ello que, a la hora de exponer algunos ejemplos de negociación, me he limitado a que los “efectos queridos del original” sean, en este caso caso, sólo un intento de que el lector pueda captar

algunas modulaciones en el registro estilístico en que “hablan” los personajes del diálogo. Valga decir que este es mi objetivo. Para Vermeer la estilística y la retórica son fenómenos evaluativos individuales que ayudan a lograr el escopo.²⁷⁸ Ahora bien, la relación entre los afectos y el estilo es muy estrecha pues “La retórica y el estilo se relacionan con los afectos y, en la mayoría de los casos con asociaciones: no hay ninguna acción sin estilo. La retórica y el estilo son los elementos connotativos y asociativos de la acción-en-la-situación; al contrario, las connotaciones e implicaciones, así como las asociaciones -por ejemplo, las escenas evocadas- se convierten mediante la acción, en elementos retóricos y estilísticos.”²⁷⁹ Percibir que un texto echa mano de recursos retóricos y estilísticos es percibir una intencionalidad emotiva en ellos.

Una traducción es sólo una versión de un texto. Estoy consciente de que una lectura (y traducción) absoluta de Platón implica una serie *ad infinitum* de traducciones (y lecturas de esas traducciones). Sé que mis elecciones son perfectibles y en ninguna de ellas me he sentido satisfecho, pues como escribió Borges: “El concepto de *texto definitivo* no corresponde sino a la religión o al cansancio.”²⁸⁰

7.1 Objetivo del texto de partida e hipótesis interpretativa

De acuerdo con Thesleff el *Fedón* forma parte del grupo de diálogos en que aparece la técnica de escritura propia del diálogo relatado (C) el relato de un diálogo o de sus circunstancias. En su entender, este grupo de textos estaba animado por la intención de crear un “Sócrates glorificado” y, quizá, servir como protréptico a la filosofía para quienes no seguían en persona las lecciones de la Academia, es decir, el público educado y, cabe suponer, con un interés por la filosofía. La finalidad exhortativa del *Fedón* ha sido estudiada y propuesta también por Festugière, quien parte de una lectura retrospectiva desde Jámblico, reconstruyendo la coherencia entre el *Fedón*, su visión “dualista” del alma y el concepto del alma en relación con el filósofo-gobernante de la *República*.²⁸¹ A este respecto, puede verse en las palabras de Equécrates, en *Phd*, 58 e 1, “aquí tienes a otros iguales que van a escucharte”, una frase dirigida a los que gustan de la filosofía, que podríamos ser nosotros, los lectores actuales. Cabe recordar, además,

²⁷⁸ Vermeer, pp. 19 y ss.

²⁷⁹ Cf. Vermeer, p. 22.

²⁸⁰ Borges, p. 106.

²⁸¹ Cf. Festugière, pp. 71-99.

que el mismo Equécrates y la locación, Fliunte, estaban relacionadas con el pitagorismo y, por tanto, hay al menos dos tipos de interlocutores: el público de Fliunte y todos los lectores posibles del *Fedón*, que estén interesados en la filosofía.

Partiendo de esta idea, es posible pensar que el texto plantea dos frentes de persuasión: el contenido de las doctrinas y, como apoyo, estrategias literarias que apuntan a la sensibilidad de sus potenciales lectores. Expresión y contenido son inseparables (como no sea intelectualmente). De ahí que el uso del estilo para la construcción de los personajes, uno de los aspectos que apuntan a la sensibilidad, sea soporte y medio del contenido discursivo. Las argumentaciones y su ropaje formal pudieron tener como objetivo seducir la atención de un público culto más amplio.

Me parece, pues, que el *Fedón* es (hipótesis interpretativa) una obra donde la argumentación filosófica sobre la inmortalidad del alma, defendida por Sócrates, está apuntalada también por recursos no argumentativos, uno de los cuales es el estilo. Este aspecto se manifiesta tanto en el color general del texto como en la caracterización de los personajes e implica rasgos persuasivos que apuntalan la fuerza argumentativa: Sócrates se mantiene sereno y seguro ante el momento final, los pitagóricos preguntan y argumentan con insistencia, los discípulos callan o, sabemos, tienen ánimo inestable; Cebes es ágil, puntilloso y hasta burlón; Simmias es crítico aunque algo más moderado que su compañero; Equécrates es el escucha entusiasta de un Fedón neutral, casi objetivo, aunque natural en su relato. Es decir, las actitudes y palabras de los personajes, de alguna forma representan y soportan sus palabras a tal grado que el relieve del carácter cobra cierta importancia. Pareciera que los personajes encarnan las palabras. Y las palabras son la única substancia de los personajes. Resulta más sencillo, creo, rendirse ante un héroe que ante un discurso en primera persona o ante un campeón de la logomaquia que ante el enemigo derrotado.²⁸² De manera que *Sobre el alma*, de innegable carácter filosófico, plantea diversos argumentos sobre la inmortalidad del alma a través de una caracterización “heroica” de Sócrates y de su actitud ante la muerte.

Entonces, mi traducción fija como objetivo principal el intento de reproducir en español algunas modulaciones estilísticas del diálogo, tomando en cuenta la

²⁸² La relación entre la palabra y la vida era muy importante en la filosofía antigua. Muchas veces el sentido de un término o la valía de una teoría estaba sustentada por la actitud o vida del pensador en cuestión. Esto ha sido estudiado ya por algunos pensadores desde perspectivas distintas a las aquí presentadas. Cf. Foucault, 2004, y sobre todo Hadot, 1998.

combinación de estilos característica de cada personaje. Pienso en todo momento en un lector con preparación media en filosofía (por ejemplo, en los estudiantes licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM) en la esperanza de discutir la relación entre literatura y pensamiento.²⁸³ En todo momento, tengo por guía una interpretación de Thesleff, asumiéndola sin reservas ni pretensiones críticas. A su vez, el objetivo de esto es distinguirlos entre sí en la medida de lo posible.

7.2 Algunos ejemplos de negociación

Como quedó dicho antes, esta traducción se propone identificar y reproducir las variaciones estilísticas de un segmento del *Fedón*. Esta hipótesis supone que Platón como escritor utilizó la fuerza expresiva del lenguaje, codificada en los estilos de su época, para construir los discursos, preguntas, respuestas, narraciones, descripciones y voces de Equécrates, Sócrates o Critón. He procurado, entonces, que la versión al español se apegue y refleje la variación de algunos estilos y las voces de las personalidades creadas por la literatura platónica.

En efecto, este trabajo, subjetivo y lleno de sutilezas, tomó como base el análisis estilístico de Holger Thesleff en *SSP*. Por ello, resta aclarar la forma en que utilicé el análisis estilístico de *Phd.* 57 a-69 e, así como los estilos asignados a los caracteres. Al mismo tiempo, será preciso mostrar el camino general que siguió esta traducción a través de algunos ejemplos.²⁸⁴

El marco general de lectura y traducción fueron los estilos que Thesleff asigna a las tres secciones en que divide el fragmento que traduje. En segundo lugar, los estilos que él percibe en cada personaje. Estos principios guiaron mi lectura del *Fedón* y, con base en la predominancia del estilo y del tono de voz del personaje, tomé la decisión sobre el estilo del pasaje. Las decisiones sobre pasajes específicos se encuentran consignadas en las notas a la traducción.

Debo anotar dos cosas antes de continuar. El trabajo de Thesleff supone, además una cuidadosa y amplia erudición, una sensibilidad capaz de captar los cambios de tono

²⁸³ Tengo en mente la discusión abierta por George Steiner en Steiner, 2012, 71 y ss.

²⁸⁴ Quizá se debería tomar en cuenta la lectura en su ejecución material. Hay indicios que apuntan a que en la Antigüedad se leía en voz alta fuera pública o privadamente. ¿Qué inflexiones de la voz, y por tanto de significado, implicaría esto para el texto? Gadamer escribió al respecto: “[...] hay que distinguir si un texto ha sido redactado para ser recitado o si un texto debe ser leído en voz alta y está escrito para ello.” Gadamer, 2012, p. 47.

en el texto. Es decir, interviene claramente la subjetividad del lector o estudioso. Al lado de esto, Thesleff es claro cuando escribe que los marcadores de estilo son reconocibles para los hablantes de una lengua.²⁸⁵ Lo mismo vale para los lectores de español de un texto en español. Podemos, conscientemente o no, captar cuando un discurso, hablado o escrito, echa mano de un tono coloquial o religioso. Es por ello que, insisto, el trabajo de Thesleff me ha servido de marco para observar la superficie textual del fragmento que traduje, pero las elecciones son, por supuesto, mi responsabilidad y esta responsabilidad se basa con mucho en la manera en que yo entiendo lo coloquial, lo culto y lo intelectual. Paso entonces a exponer las líneas generales del modo en que entiendo en español los tres estilos de *Fedón* 57 a 69 e.

En primer lugar, no busqué la presencia de los diez estilos que existen en Platón, sino sólo de tres que aparecen, de acuerdo con Thesleff, de modo marcado. Se trata de: coloquial (**1**), conversación semi-literaria (**2**) y científico (**5**). En este punto, se vuelve necesario presentar las líneas generales de lo que se entenderá aquí, en español, por estilo coloquial, conversacional semi-literario y científico. Sigo, en general, lo que Thesleff dice de los tres estilos en griego aunque, en el ejercicio práctico de traducir he tratado de justificar las elecciones.²⁸⁶

El estilo coloquial (**1**) no puede considerarse vulgar en Platón. Se trata de una escritura que se acerca al registro común del habla. En español, entiendo que el estilo coloquial se aleja de términos o frases cultas en favor de un vocabulario informal, sin ser vulgar. Este léxico informal puede incluir frases idiomáticas y proverbios. La elipsis es común y puede haber frases sin terminar. La estructura oracional no puede ser muy elaborada, sino sencilla, incluso paratáctica. Son comunes el anacoluto y el énfasis, sea por el orden de las palabras sea por redundancia. El tono que he buscado entender y reproducir en español es ágil y común, cercano al habla cotidiana.

En cuando al estilo **2**, conversacional semi-literario, entiendo la conversación culta. El tono que he buscado es de semi-formalidad. Es decir: el vocabulario evita el uso de términos o frases coloquiales y los periodos oracionales son más elaborados. El uso amplio de participios en griego, permite asumir en español un mayor uso de oraciones relativas o incluso circunstanciales, lo que amplifica el discurso. Busco que el español de los pasajes de estilo conversacional semi-literario, **2**, corresponda con el habla culta,

²⁸⁵ Thesleff, 1967, p. 28.

²⁸⁶ Las descripciones de los tres estilos se encuentran en Thesleff, 1967, pp. 63-66, 66-67 y 71-73.

cercana a las discusiones entre personas con cierto grado de conocimientos específicos. Pienso, por ejemplo, en el tipo de plática que puede darse entre profesores o alumnos universitarios en torno a algún tópico propio de su ocupación sin ser, tampoco, un discurso altamente especializado.

Por su parte, el estilo 5, intelectual echa mano de un vocabulario técnico, alejado de rasgos emotivos o personales. Los términos son abstractos y, en general, se mantiene el mismo lexema en todos los casos. La sintaxis puede ser muy directa a través del uso de oraciones nominales del tipo “X es Y” o concatenar varias oraciones para formar argumentos. En español el estilo intelectual, 5, correspondería al registro de personas o textos especializados en un área del saber, sobre todo de tipo universitario. Pienso, por ejemplo, en el tipo de escritura que puede tener un manual universitario. En este sentido, el objetivo fue lograr segmentos en cuyo tono se sintiese un discurso “objetivo”, especializado y/o argumentativo.

Como puede verse, el elemento teórico planteado por la estilística, al emplearse para la traducción, supone el paso a la interpretación subjetiva del traductor. En el caso de este trabajo, vale recordar que las elecciones tienen como punto de partida y finalidad un criterio estilístico. También son discutibles. Presento enseguida algunos ejemplos de negociación, es decir, de decisiones tomadas para rendir algún tono estilístico del griego al español.

Un ejemplo de pasaje claramente coloquial (1) es la sección 63 e 4-64 a 2, donde Sócrates platica con Critón antes de comenzar a dar su opinión sobre la valentía del verdadero filósofo ante la muerte:

“¡Ah, déjalo!”, dijo Sócrates, “que se ocupe sólo de lo suyo como si fuera a dármele dos veces, y si es necesario, hasta tres.”

Lo sé, dijo Critón, pero desde hace rato me molesta.

Allá él, contestó. A ustedes, jueces, ya quiero explicarles por qué creo justificadamente que el hombre que de verdad pasó la vida en la filosofía es valiente cuando va a morir y que existe buena esperanza de alcanzar grandes bienes cuando haya muerto. Cómo sería esto así, Simmias y Cebes, yo intentaré decirlo.²⁸⁷

²⁸⁷ Καὶ ὁ Σωκράτης, Ἦα, ἔφη, χαίρειν αὐτόν· ἀλλὰ μόνον τὸ ἑαυτοῦ παρασκευαζέτω ὡς καὶ δις δώσων, ἐὰν δὲ δέη, καὶ τρίς.

Ἀλλὰ σχεδὸν μὲν τι ἤδη, ἔφη ὁ Κρίτων· ἀλλὰ μοι πάλαι πράγματα παρέχει.

Ἦα αὐτόν, ἔφη. ἀλλ' ὑμῖν δὴ τοῖς δικασταῖς βούλομαι ἤδη τὸν λόγον ἀποδοῦναι, ὡς μοι φαίνεται εἰκότως ἀνὴρ τῷ ὄντι ἐν φιλοσοφίᾳ διατρίψας τὸν βίον θαρρεῖν μέλλων ἀποθανεῖσθαι καὶ εὐελπίς εἶναι ἐκεῖ μέγιστα οἴσεσθαι ἀγαθὰ ἐπειδὴν τελευτήσῃ. πῶς ἂν οὖν δὴ τοῦθ' οὕτως ἔχοι, ὦ Σιμμία τε καὶ Κέβης, ἐγὼ πειράσομαι φράσαι.

Puede notarse que intenté dar fuerza al comienzo de las frases con expresiones de tono más coloquial posible sin llegar a un tono vulgar. Propuse frases comunes y directas, de preferencia breves. Cuando no fue posible esto último, como en este caso intenté mantener frases más directas en lugar de circunloquios como en λόγον δίδοναι (lit. “dar razón”) de 63 e 9. Estas secciones, no muy extensas, caracterizan una charla común entre los personajes. En el segmento que estudié aparecen en momentos en que los caracteres entran en contacto o en algún pequeño gesto de réplica. Asimismo, otro lugar importante de estilo coloquial (1) es el comienzo y final de un argumento un poco más largo de lo habitual y nuevamente aparece cuando Sócrates o el personaje principal llama la atención de sus interlocutores, es decir, al principio y final del segmento.

El caso del estilo semi-literario, que a veces llamo culto, es perceptible en muchas secciones del *Fedón*. Hay que decir que ni este ni ningún estilo aparece de modo “puro”, sino predominante. Así el caso del estilo culto (2) no pierde agilidad a pesar de ser más elaborado, incluso algo retórico (caso del poliptoton del ejemplo) y lleno de imágenes, sentencias expandidas con algunos toques de habla coloquial y la presencia de varios participios. He aquí un ejemplo de estilo conversacional semi-literario (2). El segmento es *Phd.* 64 a 10-64 b 5:

Y Simmias riéndose, dijo: ¡Por Zeus, Sócrates!, no hace mucho me hiciste reír y ahora mismo estoy riendo. Supongo que si escucharan esto, la mayoría opinaría que está muy bien dicho para los filósofos -y nuestros compatriotas estarían bastante de acuerdo- que en verdad los que filosofan son moribundos, y a ellos no se les escapa que lo merecen.²⁸⁸

En general, para este tipo de secciones traté de usar palabras que no fueran usuales o coloquiales en español (i. e. “supongo”, “compatriotas”, “languidecen”). Muy difícil es traducir los juegos de sonidos evocados en el poliptoton griego, sobre todo porque implican a veces sonido y concepto. En el caso de καὶ ὁ Σιμμίας γελάσας, Νῆ τὸν Δία, ἔφη, ὧ Σώκρατες, οὐ πάνυ γέ με νυνδὴ γελασεῖοντα ἐποίησας γελάσαι de la cita anterior, mantuve el verbo reír para cada γελάω, aunque perdí el ritmo de los sonidos de las vocales griegas de la frase α, ε, η, ει, ο, αι.

²⁸⁸ Καὶ ὁ Σιμμίας γελάσας, Νῆ τὸν Δία, ἔφη, ὧ Σώκρατες, οὐ πάνυ γέ με νυνδὴ γελασεῖοντα ἐποίησας γελάσαι. οἶμαι γὰρ ἂν τοὺς πολλοὺς αὐτὸ τοῦτο ἀκούσαντας δοκεῖν εἶ πάνυ εἰρησθαι εἰς τοὺς φιλοσοφοῦντας - καὶ συμφάναι ἂν τοὺς μὲν παρ' ἡμῖν ἀνθρώπους καὶ πάνυ - ὅτι τῶ ὄντι οἱ φιλοσοφοῦντες θανατῶσι, καὶ σφᾶς γε οὐ λελήθασιν ὅτι ἀξιοί εἰσιν τοῦτο πάσχειν.

El estilo científico aparece en momentos del diálogo donde se trata de precisar términos. Generalmente, en el segmento traducido, se trata de diálogos de pregunta respuesta (A), donde el interlocutor de Sócrates contesta con monosílabos o asintiendo o disintiendo al curso de las preguntas.

En este caso, *Phd.* 65 d 4-65 e 1, traté de usar términos abstractos, frases breves y concisas. Por ejemplo:

¿Qué hay de esto, Simmias? ¿Decimos que existe algo que es lo justo o no?

Lo afirmamos, ¡por Zeus!

¿Y lo bello y lo bueno?

¿Cómo no?

¿En algún momento ya los viste con los ojos?

De ninguna manera, contestó.

¿Pero con algún otro sentido, por medio del cuerpo, los obtuviste? Me refiero a todo, como a la magnitud, la salud o la fuerza y, en una palabra, a la esencia de todas y cada.²⁸⁹

Otro momento de **5** es cuando se da una argumentación a una idea (después de una sección de preguntas y respuestas). Aquí el estilo científico aparece bajo la forma de varios argumentos y con términos abstractos. Para mantener este color intenté hacer frases que dieran la impresión de estrechez argumentativa y de usar conectores más fuertes (i. e. preferí un “porque” a un “por ende”, por ejemplo). El uso de términos abstractos lo mantuve, en general, apegándome a la tradición filosófica, llamando “esencia” a οὐσία, por ejemplo. Tal es el caso de *Phd.* 66 e 2-67 a 1:

Y según parece, entonces tendremos lo que deseamos y de lo que decimos ser amantes, la sabiduría, cuando hayamos muerto, como indica el razonamiento, pero no mientras vivamos. Porque si no conocemos nada con pureza en compañía del cuerpo, una de dos, o no existe la posesión del saber o existe cuando hayamos muerto, porque entonces el alma estará sola consigo misma separada del cuerpo, pero antes, no.²⁹⁰

²⁸⁹ Τί δὲ δὴ τὰ τοιάδε, ὦ Σιμμία; φαμέν τι εἶναι δίκαιον αὐτὸ ἢ οὐδέν;

Φαμέν μέντοι νῆ Δία.

Καὶ αὖ καλὸν γέ τι καὶ ἀγαθόν;

Πῶς δ' οὐ;

Ἴδῃ οὖν πρόποτέ τι τῶν τοιούτων τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδες;

Οὐδαμῶς, ἦ δ' ὅς.

Ἄλλ' ἄλλη τι νὶ αἰσθήσει τῶν διὰ τοῦ σώματος ἐφήψω αὐτῶν; λέγω δὲ περὶ πάντων, οἷον μεγέθους περὶ, ὑγείας, ἰσχύος, καὶ τῶν ἄλλων ἐνὶ λόγῳ ἀπάντων τῆς οὐσίας ὃ τυγχάνει ἕκαστον ὄν.

²⁹⁰ καὶ τότε, ὡς ἔοικεν, ἡμῖν ἔσται οὗ ἐπιθυμοῦμέν τε καὶ φαμεν ἐρασταὶ εἶναι, φρονήσεως, ἐπειδὴν τελευτήσωμεν, ὡς ὁ λόγος σημαίνει, ζῶσιν δὲ οὐ. εἰ γὰρ μὴ οἷόν τε μετὰ τοῦ ἔοικεν, ἡμῖν ἔσται οὗ ἐπιθυμοῦμέν τε καὶ φαμεν ἐρασταὶ εἶναι, φρονήσεως, ἐπειδὴν τελευτήσωμεν, ὡς ὁ λόγος σημαίνει, ζῶσιν

En términos generales los estilos pueden discernirse entre sí a través del paso gradual de un segmento textual a otro. Hay que decir, sin embargo, que hay presencia de uno o dos, quizá con rasgos de un tercero, en las intervenciones de los personajes, sobre todo si son extensas. Los personajes, además, están caracterizados por el uso particular de una mezcla de estilos. Esto significa que aunque, por ejemplo, Sócrates y Cebes se identifiquen por usar los estilos coloquial y culto, **1** y **2** de modo privilegiado, en éste hay rasgos de más vivacidad, mientras en aquél se capta más serenidad.

La forma de traducir las intervenciones de los personajes estuvo mediada por las anotaciones, bastante escuetas, de Thesleff. Quise captar lo que la sensibilidad del erudito (o de un lector avezado) había atrapado en unos cuantos rasgos definitorios e intentar mi versión como una lectura de ello. No estoy satisfecho con el resultado. Los matices se pierden sin fin. Pero cercar así a un texto filosófico me ha permitido discernir algunos rasgos personales de los personajes e intentar marcarlos en la traducción. Presentaré enseguida un ejemplo de cada personaje para mostrar los términos generales de mis decisiones:²⁹¹

a) Equécrates. Estilo coloquial (**1**) enérgico con algunos toques de patetismo **4**. El pasaje reproducido (58 c 6-9, 58 d 2-7) muestra cómo Equécrates usa frases breves y junta pregunta tras pregunta, rasgos enfáticos y coloquiales. En este caso, por ejemplo, agolpé las frases y agregué conjunciones para dar tono enfático.

Equécrates- ¿Pero qué hay de la muerte misma, Fedón? ¿Qué se dijo y qué se hizo, y quiénes de sus seguidores acompañaron al hombre? ¿o no permitieron los arcontes que lo acompañaran y murió sin amigos?²⁹²

y

Equécrates- Todo esto anímate a contárnoslo del modo más claro posible, si no estás ocupado.

Fedón- Estoy libre y trataré de contarles. Porque recordar a Sócrates hablando yo mismo y escuchando a otro, es lo que más me gusta.

δὲ οὐ. εἰ γὰρ μὴ οἷόν τε μετὰ τοῦ σώματος μηδὲν καθαρῶς γνῶναι, δυοῖν θάτερον, ἢ οὐδαμοῦ ἔστιν κτήσασθαι τὸ εἰδέναι ἢ τελευτήσασιν· τότε γὰρ αὐτὴ καθ' αὐτὴν ἢ ψυχὴ ἔσται χωρὶς τοῦ σώματος, πρότερον δ' οὐ.

²⁹¹ No pongo ejemplos de Critón y Jantipa, ya que no quería repetir la información. La intervención de estos personajes es muy breve y las decisiones que tomé al respecto se encuentran ya consignadas en notas al texto.

²⁹² {EX.} Τί δὲ δὴ τὰ περὶ αὐτὸν τὸν θάνατον, ὧ Φαίδων; τί ἦν τὰ λεχθέντα καὶπραχθέντα, καὶ τίνες οἱ παραγενόμενοι τῶν ἐπιτηδείων τῷ ἀνδρὶ; ἢ οὐκ εἶων οἱ ἄρχοντες παρεῖναι, ἀλλ' ἔρημος ἐτελεύτα φίλων;

Equécrates- ¡Vamos, Fedón! tienes a otros que van a escucharte de la misma forma, pero trata de contar todo del modo más exacto que puedas.²⁹³

b) Fedón. Estilo 1, 2 (coloquial, conversación culta) de tono neutral. En este segmento, 58 e 1-59 a 1, y en 59 c 7-59 e 3, Fedón comienza su relato del estado anímico de aquel último día de Sócrates. He puesto entre corchetes el parlamento de Equécrates a fin de que sirva de contraste.

Equécrates- ¡Vamos, Fedón! tienes a otros que van a escucharte de la misma forma, pero trata de contar todo del modo más exacto que puedas.

Fedón- Hasta yo mismo me asombré cuando estaba allí. No me entró la tristeza, como estando en la muerte de un amigo: el hombre me parecía feliz, Equécrates, de carácter y palabras, tan serena y noblemente llegó a su fin, que aquel me daba la impresión de que no bajaba al Hades sin un destino divino, sino como quien al llegar allá será feliz como si también a algún otro ya le hubiera pasado.²⁹⁴

Y también,

Fedón- Voy a tratar de contarte todo desde el principio. Resulta que siempre, desde días antes, yo y los demás acostumbábamos visitar a Sócrates, reunidos desde temprano en el juzgado donde se dictó sentencia, pues estaba cerca de la cárcel. Diario esperábamos desde la mañana a que se abriera la cárcel, platicando unos con otros porque no la abrían antes. Tan pronto abría, íbamos junto a Sócrates y muchas veces pasamos el día con él. Y especialmente en esa ocasión nos reunimos más temprano, pues un día antes, después de que salimos ya tarde de la prisión, supimos que el barco había vuelto de Delos.²⁹⁵

²⁹³ {EX.} Ταῦτα δὴ πάντα προθυμήθητι ὡς σαφέστατα ἡμῖν ἀπαγγεῖλαι, εἰ μὴ τίς σοι ἀσχολία τυγχάνει οὐσα.

{ΦΑΙΔ.} Ἀλλὰ σχολάζω γε καὶ πειράσομαι ὑμῖν διηγῆσασθαι· καὶ γὰρ τὸ μεμνησθαι Σωκράτους καὶ αὐτὸν λέγοντα καὶ ἄλλου ἀκούοντα ἔμοιγε ἀεὶ πάντων ἥδιστον.

{EX.} Ἀλλὰ μὴν, ὦ Φαίδων, καὶ τοὺς ἀκουσομένους γε τοιοῦτους ἐτέρους ἔχεις· ἀλλὰ πειρῶ ὡς ἂν δύνη ἀκριβέστατα διεξελθεῖν πάντα.

²⁹⁴ {EX.} Ἀλλὰ μὴν, ὦ Φαίδων, καὶ τοὺς ἀκουσομένους γε τοιοῦτους ἐτέρους ἔχεις· ἀλλὰ πειρῶ ὡς ἂν δύνη ἀκριβέστατα διεξελθεῖν πάντα.

{ΦΑΙΔ.} Καὶ μὴν ἔγωγε θαυμάσια ἔπαθον παραγενόμενος, οὔτε γὰρ ὡς θανάτῳ παρόντα με ἀνδρὸς ἐπιτηδεῖου ἔλεος εἰσήει· εὐδαίμων γὰρ μοι ἀνὴρ ἐφαίνετο, ὃ Ἐχέκρατες, καὶ τοῦ τρόπου καὶ τῶν λόγων, ὡς ἀδεῶς καὶ γενναίως ἐτελεύτα, ὥστε μοι ἐκείνον παρίστασθαι μὴδ' εἰς Ἴδου ἰόντα ἄνευ θείας μοίρας ἰέναι, ἀλλὰ καὶ ἐκεῖσε ἀφικόμενον εὖ πράξειν εἴπερ τις πώποτε καὶ ἄλλος.

²⁹⁵ {ΦΑΙΔ.} Ἐγὼ σοι ἐξ ἀρχῆς πάντα πειράσομαι διηγῆσασθαι. ἀεὶ γὰρ δὴ καὶ τὰς πρόσθεν ἡμέρας εἰώθεμεν φοιτᾶν καὶ ἐγὼ καὶ οἱ ἄλλοι παρὰ τὸν Σωκράτη, συλλεγόμενοι ἕωθεν εἰς τὸ δικαστήριον ἐν ᾧ καὶ ἡ δίκη ἐγένετο· πλησίον γὰρ ἦν τοῦ δεσμοτηρίου. περιεμένομεν οὖν ἐκάστοτε ἕως ἀνοιχθείη τὸ δεσμοτήριον, διατρίβοντες μετ' ἀλλήλων, ἀνεώγετο γὰρ οὐ πρῶ· ἐπειδὴ δὲ ἀνοιχθείη, εἰσῆμεν παρὰ τὸν Σωκράτη καὶ τὰ πολλὰ διημερεύομεν μετ' αὐτοῦ. καὶ δὴ καὶ τότε πρωαίτερον συνελέγημεν· τῇ γὰρ προτεραιῇ [ἡμέρᾳ] ἐπειδὴ ἐξήλθομεν ἐκ τοῦ δεσμοτηρίου ἐσπέρας, ἐπυθόμεθα ὅτι τὸ πλοῖον ἐκ Δήλου ἀφιγμένον εἴη.

Intenté que los segmentos donde habla Fedón fueran lo más directos y, de ser posible, “llanos”, para dar un tono desapegado y “objetivo”. En general, tampoco había aglomeración de sentencias, como puede ser el caso de Cebes. En cuanto al lenguaje del personaje, cuidé de que su léxico fuera medido, sin excesivo coloquialismo.

c) Cebes. Combinación de coloquial (1) y conversacional semi-literario (2) con toques de 5 (estilo intelectual). El tono de Cebes es más vivaz, en contraste con Simmias y Sócrates. Transcribo dos fragmentos. El primero hace notar el tono burlón de Cebes, mismo que se repetirá en otras partes del diálogo. El segundo muestra la forma de argumentar de este pitagórico: tiene cierto tono acucioso, enfático, sin dejar de ser ordenado (estilo culto 2) y estricto (intelectual 5). Para resolver el carácter enfático de Cebes, traté de mantener sus argumentaciones que van agregándose una a una; usé términos coloquiales, como en el primer ejemplo, u otros que me parecieron más enfáticos (i. e. “sinsentido”, “demente”) sin llegar a la vulgaridad. El primer ejemplo es:

Y Cebes, riéndose solo, “sabrás Zeus”, dijo en su dialecto.

Y podría parecer, dijo Sócrates, que así no tiene sentido, pero quizá tiene alguno. Lo dicho en los misterios sobre estas cosas, que los hombres estamos en una cárcel y que no hay que liberarse a sí mismo ni huir de ella, me parece algo grande y no fácil de entender. No sólo eso, Cebes, además creo que está bien dicho esto: que los dioses son quienes nos cuidan y que nosotros los hombres somos una posesión de los dioses. ¿O no te parece así?

Bastante, contestó Cebes.²⁹⁶

En 62 c 10-62 e 5 Cebes argumenta con más vehemencia:

Esto parece probable, dijo Cebes. Pero lo que hace poco decías, que los filósofos fácilmente querrían morir; esto, Sócrates, parece raro, si lo que hace poco decíamos está bien dicho, que el dios es quien cuida de nosotros y que nosotros somos una posesión de aquél. El que no se irriten los más prudentes dejando este cuidado en el que los pusieron los mejores seres para dirigir, los dioses, no tiene sentido. Nadie, ya siendo libre, cree que exista alguien mejor que sí mismo para cuidarse. Pero un hombre demente rápido creería esto, que se debe huir del dueño y no pensaría que no hay que huir de lo bueno, sino sobre todo quedarse junto a él, porque estaría huyendo sin sentido. Pero el que tenga inteligencia deseará estar siempre junto a quien es mejor que él. Entonces,

²⁹⁶ Καὶ ὁ Κέβης ἡρέμα ἐπιγελάσας, ἴττω Ζεὺς, ἔφη, τῇ αὐτοῦ φωνῇ εἰπών.

Καὶ γὰρ ἂν δόξειεν, ἔφη ὁ Σωκράτης, οὕτω γ' εἶναι ἄλογον· οὐ μέντοι ἀλλ' ἴσως γ' ἔχει τινὰ λόγον. ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἐν τινι φρουρᾷ ἔσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν, μέγας τέ τις μοι φαίνεται καὶ οὐ ῥάδιος διιδεῖν· οὐ μέντοι ἀλλὰ τόδε γέ μοι δοκεῖ, ὃ Κέβης, εὖ λέγεσθαι, τὸ θεοῦς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελουμένους καὶ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἐν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι. ἢ σοὶ οὐ δοκεῖ οὕτως;

Ἔμοιγε, φησὶν ὁ Κέβης.

Sócrates, sería probable lo contrario a lo que ahora se decía, que a los prudentes que mueren corresponde enojarse y a los imprudentes alegrarse.²⁹⁷

d) Simmias. **1, 2** (coloquial, conversacional semi-literario) con tendencia más atenuada, neutral, que Cebes. El fragmento 64 a 10-64 b 5 quiere mostrar, en contraste con el tono burlón de Cebes, que Simmias es mucho más mesurado, incluso cuando, como él mismo dice, está riendo. Traté de mantener el orden de las expresiones de Simmias, que en este caso es cercano a la retórica, o usar términos poco usuales, más cultos o, incluso rebuscados (i. e. “son moribundos”)

Y Simmias riéndose, dijo: ¡Por Zeus, Sócrates!, no hace mucho me hiciste reír y ahora mismo estoy riendo. Supongo que si escuchara esto, la mayoría opinaría que está muy bien dicho para los filósofos -y nuestros compatriotas estarían bastante de acuerdo- que en verdad los que filosofan son moribundos, y a ellos no se les escapa que lo merecen.²⁹⁸

En 63 a 4-9, Simmias mantiene un tono mesurado, incluso pareciera un amable reproche a la calma socrática:

Y Simmias dijo: Ah, pero entonces, Sócrates, ahora me parece que Cebes te dice algo a ti, porque ¿queriendo qué cosa los hombres en verdad sabios huirían de dueños mejores que ellos y se separarían de ellos con facilidad? Y me parece que Cebes apunta contra ti el razonamiento, que estás tan a gusto dejándonos a nosotros y a los los dioses, buenos señores como tú mismo aceptas.²⁹⁹

²⁹⁷ Ἄλλ' εἰκός, ἔφη ὁ Κέβης, τοῦτό γε φαίνεται. ὁ μέντοι νυνδὴ ἔλεγες, τὸ τοὺς φιλοσόφους ῥαδίως ἂν ἐθέλειν ἀποθνήσκειν, ἔοικεν τοῦτο, ὃ Σώκρατες, ἀτόπῳ, εἶπερ ὁ νυνδὴ ἐλέγομεν εὐλόγως ἔχει, τὸ θεόν τε εἶναι τὸν ἐπιμελούμενον ἡμῶν καὶ ἡμᾶς ἐκείνου κτήματα εἶναι. τὸ γὰρ μὴ ἀγανακτεῖν τοὺς φρονιμωτάτους ἐκ ταύτης τῆς θεραπείας ἀπιόντας, ἐν ἧ ἐπιστατοῦσιν αὐτῶν οἵπερ ἄριστοὶ εἰσιν τῶν ὄντων ἐπιστάται, θεοί, οὐκ ἔχει λόγον· οὐ γὰρ που αὐτός γε αὐτοῦ οἴεται ἄμεινον ἐπιμελήσεσθαι ἐλεύθερος γενόμενος. ἀλλ' ἀνόητος μὲν ἄνθρωπος τάχ' ἂν οἰηθεῖη ταῦτα, φευκτέον εἶναι ἀπὸ τοῦ δεσπότη, καὶ οὐκ ἂν λογίζοιτο ὅτι οὐ δεῖ ἀπὸ γε τοῦ ἀγαθοῦ φεύγειν ἀλλ' ὅτι μάλιστα παραμένειν, διὸ ἀλογίστεως ἂν φεύγοι· ὁ δὲ νῦν ἔχων ἐπιθυμοῖ που ἂν ἀεὶ εἶναι παρὰ τῷ αὐτοῦ βελτίονι. καίτοι οὕτως, ὃ Σώκρατες, τούναντίον εἶναι εἰκός ἢ ὁ νυνδὴ ἐλέγετο· τοὺς μὲν γὰρ φρονίμους ἀγανακτεῖν ἀποθνήσκοντας πρέπει, τοὺς δὲ ἄφρονας χαίρειν.

²⁹⁸ Καὶ ὁ Σιμμίας γελάσας, Νῆ τὸν Δία, ἔφη, ὃ Σώκρατες, οὐ πάνυ γέ με νυνδὴ γελασεῖοντα ἐποίησας γελάσαι. οἶμαι γὰρ ἂν τοὺς πολλοὺς αὐτὸ τοῦτο ἀκούσαντας δοκεῖν εὖ πάνυ εἰρησθαι εἰς τοὺς φιλοσοφοῦντας – καὶ συμφάναί ἂν τοὺς μὲν παρ' ἡμῖν ἀνθρώπους καὶ πάνυ – ὅτι τῷ ὄντι οἱ φιλοσοφοῦντες θανατῶσι, καὶ σφᾶς γε οὐ λελήθασιν ὅτι ἄξιόι εἰσιν τοῦτο πάσχειν.

²⁹⁹ Καὶ ὁ Σιμμίας, Ἄλλὰ μὴν, ἔφη, ὃ Σώκρατες, νῦν γέ μοι δοκεῖ τι καὶ αὐτῷ λέγειν Κέβης· τί γὰρ ἂν βουλόμενοι ἄνδρες σοφοὶ ὡς ἀληθῶς δεσπότης ἀμείνους αὐτῶν φεύγοιεν καὶ ῥαδίως ἀπαλλάττοιεν αὐτῶν; καὶ μοι δοκεῖ Κέβης εἰς σὲ τείνειν τὸν λόγον, ὅτι οὕτω ῥαδίως φέρεις καὶ ἡμᾶς ἀπολείπων καὶ ἄρχοντας ἀγαθοῦς, ὡς αὐτὸς ὁμολογεῖς, θεοῦς.

e) Sócrates. Se caracteriza por **1, 2** (coloquial, conversacional semi-literario) y rasgos de intelectual, **5**. El tono socrático, según Thesleff, se mantiene sereno y digno. Da la impresión de tener altura moral desde la que el maestro discute con sus adversarios dialécticos y muestra entereza a sus discípulos. En general, intenté mantener el tono socrático buscando términos que no parecieran cultismos en español, hecho que algunas veces no pude mantener. En sus intervenciones más amplias, intenté sostener el equilibrio de las frases del original, de cierto tono retórico, usando el mismo tipo de términos, sencillos y claros. En los segmentos mayormente intelectuales (**5**) traté de usar términos abstractos y expresiones más directas, tal como el texto griego propone.

Ya la primera aparición (60 a 7-8) de Sócrates, incluso por contraste con Jantipa, hace gala de serenidad:

Y Sócrates, mirando a Critón, dijo, “Critón, que alguien se la lleve a casa.”³⁰⁰

Un poco más adelante (60 d 8-61 a 4) responde a la inquisición de Cebes (y de Eveno a través de éste) sobre el porqué de su tardía vocación poética. Si nunca antes había escrito poemas, ¿por qué escribía ahora que estaba en la cárcel? Sócrates le contesta:

Pues dile , la verdad, Cebes, contestó; no los hice queriendo ser rival de aquél ni de sus poemas –sé que no sería fácil-, sino tratando de entender qué dicen algunos sueños, y cumpliendo un mandato divino, por si esta música era la que muchas veces me ordenaron hacer. La cosa era así: muchas veces, en mi vida pasada, solía visitarme el mismo sueño, a veces manifiesto bajo otra apariencia, decía las mismas cosas: “Sócrates, dijo, compón música y dedícate a ella.” Y yo, desde hacía tiempo, suponía que esto que hacía era lo mismo que me habían aconsejado y mandado, igual que los que animan a los que corren, también a mí el sueño me mandaba hacer esto, crear música, puesto que la filosofía es la más grande música, yo eso fue lo que hice.³⁰¹

El segmento tiene una clara tendencia a la expansión de las frases, un uso amplio del participio y genitivo absoluto, términos propios de estilo semi-literario **2**, sinonimia y

³⁰⁰ καὶ ὁ Σωκράτης βλέψας εἰς τὸν Κρίτωνα, “ὦ Κρίτων,” ἔφη, “ἀπαγέτω τις αὐτὴν οἴκαδε.”

³⁰¹ Λέγε τοίνυν, ἔφη, αὐτῷ, ὃ Κέβης, τάληθι, ὅτι οὐκ ἐκείνω βουλόμενος οὐδὲ τοῖς ποιήμασιν αὐτοῦ ἀντίτεχνος εἶναι ἐποίησα ταῦτα – ἤδη γὰρ ὡς οὐ ράδιον εἶη – ἀλλ' ἐνυπνίων τινῶν ἀποπειρώμενος τί λέγοι, καὶ ἀφοσιούμενος εἰ ἄρα πολλάκις ταύτην τὴν μουσικὴν μοι ἐπιτάττοι ποιεῖν. ἦν γὰρ δὴ ἄττα τοιάδε· πολλάκις μοι φοιτῶν τὸ αὐτὸ ἐνύπνιον ἐν τῷ παρελθόντι βίῳ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλῃ ὄψει φαινόμενον, τὰ αὐτὰ δὲ λέγον, “ὦ Σώκρατες,” ἔφη, “μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου.” καὶ ἐγὼ ἔν γε τῷ πρόσθεν χρόνῳ ὅπερ ἔπραττον τοῦτο ὑπελάμβανον αὐτό μοι παρακελεύεσθαί τε καὶ ἐπικελεύειν, ὥσπερ οἱ τοῖς θεοῦσι διακελευόμενοι, καὶ ἐμοὶ οὕτω τὸ ἐνύπνιον ὅπερ ἔπραττον τοῦτο ἐπικελεύειν, μουσικὴν ποιεῖν, ὡς φιλοσοφίας μὲν οὐσης μεγίστης μουσικῆς, ἐμοῦ δὲ τοῦτο πράττοντος.

segmentos de tendencia retórica (i. e. asonancia entre participios coordinados y genitivos absolutos) lo que da a la traducción posibilidades expresivas que amplían el texto, pero que en griego contienen la riqueza expresiva un poco más contenida. Intenté mantener las frases amplias y traté de reproducir la asonancia por medio de la traducción de algunos participios como gerundios para remitir un poco a correspondencias de sonido. Mantuve la sinonimia, aunque traduje los términos con equivalencias distintas intentando reproducir cierto énfasis. El léxico, en general, se mantiene en un registro que me pareció de conversación culta aunque lo más ligera que me fue posible.

Hay en 61 c 6-61 e 4 una interesante sección donde discuten Sócrates, Simmias y Cebes sobre la recomendación a Eveno de seguir lo antes posible al filósofo que muere. Se puede notar en esta sección una sutil diferencia entre ambos personajes: mientras Simmias aquí corta más las frases y tiene expresiones que denotan admiración, Sócrates mantiene un estilo un poco más uniforme de frases un poco más expansivas, asonancia (3) junto con marcadores coloquiales. El pasaje es el siguiente:

Y Simmias dijo: “¿Sócrates, cómo le aconsejas esto a Eveno? Ya lo he tratado mucho, y, por lo que yo he visto, no estará contento de hacerte caso.

¿Qué?, contestó, ¿no es filósofo Eveno?

A mí me parece que sí, dijo Simmias.

Entonces querrá Eveno y todo el que dignamente se dedique a esta actividad. Pero no se suicidará, porque dicen que no es lícito. Y mientras decía esto, puso las piernas en el suelo y así permaneció sentado el resto de la plática.

Entonces le preguntó Cebes: ¿Cómo dices esto, Sócrates, que no es lícito suicidarse, pero que el filósofo querría seguir al que muere?

¿Qué, Cebes? ¿No escucharon tú y Simmias nada de esto cuando vivieron con Filolao?

Nada claro, Sócrates.

En realidad, de esto también yo hablo de oídas. Pero nada me prohíbe decir lo que sé. Y tal vez sea lo más conveniente para el que va a viajar allá, indagar y decir un mito del viaje hacia allá, cómo creemos que es, porque, además, ¿qué otra cosa podría hacer uno antes de la puesta que el sol?³⁰²

³⁰² Καὶ ὁ Σιμμίας, ὅϊον παρακελεύη, ἔφη, τοῦτο, ὃ Σώκρατες, Εὐήνω. πολλὰ γὰρ ἤδη ἐντετύχηκα τῷ ἀνδρὶ· σχεδὸν οὖν ἐξ ὧν ἐγὼ ἠσθημαὶ οὐδ' ὀπωσιτοῦν σοὶ ἐκὼν εἶναι πείσεται.

Τί δέ; ἢ δ' ὅς, οὐ φιλόσοφος Εὐήνος;

Ἔμοιγε δοκεῖ, ἔφη ὁ Σιμμίας.

Ἐθελήσει τοίνυν καὶ Εὐήνος καὶ πᾶς ὅτῳ ἀξίως τούτου τοῦ πράγματος μέτεστιν. οὐ μέντοι ἴσως βιάσεται αὐτόν· οὐ γὰρ φασι θεμιτὸν εἶναι. Καὶ ἅμα λέγων ταῦτα καθῆκε τὰ σκέλη ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ καθεζόμενος οὕτως ἤδη τὰ λοιπὰ διελέγετο.

Ἦρτο οὖν αὐτὸν ὁ Κέβης· Πῶς τοῦτο λέγεις, ὃ Σώκρατες, τὸ μὴ θεμιτὸν εἶναι ἑαυτὸν βιάζεσθαι, ἐθέλειν δ' ἂν τῷ ἀποθνήσκοντι τὸν φιλόσοφον ἔπεσθαι;

El esbozo de Sócrates como personaje puede enfocarse desde otra perspectiva con una parte (69 a 5-b 5) de la sección final. Aquí es predominante el estilo culto (2), aunque puede notarse un rasgo de ascenso y descenso. El texto introduce con el vocativo (coloquial 1), continúa inmediatamente con una enumeración (3) y en el centro tiene un uso acusado de genitivo absoluto (2) y participios (2), amén de marcadores semi-literarios y, más esporádicos, coloquiales. El segmento se cierra, hacia 69 d 7 con marcadores coloquiales. Este segmento es, con todo, predominantemente culto y da a Sócrates un tono de autoridad, de peso argumentativo. Traté de marcar un poco el ascenso traduciendo pocos términos, al principio y final del modo más coloquial que pude. Mantuve la enumeración casi en la misma posición que el griego. Los periodos que siguen, por terminología, giros (i. e. “ya sea...”) y el uso repetido de la conjunción “y” para aumentar la acumulación y el sentimiento, buscan hacer sentir el peso y autoridad del discurso socrático:

Pues difícilmente, buen Simmias, sea este el cambio correcto por la virtud, cambiar placeres por placeres, penas por penas, miedo por miedo, lo mayor por lo menor, como monedas, sino la única moneda correcta con la que hay que cambiar todo esto, la sabiduría, y todo lo que con ella se compra y se vende sea realmente valentía, templanza, justicia y virtud verdadera, en compañía de la sabiduría, y ya sea agregando o quitando placeres, miedo y todas las cosas de esta clase.³⁰³

Por último, debe tenerse en cuenta que la presente traducción no tiende a la literalidad si por ésta se entiende la aproximación a las “palabras mismas” o a las “estructuras sintácticas originales”. Se verá en muchos casos que la posición de las palabras ha sido cambiada, si se consideraba necesario hacerlo para dar fuerza a lo que leí en el griego, o

Τί δέ, ὦ Κέβης; οὐκ ἀκηκόατε σύ τε καὶ Σιμμίας περὶ τῶν τοιούτων Φιλολάῳ συγγεγονότες; Οὐδέν γε σαφές, ὦ Σώκρατες.

Ἀλλὰ μὴν καὶ ἐγὼ ἐξ ἀκοῆς περὶ αὐτῶν λέγω· ἃ μὲν οὖν τυγχάνω ἀκηκοὼς φθόνος οὐδεὶς λέγειν. καὶ γὰρ ἴσως καὶ μάλιστα πρέπει μέλλοντα ἐκείσε ἀποδημεῖν διασκοπεῖν τε καὶ μυθολογεῖν περὶ τῆς ἀποδημίας τῆς ἐκεῖ, ποῖαν τινὰ αὐτὴν οἴομεθα εἶναι· τί γὰρ ἂν τις καὶ ποιοῖ ἄλλο ἐν τῷ μέγρι ἡλίου δυσμῶν χρόνῳ;

³⁰³ Ὡ μακάριε Σιμμία, μὴ γὰρ οὐχ αὕτη ἦ ἡ ὀρθὴ πρὸς ἀρετὴν ἀλλαγὴ, ἡδονὰς πρὸς ἡδονὰς καὶ λύπας πρὸς λύπας καὶ φόβον πρὸς φόβον καταλλάττεσθαι, [καὶ] μείζω πρὸς ἐλάττω ὥσπερ νομίσματα, ἀλλ' ἦ ἐκεῖνο μόνον τὸ νόμισμα ὀρθόν, ἀντὶ οὗ δεῖ πάντα ταῦτα καταλλάττεσθαι, φρόνησις, [καὶ τούτου μὲν πάντα] καὶ μετὰ τούτου [ὠνούμενά τε καὶ πιπρασκόμενα] τῷ ὄντι ἦ καὶ ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ συλλήβδην ἀληθῆς ἀρετῆ, μετὰ φρονήσεως, καὶ προσγιγνομένων καὶ ἀπογιγνομένων καὶ ἡδονῶν καὶ φόβων καὶ τῶν ἄλλων πάντων τῶν τοιούτων·

que los mismos vocablos fueron traducidos de modo distinto en contextos distintos. En dichos casos hay una nota que explica la intuición interpretativa y la decisión que tomé. Sin embargo, debo decir que en términos generales traté de que el texto sonara lo más fluido posible, lo más cercano a lo que creí una conversación entre hombres cultos que recuerdan el último día de un maestro ejemplar que no teme la muerte e, incluso, discute sobre la pertinencia de su valentía. En algunos casos incluso practiqué la adaptación (es el caso, por ejemplo, de *υυυδῆ* que traduje como “ahorita”, palabra de amplio uso en nuestro país). A la mano siempre tuve la traducción de Alejandro Vigo, limpia y fluida, y la versión francesa de Léon Robin. Ambos textos me ayudaron en la comprensión de segmentos del original desde una perspectiva menos “literal”, ya que sus textos, sobre todo la versión de Les Belles Lettres, pertenece a una tradición cuya fluidez hace un texto disfrutable.

Las notas que encontrará el lector a pie de página del texto castellano son breves. En ellas consigné datos sobre algún nombre propio, divino o humano, o sobre algunos términos religiosos, tradicionales o relativos a instituciones griegas. Me serví de las que presentan Eggers Lan y Alejandro Vigo por su erudición y claridad. Por otro lado, la traducción está anotada al final. En este apéndice, Notas a la traducción, consigné mi interpretación del color estilístico de los pasajes y las elecciones que tomé para hacer mi versión. Espero haberlas justificado lo suficiente. Sé a consciencia que la traducción (translación) es siempre discutible y que cada segmento de ese apéndice también lo es.

El texto griego en que se basa esta traducción es el de John Burnet, *Platonis opera*, vol. 1, Oxford, Clarendon Press, 1900. En ningún caso modifiqué el texto griego o busco otras lecturas en los cuerpos de notas. Para los casos de pasajes difíciles, tuve en todo momento, ante los ojos, las traducciones de Alejandro Vigo, Carlos García Gual y Leon Robin. En ellas encontré muchas veces lecturas eficaces o soluciones para algunos pasajes. Su lectura me resultó de gran ayuda para buscar soluciones afines a mi propósito. Si adopté alguna lectura de estos autores, lo consigno en las notas a la traducción.

TEXTO GRIEGO Y TRADUCCIÓN

Fedón
(57 a-69 e)

{EX.} Αὐτός, ὦ Φαίδων, παρεγένου Σωκράτει ἐκείνη τῇ ἡμέρᾳ ἢ τὸ φάρμακον ἔπιεν ἐν τῷ δεσμοτηρίῳ, ἢ ἄλλου του ἠκουσας;

{ΦΑΙΔ.} Αὐτός, ὦ Ἐχέκρατες.

[57 a 5] {EX.} Τί οὖν δὴ ἐστὶν ἅττα εἶπεν ὁ ἀνὴρ πρὸ τοῦ θανάτου; καὶ πῶς ἐτελεύτα; ἡδέως γὰρ ἂν ἐγὼ ἀκούσαιμι. καὶ γὰρ οὔτε [τῶν πολιτῶν] Φλειασίων οὐδεὶς πάνυ τι ἐπιχωριάζει τὰ νῦν Ἀθήναζε, οὔτε τις ξένος ἀφίκται χρόνου συχνοῦ [57 b 1] ἐκεῖθεν ὅστις ἂν ἡμῖν σαφές τι ἀγγεῖλαι οἴός τ' ἦν περὶ τούτων, πλήν γε δὴ ὅτι φάρμακον πιὼν ἀποθάνοι· τῶν δὲ ἄλλων οὐδὲν εἶχεν φράζειν.

[58 a 1] {ΦΑΙΔ.} Οὐδὲ τὰ περὶ τῆς δίκης ἄρα ἐπύθεσθε ὄν τρόπον ἐγένετο;

{EX.} Ναί, ταῦτα μὲν ἡμῖν ἠγγειλέ τις, καὶ ἐθαυμάζομέν γε ὅτι πάλαι γενομένης αὐτῆς πολλῷ ὕστερον φαίνεται [58.a.5] ἀποθανών. τί οὖν ἦν τοῦτο, ὦ Φαίδων;

{ΦΑΙΔ.} Τύχη τις αὐτῷ, ὦ Ἐχέκρατες, συνέβη· ἔτυχεν γὰρ τῇ προτεραίᾳ τῆς δίκης ἡ πρύμνα ἐστεμμένη τοῦ πλοίου ὃ εἰς Δῆλον Ἀθηναῖοι πέμπουσιν.

{EX.} Τοῦτο δὲ δὴ τί ἐστὶν;

[58 a 10] {ΦΑΙΔ.} Τοῦτ' ἐστὶ τὸ πλοῖον, ὡς φασιν Ἀθηναῖοι, ἐν ᾧ Θησεύς ποτε εἰς Κρήτην τοὺς “δὶς ἑπτὰ” ἐκείνους ὄχετο [58 b 1] ἄγων καὶ ἔσωσέ τε καὶ αὐτὸς ἐσώθη. τῷ οὖν Απόλλωνι ἠϋξάντο ὡς λέγεται τότε, εἰ σωθεῖεν, ἐκάστου ἔτους θεωρίαν ἀπάξειν εἰς Δῆλον· ἦν δὴ ἀεὶ καὶ νῦν ἔτι ἐξ ἐκείνου κατ'ἐνιαυτὸν τῷ θεῷ πέμπουσιν. ἐπειδὴν οὖν ἄρξονται τῆς [58 b 5] θεωρίας, νόμος ἐστὶν αὐτοῖς ἐν τῷ χρόνῳ τούτῳ καθαρεύειν τὴν πόλιν καὶ δημοσίᾳ μηδένα ἀποκτείνουσαι, πρὶν ἂν εἰς Δῆλόν τε ἀφίκηται τὸ πλοῖον καὶ πάλιν δεῦρο· τοῦτο δ'ἐνίστε ἐν πολλῷ χρόνῳ γίγνεται, ὅταν τύχῳσιν ἄνεμοι ἀπολαβόντες αὐτούς. ἀρχὴ δ' ἐστὶ τῆς θεωρίας ἐπειδὴν ὁ ἱερεὺς τοῦ Απόλλωνος στέψη

Equécrates- ¿Fedón, estuviste tú mismo con Sócrates el día que tomó el veneno en la cárcel, o te lo contó alguien más?

Fedón- Estuve yo mismo, Equécrates.

[57 a 5] Equécrates- ¿Entonces qué es lo que dijo el hombre antes de morir? ¿cómo murió? Me gustaría oírlo. Porque ningún fliacio suele visitar Atenas en estos tiempos, ni viene desde hace mucho de allá ningún extranjero que pueda contarnos algo seguro de ese asunto, a no ser que murió después de tomarse el veneno.¹ De lo demás no pudo decir nada.²

[58 a 1] Fedón- ¿Y no saben entonces cómo fue el juicio?

Equécrates- Sí, eso alguien nos lo contó, y nos admiraba que murió mucho después de acabado el juicio. ¿Por qué pasó eso, Fedón?

Fedón-Tuvo una especie de suerte, Equécrates. Pues un día antes del juicio fue coronada la popa del barco que los atenienses mandan a Delos.³

Equécrates- ¿Y ése qué barco es?

[58 a 10] Fedón- Ése es el barco en que, como cuentan los atenienses, una vez Teseo⁴ llevó [58 b 1] a aquellas “siete parejas”, salvó y él mismo fue salvado. Le prometieron a Apolo, como se decía antes, que si se salvaban, cada año harían una procesión a Delos, la que siempre y hasta el día de hoy, año con año mandan al dios. Después de que empieza [58 b 5] la procesión, acostumbran en ese tiempo purificar la ciudad y no hacer ejecuciones públicas hasta que el barco haya ido y vuelto de Delos. Esto pasa a veces en mucho tiempo, cuando los vientos los alejan. La procesión empieza

¹ Cicuta (κώνειον), *conium maculatum*, de hojas parecidas al perejil. Era poco común en el Ática y solía traerse de Susa, Creta, Laconia o Quíos.

² Es muy probable que el poco contacto entre Atenas y Fliunte, al NE del Peloponeso, se debiera a que esta última era parte de las fuerzas peloponesias que invadían el Ática.

³ En Delos, isla de las Cícladas en el Mar Egeo, estaba el santuario de Apolo.

⁴ La procesión religiosa daba gracias al dios délfico, Apolo, para conmemorar la victoria de Teseo sobre el Minotauro. La nave partía en el mes Antesterión (febrero/marzo) y llevaba catorce jóvenes, siete varones y siete mujeres recordando la ofrenda exigida por Minos y cancelada por Teseo.

τὴν πρύμναν τοῦ πλοίου· τοῦτο δ' ἔτυχεν, ὥσπερ λέγω, τῇ προτεραιᾷ τῆς δίκης γεγονός· διὰ ταῦτα καὶ πολὺς χρόνος ἐγένετο τῷ Σωκράτει ἐν **[58 c 5]** τῷ δεσμοτηρίῳ ὁ μεταξὺ τῆς δίκης τε καὶ τοῦ θανάτου.

{EX.} Τί δὲ δὴ τὰ περὶ αὐτὸν τὸν θάνατον, ὦ Φαίδων; τί ἦν τὰ λεχθέντα καὶπραχθέντα, καὶ τίνες οἱ παραγενόμενοι τῶν ἐπιτηδείων τῷ ἀνδρὶ; ἢ οὐκ εἶων οἱ ἄρχοντες παρεῖναι, ἀλλ' ἔρημος ἐτελεύτα φίλων;

[58 d 1] {ΦΑΙΔ.} Οὐδαμῶς, ἀλλὰ παρῆσάν τινες, καὶ πολλοὶ γε.

{EX.} Ταῦτα δὴ πάντα προθυμήθητι ὡς σαφέστατα ἡμῖν ἀπαγγεῖλαι, εἰ μὴ τίς σοι ἀσχολία τυγχάνει οὔσα.

{ΦΑΙΔ.} Ἀλλὰ σχολάζω γε καὶ πειράσομαι ὑμῖν **[58 d 5]** διηγήσασθαι· καὶ γὰρ τὸ μεμνησθαι Σωκράτους καὶ αὐτὸν λέγοντα καὶ ἄλλου ἀκούοντα ἔμοιγε ἀεὶ πάντων ἥδιστον.

{EX.} Ἀλλὰ μὴν, ὦ Φαίδων, καὶ τοὺς ἀκουσομένους γε τοιούτους ἐτέρους ἔχεις· ἀλλὰ πειρῶ ὡς ἂν δύνῃ ἀκριβέστατα διεξελθεῖν πάντα.

[58 e 1]{ΦΑΙΔ.} Καὶ μὴν ἔγωγε θαυμάσια ἔπαθον παραγενόμενος. οὔτε γὰρ ὡς θανάτῳ παρόντα με ἀνδρὸς ἐπιτηδείου ἔλεος εἰσήει· εὐδαίμων γὰρ μοι ἀνὴρ ἐφαίνετο, ὃ Ἐχέκρατες, καὶ τοῦ τρόπου καὶ τῶν λόγων, ὡς ἀδεῶς καὶ γενναίως ἐτελεύτα, **[58 e 5]** ὥστε μοι ἐκεῖνον παρίστασθαι μὴδ' εἰς Ἄιδου ἰόντα ἄνευ θείας μοίρας ἰέναι, ἀλλὰ καὶ ἐκεῖσε ἀφικόμενον εὖ πράξειν **[59 a 1]** εἶπερ τις πώποτε καὶ ἄλλος. διὰ δὴ ταῦτα οὐδὲν πάνυ μοι ἐλείνδον εἰσήει, ὡς εἰκὸς ἂν δόξειεν εἶναι παρόντι πένθει, οὔτε αὖ ἡδονὴ ὡς ἐν φιλοσοφίᾳ ἡμῶν ὄντων ὥσπερ εἰώθεμεν – καὶ γὰρ οἱ λόγοι τοιοῦτοί τινες ἦσαν – ἀλλ'

cuando el sacerdote de Apolo corona la popa del barco. Esto pasó, como digo, el día antes de que fuera el juicio. Por eso Sócrates estuvo mucho tiempo **[58 c 5]** en la cárcel entre el juicio y la muerte.⁵

Equócrates- ¿Pero qué hay de la muerte misma, Fedón? ¿Qué se dijo y qué se hizo, y quiénes de sus seguidores acompañaron al hombre? ¿o no permitieron los arcontes⁶ que lo acompañaran y murió sin los amigos?

[58 d 1] Fedón- Nada de eso, estaban algunos, y eran muchos.

Equócrates- Todo esto anímate a contárnoslo del modo más claro posible, si no estás ocupado.

Fedón- Estoy libre y trataré de contarles. Porque recordar a Sócrates hablando yo mismo y escuchando a otro, es lo que más me gusta.

Equócrates- ¡Vamos, Fedón! tienes a otros que van a escucharte de la misma forma, pero trata de contar todo del modo más exacto que puedas.

[58 e 1] Fedón- Hasta yo mismo me asombré cuando estaba allí. No me entró la tristeza, como estando en la muerte de un amigo: el hombre me parecía feliz, Equócrates, de carácter y palabras, tan serena y noblemente llegó a su fin, que aquel me daba la impresión de que no bajaba al Hades sin un destino divino, sino como quien al llegar allá será feliz **[59 a 1]** como si también a algún otro ya le hubiera pasado. Precisamente por eso no me sentí tan triste, como sería normal para el que está ante una desgracia, pero tampoco placer, como cuando nos dedicamos a la filosofía, tal como

⁵ La ejecución de Sócrates duró un tiempo más, pues solía llevarse a los prisioneros al día siguiente de su juicio. Jenofonte escribe que esto duró un mes. Cf. X., *Mem.*, IV 8, 2.

⁶ Los arcontes, "gobernantes", eran magistrados electos, durante la democracia, que detentaban facultades de administración pública, jurídica, religiosa y militar.

ἀτεχνῶς [59 a 5] ἄτοπόν τί μοι πάθος παρῆν καί τις ἀήθης κρᾶσις ἀπό τε τῆς ἡδονῆς συγκεκραμένη ὁμοῦ καὶ ἀπὸ τῆς λύπης, ἐνθυμουμένῳ ὅτι αὐτίκα ἐκεῖνος ἔμελλε τελευτᾶν. καὶ πάντες οἱ παρόντες σχεδόν τι οὕτω διεκείμεθα, τοτὲ μὲν γελῶντες, ἐνίοτε δὲ δακρῦοντες, εἷς δὲ ἡμῶν καὶ διαφερόντως, Ἀπολλόδωρος – [59 b 1] οἴσθα γάρ που τὸν ἄνδρα καὶ τὸν τρόπον αὐτοῦ.

{EX.} Πῶς γὰρ οὐ;

{ΦΑΙΔ.} Ἐκεῖνός τε τοίνυν παντάπασιν οὕτως εἶχεν, καὶ αὐτὸς ἔγωγε ἐτεταράγμην καὶ οἱ ἄλλοι.

[59 b 5] {EX.} Ἔτυχον δέ, ὦ Φαίδων, τίνες παραγενόμενοι;

{ΦΑΙΔ.} Οὗτός τε δὴ ὁ Ἀπολλόδωρος τῶν ἐπιχωρίων παρῆν καὶ Κριτόβουλος καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ καὶ ἔτι Ἑρμογένης καὶ Ἐπιγένης καὶ Αἰσχίνης καὶ Ἀντισθένης· ἦν δὲ καὶ Κτήσιππος ὁ Παιανιεὺς καὶ Μενέξενος καὶ ἄλλοι τινὲς τῶν [59 b 10] ἐπιχωρίων. Πλάτων δὲ οἶμαι ἠσθένει.

{EX.} Ξένοι δέ τινες παρῆσαν;

[59 c 1] {ΦΑΙΔ.} Ναί, Σιμμίας τέ γε ὁ Θηβαῖος καὶ Κέβης καὶ Φαιδώνδης καὶ Μεγαρόθεν Εὐκλείδης τε καὶ Τερψίων.

{EX.} Τί δέ; Ἀρίστιππος καὶ Κλεόμβροτος παρεγένοντο;

{ΦΑΙΔ.} Οὐ δῆτα· ἐν Αἰγίνη γὰρ ἐλέγοντο εἶναι.

[59 c 5] {EX.} Ἄλλος δέ τις παρῆν;

{ΦΑΙΔ.} Σχεδόν τι οἶμαι τούτους παραγενέσθαι.

{EX.} Τί οὖν δὴ; τίνες φῆς ἦσαν οἱ λόγοι;

acostumbrábamos, -porque así era la conversación-, sino que simplemente **[59 a 5]** había en mí un raro sentimiento, una inusual mezcla de placer combinado al mismo tiempo con dolor, pues pensaba que aquél estaba a punto de morir. Todos los presentes estaban casi igual, a veces riendo, a veces llorando, pero sobre todo uno de nosotros, Apolodoro. Supongo que **[59 b 1]** conoces al hombre y su carácter.

Equócrates- ¿Cómo no?

Fedón- Ése estuvo todo el tiempo así, pero yo mismo estaba perturbado y también los demás.

[59 b 5] Equócrates- ¿Fedón, exactamente quiénes eran los presentes?

Fedón- Del país estaban precisamente este Apolodoro, Critóbulo y su padre, Hermógenes, Epígenes, Esquines y Antístenes. Estaban también Ctesipo el peanio, Menexeno y **[59 b 10]** algunos otros paisanos. Platón, creo, estaba enfermo.⁷

Equócrates- ¿Había extranjeros presentes?

[59 c 1] Fedón- Sí, Simmias el tebano y Cebes, Fedondas y Euclides, de Mégara, y también Terpsión.

Equócrates- ¿Qué? ¿estaban Aristipo y Cleómbroto?

Fedón- No, decían, que estaban en Egina.⁸

[59 c 5] Equócrates- ¿Había alguien más?

Fedón- Creo que más o menos eran todos los presentes.

Equócrates- ¿Y entonces? ¿qué dices que fue lo que platicaron?

⁷ Platón se menciona en sus diálogos tres veces: *Ap.*, 34 a 2 y 38 b 6 y aquí *Phd.*, 58 b 10. Las interpretaciones son muchas y van desde la distancia histórica que supone no haber sido testigo presencial hasta la ironía como recurso literario y filosófico. Cf. *supra*. pp. 13 y ss.

⁸ Egina era famosa por su vida disoluta “en que uno se divierte, y pierde o gana unos cuantos meses en diversiones, partidas de placer”. Es probable que se trate de un ataque indirecto. Cf. Robin, pp. XII-XIII. La frase entre comillas es de la introducción de Valéry al *Discurso del Método* de Descartes. Valéry, p. 7.

{ΦΑΙΔ.} Ἐγώ σοι ἐξ ἀρχῆς πάντα πειράσομαι διηγήσασθαι. **[59 d 1]** αἰεὶ γὰρ δὴ καὶ τὰς πρόσθεν ἡμέρας εἰώθεμεν φοιτᾶν καὶ ἐγὼ καὶ οἱ ἄλλοι παρὰ τὸν Σωκράτη, συλλεγόμενοι ἔωθεν εἰς τὸ δικαστήριον ἐν ᾧ καὶ ἡ δίκη ἐγένετο· πλησίον γὰρ ἦν τοῦ δεσμωτηρίου. περιεμένομεν οὖν ἐκάστοτε ἕως **[59 d 5]** ἀνοιχθεῖν τὸ δεσμωτήριον, διατρίβοντες μετ' ἀλλήλων, ἀνεώγετο γὰρ οὐ πρῶ· ἐπειδὴ δὲ ἀνοιχθεῖν, εἰσημίμεν παρὰ τὸν Σωκράτη καὶ τὰ πολλὰ διημερεύομεν μετ' αὐτοῦ. καὶ δὴ καὶ τότε πρωαίτερον συνελέγημεν· τῆ γὰρ πρωτεραίᾳ [ἡμέρα] ἐπειδὴ ἐξήλθομεν ἐκ τοῦ δεσμωτηρίου ἑσπέρας, ἐπυθόμεθα ὅτι τὸ πλοῖον ἐκ Δήλου ἀφιγμένον εἴη. παρηγγείλαμεν οὖν ἀλλήλοις ἤκειν ὡς πρωαίτατα εἰς τὸ εἰωθός. καὶ ἤκομεν καὶ ἡμῖν ἐξελθὼν ὁ θυρωρός, ὅσπερ εἰώθει ὑπακούειν, εἶπεν περιμένειν **[59 e 5]** καὶ μὴ πρότερον παριέναι ἕως ἂν αὐτὸς κελεύσῃ. “Λύουσι γάρ,” ἔφη, “οἱ ἔνδεκα Σωκράτη καὶ παραγγέλλουσιν ὅπως ἂν τῆδε τῆ ἡμέρα τελευτᾷ.” οὐ πολὺν δ' οὖν χρόνον ἐπισχὼν ἤκεν καὶ ἐκέλευεν ἡμᾶς εἰσιέναι. εἰσιόντες οὖν **[60 a 1]** κατελαμβάνομεν τὸν μὲν Σωκράτη ἄρτι λελυμένον, τὴν δὲ Ξανθίππην – γινώσκεις γάρ – ἔχουσάν τε τὸ παιδίον αὐτοῦ καὶ παρακαθημένην. ὡς

Fedón- Voy a tratar de contarte todo desde el principio. **[59 d 1]** Resulta que siempre, desde días antes, yo y los demás acostumbrábamos visitar a Sócrates, reunidos desde temprano en el juzgado donde se dictó sentencia, pues estaba cerca de la cárcel. Diario esperábamos **[59 d 5]** desde la mañana a que se abriera la cárcel, platicando unos con otros porque no la abrían antes. Tan pronto abría, íbamos junto a Sócrates y muchas veces pasamos el día con él. Y especialmente en esa ocasión nos reunimos más temprano, pues un día antes, después de que salimos ya tarde de la prisión, supimos que el barco había vuelto de Delos. Quedamos de acuerdo en ir más temprano al lugar acostumbrado. Llegamos y cuando nos encontró el portero, que solía atendernos, nos dijo que esperaríamos **[59 e 5]** y que no entráramos hasta que él mismo lo ordenara, “porque, dijo, los Once⁹ liberan a Sócrates y le informan que este día morirá”. No tardó mucho tiempo en venir y nos ordenó entrar. Cuando entramos, **[60 a 1]** encontramos a Sócrates en el preciso momento en que era liberado y a Jantipa –la conoces-, llevando a

⁹ Los Once eran diez magistrados y un escriba encargados de los procesos penales. El puesto se renovaba anualmente y sus atribuciones incluían la ejecución de penas y sanciones (incluso sin juicio si el delincuente era cogido *in fraganti*).

οὐν εἶδεν ἡμᾶς ἡ Ξανθίππη, ἀνηυφήμησέ τε καὶ τοιαῦτ' ἄττα εἶπεν, οἷα δὴ εἰώθασιν αἱ
[60 a 5] γυναῖκες, ὅτι “ὦ Σώκρατες, ὕστατον δὴ σε προσερούσι νῦν οἱ ἐπιτήδαιοι καὶ σὺ
τούτους.” καὶ ὁ Σωκράτης βλέψας εἰς τὸν Κρίτωνα, “ὦ Κρίτων,” ἔφη, “ἀπαγέτω τις
αὐτὴν οἴκαδε.”

Καὶ ἐκείνην μὲν ἀπῆγόν τινες τῶν τοῦ Κρίτωνος βοῶσάν [60 b 1] τε καὶ
κοπτομένην· ὁ δὲ Σωκράτης ἀνακαθιζόμενος εἰς τὴν κλίνην συνέκαμψέ τε τὸ σκέλος καὶ
ἐξέτριψε τῆ χειρὶ, καὶ τρίβων ἅμα, ὧς ἄτοπον, ἔφη, ὧ ἄνδρες, ἔοικέ τι εἶναι τοῦτο ὁ
καλοῦσιν οἱ ἄνθρωποι ἡδύ· ὡς θαυμασίως πέφυκε [60 b 5] πρὸς τὸ δοκοῦν ἐναντίον
εἶναι, τὸ λυπηρόν, τὸ ἅμα μὲν αὐτὸ μὴ 'θέλειν παραγίγνεσθαι τῷ ἀνθρώπῳ, ἐὰν δέ τις
διώκη τὸ ἕτερον καὶ λαμβάνη, σχεδόν τι ἀναγκάζεσθαι ἀεὶ λαμβάνειν καὶ τὸ ἕτερον,
ὥσπερ ἐκ μιᾶς κορυφῆς ἡμμένω [60 c 1] δύο ὄντε. καὶ μοι δοκεῖ, ἔφη, εἰ ἐνενόησεν αὐτὰ
Αἴσωπος, μῦθον ἂν συνθεῖναι ὡς ὁ θεὸς βουλόμενος αὐτὰ διαλλάξαι πολεμοῦντα, ἐπειδὴ
οὐκ ἐδύνατο, συνῆψεν εἰς ταῦτόν αὐτοῖς τὰς κορυφάς, καὶ διὰ ταῦτα ὧ ἂν τὸ ἕτερον
παραγένηται ἐπακολουθεῖ ὕστερον καὶ τὸ ἕτερον. ὥσπερ οὖν καὶ αὐτῷ μοι ἔοικεν·
ἐπειδὴ ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ ἦν ἐν τῷ σκέλει τὸ ἀλγεινόν, ἤκειν δὴ φαίνεται ἐπακολουθοῦν τὸ
ἡδύ.

Ὁ οὖν Κέβης ὑπολαβὼν, Νῆ τὸν Δία, ὧ Σώκρατες, ἔφη, εὖ γ' ἐποίησας ἀναμνήσας
με. περὶ γάρ τοι τῶν [60 d 1] ποιημάτων ὧν πεποίηκας ἐντείνας τοὺς τοῦ Αἰσώπου
λόγους καὶ τὸ εἰς τὸν Ἀπόλλω προοίμιον καὶ ἄλλοι τινές με ἤδη ἤροντο, ἀτὰρ καὶ Εὐήνος

su hijo en brazos y sentada a su lado. Cuando nos vio Jantipa, chilló¹⁰ y dijo exactamente lo que acostumbran **[60 a 5]** decir las mujeres: “Sócrates, esta es la última vez que te hablarán los amigos y tú a ellos”. Y Sócrates, mirando a Critón, dijo, “Critón, que alguien se la lleve a casa.”

Y se la llevaron unos sirvientes de Critón mientras gritaba **[60 b 1]** y se daba golpes de pecho. Sócrates, sentándose en la cama dobló la pierna y se rascó con la mano, y dijo al mismo tiempo que se rascaba: Qué raro, amigos, parece ser esto que los hombres llaman placer: qué asombrosa la forma en que se relaciona **[60 b 5]** con lo que parece ser su contrario, el dolor.¹¹ Los dos no quieren estar juntos al mismo tiempo en el hombre, y si uno persigue al otro y lo alcanza, está casi obligado a siempre alcanzar también al otro, como si ambos estuvieran unidos **[60 c 1]** de una sola cabeza. Creo, dijo, que si Esopo¹² hubiera sabido esto, compondría una fábula en la que el dios que quería separar a los que peleaban, ya que no pudo, los juntó de las cabezas en uno, y por ello donde está presente uno le sigue después el otro. Igual es la impresión que yo tengo: después de que por causa de las cadenas estaba el dolor en la pierna, parece que vino siguiéndolo el placer.

Entonces Cebes, tomando la palabra, ¡Por Zeus, Sócrates!, dijo, hiciste bien en recordármelo, porque de **[60 d 1]** los poemas que hiciste versificando las fábulas de Esopo, y el himno a Apolo,¹³ algunos ya me preguntaron, sobre todo Eveno¹⁴ antier, en

¹⁰ Jantipa llegó a ser la imagen de la esposa de carácter extremadamente difícil e insoportable. Sin embargo, es probable que el sentido gesto que hace al ver a los amigos de Sócrates sea grito de buen augurio, según sugiere Burnet. Cf. Vigo, p. 11, n. 11. Sobre el carácter de Jantipa entre los antiguos Cf. Diog. Laert., II, 36-37.

¹¹ La idea de placeres combinados con dolores era ya conocida entre algunos griegos. Aparece, por ejemplo, en Antifonte. Cf. 87 B, 9-13 DK.

¹² Esopo es una figura del siglo V a. C. a quien se le adjudican las *Fábulas*, que fueron entretenimiento de los niños griegos. Habría sido un liberto frigio que ganó la inmortalidad por componer y contar oralmente sus fábulas. Se dice también que fue asesinado por un robo que quizá no cometió.

¹³ El motivo es, como se ha visto ya, la festividad del dios de Delos, Apolo.

¹⁴ Eveno de Paros fue un sofista y poeta elegíaco, imitador de Teognis. Es mencionado también en la *Ap.*, 20 b, y en el *Phdr.*, 267 a, donde se le presenta como orador.

πρόην, ὅτι ποτὲ διανοηθεῖς, ἐπειδὴ δεῦρο ἦλθες, ἐποίησας αὐτά, πρότερον οὐδὲν πώποτε ποιήσας. **[60 d 5]** εἰ οὖν τί σοι μέλει τοῦ ἔχειν ἐμὲ Εὐήνω ἀποκρίνασθαι ὅταν με αὖθις ἐρωτᾷ – εὖ οἶδα γὰρ ὅτι ἐρήσεται – εἰπέ τί χρὴ λέγειν.

Λέγε τοίνυν, ἔφη, αὐτῷ, ὃ Κέβης, τάληθῆ, ὅτι οὐκ ἐκείνω βουλόμενος οὐδὲ τοῖς ποιήμασιν αὐτοῦ ἀντίτεχνος **[60 e 1]** εἶναι ἐποίησα ταῦτα – ἤδη γὰρ ὡς οὐ ῥάδιον εἶη – ἀλλ' ἐνυπνίων τινῶν ἀποπειρώμενος τί λέγοι, καὶ ἀφοσιούμενος εἰ ἄρα πολλάκις ταύτην τὴν μουσικὴν μοι ἐπιτάττοι ποιεῖν. ἦν γὰρ δὴ ἅττα τοιάδε· πολλάκις μοι φοιτῶν τὸ αὐτὸ ἐνύπνιον **[60 e 5]** ἐν τῷ παρελθόντι βίῳ, ἄλλοτ' ἐν ἄλλῃ ὄψει φαινόμενον, τὰ αὐτὰ δὲ λέγον, “ὦ Σώκρατες,” ἔφη, “μουσικὴν ποιεῖ καὶ ἐργάζου.” καὶ ἐγὼ ἔν γε τῷ πρόσθεν χρόνῳ ὅπερ ἔπραττον τοῦτο ὑπελάμβανον αὐτό μοι παρακελεύεσθαι τε **[61 a 1]** καὶ ἐπικελεύειν, ὥσπερ οἱ τοῖς θεοῖσι διακελεύόμενοι, καὶ ἐμοὶ οὕτω τὸ ἐνύπνιον ὅπερ ἔπραττον τοῦτο ἐπικελεύειν, μουσικὴν ποιεῖν, ὡς φιλοσοφίας μὲν οὕσης μεγίστης μουσικῆς, ἐμοῦ δὲ τοῦτο πράττοντος. νῦν δ' ἐπειδὴ ἦ τε δίκη **[61 a 5]** ἐγένετο καὶ ἡ τοῦ θεοῦ ἐορτὴ διεκώλυέ με ἀποθνήσκειν, ἔδοξε χρῆναι, εἰ ἄρα πολλάκις μοι προστάττοι τὸ ἐνύπνιον ταύτην τὴν δημώδη μουσικὴν ποιεῖν, μὴ ἀπειθῆσαι αὐτῷ ἀλλὰ ποιεῖν· ἀσφαλέστερον γὰρ εἶναι μὴ ἀπιέναι πρὶν ἀφοσιώσασθαι ποιήσαντα ποιήματα [καὶ] πιθόμενον τῷ ἐνυπνίῳ. οὕτω δὲ πρῶτον μὲν εἰς τὸν θεὸν ἐποίησα οὗ ἦν ἡ παροῦσα θυσία· μετὰ δὲ τὸν θεόν, ἐννοήσας ὅτι τὸν ποιητὴν δέοι, εἴπερ μέλλοι ποιητῆς εἶναι, ποιεῖν μύθους ἀλλ' οὐ λόγους, **[61 b 5]** καὶ αὐτὸς οὐκ ἦ μυθολογικός, διὰ ταῦτα δὴ οὐς

en qué momento, después de que llegaste, pensaste en hacerlos, puesto que nunca antes hiciste ninguno. **[60 d 5]** Si en algo te preocupa que yo pueda contestarle a Egeo cuando vuelva a preguntarme -porque bien sabes que preguntará- dime qué hay que decir.

Pues dile , la verdad, Cebes, contestó; no los hice queriendo ser rival **[60 e 1]** de aquél ni de sus poemas –sé que no sería fácil-, sino tratando de entender qué dicen algunos sueños, y cumpliendo un mandato divino, por si esta música era la que muchas veces me ordenaron hacer. La cosa era así: muchas veces, en mi vida pasada, solía visitarme el mismo sueño,¹⁵ **[60 e 5]** a veces manifiesto bajo otra apariencia, decía las mismas cosas: “Sócrates, dijo, compón música y dedícate a ella.” Y yo, desde hacía tiempo, suponía que esto que hacía era lo mismo que me habían aconsejado y **[61 a 1]** mandado, igual que los que animan a los que corren, también a mí el sueño me mandaba hacer esto, crear música, puesto que la filosofía es la más grande música, yo eso fue lo que hice. Y ahora que pasó el juicio **[61 a 5]** y que la fiesta del dios impidió que yo muriera, creí necesario, si en verdad tantas veces el sueño me ordenó hacer esta música popular,¹⁶ no desobedecerle sino hacerlo. Es más seguro no irse hasta cumplir haciendo los poemas, obedeciendo al sueño. De modo que el primero lo hice para el dios del que era la fiesta, y después del dios, sabiendo que es necesario que el poeta, si quiere ser

¹⁵ Los sueños servían como un medio por el cual los dioses podían comunicarse con los mortales. Cf. Hom., *Il*, vv. II, 9 y ss. Los diálogos *Critón* (44 a) y *Apología* (33 c) nos presentan a Sócrates motivado por sueños.

¹⁶ La frase “música popular” δημώδης μουσική podría indicar a la diferenciación entre la música-filosofía y la música-poesía. El segundo binomio, la música-poesía es popular en el sentido de que es común, propio de la mayoría o compartido por la mayoría, tal como podrían ser la épica de Homero, el teatro o, aquí, las fábulas de Esopo y el himno a Apolo.

προχείρους εἶχον μύθους καὶ ἠπιστάμην τοὺς Αἰσώπου, τούτων ἐποίησα οἷς πρώτοις ἐνέτυχον. ταῦτα οὖν, ὃ Κέβης, Εὐήνω φράζε, καὶ ἐρρωῶσθαι καί, ἂν σωφρονῆ, ἐμὲ διώκειν ὡς τάχιστα. **[61 c 1]** ἄπειμι δέ, ὡς ἔοικε, τήμερον· κελεύουσι γὰρ Ἀθηναῖοι.

Καὶ ὁ Σιμμίας, Οἶον παρακελεύη, ἔφη, τοῦτο, ὃ Σώκρατες, Εὐήνω. πολλὰ γὰρ ἤδη ἐντετύχηκα τῷ ἀνδρί· σχεδὸν οὖν ἐξ ὧν ἐγὼ ἦσθημαι οὐδ' ὅπως οἶσθαι σοὶ ἐκὼν

[61 c 5] εἶναι πείσεται.

Τί δέ; ἢ δ' ὅς, οὐ φιλόσοφος Εὐήνος;

Ἐμοιγε δοκεῖ, ἔφη ὁ Σιμμίας.

Ἐθελήσει τοίνυν καὶ Εὐήνος καὶ πᾶς ὅτῳ ἀξίως τούτου τοῦ πράγματος μέτεστιν. οὐ μέντοι ἴσως βιάσεται αὐτόν· **[61 c 10]** οὐ γὰρ φασι θεμιτὸν εἶναι. Καὶ ἅμα λέγων ταῦτα καθῆκε **[61 d 1]** τὰ σκέλη ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ καθεζόμενος οὕτως ἤδη τὰ λοιπὰ διελέγετο.

Ἦρτο οὖν αὐτὸν ὁ Κέβης· Πῶς τοῦτο λέγεις, ὃ Σώκρατες, τὸ μὴ θεμιτὸν εἶναι ἑαυτὸν βιάζεσθαι, ἐθέλειν δ' **[61 d 5]** ἂν τῷ ἀποθνήσκοντι τὸν φιλόσοφον ἔπεσθαι;

Τί δέ, ὃ Κέβης; οὐκ ἀκηκόατε σύ τε καὶ Σιμμίας περὶ τῶν τοιούτων Φιλολάῳ συγγεγονότες;

Οὐδέν γε σαφές, ὃ Σώκρατες.

Ἀλλὰ μὴν καὶ ἐγὼ ἐξ ἀκοῆς περὶ αὐτῶν λέγω· ἃ μὲν **[61 d 10]** οὖν τυγχάνω ἀκηκοῶς φθόνος οὐδεὶς λέγειν. καὶ γὰρ ἴσως **[61 e 1]** καὶ μάλιστα πρέπει μέλλοντα ἐκεῖσε ἀποδημεῖν διασκοπεῖν τε καὶ μυθολογεῖν περὶ τῆς ἀποδημίας τῆς ἐκεῖ, ποίαν τινὰ αὐτὴν οἴομεθα εἶναι· τί γὰρ ἂν τις καὶ ποιοῖ ἄλλο ἐν τῷ μέχρι ἡλίου δυσμῶν χρόνῳ;

poeta, componga mitos y no razonamientos, **[61 b 5]** y que en realidad yo no soy compositor de mitos, por eso los mitos que tenía a la mano y que me sabía, los de Esopo, los primeros que encontré, con ellos los hice. Esto, Cebes, cuéntale a Eveno, y que esté bien, y que si es sensato, me siga lo más pronto posible. **[61 c 1]** Al parecer me voy hoy mismo, porque lo mandan los atenienses.

Y Simmias dijo: “¿Sócrates, cómo le aconsejas esto a Eveno? Ya lo he tratado mucho, y, por lo que yo he visto, no estará **[61 c 5]** contento de hacerte caso.

¿Qué?, contestó, ¿no es filósofo Eveno?

A mí me parece que sí, dijo Simmias.

Entonces querrá Eveno y todo el que dignamente se dedique a esta actividad. Pero no se suicidará, porque dicen que no es lícito.¹⁷ **[61 c 10]** Y mientras decía esto, puso las piernas en el suelo **[61 d 1]** y así permaneció sentado el resto de la plática.

Entonces le preguntó Cebes: ¿Cómo dices esto, Sócrates, que no es lícito suicidarse, pero que **[61 d 5]** el filósofo querría seguir al que muere?

¿Qué, Cebes? ¿No escucharon tú y Simmias nada de esto cuando vivieron con Filolao?¹⁸

Nada claro, Sócrates.

En realidad, de esto también yo hablo de oídas. Pero nada **[61 d 10]** me prohíbe decir lo que sé. Y tal vez **[61 e 1]** sea lo más conveniente para el que va a viajar allá, indagar y decir un mito del viaje hacia allá, cómo creemos que es, porque, además, ¿qué otra cosa podría hacer uno antes de la puesta que el sol?

¹⁷ Para los griegos el suicidio estaba prohibido porque atentaba contra el orden de las cosas (τὸ θεμιτὸν). Sin embargo, había casos en que se toleraba. Cf. Vigo, p. 15, n. 19.

¹⁸ Filolao era un filósofo pitagórico quien, a consecuencia de un ataque a las comunidades pitagóricas en 454 a. C. habría escapado de Crotona a Tebas. De ahí la familiaridad que debieron tener él, Simmias y Cebes. Es probable que su presencia ponga sobre la mesa la discusión sobre la vida filosófica, los conceptos de alma y filosofía, según se desprende del resto del diálogo donde combatirán Simmias y Cebes con Sócrates.

[61 e 5] Κατὰ τί δὴ οὖν ποτε οὐ φασὶ θεμιτὸν εἶναι αὐτὸν ἑαυτὸν ἀποκτείνουσαι, ὦ Σώκρατες; ἤδη γὰρ ἔγωγε, ὅπερ νυνδὴ σὺ ἤρου, καὶ Φιλολάου ἤκουσα, ὅτε παρ' ἡμῖν διητᾶτο, ἤδη δὲ καὶ ἄλλων τινῶν, ὡς οὐ δέοι τοῦτο ποιεῖν· σαφὲς δὲ περὶ αὐτῶν οὐδενὸς πώποτε οὐδὲν ἀκήκοα.

[62 a 1] Ἀλλὰ προθυμεῖσθαι χρή, ἔφη· τάχα γὰρ ἂν καὶ ἀκούσῃς. ἴσως μέντοι θαυμαστὸν σοὶ φανεῖται εἰ τοῦτο μόνον τῶν ἄλλων ἀπάντων ἀπλοῦν ἐστίν, καὶ οὐδέποτε τυγχάνει τῷ ἀνθρώπῳ, ὡσπερ καὶ τᾶλλα, ἐστὶν ὅτε καὶ οἷς βέλτιον <ὄν> **[62 a 5]** τεθνάναι ἢ ζῆν, οἷς δὲ βέλτιον τεθνάναι, θαυμαστὸν ἴσως σοὶ φαίνεται εἰ τούτοις τοῖς ἀνθρώποις μὴ ὄσιον αὐτοὺς ἑαυτοὺς εὖ ποιεῖν, ἀλλὰ ἄλλον δεῖ περιμένειν εὐεργέτην.

Καὶ ὁ Κέβης ἠρέμα ἐπιγελάσας, Ἴττω Ζεὺς, ἔφη, τῇ αὐτοῦ φωνῇ εἰπὼν.

[62 b 1] Καὶ γὰρ ἂν δόξειεν, ἔφη ὁ Σωκράτης, οὕτω γ' εἶναι ἄλογον· οὐ μέντοι ἀλλ' ἴσως γ' ἔχει τινὰ λόγον. ὁ μὲν οὖν ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος περὶ αὐτῶν λόγος, ὡς ἐν τινὶ φρουρᾷ ἐσμεν οἱ ἄνθρωποι καὶ οὐ δεῖ δὴ ἑαυτὸν ἐκ ταύτης **[62b 5]** λύειν οὐδ' ἀποδιδράσκειν, μέγας τέ τίς μοι φαίνεται καὶ οὐ ῥάδιος διιδεῖν· οὐ μέντοι ἀλλὰ τότε γέ μοι δοκεῖ, ὦ Κέβης, εὖ λέγεσθαι, τὸ θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελουμένους καὶ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἐν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι. ἢ σοὶ οὐ δοκεῖ οὕτως;

[62 b 10] Ἔμοιγε, φησὶν ὁ Κέβης.

[62 c 1] Οὐκοῦν, ἦ δ' ὅς, καὶ σὺ ἂν τῶν σαυτοῦ κτημάτων εἴ τι αὐτὸ ἑαυτὸ ἀποκτείνουσι, μὴ σημήναντός σου ὅτι βούλει αὐτὸ τεθνάναι, χαλεπαίνουσι ἂν αὐτῷ καί, εἴ τινα ἔχοις τιμωρίαν, τιμωροῖο ἄν;

[61 e 5] ¿De acuerdo con qué aseguran que no está permitido matarse, Sócrates? Porque, lo que ahorita decías tú, ya lo escuché de Filolao cuando vivía con nosotros, y ya también de otros, que no se debería hacer esto. Pero nunca oí nada claro de estas cosas.

[62 a 1] Pero hay que animarse, dijo, porque podrías escucharlo pronto. A lo mejor te asombras si solo ésta es simple de entre todas las cosas, y nunca le pasa al hombre, como a los demás, que a veces **[62 a 5]** es mejor morir que vivir, y para los que es mejor morir, tal vez te sorprenda si para estos hombres no es algo piadoso hacerse el bien, sino que deben esperar a otro bienhechor.

Y Cebes, riéndose solo, “sabrás Zeus”, dijo en su dialecto.¹⁹

[62 b 1] Y podría parecer, dijo Sócrates, que así no tiene sentido, pero quizá tiene alguno. Lo dicho en los misterios sobre estas cosas, que los hombres estamos en una cárcel y que no hay que liberarse a sí mismo ni huir de ella, me parece algo grande y no fácil de entender. No sólo eso, Cebes, además creo que está bien dicho esto: que los dioses son quienes nos cuidan y que nosotros los hombres somos una posesión de los dioses. ¿O no te parece así?

[62 b 10] Bastante, contestó Cebes.

[62 c 1] ¿No serías tú severo ni te vengarías, dijo, si pudieras vengarte, si uno de los que te pertenecen se matara a sí misma, aunque no hubieras indicado tú que querías que ella estuviera muerta?

¹⁹ El dialecto de Cebes era el beocio. En ático la expresión sería ἴστω Ζεύς.

Πάνυ γ', ἔφη.

Ἴσως τοίνυν ταύτη οὐκ ἄλογον μὴ πρότερον αὐτὸν ἀποκτείνουσαι δεῖν, πρὶν ἀνάγκην τινὰ θεὸς ἐπιπέμψῃ, ὥσπερ καὶ τὴν νῦν ἡμῖν παροῦσαν.

Ἄλλ' εἰκὸς, ἔφη ὁ Κέβης, τοῦτό γε φαίνεται. ὁ μέντοι **[62 c 10]** νυνδὴ ἔλεγες, τὸ τοὺς φιλοσόφους ῥαδίως ἂν ἐθέλειν **[62 d 1]** ἀποθνήσκειν, ἔοικεν τοῦτο, ὃ Σώκρατες, ἀτόπω, εἶπερ ὁ νυνδὴ ἐλέγομεν εὐλόγως ἔχει, τὸ θεὸν τε εἶναι τὸν ἐπιμελούμενον ἡμῶν καὶ ἡμᾶς ἐκείνου κτήματα εἶναι. τὸ γὰρ μὴ ἀγανακτεῖν τοὺς φρονιμωτάτους ἐκ ταύτης τῆς θεραπείας **[62 d 5]** ἀπιόντας, ἐν ἧ ἐπιστατοῦσιν αὐτῶν οἵπερ ἄριστοὶ εἰσιν τῶν ὄντων ἐπιστάται, θεοί, οὐκ ἔχει λόγον· οὐ γὰρ που αὐτός γε αὐτοῦ οἶεται ἄμεινον ἐπιμελήσεσθαι ἐλεύθερος γενόμενος. ἀλλ' ἀνόητος μὲν ἄνθρωπος τάχ' ἂν οἴηθῆι ταῦτα, φευκτέον **[62 e 1]** εἶναι ἀπὸ τοῦ δεσπότη, καὶ οὐκ ἂν λογίζοιτο ὅτι οὐ δεῖ ἀπὸ γε τοῦ ἀγαθοῦ φεύγειν ἀλλ' ὅτι μάλιστα παραμένειν, διὸ ἀλογίστεως ἂν φεύγοι· ὁ δὲ νοῦν ἔχων ἐπιθυμοῖ που ἂν ἀεὶ εἶναι παρὰ τῷ αὐτοῦ βελτίονι. καίτοι οὕτως, ὃ Σώκρατες, **[62 e 5]** τούναντίον εἶναι εἰκὸς ἢ ὁ νυνδὴ ἐλέγετο· τοὺς μὲν γὰρ φρονίμους ἀγανακτεῖν ἀποθνήσκοντας πρέπει, τοὺς δὲ ἄφρονας χαίρειν.

Mucho, dijo.

Entonces tal vez por eso no sea absurdo que no hay que suicidarse antes de que el dios mande un destino como el que ahora se nos presenta.

Esto parece probable, dijo Cebes. Pero lo que **[62 c 10]** hace poco decías, que los filósofos **[62 d 1]** fácilmente querrían morir; esto, Sócrates, parece raro, si lo que hace poco decíamos está bien dicho, que el dios es quien cuida de nosotros y que nosotros somos una posesión de aquél. El que no se irriten los más prudentes dejando este cuidado **[62 d 5]** en el que los pusieron los mejores seres para dirigir, los dioses, no tiene sentido. Nadie, ya siendo libre, cree que exista alguien mejor que sí mismo para cuidarse. Pero un hombre demente rápido creería esto, que se debe huir **[62 e 1]** del dueño y no pensaría que no hay que huir de lo bueno, sino sobre todo quedarse junto a él, porque estaría huyendo sin sentido. Pero el que tenga inteligencia deseará estar siempre junto a quien es mejor que él. Entonces, Sócrates, **[62 e 5]** sería probable lo contrario a lo que ahora se decía, que a los prudentes que mueren corresponde enojarse y a los imprudentes alegrarse.

Ἀκούσας οὖν ὁ Σωκράτης ἠσθηναί τέ μοι ἔδοξε τῆ τοῦ **[63 a 1]** Κέβητος πραγματεία, καὶ ἐπιβλέψας εἰς ἡμᾶς, Ἄεί τοι, ἔφη, [ὁ] Κέβης λόγους τινὰς ἀνερευνᾷ, καὶ οὐ πάνυ εὐθέως ἐθέλει πείθεσθαι ὅτι ἂν τις εἴπη.

Καὶ ὁ Σιμμίας, Ἀλλὰ μήν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, νῦν γέ μοι **[63 a 5]** δοκεῖ τι καὶ αὐτῶ λέγειν Κέβης· τί γὰρ ἂν βουλόμενοι ἄνδρες σοφοὶ ὡς ἀληθῶς δεσπότης ἀμείνους αὐτῶν φεύγοιεν καὶ ῥαδίως ἀπαλλάττοιεν αὐτῶν; καὶ μοι δοκεῖ Κέβης εἰς σὲ τείνειν τὸν λόγον, ὅτι οὕτω ῥαδίως φέρεις καὶ ἡμᾶς ἀπολείπων καὶ ἄρχοντας ἀγαθούς, ὡς αὐτὸς ὁμολογεῖς, θεούς.

[63 b 1] Δίκαια, ἔφη, λέγετε· οἶμαι γὰρ ὑμᾶς λέγειν ὅτι χρή με πρὸς ταῦτα ἀπολογήσασθαι ὥσπερ ἐν δικαστηρίῳ.

Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη ὁ Σιμμίας.

Φέρε δὴ, ἦ δ' ὅς, πειραθῶ πιθανώτερον πρὸς ὑμᾶς ἀπολογήσασθαι **[63 b 5]** ἢ πρὸς τοὺς δικαστάς. ἐγὼ γάρ, ἔφη, ὦ Σιμμία τε καὶ Κέβης, εἰ μὲν μὴ ὥμην ἤξειν πρῶτον μὲν παρὰ θεοὺς ἄλλους σοφοὺς τε καὶ ἀγαθούς, ἔπειτα καὶ παρ' ἀνθρώπους τετελευτηκότας ἀμείνους τῶν ἐνθάδε, ἠδίκουν ἂν οὐκ ἀγανακτῶν τῷ θανάτῳ· νῦν δὲ εὖ ἴστε ὅτι παρ' ἀνδρας **[63 c 1]** τε ἐλπίζω ἀφίξεσθαι ἀγαθούς – καὶ τοῦτο μὲν οὐκ ἂν πάνυ δισχυρισαίμην – ὅτι μέντοι παρὰ θεοὺς δεσπότης πάνυ ἀγαθούς ἤξειν, εὖ ἴστε ὅτι εἶπερ τι ἄλλο τῶν τοιούτων δισχυρισαίμην ἂν καὶ τοῦτο. ὥστε διὰ ταῦτα οὐχ ὁμοίως **[63 c 5]** ἀγανακτῶ, ἀλλ' εὐελπίς εἰμι εἶναι τι τοῖς τετελευτηκόσι καί, ὥσπερ γε καὶ πάλαι λέγεται, πολὺ ἄμεινον τοῖς ἀγαθοῖς ἢ τοῖς κακοῖς.

Τί οὖν, ἔφη ὁ Σιμμίας, ὦ Σώκρατες; αὐτὸς ἔχων τὴν διάνοιαν ταύτην ἐν νῶ ἔχεις ἀπιέναι, ἢ κἂν ἡμῖν μεταδοίης; **[63 d 1]** κοινὸν γὰρ δὴ ἔμοιγε δοκεῖ καὶ ἡμῖν εἶναι ἀγαθὸν τοῦτο, καὶ ἅμα σοι ἡ ἀπολογία ἔσται, ἐὰν ἄπερ λέγεις ἡμᾶς πείσης.

Cuando Sócrates escuchó esto, me parece que sintió gusto por la intervención de **[63 a 1]** Cebes y dijo, dirigiendo la vista hacia nosotros: Cebes siempre busca algún argumento y difícilmente quiere dejarse convencer por lo que uno le dice.

Y Simmias dijo: Ah, pero entonces, Sócrates, ahora me **[63 a 5]** parece que Cebes te dice algo a ti, porque ¿queriendo qué cosa los hombres en verdad sabios huirían de dueños mejores que ellos y se separarían de ellos con facilidad? Y me parece que Cebes apunta contra ti el razonamiento, que estás tan a gusto dejándonos a nosotros y a los dioses, buenos señores como tú mismo aceptas.

[63 b 1] Tienen razón, dijo. Creo que ustedes dicen que hay que defenderse de esto como en el juzgado.²⁰

Así es, respondió Simmias.

¡Vamos, pues!, dijo, intentaré defenderme más convincentemente **[63 b 5]** ante ustedes que ante los jueces. Yo, Simmias y Cebes, si no creyera, primero, que voy llegar junto a otros dioses, sabios y buenos y, después, junto a personas ya muertas mejores que las de aquí, cometería una injusticia no irritándome por la muerte. Ahora, sepan bien que espero llegar junto a hombres **[63 c 1]** buenos –aunque esto no lo aseguraría del todo-, que espero llegar junto a dioses, muy buenos señores, sepan bien que si alguna otra cosa de estas pudiera asegurar, sería ésta. Entonces por esta razón no me irrito de esa forma, sino que soy una buena esperanza de que existe algo para los muertos y, como se decía antes, mucho mejor para los buenos que para los malos.²¹

¿Qué, Sócrates?, dijo Simmias, ¿Te vas a ir teniendo este pensamiento en mente o lo compartirías con nosotros? **[63 d 1]** A mí me parece que esto es un bien común para nosotros, y al mismo tiempo será tu defensa, si lo que dices nos convence.

²⁰ Mención irónica al juicio por el que Sócrates está a punto de morir. En cierto modo las argumentaciones pueden considerarse parte de una “segunda apología”. El motivo es retomado en *Phd.* 69 d-e.

²¹ La concepción del inframundo entre los griegos naturalmente varió mucho con el paso del tiempo. Por ejemplo, Homero *Il*, XXIII, vv. 103 y ss. presenta el Hades como un lugar espectral donde, valga la redundancia, vagan las “sombras”. La idea de la retribución y la alusión algo legendaria (“como se decía antes”) es comúnmente relacionada con el orfismo y éste, a su vez, con el pitagorismo. Cf. Kirk-Raven, pp. 44, 54-56, 295-299.

Ἀλλὰ πειράσομαι, ἔφη. πρῶτον δὲ Κρίτωνά τόνδε σκεψώμεθα τί ἐστὶν ὁ βούλεσθαί μοι δοκεῖ πάλαι εἰπεῖν.

[63 d 5] Τί δέ, ὦ Σώκρατες, ἔφη ὁ Κρίτων, ἄλλο γε ἢ πάλαι μοι λέγει ὁ μέλλων σοὶ δώσειν τὸ φάρμακον ὅτι χρή σοι φράζειν ὡς ἐλάχιστα διαλέγεσθαι; φησὶ γὰρ θερμαίνεσθαι μᾶλλον διαλεγομένους, δεῖν δὲ οὐδὲν τοιοῦτον προσφέρειν **[63 e 1]** τῷ φαρμάκῳ· εἰ δὲ μή, ἐνίστε ἀναγκάζεσθαι καὶ δις καὶ τρίς πίνειν τοὺς τι τοιοῦτον ποιοῦντας.

Καὶ ὁ Σωκράτης, Ἔα, ἔφη, χαίρειν αὐτόν· ἀλλὰ μόνον τὸ ἑαυτοῦ παρασκευαζέτω ὡς καὶ δις δώσων, ἐὰν δὲ δέη, **[63 e 5]** καὶ τρίς.

Ἀλλὰ σχεδὸν μὲν τι ἤδη, ἔφη ὁ Κρίτων· ἀλλά μοι πάλαι πράγματα παρέχει.

Ἔα αὐτόν, ἔφη. ἀλλ' ὑμῖν δὴ τοῖς δικασταῖς βούλομαι ἤδη τὸν λόγον ἀποδοῦναι, ὡς μοι φαίνεται εἰκότως ἀνὴρ τῷ **[63 e 10]** ὄντι ἐν φιλοσοφίᾳ διατρίψας τὸν βίον θαρρεῖν μέλλων **[64 a 1]** ἀποθανεῖσθαι καὶ εὐελπὶς εἶναι ἐκεῖ μέγιστα οἴσεσθαι ἀγαθὰ ἐπειδὴν τελευτήσῃ. πῶς ἂν οὖν δὴ τοῦθ' οὕτως ἔχοι, ὦ Σιμμία τε καὶ Κέβης, ἐγὼ πειράσομαι φράσαι. Κινδυνεύουσι γὰρ ὅσοι τυγχάνουσιν ὀρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας λεληθέναι τοὺς ἄλλους ὅτι οὐδὲν ἄλλο αὐτοὶ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι· εἰ οὖν τοῦτο ἀληθές, ἄτοπον δήπου ἂν εἴη προθυμεῖσθαι μὲν ἐν παντὶ τῷ βίῳ μηδὲν ἄλλο ἢ τοῦτο, ἦκοντος δὲ δὴ αὐτοῦ ἀγανακτεῖν ὁ πάλαι προθυμοῦντό τε καὶ ἐπετήδευον.

[64 a 10] Καὶ ὁ Σιμμίας γελάσας, Νῆ τὸν Δία, ἔφη, ὦ Σώκρατες, **[64 b 1]** οὐ πάνυ γέ με νυνδὴ γελασεῖοντα ἐποίησας γελάσαι. οἶμαι γὰρ ἂν τοὺς πολλοὺς αὐτὸ τοῦτο ἀκούσαντας δοκεῖν εὖ πάνυ εἰρησθαι εἰς τοὺς φιλοσοφοῦντας – καὶ συμφάναι ἂν τοὺς μὲν παρ' ἡμῖν ἀνθρώπους καὶ πάνυ – ὅτι τῷ ὄντι οἱ φιλοσοφοῦντες **[64 b 5]** θανατῶσι, καὶ σφᾶς γε οὐ λελήθασιν ὅτι ἀξιοὶ εἰσιν τοῦτο πάσχειν.

Haré el intento, dijo. Pero antes de esto veamos qué es lo que Critón parece querer decir desde hace ya rato.

[63 d 5] ¿Qué otra cosa, Sócrates, dijo Critón, sino que desde hace un rato me dice el que te dará el veneno que debo advertirte que hables lo menos posible? Asegura que se calientan mucho los que hablan, y que no debe pasarle eso **[63 e 1]** al veneno. De lo contrario, a veces tienen que beberlo dos, y hasta tres veces quienes hacen esto.

“¡Ah, déjalo!”, dijo Sócrates, “que se ocupe sólo de lo suyo como si fuera a dármelo dos veces, y si es necesario, **[63 e 5]** hasta tres.”

Lo sé, dijo Critón, pero desde hace rato me molesta.

Allá él, contestó. A ustedes, jueces, ya quiero explicarles por qué creo justificadamente que el hombre que de verdad **[63 e 10]** pasó la vida en la filosofía es valiente cuando **[64 a 1]** va a morir y que existe buena esperanza de alcanzar grandes bienes cuando haya muerto. Cómo sería esto así, Simmias y Cebes, yo intentaré decirlo. Es posible que el resto de la gente no se dé cuenta de que cuantos realmente adoptan la filosofía no se ocupan de otra cosa que de morir y de estar muertos. Entonces, si esto es verdad, sería sin duda absurdo que toda la vida no desearan otra cosa que esto, pero que se irriten en el momento en que les llegue lo que hace tiempo querían y a lo que se dedicaron toda la vida.

[64 a 10] Y Simmias riéndose, dijo: ¡Por Zeus, Sócrates!, **[64 b 1]** no hace mucho me hiciste reír y ahora mismo estoy riendo. Supongo que si escuchara esto, la mayoría opinaría que está muy bien dicho para los filósofos -y nuestros compatriotas estarían bastante de acuerdo- que en verdad los que filosofan son moribundos, **[64 b 5]** y a ellos no se les escapa que lo merecen.²²

²² Tebas era famosa por su vida poco cuidadosa de las sutilezas intelectuales, algo burda, aunque preocupada por la buena mesa. La *Olimpica* V de Píndaro da razón de ello al intentar salir al paso al proverbio “cerda de Beocia” aplicado a los paisanos. Cf. Vigo, p. 24, n. 37.

Καὶ ἀληθῆ γ' ἂν λέγοιεν, ὦ Σιμμία, πλὴν γε τοῦ σφᾶς μὴ λεληθέναι. λέληθεν γὰρ αὐτοὺς ἧ̃ τε θανατῶσι καὶ ἧ̃ ἄξιοί εἰσιν θανάτου καὶ οἴου θανάτου οἱ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφοι. **[64 c 1]** εἵπωμεν γάρ, ἔφη, πρὸς ἡμᾶς αὐτούς, χαίρειν εἰπόντες ἐκείνοις· ἡγούμεθά τι τὸν θάνατον εἶναι;

Πάνυ γε, ἔφη ὑπολαβὼν ὁ Σιμμίας.

Ἄρα μὴ ἄλλο τι ἢ τὴν τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος **[64 c 5]** ἀπαλλαγὴν; καὶ εἶναι τοῦτο τὸ τεθνάναι, χωρὶς μὲν ἀπὸ τῆς ψυχῆς ἀπαλλαγὴν αὐτὸ καθ' αὐτὸ τὸ σῶμα γεγονέναι, χωρὶς δὲ τὴν ψυχὴν [ἀπὸ] τοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖσθαι αὐτὴν καθ' αὐτὴν εἶναι; ἄρα μὴ ἄλλο τι ἢ ὁ θάνατος ἢ τοῦτο;

Οὐκ, ἀλλὰ τοῦτο, ἔφη.

[64 c 10] Σκέψαι δὴ, ὦγαθέ, ἐὰν ἄρα καὶ σοὶ συνδοκῆ ἄπερ ἐμοί· **[64 d 1]** ἐκ γὰρ τούτων μᾶλλον οἶμαι ἡμᾶς εἴσεσθαι περὶ ὧν σκοποῦμεν. φαίνεται σοὶ φιλοσόφου ἀνδρὸς εἶναι ἐσπουδακέναι περὶ τὰς ἡδονὰς καλουμένας τὰς τοιάσδε, οἷον σιτίων [τε] καὶ ποτῶν;

[64 d 5] Ἦκιστα, ὦ Σώκρατες, ἔφη ὁ Σιμμίας.

Τί δὲ τὰς τῶν ἀφροδισίων;

Οὐδαμῶς.

Τί δὲ τὰς ἄλλας τὰς περὶ τὸ σῶμα θεραπείας; δοκεῖ σοὶ ἐντίμους ἡγεῖσθαι ὁ τοιοῦτος; οἷον ἱματίων διαφερόντων **[64 d 10]** κτήσεις καὶ ὑποδημάτων καὶ τοὺς ἄλλους καλλωπισμοὺς τοὺς περὶ τὸ σῶμα πότερον τιμᾶν δοκεῖ σοὶ ἢ ἀτιμάζειν, **[64 e 1]** καθ' ὅσον μὴ πολλὴ ἀνάγκη μετέχειν αὐτῶν;

Ἀτιμάζειν ἐμοίγε δοκεῖ, ἔφη, ὅ γε ὡς ἀληθῶς φιλόσοφος.

Οὐκοῦν ὅλως δοκεῖ σοὶ, ἔφη, ἢ τοῦ τοιούτου πραγματεία **[64 e 5]** οὐ περὶ τὸ σῶμα εἶναι, ἀλλὰ καθ' ὅσον δύναται ἀφεστάναι αὐτοῦ, πρὸς δὲ τὴν ψυχὴν τετράφθαι;

Y tendrían razón, Simmias, excepto en que ellos no dejan de captarlo. No captan en qué sentido los verdaderos filósofos mueren y son dignos de la muerte y de qué clase de muerte. **[64 c 1]** Entonces, dijo, hablemos para nosotros olvidando a esos. ¿Estamos de acuerdo en que la muerte es algo?

Sin duda, dijo contestando Simmias.

¿No es otra cosa que la salida del alma del cuerpo? **[64 c 5]** ¿Y esto es el estar muerto: que separado del alma el cuerpo esté solo consigo mismo, y que el alma, separada del cuerpo, exista sola consigo misma?²³ ¿hay otra cosa que sea la muerte o es esto?

Ninguna, sino esto, dijo.

[64 c 10] Examina, amigo, entonces si también estarías de acuerdo conmigo en lo siguiente, **[64 d 1]** porque a partir de esto creo que nos acercaremos más a lo que investigamos. ¿Te parece adecuado del hombre que es filósofo el haberse dedicado con esfuerzo a los llamados placeres como, por ejemplo, los de la bebida y la comida?²⁴

[64 d 5] Para nada, Sócrates, dijo Simmias.

¿Qué hay de los eróticos?

De ninguna manera.

¿Y qué hay de los otros, de los cuidados relativos al cuerpo? ¿Crees que los considera importantes el filósofo? Por ejemplo, la posesión de calzado y ropa lujosa y los demás adornos del cuerpo ¿crees que los aprecia o los desprecia, **[64 e 1]** en la medida en que tiene poca necesidad de usarlos?

No los aprecia, me parece, dijo, el que de verdad es filósofo.

¿No te parece del todo, dijo, que la actividad **[64 e 5]** de éste no radica en el cuerpo, sino, cuanto se pueda, en alejarse de él y en volverse hacia el alma?

²³ La muerte como separación de alma y cuerpo aparece también en el *Gorgias* (524 b). Como nota Vigo esto presupone una cierta petición de principio, pues se supone que el alma existe separada del cuerpo y, después, se trata de demostrar que ella es inmortal. Cf. Vigo, p. 24, n. 39.

²⁴ Los pitagóricos estaban familiarizados con la restricción de lo corporal. Su maestro era conocido por seguir un régimen de vida peculiar. Cf. Kirk-Raven, pp. 308-313.

Ἔμοιγε.

Ἄρ' οὖν πρῶτον μὲν ἐν τοῖς τοιούτοις δῆλός ἐστιν ὁ [65 a 1] φιλόσοφος ἀπολύων ὅτι μάλιστα τὴν ψυχὴν ἀπὸ τῆς τοῦ σώματος κοινωνίας διαφερόντως τῶν ἄλλων ἀνθρώπων;

Φαίνεται.

Καὶ δοκεῖ γέ που, ὦ Συμμία, τοῖς πολλοῖς ἀνθρώποις [65 a 5] ᾧ μηδὲν ἡδὺ τῶν τοιούτων μηδὲ μετέχει αὐτῶν οὐκ ἄξιον εἶναι ζῆν, ἀλλ' ἐγγύς τι τείνειν τοῦ τεθνάναι ὁ μηδὲν φρον τίζων τῶν ἡδονῶν αἱ διὰ τοῦ σώματός εἰσιν.

Πάνυ μὲν οὖν ἀληθῆ λέγεις.

Τί δὲ δὴ περὶ αὐτὴν τὴν τῆς φρονήσεως κτῆσιν; πότερον [65 a 10] ἐμπόδιον τὸ σῶμα ἢ οὐ, ἐάν τις αὐτὸ ἐν τῇ ζητήσῃ [65 b 1] κοινωνὸν συμπαραλαμβάνῃ; οἷον τὸ τοιόνδε λέγω· ἄρα ἔχει ἀλήθειάν τινα ὄψις τε καὶ ἀκοὴ τοῖς ἀνθρώποις, ἢ τὰ γε τοιαῦτα καὶ οἱ ποιηταὶ ἡμῖν αἰεὶ θρυλοῦσιν, ὅτι οὐτ' ἀκούομεν ἀκριβὲς οὐδὲν οὔτε ὀρῶμεν; καίτοι εἰ αὐτὰ τῶν περὶ τὸ [65 b 5] σῶμα αἰσθήσεων μὴ ἀκριβεῖς εἰσιν μηδὲ σαφεῖς, σχολῆ αἱ γε ἄλλαι· πᾶσαι γάρ που τούτων φαυλότεραί εἰσιν. ἢ σοὶ οὐ δοκοῦσιν;

Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη.

Πότε οὖν, ἦ δ' ὅς, ἡ ψυχὴ τῆς ἀληθείας ἄπτεται; ὅταν [65 b 10] μὲν γὰρ μετὰ τοῦ σώματος ἐπιχειρῆ τι σκοπεῖν, δῆλον ὅτι τότε ἐξαπατᾶται ὑπ' αὐτοῦ.

[65 c 1] Ἀληθῆ λέγεις.

Ἄρ' οὖν οὐκ ἐν τῷ λογίζεσθαι εἶπερ που ἄλλοθι κατάδηλον αὐτῇ γίγνεται τι τῶν ὄντων;

Ναί.

Me parece que sí.

¿Entonces en estos asuntos es claro, en primer lugar, que el **[65 a 1]** filósofo es quien más libera el alma de la relación con el cuerpo de un modo que lo distingue de los demás hombres?

Así parece.

Y en cierto modo, Simmias, la mayoría de los hombres **[65 a 5]** cree que quien no toma parte de ninguno de estos placeres no es digno de estar vivo, sino que está algo cerca de haber muerto el que no se preocupa de ninguno de los placeres que existen por causa del cuerpo.

Muy cierto lo que dices.

¿Y qué hay de la posesión de sabiduría? ¿Es o no **[65 a 10]** un estorbo el cuerpo, si uno lo lleva de compañero en la investigación? **[65 b 1]** Me refiero a esto: ¿Tienen alguna verdad para los hombres la vista y el oído? ¿o no sucede eso que incluso los poetas siempre nos repiten, que ni oímos ni vemos nada claramente?²⁵ Pero si estos sentidos del **[65 b 5]** cuerpo no son nítidos ni claros, difícilmente los otros, porque todos son más débiles que éstos. ¿O no te parecen así?

Y mucho, contestó.

¿Entonces, dijo cuándo, el alma alcanza la verdad? Porque cuando se ocupe de investigar algo junto con el cuerpo, queda claro que en ese momento es engañada por él.

[65 c 1] Es cierto.

¿No acaso en el razonar, si es en alguna parte, se le llega a manifestar algo de los seres?

Sí.

²⁵ Los “poetas” a los que se refiere la frase son inciertos. Se ha sugerido que pueden ser aquellos filósofos que escribieron en verso (Empédocles o Parménides), pero el “incluso” (καὶ) de matiz restrictivo ha dado a pensar que puede tratarse de poetas como Epicarmo (fr. 249) u Homero *Il.*, V, vv. 127-128 toda vez que, se sabe, Platón tenía serias diferencias con los artistas de la palabra. De ser así, la referencia a los poetas es irónica. Cf. Eggers Lan, p, 104, n. 42.

[65 c 5] Λογίζεται δέ γέ που τότε κάλλιστα, ὅταν αὐτὴν τούτων μηδὲν παραλυπῆ, μήτε ἀκοή μήτε ὄψις μήτε ἀλγηδῶν μηδέ τις ἡδονή, ἀλλ' ὅτι μάλιστα αὐτὴ καθ' αὐτὴν γίγνηται ἔῶσα χαίρειν τὸ σῶμα, καὶ καθ' ὅσον δύναται μὴ κοινωνοῦσα αὐτῷ μηδ' ἀπτομένη ὀρέγεται τοῦ ὄντος.

[65 c 10] Ἔστι ταῦτα.

Οὐκοῦν καὶ ἐνταῦθα ἢ τοῦ φιλοσόφου ψυχὴ μάλιστα [65 d 1] ἀτιμάζει τὸ σῶμα καὶ φεύγει ἀπ' αὐτοῦ, ζητεῖ δὲ αὐτὴ καθ' αὐτὴν γίγνεσθαι;

Φαίνεται.

Τί δὲ δὴ τὰ τοιάδε, ὦ Σιμμία; φαμέν τι εἶναι δίκαιον [65 d 5] αὐτὸ ἢ οὐδέν;

Φαμέν μέντοι νῆ Δία.

Καὶ αὖ καλὸν γέ τι καὶ ἀγαθόν;

Πῶς δ' οὔ;

Ἦδη οὖν πρότερό τι τῶν τοιούτων τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδες;

[65 d 10] Οὐδαμῶς, ἦ δ' ὅς.

Ἄλλ' ἄλλη τινὶ αἰσθήσει τῶν διὰ τοῦ σώματος ἐφήψω αὐτῶν; λέγω δὲ περὶ πάντων, οἷον μεγέθους πέρι, ὑγιείας, ἰσχύος, καὶ τῶν ἄλλων ἐνὶ λόγῳ ἀπάντων τῆς

[65 c 5] Se piensa más bellamente cuando nada perturba al alma, ni el oído, ni la vista, ni algún dolor o placer, sino que, en la mayor medida posible, llega a estar ella sola consigo misma, olvidando al cuerpo, y, cuanto se pueda, no siendo compañera de él, ni apresada por él, alcance el ser.

[65 c 10] Así es.

¿Y no es aquí donde el alma del filósofo **[65 d 1]** desprecia máximamente al cuerpo y huye de él, y busca estar sola consigo misma?

Eso parece.

¿Qué hay de esto, Simmias? ¿Decimos que existe algo que **[65 d 5]** es lo justo o no?

Lo afirmamos, ¡por Zeus!

¿Y lo bello y lo bueno?

¿Cómo no?

¿En algún momento ya los viste con los ojos?

[65 d 10] De ninguna manera, contestó.

¿Pero con algún otro sentido,²⁶ por medio del cuerpo, los obtuviste? Me refiero a todo, como a la magnitud, la salud o la fuerza y, en una palabra, a la esencia de todas y cada.

²⁶ El término αἴσθησις abarca los significados de “sentido”, “sensación” y “percepción” y se relacionan con lo corpóreo. Es así que se contrapondrá al alma y al “pensamiento” δianoia o al “pensar”, λογίζεσθαι.

ουσίας ὁ **[65 e 1]** τυγχάνει ἕκαστον ὄν· ἄρα διὰ τοῦ σώματος αὐτῶν τὸ ἀληθέστατον θεωρεῖται, ἢ ὧδε ἔχει· ὅς ἂν μάλιστα ἡμῶν καὶ ἀκριβέστατα παρασκευάσῃται αὐτὸ ἕκαστον διανοηθῆναι περὶ οὗ σκοπεῖ, οὗτος ἂν ἐγγύτατα ἴοι τοῦ γνῶναι ἕκαστον;

[65 e 5] Πάνυ μὲν οὖν.

Ἄρ' οὖν ἐκεῖνος ἂν τοῦτο ποιήσειεν καθαρώτατα ὅστις ὅτι μάλιστα αὐτῇ τῇ διανοίᾳ ἴοι ἐφ' ἕκαστον, μήτε τιν' ὄψιν παρατιθέμενος ἐν τῷ διανοεῖσθαι μήτε [τινὰ] ἄλλην **[66 a 1]** αἴσθησιν ἐφέλκων μηδεμίαν μετὰ τοῦ λογισμοῦ, ἀλλ' αὐτῇ καθ' αὐτὴν εἰλικρινεῖ τῇ διανοίᾳ χρώμενος αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἰλικρινές ἕκαστον ἐπιχειροῖ θηρεύειν τῶν ὄντων, ἀπαλλαγείς ὅτι μάλιστα ὀφθαλμῶν τε καὶ ὠτῶν καὶ ὡς ἔπος εἶπεῖν σύμπαντος **[66 a 5]** τοῦ σώματος, ὡς ταράττοντος καὶ οὐκ ἐῶντος τὴν ψυχὴν κτήσασθαι ἀλήθειάν τε καὶ φρόνησιν ὅταν κοινωνῇ; ἄρ' οὐχ οὗτός ἐστιν, ὃ Σιμμία, εἴπερ τις [καὶ] ἄλλος ὁ τευξόμενος τοῦ ὄντος;

Ὑπερφυῶς, ἔφη ὁ Σιμμίας, ὡς ἀληθῆ λέγεις, ὦ **[66 a 10]** Σώκρατες.

[66 b 1] Οὐκοῦν ἀνάγκη, ἔφη, ἐκ πάντων τούτων παρίστασθαι δόξαν τοιάνδε τινὰ τοῖς γνησίως φιλοσόφοις, ὥστε καὶ πρὸς ἀλλήλους τοιαῦτα ἄττα λέγειν, ὅτι “Κινδυνεύει τοι ὡσπερ ἀτραπὸς τις ἐκφέρειν ἡμᾶς [μετὰ τοῦ λόγου ἐν τῇ σκέψει], **[66 b 5]** ὅτι, ἕως ἂν τὸ σῶμα ἔχωμεν καὶ συμπεφυρμένη ᾗ ἡμῶν ἡ ψυχὴ μετὰ τοιούτου κακοῦ, οὐ μὴ ποτε κτησώμεθα ἱκανῶς οὗ ἐπιθυμοῦμεν· φαμὲν δὲ τοῦτο εἶναι τὸ ἀληθές· μυρίας μὲν γὰρ ἡμῖν ἀσχολίας παρέχει τὸ σῶμα διὰ τὴν ἀναγκαίαν **[66 c 1]** τροφήν· ἔτι δέ, ἂν τινες νόσοι προσπέσωσιν, ἐμποδίζουσιν ἡμῶν τὴν τοῦ ὄντος θήραν. ἐρώτων δὲ καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ φόβων καὶ εἰδώλων παντοδαπῶν καὶ φλυαρίας ἐμπύμπλησιν ἡμᾶς πολλῆς, ὥστε τὸ λεγόμενον ὡς ἀληθῶς τῷ ὄντι ὑπ' αὐτοῦ οὐδὲ φρονῆσαι ἡμῖν ἐγγίγνεται οὐδέποτε οὐδέν· καὶ γὰρ πολέμους καὶ στάσεις καὶ μάχας οὐδὲν ἄλλο παρέχει ἢ τὸ σῶμα καὶ αἱ τούτου ἐπιθυμίαι· διὰ γὰρ τὴν τῶν χρημάτων κτῆσιν πάντες οἱ πόλεμοι γίνονται, τὰ δὲ

una de las demás cosas, lo **[65 e 1]** que precisamente cada una es ¿Por medio del cuerpo se contempla lo más verdadero de ellas o es así: quien de nosotros se prepare más y mejor en pensar cada cosa que investiga, ése estaría más cerca de conocer cada una?

[65 e 5] Totalmente

¿Y no hará esto del modo más puro aquel que con la sola razón se dirija, lo más posible, a cada cosa sin valerse de alguna imagen al pensar, ni arrastrando **[66 a 1]** ninguna otra percepción junto con el razonamiento, sino que, empleando el pensamiento puro, solo en sí mismo, se ocupa en perseguir cada una de las cosas que son, puras, solas en sí mismas, apartándose lo más posible de los ojos y los oídos y, para decirlo en una palabra, del cuerpo entero **[66 a 5]**, que perturba y no permite que el alma posea la verdad y el conocimiento cuando la acompaña? ¿No es éste, Simmias, si hay alguien en el mundo, el que alcanzará “lo que es”.

¡Lo que dices es extraordinariamente verdadero, **[66 a 10]** Sócrates! Dijo Simmias.

[66 b 1] ¿Acaso no es necesario, dijo, que a partir de todo esto se establezca una creencia de este tipo entre los verdaderos filósofos, de tal manera que se digan unos a otros algo como: como un sendero que nos conduce, **[66 b 5]** es probable que, mientras tengamos al cuerpo y nuestra alma esté mezclada con semejante mal, jamás tengamos suficientemente lo que deseamos. Y afirmamos que esto es la verdad. Porque mil preocupaciones produce el cuerpo por la necesidad de alimento, **[66 c 1]** y aún más, algunas enfermedades sobrevienen, entorpecen nuestra persecución del “ser”. De gran multitud de amores y deseos, de miedos y de imágenes de todo tipo nos llena, de manera que lo dicho es realmente cierto, que por su causa nunca será posible conocer nada. Guerras, facciones y disputas, ninguna otra cosa las produce que el cuerpo y sus deseos.²⁷ Por la posesión de riqueza todos se hacen enemigos; **[66 d 1]** necesitamos

²⁷ En *Resp.*, II, 373 e 6-9 hay una postura similar: “No es aún el momento de pronunciarnos, proseguí, sobre si la guerra hace bien o mal. Por lo pronto, hemos descubierto apenas el origen de la guerra en los apetitos de que provienen los mayores males para las ciudades, en lo público y en lo privado, cuando quiera que se producen.” [Trad. de Antonio Gómez Robledo].

χρήματα [66 d 1] ἀναγκαζόμεθα κτᾶσθαι διὰ τὸ σῶμα, δουλεύοντες τῇ τούτου
θεραπείᾳ· καὶ ἐκ τούτου ἀσχολίαν ἄγομεν φιλοσοφίας περὶ διὰ πάντα ταῦτα. τὸ δ'
ἔσχατον πάντων ὅτι, ἐὰν τις ἡμῖν καὶ σχολὴ γένηται ἀπ' αὐτοῦ καὶ τραπώμεθα πρὸς τὸ
[66 d 5] σκοπεῖν τι, ἐν ταῖς ζητήσεσιν αὐτῶ πανταχοῦ παραπίπτον θόρυβον παρέχει καὶ
ταραχὴν καὶ ἐκπλήττει, ὥστε μὴ δύνασθαι ὑπ' αὐτοῦ καθορᾶν τὰληθές. ἀλλὰ τῷ ὄντι
ἡμῖν δέδεικται ὅτι, εἰ μέλλομέν ποτε καθαρῶς τι εἴσεσθαι, [66 e 1] ἀπαλλακτέον αὐτοῦ
καὶ αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ πράγματα· καὶ τότε, ὡς ἔοικεν, ἡμῖν ἔσται οὗ
ἐπιθυμοῦμέν τε καὶ φαμεν ἐρασταὶ εἶναι, φρονήσεως, ἐπειδὴν τελευτήσωμεν, ὡς ὁ λόγος
σημαίνει, ζῶσιν δὲ οὐ. εἰ γὰρ μὴ οἷόν [66 e 5] τε μετὰ τοῦ ἔοικεν, ἡμῖν ἔσται οὗ
ἐπιθυμοῦμέν τε καὶ φαμεν ἐρασταὶ εἶναι, φρονήσεως, ἐπειδὴν τελευτήσωμεν, ὡς ὁ λόγος
σημαίνει, ζῶσιν δὲ οὐ. εἰ γὰρ μὴ οἷόν [66 e 5] τε μετὰ τοῦ σώματος μηδὲν καθαρῶς
γινῶναι, δυοῖν θάτερον, ἢ οὐδαμοῦ ἔστιν κτήσασθαι τὸ εἰδέναι ἢ τελευτήσασιν· τότε [67
a 1] γὰρ αὐτὴ καθ' αὐτὴν ἢ ψυχὴ ἔσται χωρὶς τοῦ σώματος, πρότερον δ' οὐ. καὶ ἐν ᾧ ἂν
ζῶμεν, οὕτως, ὡς ἔοικεν, ἐγγυτάτω ἐσόμεθα τοῦ εἰδέναι, ἐὰν ὅτι μάλιστα μηδὲν ὀμιλῶμεν
τῷ σώματι μηδὲ κοινωνῶμεν, ὅτι μὴ πᾶσα ἀνάγκη, [67 a 5] μηδὲ ἀναπιμπλώμεθα τῆς
τούτου φύσεως, ἀλλὰ καθαρεύομεν ἀπ' αὐτοῦ, ἕως ἂν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς· καὶ
οὕτω μὲν καθαροὶ ἀπαλλαττόμενοι τῆς τοῦ σώματος ἀφροσύνης, ὡς τὸ εἶκος μετὰ
τοιούτων τε ἐσόμεθα καὶ γνωσόμεθα δι' ἡμῶν [67 b 1] αὐτῶν πᾶν τὸ εἰλικρινές, τοῦτο δ'
ἔστιν ἴσως τὸ ἀληθές· μὴ καθαρῷ γὰρ καθαρῷ ἐφάπτεσθαι μὴ οὐ θεμιτὸν ἦ." τοιαῦτα
οἶμαι, ὃ Σιμμία, ἀναγκαῖον εἶναι πρὸς ἀλλήλους λέγειν τε καὶ δοξάζειν πάντας τοὺς
ὀρθῶς φιλομαθεῖς. ἢ οὐ δοκεῖ σοι οὕτως;

tener riqueza a causa del cuerpo, porque somos esclavos de su cuidado. De ahí que, por todo esto, estemos ocupados en la filosofía. Y el colmo de todo es que, si llegamos a descansar de él y [66 d 5] nos disponemos a investigar algo, de nuevo en las indagaciones por todas partes produce ruido que sobreviene y todo lo llena de alboroto, de tal manera que, por su culpa, no se puede contemplar la verdad. Pero, en realidad, para nosotros está demostrado que, si en algún momento queremos conocer algo de modo puro [66 e 1] debemos separarnos de él, y con el alma por sí misma debemos contemplar las cosas mismas. Y según parece, entonces tendremos lo que deseamos y de lo que decimos ser amantes, la sabiduría, cuando hayamos muerto, como indica el razonamiento, pero no mientras vivamos. Porque si no conocemos [66 e 5] nada con pureza en compañía del cuerpo, una de dos, o no existe la posesión del saber o existe cuando hayamos muerto, porque [67 a 1] entonces el alma estará sola consigo misma separada del cuerpo, pero antes, no. Y mientras vivimos, según parece, estaremos más cerca del saber si evitamos la compañía del cuerpo y los tratos con él, como no sea del todo necesario, [67 a 5] ni nos contaminamos de su naturaleza, sino que nos purificamos de él, hasta que el dios mismo nos libere: y así purificados, separados de la insensatez del cuerpo, es probable que estaremos en compañía de los que son iguales y que conoceremos por nosotros mismos [67 b 1] todo lo sin mezcla, y esto es idéntico a lo verdadero. Porque al impuro no le es permitido alcanzar lo puro.²⁸ Tales cosas creo, Simmias, deben decirse unos a otros y creer todos los que correctamente aman aprender. ¿O no te parece así?

²⁸ La “purificación”, κάθαρσις, a la que se refiere el texto tiene matices religioso-filosóficos (si cabe hacer esta distinción entre los antiguos, lo cual, a decir verdad, es muy problemático). Esta frase ha sido considerada de posible filiación pitagórica. Un apunte completo sobre los motivos de la κάθαρσις en Platón se encuentra en Eggers Lan, p. 107, n. 52. Resumiendo mucho, Eggers Lan sugiere que en Platón ocurrió una transposición puesto que, antes de él, los términos se aplicaban al sol, aire y sobre todo al agua, nunca a lo divino como es el caso de Platón. De ahí que el alma está relacionada con lo divino por vía de la “purificación” para que, así, alcance lo “puro”.

Παντός γε μάλλον, ὦ Σώκρατες.

Οὐκοῦν, ἔφη ὁ Σωκράτης, εἰ ταῦτα ἀληθῆ, ὦ ἑταῖρε, πολλὴ ἐλπίς ἀφικομένῳ οἷ ἐγὼ πορεύομαι, ἐκεῖ ἰκανῶς, εἴπερ που ἄλλοθι, κτήσασθαι τοῦτο οὗ ἕνεκα ἢ πολλῇ **[67 b 10]** πραγματεία ἡμῖν ἐν τῷ παρελθόντι βίῳ γέγονεν, ὥστε ἢ γε **[67 c 1]** ἀποδημία ἢ νῦν μοι προστεταγμένη μετὰ ἀγαθῆς ἐλπίδος γίνεται καὶ ἄλλῳ ἀνδρὶ ὃς ἠγεῖται οἱ παρεσκευάσθαι τὴν διάνοιαν ὥσπερ κεκαθαρμένην.

Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη ὁ Σιμμίας.

[67 c 5] Κάθαρσις δὲ εἶναι ἄρα οὐ τοῦτο συμβαίνει, ὅπερ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται, τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσει αὐτὴν καθ' αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι τε καὶ ἀθροίζεσθαι, καὶ οἰκεῖν κατὰ τὸ δυνατόν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ **[67 d 1]** ἔπειτα μόνην καθ' αὐτήν, ἐκλυομένην ὥσπερ [ἐκ] δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος;

Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη.

Οὐκοῦν τοῦτό γε θάνατος ὀνομάζεται, λύσις καὶ χωρισμὸς **[67 d 5]** ψυχῆς ἀπὸ σώματος;

Παντάπασι γε, ἦ δ' ὅς.

Λύειν δὲ γε αὐτήν, ὡς φαμεν, προθυμοῦνται ἀεὶ μάλιστα καὶ μόνοι οἱ φιλοσοφοῦντες ὀρθῶς, καὶ τὸ μελέτημα αὐτὸ τοῦτό ἐστιν τῶν φιλοσόφων, λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς **[67 d 10]** ἀπὸ σώματος· ἦ οὐ;

Φαίνεται.

Οὐκοῦν, ὅπερ ἐν ἀρχῇ ἔλεγον, γελοῖον ἂν εἶη ἄνδρα **[67 e 1]** παρασκευάζονθ' ἑαυτὸν ἐν τῷ βίῳ ὅτι ἐγγυτάτῳ ὄντα τοῦ τεθνάναι οὕτω ζῆν, κἄπειθ' ἤκοντος αὐτῷ τούτου ἀγανακτεῖν;

Γελοῖον· πῶς δ' οὐ;

Totalmente, Sócrates.

Seguramente, entonces, dijo Sócrates, si esto es verdad, amigo, para el que llega a donde yo voy hay mucha esperanza de que allí, si en alguna parte sucede, tendrá suficientemente esto por lo que tuvo tantas **[67 b 10]** dificultades en la vida pasada, de manera que el viaje de ahora se presenta acompañado de una buena esperanza para mí y para cualquier otro hombre que piense que debe preparar su razón de modo que quede purificada.

Sin duda, contestó Simmias.

[67 c 5] ¿No sucede entonces que la purificación es, lo que hace un momento se decía en el razonamiento, separar lo más posible el alma del cuerpo y acostumbrarla a retraerse y concentrarse ella en sí misma desde todas las partes del cuerpo y a vivir, en lo posible, en el presente y en **[67 d 1]** el futuro sola consigo misma, liberada, del cuerpo como de cadenas.

Sin duda, dijo.

¿No es esto lo que se llama muerte, la liberación y separación **[67 d 5]** del alma respecto del cuerpo?²⁹

Completamente, respondió.

Liberarla, como dicen, lo desean mucho siempre y sólo los que filosofan correctamente, y este mismo cuidado es de los filósofos, la liberación y separación del alma **[67 d 10]** respecto del cuerpo, ¿o no?

Parece que sí.

¿Acaso, como decíamos al principio, no sería ridículo el hombre **[67 e 1]** que, preparándose a sí mismo durante la vida en estar lo más cerca posible de haber muerto, viva así, pero que cuando le sobrevenga esto se irrite?

Lo sería, ¿cómo no?

²⁹ Al hecho de que la muerte había sido considerada como una “separación” del alma y el cuerpo, aquí se agrega el término λύσις, “liberación”, con toda la carga negativa que se dirige hacia el cuerpo. Al mismo tiempo, resuena el hecho dramático de que Sócrates, el alma de Sócrates, está a punto de separarse.

Τῷ ὄντι ἄρα, ἔφη, ὦ Σιμμία, οἱ ὀρθῶς φιλοσοφοῦντες **[67 e 5]** ἀποθνήσκουν μελετῶσι, καὶ τὸ τεθάναι ἤκιστα αὐτοῖς ἀνθρώπων φοβερὸν. ἐκ τῶνδε δὲ σκόπει. εἰ γὰρ διαβέβληνται μὲν πανταχῆ τῷ σώματι, αὐτὴν δὲ καθ' αὐτὴν ἐπιθυμοῦσι τὴν ψυχὴν ἔχειν, τούτου δὲ γιγνομένου εἰ φοβοῖντο καὶ ἀγανακτοῖεν, οὐ πολλὴ ἂν ἀλογία εἴη, εἰ μὴ **[68 a 1]** ἄσμενοι ἐκεῖσε ἴοιεν, οἳ ἀφικομένοις ἐλπίς ἐστίν οὔ διὰ βίου ἥρων τυχεῖν – ἥρων δὲ φρονήσεως – ὧς τε διεβέβληντο, τούτου ἀπηλλάχθαι συνόντος αὐτοῖς; ἢ ἀνθρωπίνων μὲν παιδικῶν καὶ γυναικῶν καὶ ὑέων ἀποθανόντων πολλοὶ δὴ ἐκόντες **[68 a 5]** ἠθέλησαν εἰς Ἄιδου μετελθεῖν, ὑπὸ ταύτης ἀγόμενοι τῆς ἐλπίδος, τῆς τοῦ ὄψεσθαί τε ἐκεῖ ὧν ἐπεθύμουν καὶ συνέσεσθαι· φρονήσεως δὲ ἄρα τις τῷ ὄντι ἐρῶν, καὶ λαβὼν σφόδρα τὴν αὐτὴν ταύτην ἐλπίδα, μηδαμοῦ ἄλλοθι ἐντεύξεσθαι αὐτῇ **[68 b 1]** ἀξίως λόγου ἢ ἐν Ἄιδου, ἀγανακτήσει τε ἀποθνήσκων καὶ οὐχ ἄσμενος εἴσιν αὐτόσε; οἴεσθαί γε χρή, ἐὰν τῷ ὄντι γε ἦ, ὧς ἐταῖρε, φιλόσοφος· σφόδρα γὰρ αὐτῷ ταῦτα δόξει, μηδαμοῦ ἄλλοθι καθαρῶς ἐντεύξεσθαι φρονήσει ἀλλ' ἢ ἐκεῖ. **[68 b 5]** εἰ δὲ τοῦτο οὕτως ἔχει, ὅπερ ἄρτι ἔλεγον, οὐ πολλὴ ἂν ἀλογία εἴη εἰ φοβοῖτο τὸν θάνατον ὁ τοιοῦτος;

Πολλὴ μέντοι νῆ Δία, ἦ δ' ὅς.

Οὐκοῦν ἱκανόν σοι τεκμήριον, ἔφη, τοῦτο ἀνδρός, ὃν ἂν ἴδης ἀγανακτοῦντα μέλλοντα ἀποθανεῖσθαι, ὅτι οὐκ ἄρ' **[68 c 1]** ἦν φιλόσοφος ἀλλὰ τις φιλοσώματος; ὁ αὐτὸς δὲ που οὗτος τυγχάνει ὧν καὶ φιλοχρήματος καὶ φιλότιμος, ἦτοι τὰ ἕτερα τούτων ἢ ἀμφοτέρω.

Πάνυ, ἔφη, ἔχει οὕτως ὡς λέγεις.

[68 c 5] Ἄρ' οὖν, ἔφη, ὦ Σιμμία, οὐ καὶ ἡ ὀνομαζομένη ἀνδρεία τοῖς οὕτω διακειμένοις μάλιστα προσήκει;

Entonces de verdad, Simmias, dijo, los que correctamente filosofan **[67 e 5]** se dedican a morir, y de ninguna manera morir es algo temible para estos hombres. A partir de esto considera lo siguiente. Si en todo sentido se enemistan con el cuerpo, y desean tener el alma sola en sí misma, pero si cuando pase esto tienen miedo y se irritan, ¿no sería muy ridículo si de mala **[68 a 1]** gana vayan allá donde los que llegan tienen la esperanza de encontrar lo que durante la vida amaban –y amaban la sabiduría– y de estar separados de aquel que los acompañaba, con el cual estaban enemistados? Muchos hombres, niños, mujeres e hijos que han muerto quisieron **[68 a 5]** ir voluntariamente al Hades, llevados por esta esperanza de ver y estar ahí con los que quisieron. ¿Entonces, alguien que de verdad ama la sabiduría, y que mantiene con firmeza esta misma esperanza de que de no la obtendrá en otro lugar **[68 b 1]** digno de mención que en el Hades, se irritará cuando muera e irá ahí de mala gana? Debe creerlo, si en verdad es filósofo: con toda firmeza le parecerá que en ningún otro lugar sino ahí obtendrá de modo puro la sabiduría. **[68 b 5]** Y si esto que decíamos hace un momento es así ¿no sería muy absurdo si tal hombre temiera la muerte?

¡Mucho, por Zeus!, dijo.

¿No es suficiente para ti esta prueba, dijo, de que el hombre que ves irritarse cuando va a morir **[68 c 1]** no era filósofo, sino un amante del cuerpo? Y este mismo quizá es también amante de la riqueza y amante del prestigio, de uno de los dos o de ambos.³⁰

Es exactamente, dijo, tal como dices.

[68 c 5] ¿No se refiere, Simmias, dijo, la llamada valentía a los que están dispuestos de tal modo?

³⁰ La serie de palabras φιλόσοφος (“el que ama la sabiduría”), φιλοσώματος (“amante del cuerpo”), φιλοχρήματος y φιλότιμος (“amante de la riqueza” y “amante de los honores”), parece tener como finalidad resaltar la vida filosófica ante otros modos de vivir. Cf. también *Resp.*, IV, 474 d-475 c.

Πάντως δήπου, ἔφη.

Οὐκοῦν καὶ ἡ σωφροσύνη, ἦν καὶ οἱ πολλοὶ ὀνομάζουσι σωφροσύνην, τὸ περὶ τὰς ἐπιθυμίας μὴ ἐπτοῆσθαι ἀλλ' **[68 c 10]** ὀλιγώρως ἔχειν καὶ κοσμίως, ἄρ' οὐ τούτοις μόνους προσήκει, τοῖς μάλιστα τοῦ σώματος ὀλιγωροῦσίν τε καὶ ἐν φιλοσοφίᾳ ζῶσιν;

[68 d 1] Ἀνάγκη, ἔφη.

Εἰ γὰρ ἐθέλεις, ἦ δ' ὅς, ἐννοῆσαι τὴν γε τῶν ἄλλων ἀνδρείαν τε καὶ σωφροσύνην, δόξει σοι εἶναι ἄτοπος.

Πῶς δὴ, ὦ Σώκρατες;

[68 d 5] Οἴσθα, ἦ δ' ὅς, ὅτι τὸν θάνατον ἠγοῦνται πάντες οἱ ἄλλοι τῶν μεγάλων κακῶν;

Καὶ μάλ', ἔφη.

Οὐκοῦν φόβῳ μειζόνων κακῶν ὑπομένουσιν αὐτῶν οἱ ἀνδρεῖοι τὸν θάνατον, ὅταν ὑπομένωσιν;

[68 d 10] Ἔστι ταῦτα.

Τῷ δεδιέναι ἄρα καὶ δέει ἀνδρεῖοὶ εἰσι πάντες πλὴν οἱ φιλόσοφοι· καίτοι ἄλογόν γε δέει τινὰ καὶ δειλίᾳ ἀνδρεῖον εἶναι.

[68 e 1] Πάνυ μὲν οὖν.

Τί δὲ οἱ κόσμιοι αὐτῶν; οὐ ταῦτὸν τοῦτο πεπόνθασιν· ἀκολασίᾳ τινὶ σώφρονές εἰσιν; καίτοι φαμέν γε ἀδύνατον εἶναι, ἀλλ' ὅμως αὐτοῖς συμβαίνει τούτῳ ὅμοιον τὸ πάθος **[68 e 5]** τὸ περὶ ταύτην τὴν εὐήθη σωφροσύνην· φοβούμενοι γὰρ ἐτέρων ἡδονῶν στερηθῆναι καὶ ἐπιθυμοῦντες ἐκείνων, ἄλλων ἀπέχονται ὑπ' ἄλλων

Completamente, dijo.

¿No es la prudencia, incluso la que muchos llaman “temperancia”, el no ser llevado por los deseos, sino **[68 c 10]** ser desapegado y moderado? ¿No les corresponde entonces sólo a estos que descuidan mucho el cuerpo y viven en filosofía?

[68 d 1] Debe ser así, contestó.

Si quieres, dijo, pensar la valentía y la prudencia de los demás, te parecerán absurdas.

¿Cómo, Sócrates?

[68 d 5] ¿Sabes, dijo, que todos los demás creen que la muerte es uno de los grandes males?

Y mucho, dijo.

¿Y no es por miedo de mayores males que los valientes de entre ellos soportan la muerte, cuando la soportan?

Así es.

Entonces, por estar asustados y por el miedo son valientes todos menos los filósofos. Pero es absurdo que por cobardía y miedo alguien sea valiente.

[68 e 1] Mucho.

¿Qué pasa con los que, de ellos, mesurados? ¿No les ocurre lo mismo: son moderados por causa de un cierto desenfreno? Aunque decimos que es imposible, pero, sin embargo, sucede que a ellos les pasa algo parecido **[68 e 5]** con esta rara prudencia, porque temiendo que les arrebaten estos placeres, desean aquéllos, se quitan unos porque están dominados por otros. Llamamos intemperancia **[69 a 1]** al ser dominados

κρατούμενοι. καίτοι καλοῦσί γε ἀκολασίαν **[69 a 1]** τὸ ὑπὸ τῶν ἡδονῶν ἄρχεσθαι, ἀλλ' ὅμως συμβαίνει αὐτοῖς κρατουμένοις ὑφ' ἡδονῶν κρατεῖν ἄλλων ἡδονῶν. τοῦτο δ' ὅμοιον ἐστὶν ᾧ νυνδὴ ἐλέγετο, τῷ τρόπον τινὰ δι' ἀκολασίαν αὐτοὺς σεσωφρονίσθαι.

Ἔοικε γάρ.

ὦ μακάριε Σιμμία, μὴ γὰρ οὐχ αὕτη ἢ ἡ ὀρθὴ πρὸς ἀρετὴν ἀλλαγὴ, ἡδονὰς πρὸς ἡδονὰς καὶ λύπας πρὸς λύπας καὶ φόβον πρὸς φόβον καταλλάττεσθαι, [καὶ] μείζω πρὸς ἐλάττω ὥσπερ νομίσματα, ἀλλ' ἢ ἐκεῖνο μόνον τὸ νόμισμα **[69 a 10]** ὀρθόν, ἀντὶ οὗ δεῖ πάντα ταῦτα καταλλάττεσθαι, φρόνησις, **[69 b 1]** [καὶ τούτου μὲν πάντα] καὶ μετὰ τούτου [ᾠνούμενά τε καὶ πιπρασκόμενα] τῷ ὄντι ἢ καὶ ἀνδρεία καὶ σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη καὶ συλλήβδην ἀληθῆς ἀρετῆ, μετὰ φρονήσεως, καὶ προσγιγνομένων καὶ ἀπογιγνομένων καὶ ἡδονῶν καὶ **[69 b 5]** φόβων καὶ τῶν ἄλλων πάντων τῶν τοιούτων· χωριζόμενα δὲ φρονήσεως [καὶ] ἀλλαττόμενα ἀντὶ ἀλλήλων μὴ σκιαγραφία τις ἢ ἡ τοιαύτη ἀρετὴ καὶ τῷ ὄντι ἀνδραποδώδης τε καὶ οὐδὲν ὑγιᾶς οὐδ' ἀληθῆς ἔχη, τὸ δ' ἀληθῆς τῷ ὄντι ἢ **[69 c 1]** κάθαρσις τις τῶν τοιούτων πάντων καὶ ἡ σωφροσύνη καὶ ἡ δικαιοσύνη καὶ ἀνδρεία, καὶ αὕτη ἢ φρόνησις μὴ καθαρμός τις ἢ. καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι **[69 c 5]** πάλαι αἰνίττεσθαι ὅτι ὅς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Ἄιδου ἀφίκηται ἐν βορβόρῳ κείσεται, ὁ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει. εἰσὶν γὰρ δὴ, [ὥς] φασὶν οἱ περὶ τὰς τελετὰς, “ναρθηκοφόροι **[69 d 1]** μὲν πολλοί, βάκχοι δὲ τε παῦροι.” οὗτοι δ' εἰσὶν κατὰ τὴν ἐμὴν δόξαν οὐκ ἄλλοι ἢ οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς. ὦν δὴ καὶ ἐγὼ κατὰ γε τὸ δυνατὸν οὐδὲν ἀπέλιπον ἐν τῷ βίῳ ἀλλὰ παντὶ τρόπῳ

por los placeres, pero sucede que ellos, dominados por unos placeres dominan otros. Esto es igual a lo que hace un rato se decía, que por un cierto tipo de desenfreno han llegado a ser moderados.

Pues así parece

Pues difícilmente, buen Simmias, sea este el cambio correcto por la virtud, cambiar placeres por placeres, penas por penas, miedo por miedo, lo mayor por lo menor, como monedas, sino la única moneda correcta **[69 a 10]** con la que hay que cambiar todo esto, la sabiduría, **[69 b 1]** y todo lo que con ella se compra y se vende sea realmente valentía, templanza, justicia y virtud verdadera, en compañía de la sabiduría, y ya sea agregando o quitando placeres, **[69 b 5]** miedo y todas las cosas de esta clase. Pero separadas de la sabiduría,³¹ intercambiadas unas con otras, no sería más que un espejismo este tipo de virtud, servil en realidad, y no tendría nada sano ni verdadero, y lo verdadero sea en realidad **[69 c 1]** una purificación de toda esta clase de cosas, y la temperancia, la justicia, la valentía y la sabiduría misma no sean sino un cierto rito de purificación. Y tal vez también éstos que nos fundaron los misterios no sean unos tontos, sino **[69 c 5]** que en realidad hace tiempo dicen con enigmas que quien baje al Hades sin ser iniciado ni estar en los misterios, yacerá en el lodo, pero el que llega allá purificado e iniciado, vivirá con los dioses. Es como dicen los textos sobre los misterios: “muchos son los que llevan el tirso, **[69 d 1]** pero pocos los bacantes.”³² Y éstos, según mi opinión, no son otros que los que filosofaron correctamente. De ahí que también yo

³¹ Debe notarse la separación entre dos tipos de ἀρεταί (“virtudes” o “excelencias”). Por una parte, las que dependen de un sometimiento a otros vicios (e. g. hacer ejercicio por vanidad) y otros que deben estar en contacto con la “sabiduría”, φρόνησις. La analogía con el intercambio se puede ver también en el Fr. 62 (DK 22 B) de Heráclito en Mansfeld-Primavesi, p. 268: πυρός τε ἀταμοιβῆ τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων ὅκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ χρημάτων χρυσός. “Todas las cosas se intercambian con el fuego y el fuego con todas las cosas, tal como por el oro y el oro por las mercaderías”. Trad. de Conrado Eggers Lan, p. 113, n. 62.

³² Cf. El pasaje de la boda donde se arroja al que no se ha vestido adecuadamente en Mt., 22. 11-14 y está escrito “muchos son los invitados, mas pocos los escogidos”. Interpreto el οἱ como el artículo de λόγοι, término que supongo elidido. Cf. Eggers Lan, p. 114. n. 66.

προυθυμήθην γενέσθαι· εἰ δ' ὀρθῶς [69 d 5] προθυμήθην καί τι ἠνύσαμεν, ἐκεῖσε ἐλθόντες τὸ σαφές εισόμεθα, ἂν θεὸς ἐθέλη, ὀλίγον ὕστερον, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ. ταῦτ' οὖν ἐγώ, ἔφη, ὦ Σιμμία τε καὶ Κέβης, ἀπολογοῦμαι, ὡς εἰκότως ὑμᾶς τε ἀπολείπων καὶ τοὺς ἐνθάδε δεσπότας οὐ χαλεπῶς φέρω οὐδ' ἀγανακτῶ, ἡγούμενος κάκεῖ οὐδὲν ἥττον ἢ ἐνθάδε δεσπόταις τε ἀγαθοῖς ἐντεύξεσθαι καὶ ἐταίροις· εἴ τι οὖν ὑμῖν πιθανώτερός εἰμι ἐν τῇ ἀπολογίᾳ ἢ τοῖς Ἀθηναίων δικασταῖς, εὖ [69 e 5] ἂν ἔχοι.

en la medida de lo posible no fui negligente en nada, sino que me esforcé en todas las formas en llegar a ser filósofo. Si me **[69 d 5]** esforcé bien y logramos algo, llegando allá tendremos la certeza, si el dios quiere, dentro de poco tal como yo creo. Esto, entonces, yo definiendo, Simmias y Cebes, dijo: que es razonable que cuando los deje a ustedes y a los señores de aquí, ni me moleste ni me irrite, porque creo que allá encontraré señores y buenos compañeros, en nada inferiores a los de aquí. Si en la defensa, por tanto, en algo los convenzo más que a los jueces de los atenienses, **[69 e 5]** estaría conforme.

Notas a la traducción

Las notas aquí presentadas, entre “corchetes” y en **negritas** corresponden al texto en español de la traducción y, por tanto, en muchos casos se encuentran desfasadas por una o dos líneas respecto del texto griego.

Procuré poner a cada uno de los tres segmentos señalados por Thesleff una breve descripción que incluyese técnicas de composición del diálogo así como de estilos. Al interior de cada segmento hay notas referidas a las decisiones que, por segmentos, tomé en relación con los estilos que pude ver en el griego. En los diálogos, como señala Thesleff, predomina algún estilo, pero se no excluye la presencia atenuada de otro(s). Por ende, todas mis decisiones toman en cuenta esa dificultad. He ahí la complejidad y riqueza del texto platónico.

Las notas relativas a los segmentos presentados por Thesleff remiten al texto griego.

- En el segmento **57 a 1-59 c 8** convergerán dos tipos de construcción textual: **BE** (discusión-conversación y monólogo-exposición continua). En términos generales **B** (conversación) se presenta de **57 a 1** hasta **58 a 10** (monólogo).
- El pasaje **57 a-58 a 9** tiene un marcado tono coloquial salpicado por términos o giros de conversación culta. Este segmento contrasta con **58 a 10-58 c 5**, donde las sentencias se expanden y aparece un texto más elaborado, propio del habla semi-literaria, combinado con rasgos coloquiales. Esto puede dar realismo a la conversación y a los personajes, un socrático Fedón y un pitagórico Equócrates, que charlan como conocidos.
- **[57 a 5]**. Agrego un “te” a la oración con un coloquial ἦκουσας (**1**). Por la preeminencia de estos dos rasgos coloquiales traduje παρεγένου como “estuviste con” en lugar de “estar presente” o “estar al lado”.
- **[57 a 3]**. ἦκουσας (**1**), coloquial, traducido como “contar” porque me parece es más común en español e implica conocer algo a debido a un relato (lit. “lo escuchaste de otro”).
- **[57 a 4]**. Repito el verbo “estuve presente” para hacer notar la correlación de la frase, de mantener un tono neutral para Fedón al tiempo que se notara la fluidez de una charla e intentar acercarla a lo coloquial de la elipsis (**1**).

- **[57 a 6].** Para traducir estas dos oraciones, sin perder el tono coloquial aunque algo vívido de Equécrates, traduje el τί οὖν δὴ ἔστιν ἄττα εἶπεν como “¿De qué habló...?”, simplificando la frase y matizando un poco el δὴ; para la segunda oración elidí el καὶ del original, intentando mostrar la ansiedad de Equécrates por saber de Sócrates.
 - **[57 a 7].** Traduzco “ningún” porque en español, al menos en México, es más común decir “no viene nadie” a decir que “alguien no viene”.
 - **[57 a 3].** Traduje indirectamente el πάλαι (1), coloquial, a través de “mucho después de que...” El genitivo absoluto (2), rasgo estilo semi-literario, fue trasvasado a una frase un tanto más culta, aunque la prioridad era la fluidez de la frase.
 - **[57 a 3].** La conjunción de οὖν + pron. interr. indica impaciencia, por lo mismo intenté reproducirla con esta combinación de consonantes.
 - El segmento que va de 58 a 1 hasta 58 a 9 continúa con marcada presencia de términos coloquiales (e. g. τις, ταῦτα, πάνυ, πάλαι, vocativo) en relación con términos cultos (e. g. genitivo absoluto).
 - **[58 a 4].** El griego tiene un juego de palabras τύχη... ἔτυχεν que opté por traducir semántica y no léxicamente.
 - **[58 a 6].** δε δὴ es una expresión enfática. Para reproducir este efecto, cambié la traducción del τοῦτο a “ese” porque es más natural cuando un objeto no se haya presente, no así con “este”.
 - El segmento **58 a 10-58 c 4** plantea un paso a marcadores de estilo culto 2 (e. g. expansión de oraciones, participios, genitivos absolutos) equilibrados por algunos de estilo coloquial 1 (e. g. vocativos, καὶ, crasis). El pasaje es más organizado e implica el relato del mito de Teseo y su relación con las fiestas Delias. He supuesto, pues, una mayor carga al estilo culto.
 - **[58 a 10].** Traduzco ὡς φασιν Ἀθηναῖοι por “como cuentan los atenienses”, ya que en nuestra tradición esta fórmula está relacionada con el comienzo de un relato.
- [58 b 1].** Traduzco “siete parejas” en lugar de “dos veces siete”, más literal, con la intención de marcar un tono que pareciera más “legendario”. La fórmula δις ἑπτὰ estaba consagrada entre los griegos y deliberadamente marcada en el

texto. Hay varios ejemplos en la literatura antigua. Cf. Baquílides, *Eítheoi*, vv. 470 y ss., la cual relata la historia de Teseo.

- **[58 b 3]**. La expresión θεορίων ἀπόξειν implica estrictamente que “mandan una procesión”. Una frase común y clara en México es “hacer una procesión”. Elijo la primera por mantener el sentido, entendiendo que mantiene el estilo más impersonal de Fedón.
- **[58 b 7]**. La elipsis (estilo coloquial) que implica el πάλιν δεῦρο es traducida aquí como “ido y vuelto” que en español da agilidad y naturalidad al discurso, igual que sucede con la elipsis.
- **[58 c 4-5]**. La frase tiene tres marcadores coloquiales **1**: διὰ ταῦτα, καὶ y ἐγένετο. Para marcar su tono coloquial, traduzco “por eso” y “estuvo mucho tiempo en...” que no rompe la ligereza de la frase ni repite el “pasó” de dos líneas arriba.
- **[58 c 6-8]**. Este fragmento tiene un uso amplio de participios de estilo conversacional semi-literario (**2**) al lado de ciertas elipsis y términos coloquiales (**1**). El uso de los participios, que contienen mucha información en tan breve espacio, da la sensación de apuro en Equécrates y de cierta vehemencia. Por tanto, intenté producir esa sensación de expresión directa, apurada, sin caer en un extremo coloquialismo, separando las preguntas, usando lenguaje claro pero no vulgar.
- **[58 d 1-59 d 7]**. En este segmento hay un uso amplio de términos coloquiales (e. g. ταῦτα, πάντα, τις, τυγχάνει) con algunos de uso culto (e. g. οὔσα, σαφέστατα).
- **[58 d 1]**. Para marcar el estilo coloquial **1** propio de la elipsis y del τινες, frustré la elisión y escribo “y eran muchos” frase que, me parece, se acerca más a una plática común.
- **[58 d 5]**. ἔμοιγε (**1**) coloquial que enfatizo a través de “yo mismo”. No traduje el αἰεί porque la frase se hacía más larga, me parece, menos natural en español y, sin embargo, no implica una pérdida semántica.
- **[58 d 6-7]**. Para dar a la frase τοὺς ἀκουσομένους γε τοιούτους ἑτέρους ἔχεις mayor cercanía al habla coloquial con matices semi-literarios escribí “... aquí tienes a otros que van a escucharte de la misma forma”, buscando la doble

dirección de la frase. Equécrates se dirige a quienes le rodean en Fliunte y, también, Platón parece referirse a quienes escuchan o leen el diálogo.

- **[58 d 7-8]**. Traduzco el ἀκριβέστατα como parte de una frase más o menos estereotipada, de tipo **2**, e intentar rendir con más naturalidad en español, tratando de enfatizar la emoción de Equécrates por recibir el relato de Fedón.
- **[58 e 1-59 b 11]**. Todo la intervención mantiene fuerte presencia de estilo semi-literario **2**, pero casi igualada por rasgos coloquiales (**1**). Elegí un tono culto en virtud de la expansión de las sentencias, rasgo inequívoco de dicho estilo, pero al mismo tiempo, intenté que tuviera cierta naturalidad. καὶ μὴν es para Smyth un indicador de transición de un tema a otro. Como tal, escribí un “hasta” para marcar el comienzo de la narración de Fedón, la cual comienza con la aclaración del raro sentimiento. Para καὶ μὴν cf. Smyth, 2920, p. 658.
- **[58 e 2]**. La traducción del παρόντα elide su sentido fuerte de “estar presente”, “estar al lado”, pero intenté sostenerlo con “estando en la muerte” porque es natural en español en el habla y mantiene el tono culto **2**.
- **[59 a 4]**. λόγοι traducido por el singular “conversación” para indicar que el quehacer socrático era la conversación, el intercambio de λόγοι. “Discursos” podría evocar algo distinto, más cercano a la o a las exhortaciones que a la discusión.
- **[59 b 1]**. La traducción “supongo” se fundamenta en la sugerencia de Smyth para γάρ που. Cf. Smyth, 2820, p. 642.
- **[59 b 2-59 c 7]**. Segmento breve de carácter coloquial. Consiste, en su parte más significativa en el listado de los presentes en la última tarde de Sócrates. Hay, por tanto, abundancia de conjunción (καὶ), parataxis, términos como οὕτως, τινές.
- **[59 b 4]**. Traduzco el καὶ por un “pero” a fin de marcar la relación entre Apolodoro, al parecer sentimental, y el resto de interlocutores de forma vívida.
- **[59 b 5]**. Cambio de lugar de τῶν ἐπιχωρίων para dar naturalidad al listado sin dejar de marcar a Apolodoro en primera posición y remarcado con la traducción del δῆ.
- **[59 b 10]**. Traduzco “paisanos” por “de los de la región” por ser un giro más natural y agilizar el listado y a que además remite a **59 b 5**.

- [59 c 7]. Cf. Smyth, οὖν δὲ, 2960, p. 665, “certainly then” que traduje como “¿Y entonces?”
- [59 c 7]. El sentido de la pregunta τίνας φησ ἦσαν οἱ λόγοι; es indagar por las conversaciones que tuvieron aquellos participantes. En español no es usual preguntar por “las conversaciones” sino suponerlas bajo singulares como “la plática”, “lo que se habló”, etcétera.
- [59 c 8/ 59 d 1-63 e 5]. El fragmento número dos en la propuesta de Thesleff es complejo. Aquí aparecerán los siguientes modos constructivos **CBE** (diálogo relatado, discusión conversación y monólogo). Creo encontrar los rasgos de **C**, diálogo relatado, principalmente en la entrada de Fedón de **59 c 8/59 d 1 a 60 b 5** (siempre que se entienda que **C** es el relato de las circunstancias del diálogo). Más adelante está **B**, conversación, y **E**, monólogo, aparecen en el diálogo Cebes-Sócrates donde las respuestas tienden a expandirse. La presencia de la conversación **B** aparece en casi todo el segmento, mientras que el monólogo puede notarse en **60 d 8-61 c 6**.
- El segmento **59 c 8-60 a 7** es, principalmente de conversación culta **2** (e. g. expansión, participios abundantes, circunstancialidad, hipérbaton). Hay algunos rasgos de coloquial **1**. Esto ofrece una lectura más natural del relato del mesurado Fedón. En general he intentado desplegar en los participios su capital descriptivo para indicar circunstancialidad conversacional semi-literaria (**2**) y un desarrollo ordenado del discurso socrático, manteniendo el tono de charla e intentado dejar ver los rasgos coloquiales (**1**) al inicio del texto.
- [59 d 6]. Traduzco una voz activa en singular debido a que usar voz pasiva en este lugar implicaría la frase: “luego que era abierto...” Más natural, al contrario, es “cuando abrían” o “tan pronto abrían” para marcar la conexión temporal inmediata de la frase con lo subsiguiente.
- [59 d 7]. Para el sentido de este conector cf. Smyth, 2890, p. 263.
- [59 e 2]. Traduzco παρηγγείλαμεν οὖν ἀλλήλοις por el giro, más natural en español, “quedar de acuerdo” que mantiene un tono conversacional semi-literario.
- [59 e 7]. Traduzco παραγγέλλουσιν como “informan” por parecerme un término más oficioso, más cercano a quienes trabajan en puestos de gobierno.

- **[59 e 7-8].** Traduzco la frase οὐ πολλὸν δ' χρόνον ἐπισχὼν ἦκεν καὶ... como “no tardó mucho tiempo en venir”, sabiendo que estoy elidiendo el participio ἐπισχὼν al que, pienso, se entiende en “venir” gracias al contexto. La decisión fue tomada para dar agilidad a la frase y porque una traducción del tipo “No cerrando...” parece poco natural en una charla en español.
- **[60 a 3].** Traduzco “llevando a su hijo en brazos” para hacer más explícita la circunstancia, cosa que, creo, no daría el traducir sólo “teniendo a su hijo”. Además, el verbo ἔχειν es coloquial para Thesleff, por lo que aprovecho aquí para marcar, además, la descripción “culta” de Fedón.
- **[60 a 4].** ἀνευφημέω es un verbo relacionado a situaciones desgarradoras, muy penosas. Traduje “chilló” porque los términos “lamentarse”, “gritar” o “gemir” me parecieron inadecuados los dos primeros (por la amplitud de situaciones a los que se aplican) y el otro muy flojo para la patética intervención de Jantipa que, por otra parte, el verbo chillar me parece que representa mejor esta situación psicológica. Además, quise transferir el tono patético (4) para describir a Jantipa, a pesar de que esta palabra no la diga ella sino Fedón.
- El fragmento **60 a 9-60 c 7**, intervención de Sócrates sostiene el estilo culto **2**, pero con rasgos coloquiales (1) que se agolpan, principalmente, al inicio y que paulatinamente ceden el paso a un discurso más culto. En primer lugar, el texto está enmarcado por la descripción relatada (C) de Fedón, **59 a 8-60 b 6**. En general he intentado desplegar en los participios su capital descriptivo para indicar circunstancialidad semi-literaria (2) y un desarrollo ordenado del discurso socrático, manteniendo el tono de charla e intentado dejar ver los rasgos coloquiales (1) al inicio del texto.
- **[60 b 3].** El verbo ἔφη se encuentra a mitad del inicio de las palabras de Sócrates. Para dar un efecto de narración, que es la función del verbo mencionado, lo posicioné un poco antes, de modo que se marcara bien que estamos ante un relato de Fedón (C).
- **[60 b 4].** El término ἄτοπον (1), estilo coloquial, “raro” es traducido así para mantener un matiz coloquial a pesar de encontrarse rodeado por marcadores de estilo conversacional semi-literario **2**. En cambio, para ἄνδρες cambio la palabra con el fin de evitar repetición de términos.

- La intervención de Cebes (**60 c 6-60 d 7**) tiene fuerte tendencias a lo coloquial (e. g. parataxis, Νῆ τὸν Δία, καὶ, τινεσ) aunque medidas por el estilo conversacional semi-literario (e. g. participios, οὖν, uso del perfecto). Hay, sobre todo, énfasis y repetición de palabras, que traduzco idénticas para marcar este tono y darle vivacidad y mayor realismo al texto.
- **[60 d 8-61 c 1]**. Hay mayor presencia de estilo culto en la sinonimia, expansión de frases, participios y genitivos absolutos (**2**). La presencia de coloquialismos se carga al principio y al final de la intervención de Sócrates (e. g. el vocativo, crisis).
- **[60 d 8]**. Para Smyth, 2897 el sentido inferencial de τοίνυν implica que el hablante dice lo que tiene en mente, de ahí que me pareciera importante poner un “entonces” antes de la declaración de Sócrates.
- **[60 e 1]**. El matiz que recorre el pasaje **60 d 8-61 c 2** es principalmente culto **2**. Los breves rasgos de coloquialismo (**1**) se encuentran, principalmente, al inicio de las intervenciones de Sócrates y del sueño así como al final, cuando se hace contacto con Cebes de nuevo. He tratado que las expresiones adopten un tono natural, pero reservado, quizá digno. Lo hice a través de términos no rebuscados, aunque cuidados. La sintaxis de mi traducción busca imitar el flujo del habla.
- **[60 e 2]**. La interrogativa indirecta τί λέγοι la relaciono con el participio ἄποπειρόμενος, participio que complemento con un verbo de entendimiento que supongo elidido.
- **[60 e 3]**. εἰ ἄρα implica “por ver si”, “por si”. Cf. Des Places, p. 272. El verbo “ver” aquí implicado lo paso a ἀποπειράω con el sentido de entender, saber, comprender, porque resulta más natural en español y no se pierde el sentido de la frase.
- **[60 e 4]**. En lugar de “me visitaba” traduzco “solía visitarme” para dar más completo el sentido del verbo (imperfecto iterativo) y, al mismo tiempo, traducir el matiz culto **2** que impregna la descripción socrática.
- **[61 a 2]**. Hay tres verbos casi seguidos cuyo sentido es bastante cercano: παρακελεύω, ἐπικελεύω y διακελεύω. Como regla general, adopté las tendencias siguientes: παρακελεύω lo relacioné con el aconsejar, ἐπικελεύω con el mandar y διακελεύω con animar. Esta diferenciación, muy tosca, puede cambiar según el uso de la frase o la conveniencia estilística de cada caso. Cuando aparecen dos de

estos verbos unidos por conjunción no elidí ninguno, pues me pareció un rasgo enfático que se pierde en español (quizá traduciéndolo por un verbo de orden cuyo sentido sea más fuerte).

- **[61 c 2]**. Traduzco el punto alto seguido de “γάρ”, “porque” con ello asumo el valor explicativo de la partícula y la equivalencia de “dos puntos” del signo de puntuación.
- El fragmento que va de **61 c 2-61 d 8** es de color **1** (coloquial) principalmente (e. g. *crasis*, *τοῦτο*, vocativo). Los rasgos de estilo conversacional semi-literario **2** (e. g. perfecto, participios, orden expresivo de la frase) sirven, por ejemplo, para marcar circunstancialidad. Este es casi el único rasgo que privilegié, lo descriptivo, de conversación culta. De manera que este fragmento tiende a la plática natural, no especializada, vivaz por parte de Cebes. En muchos casos, no sólo aquí, adapté la posición de apóstrofes como ἔφη, de manera que no corten el sentido de las frases en la traducción tratando de hacer que se mantengan cortes cercanos al habla. En cada caso tomé decisiones distintas según el contexto y la funcionalidad de la posición.
- **[61 c 4]**. Para marcar el énfasis del vocativo, cambio su lugar al principio, por parecerme más fuerte posicionalmente. Para marcar un poco más el tono coloquial, traduje “cómo le aconsejas esto a Eveno”, reforzando el dativo.
- **[61 c 5]**. Traduzco el *αἰσθάνομαι*, en perfecto con su valor resultativo, como “he visto” porque es más cercano al uso del español y se mantiene cerca del habla coloquial, aunque es en origen del estilo conversacional culto.
- **[61 c 9]**. Remarco la aprobación de Sócrates para notar que es él quien lleva la plática. Cf. *Des Places* p. 292.
- **[61 d 1]**. *Καθεζόμενος* (**2**), culto, traducido aquí como “permanecer sentado” para integrar el sentido del ἦδη y mantener un rasgo de conversación semi-literaria.
- **[61 d 6]**. Conservo “escuchar” para coordinar el juego de palabras de dos líneas abajo.
- El segmento **61 d 9-62 a 7** es de estilo coloquial **1**, *θαυμαστόν*, *crasis*, *ποτε*, *συνδῆ*. A pesar de ello, la presencia de estilo culto se carga más a partir de **62 a 1 y ss.** (e. g. oraciones expandidas, uso de participio, litote y genitivo absoluto). Resulta interesante notar que la intervención de Cebes en **61 e 5-61 e 9** tiene

una cargada aglomeración de rasgos coloquiales, frases cortadas por comas, dando la impresión de un discurso apurado en el habla, casi vehemente. Es así que trato de mantener el tono coloquial para todo el fragmento y, algo más de vivacidad, para el segmento de Cebes.

- **[61 d 9].** ἀλλὰ μὴν implica transiciones importantes o una nueva idea opuesta a la anterior. La traducción del “En realidad” quiere reproducir el efecto sin perder fluidez de plática. Para el término griego cf. Smyth, 2921.
- **[61 d 10].** μὲν οὖν, según Des Places, p. 100, indica una transición familiar que a veces tiene un ligero matiz de oposición, el cual remarco debido al sentido de la frase.
- **[61 d 11].** Traduzco como “prohibición” porque interpreto φθόνος más que como “envidia”, como el habitual silencio de los pitagóricos; entonces la traducción no podía ser envidia, sino “prohibición”. Toda la frase φθόνος οὐδείς λέγειν la traduzco, entonces, como “nada me prohíbe decir”, con el fin de mantener la alusión.
- **[61 e 1].** ἴσως (1), estilo coloquial, inserto en un contexto primordialmente culto, 2, lo traduzco como “tal vez” que mantiene el tono de plática, aunque no es coloquial.
- **[61 e 3].** τις (1), de estilo coloquial, que traduzco adaptándolo al habla común en español por medio de “uno”, indeterminándolo.
- **[61 e 6].** La pregunta es enfática por el δὴ y por el tipo de términos de Cebes: ἀποκτεινύναι, ἑαυτὸν, por ejemplo. Tiene tres marcadores coloquiales 1, por lo que traduje intentando contaminarla con la fuerza de las expresiones: θεμιτόν, “permitido”, ἀποκτεινύναι, “matarse”, que incluye el ἑαυτὸν.
- **[61 e 6].** νυνδὴ (1), coloquial, se traduce aquí como “ahorita” para marcar el énfasis coloquial de Cebes. Asimismo, para dar vivacidad a la frase, elido el ἄλλων siguiente.
- **[61 e 8].** Mantengo la traducción auditiva de ἀκήκοα para aludir a las doctrinas orales pitagóricas. Asimismo, esta forma verbal comparte rasgos de coloquialismo con conversacional semi-literario (1 y 2). El verbo “oír” resalta en el español y este hecho concuerda con el tono ágil de Cebes. El mismo verbo, lo

traduzco como “escuchar” en boca de Sócrates, marcando una leve diferencia entre interlocutores.

- **[62 a 2].** ἴσως, μέντοι, θαυμαστόν son términos de estilo coloquial **1**, por lo que no traduzco toda la perífrasis junto con σοι φαίνεται, sino con un giro más rápido. De igual manera, el ἴσως lo vierto como “a lo mejor” por marcar un poco más el carácter coloquial del habla socrática, aunque restringiéndolo.
- **[62 a 2].** El término ἀπλούς será usado por Platón más adelante en relación con las Ideas, las cuales no parecen debido a su simpleza. Traducir aquí, “sencillo” sería indicado en apariencia, pero se pierde esta alusión, de manera que únicamente enrarezco el término para marcarlo como algo sobre lo que se debería poner atención.
- **[62 a 8-9].** Intervención coloquial de Cebes con ἴττω Ζεύς (**1**) y además incluye el rasgo dialectal. Trato de dar una traducción (casi) equivalente en español, aunque pierdo el rasgo dialectal.
- **[62 b 1- 62 c 8].** Fragmento primordialmente de conversación semi-literaria. Es así, creo, por la fuerte presencia de afinidad de sonido en frases (e. g. τὸ θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελουμένους καὶ ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους ἐν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι), genitivo absoluto, participios. Al mismo tiempo, hay rasgos coloquiales (e. g. ἔμοιγε, ἦ δ' ὄς, vocativo).
- **[62 b 2].** Hago una elipsis a cambio del juego de palabras entre ἄλογον y λόγον y marco así su presencia.
- **[62 b 10].** Traduzco el ἔμοιγε de la respuesta por un “bastante” para mantener la elipsis y traducir el énfasis de la expresión.
- **[62 c 3].** Hay dos énfasis que traduje cambiando de lugar las palabras tratando de mantener el sentido: a) 62 c 1: τῶν σουτοῦ κτημάτων, que yo pasé a la oración condicional que viene en seguida; 2) en 62 c 3 la frase χαλεπαίνεις ἀν αὐτῷ, el αὐτῷ no lo traduje, pero enfaticé con “ella” en la oración de la completiva de 62 c 2-3. Por último, es claro que modifiqué la sintaxis del original, pasando los verbos al principio y darle el tono “retórico” propio del οὐκοῦν a toda la pregunta.
- **[62 c 5].** El τοίνυν tiene carácter deductivo. Cf. Des Places, p. 186.

- La intervención de Cebes en **62 c 9-62 e 7** es una mezcla coloquial-culta **1 y 2** con una ligera carga hacia este último (e. g. crisis, vocativo, para el primer caso; litote, expansión, términos abstractos, por ejemplo, para el segundo). También hay presencia en el texto de notas **5**, estilo intelectual, en terminología abstracta. En términos generales, he tratado de mantener la energía de Cebes, aunque algo atenuada en esta réplica, y he tratado de traducir los términos abstractos como tales para destacar algo el tono intelectual **5**.
- **[62 d 1]**. Ambas líneas tienen marcas de coloquialismo (**1**), salvo por el ἔοικεν (**2**), y el discurso está cortado, dando énfasis a la insistente pregunta de Cebes y a su carácter. En este sentido, privilegio el uso de términos coloquiales en español: “raro”, “ahorita”, repetido.
- **[62 d 6]**. Traduzco λόγος como “sentido” debido a que la intervención de Cebes consiste en la duda de las ideas socráticas.
- **[62 d 7]**. Conviven en esta afirmación marcadores coloquiales y cultos (**1 y 2**). Para dar el énfasis posicional del οὐ γάρ αὐτός γε αὐτοῦ hice de la frase una sentencia, que explica la anterior, luego traté de reproducir un efecto coloquial a través del “nadie”, mientras que el rasgo culto **2** se manifiesta a través del participio.
- **[62 e 2]**. La frase ἀπό γε τοῦ ἀγαθοῦ φεύγειν es ambigua. Puede entenderse como “huir del buen [amo]” o como “huir del bien/lo bueno”. Ambas lecturas pueden sostenerse. Yo aquí elijo “bien” para marcar cierta trascendencia del texto platónico que induciría, un poco al menos, a referencias internas.
- **[62 e 2]**. Perífrasis de διὸ ἀλογίστως ἂν φευγοί, que me permite hacer la frase más ligera, aunque pierde la concentración que tiene en griego.
- **[62 e 4-5]**. El matiz de consecuencia para καίτοι coloquial (**1**) puede verse en Smyth, 2893, p. 654.
- **[63 a 1]**. Traduzco la πραγματεία de Cebes como “intervención” por el contexto y además, porque da tonos de distancia al relato de Fedón y permite este rasgo circunstancial.
- **[63 a 1]**. Marco la descripción narrativa de Fedón, la cual enmarca las palabras de Sócrates moviendo de lugar el ἔφη, y desplegando un poco el participio ἐπιβλέψας.

- **[63 a 4]**. La intervención de Sócrates tiene varios términos coloquiales **1**. Para marcarlos, cambié la litote por una expresión más directa y empleo “uno” a cambio de τις, más coloquial en español.
- **[63 a 5]**. ἀλλὰ μὴν introduce una objeción o rechaza alguna alternativa o sólo introduce una idea nueva, para relacionar este sentido con el marcado coloquialismo (hay tres marcas de **1**) de la entrada de Simmias, lo traduzco con “Ah, pero...” Cf. Smyth, 2786, pp. 634-635.
- **[63 a 8]**. Repito el “ellos” dos veces para marcar igual que el griego la presencia de αὐτῶν que casi tiene una simetría en la frase.
- **[63 b 9]**. Traduzco “estar a gusto” por ῥαδίως φέρεις, términos coloquiales, (**1**) Por ser esta frase más asequible y natural al español que un “fácilmente llevas”.
- **[63 b 1]**. Interpreto el δίκαια λέγετε como “decir lo correcto”, lo “adecuado”. No es un término marcado, pero traduzco “tienen razón” por ser más natural a una discusión que expresiones como “hablar con justicia” o “decir lo correcto”. El objetivo es marcar de estilo coloquial (**1**) el comienzo de la intervención socrática que irá paulatinamente equilibrándose con sesgo de estilo semi-literario **2**.
- **[63 b 3]**. Remarco el matiz afirmativo del πόνυ (**1**), coloquial, al traducirlo como “así es” más natural en español que un “ciertamente”.
- Traduzco “¡vamos, pues!” por ser un equivalente en español a φέρε (**1**), coloquial. El segmento de la intervención socrática (**63 b 4-63 c 7**) es coloreada por tonos cultos **2**, (e. g. expansión, εἰ, litote, ampliación de número de ideas), principalmente, y compensada por coloquialismos (**1**), sobre todo al inicio de las palabras de Sócrates y en los nexos entre oraciones (e. g. vocativos, τι, τοῦτο, crisis). He tratado de mantener un tono más bien sereno, ya que es la presentación que Sócrates hace de su “programa” argumentativo, su apología, aunque quise compensar con algunos giros coloquiales, ante todo al principio.
- **[63 b 7]**. El matiz culto **2** de ἀγανακτῶν lo transfiero también al verbo ἀδικεῖν.
- **[63 c 2]**. Repetición del verbo elidido para marcar énfasis de la expresión socrática cuyo matiz preponderante es coloquial **1**.
- **[63 c 4]**. Todas las traducciones consultadas explican la frase ἀλλ’ εὐελπίς εἰμι εἶναι τι τοῖς τετελευτηκόσι como “tengo la buena esperanza de que existe algo

para los que han muerto”. En Smyth, 1476, p. 341, se encuentra la doctrina del dativo del posesor, dativo posesivo, cuya construcción supone que el dativo se refiere al poseedor de algo, que la posesión está en nominativo y que el verbo concuerda en número con el objeto poseído. La traducción aducida por la tradición supone, creo, un dativo elidido ἐμοί. Traduje muy literalmente porque el verbo está en primera persona del singular (lit. “soy la esperanza”). Me parece que, dado el contexto, esta traducción puede sostenerse suponiendo que Sócrates contrasta con el resto de discípulos (y con sus agonistas Cebes y Simmias) y que su tranquilidad, dada por la certeza en la vida filosófica, le hace aparecer como un símbolo de la verdadera filosofía y por ello “él es” la esperanza que tienen los que no han hecho el camino de la filosofía (platónica).

- El segmento que sigue, **63 c 8-63 e 7**, de intercambio entre Sócrates y Simmias, y Sócrates y Critón es primordialmente de tipo culto **2** (e. g. uso de participios, condicionales, expansión) y bien compensado con estilo coloquial **1** a través de brevedad de intervenciones. Por la temática, la traducción se carga un poco más al estilo coloquial, por buscar acercar a los personajes. He tratado de presentar un énfasis preocupado a Critón modulando los verbos “me dice... asegura”, y en el caso de Sócrates intento traducir su despreocupación, incluso su superioridad con frases más cortas, contundentes, como aparecen en el texto.
- **[63 c 9-d 1]**. Marco el énfasis coloquial del αὐτός no poniéndolo con ἔχων, sino pasándolo a ἀπιέναι, aunque al inicio de la frase.
- **[63 d 4]**. πάλαι (**1**), rasgo coloquial que traduzco “hace ya rato”.
- **[63 d 5]** Traduzco los dos πάλαι, de Sócrates y Critón casi de la misma forma. La única diferencia es que elegí “hace ya rato” para Sócrates y “hace un rato” para Critón en el entendido que ésta parece más ligera que aquella. Sin embargo, la repetición quiere buscar un reflejo que suele presentarse cuando dos personas hablan.
- **[63 d 7-e 1]**. Modifiqué la frase para darle naturalidad en español: οὐδὲν lo traduje como adverbio de δεῖν y el τοιοῦτον lo traduje como “eso” en el entendido de que el texto hace suponer al lector la referencia a lo inmediatamente anterior.
- **[63 d 7-e 1]**. Traduzco προσφέρειν, término no marcado, como “pasar” para marcar un Critón natural, aunque rápido y preocupado.

- [63 e 1]. εἰ δὲ μή (2), rasgo culto.
- [63 e 3]. Pierdo el matiz culto (2) de ποιῶντας y lo traspaso a πίνειν, traducido como “beber”, no como “tomar”, para equilibrar la frase.
- [63 e 4]. La frase χαίρειν αὐτόν (1), coloquial, es idiomática en griego, de ahí que la traduzca idiomáticamente con un “déjalo” que tampoco cae en la vulgaridad de un “al carajo con él”, por poner un ejemplo.
- El largo fragmento 63 e 8-69 e 5, tercero de este segmento del diálogo, presenta las técnicas de construcción CAD(E), diálogo relatado, pregunta-respuesta, diálogo con tendencia al monólogo y toques de monólogo. C, diálogo relatado, aparece en la descripción de algunos rasgos de los interlocutores y en el hecho de que siempre se nos recuerda que se trata de un relato (e. g. “Y Simmias dijo riéndose” 64 a 10). A, pregunta-respuesta estará presente en segmentos intermedios, contiguos a D, donde Sócrates expande su participación y el interlocutor asiente o niega (e. g. 64 d 5-65 a 9 y 65 c 1-65 d 10). En el curso del fragmento se hace más clara la tendencia expansiva D(E) (e. g. 65 d 10-69 e 5). Por lo que respecta a los estilos, Thesleff escribe que se tiene (1), 2 y 5 (rasgos de coloquialismo, conversación semi-literaria e intelectual). En términos muy generales, se puede decir que el coloquialismo aparecerá en ciertos momentos de contacto entre interlocutores, cuando se termina o inicia alguna intervención, por ejemplo con el uso del vocativo y la elipsis. Por lo que respecta al estilo culto 2 y al intelectual 5, sólo escribiré aquí que el tono de los discursos D(E), sobre todo cuando hay clara expansión, adquiere sobre todo una tonalidad culta, mientras que el estilo intelectual 5 aparece en algunos momentos al interior de A, D y E, principalmente bajo la forma de términos abstractos o de una estructura argumentativa.
- [63 e 8-64 a 9]. Segmento principalmente 2, conversacional semi-literario, de frases expandidas, aumento en la cantidad de ideas, participios. Hay un contrapeso de coloquialismo en el vocativo o términos como πάλαι.
- [63 e 8]. ἔα αὐτόν es una elipsis de ἔα χαίρειν αὐτόν (1), rasgo coloquial que traduzco como “allá él”.
- [63 e 8-9]. Traduzco sintéticamente como “explicar” el τὸν λόγον ἀποδοῦναι para concordarlo más fácilmente con el ὥς de la siguiente oración y que parezca más natural el flujo del discurso.

- La participación de Simmias con Sócrates (**64 a 10-64 c 3**) reúne elementos de los estilos conversacional semi-literarios y coloquiales (**2 y 1**), privilegiando al primero. Lo que da un parlamento. Hay rasgos cultos (**2**) en Simmias y en la respuesta de Sócrates, quien ha expresado más ideas, rasgo que es parte de la conversación culta (**2**). En este sentido, he tratado que los términos de Simmias sean un poco menos coloquiales, aunque con un tono jocosos, mientras que en Sócrates, espero, sean más directos donde hay, además, juego con los sonidos de las palabras (e. g. λεληθέναι. λέληθεν y θανατώσι καὶ ἡ ἄξιόί εἰσιν θανάτου καὶ οἴου θανάτου), que inmediatamente introducirán la dialéctica con la pregunta de **64 c 3**.
- **[64 b 2]**. Omito el αὐτός porque considero que es suficiente con la posición del “esto” en la oración para marcar que se trata precisamente de lo “mismo” que acaba de decir Sócrates.
- **[64 b 3]**. θανατάω significa, literalmente, “morir”, “estar moribundo” o “desear morir”. Cf. LSJ, s. v. θανατάω. Escribo “son moribundos” para matizar el comentario cómico, pero también se trata de un término más cercano a un estilo de conversación culta **2** que al coloquial **1** en nuestra cultura. Adopto este matiz porque la palabra se encuentra en un contexto de varios marcadores conversacionales semi-literarios **2**.
- **[64 c 2]**. A partir de aquí, con esta pregunta, empieza un segmento (**64 c 4-67 b 5**) de preguntas y respuestas con nuevo segmentos que irán expandiéndose hacia el monólogo (**AD** y un poco menos de **E**). El tono tiende a **2**, estilo culto, debido a la fuerte presencia de participios, juegos de palabras, orden expresivo o genitivos absolutos. Hay también fuertes matices de **5**, intelectual, por lo que se refiere a los conceptos manejados en la discusión y al orden en que son presentados los argumentos u oraciones condicionales. Por su parte, la presencia de coloquialismos **1** se mantendrá a través de términos y expresiones, de la crasis o el vocativo. He tratado de mantener el tono directo de una charla culta y los conceptos abstractos traducirlos como tales al español para dar un tono “objetivo”.
- **[64 c 7]**. Traduzco “con ella misma” para remarcar el κατὰ de la frase αὐτὴν καθ’ αὐτὴν y, al mismo tiempo, apoye la fuerza del εἶναι siguiente en relación con el γεγονέναι de la oración anterior.

- **[64 c 10]**. Traduzco “amigo” en lugar de un “querido”, porque es más usual en español y, además, da la misma idea de cariño o cercanía.
- **[64 c 10]**. No transcribo el punto alto como dos puntos, sino con una “coma” explicativa. Asimismo, el ἄπερ, acusativo de relación, lo traslado como “en lo que sigue”, tratando de dar fluidez a la frase que, se supone, es hablada.
- **[64 d 2]**. Introduce una oración relativa que califica al término ἀνὴρ, el cual traduje como “hombre” no como “varón”, inusual en el habla cotidiana, para marcar la fuerza de la expresión φιλοσόφου ἀνδρός.
- **[64 d 6]**. El término “eróticos” quiere englobar, a mi parecer, los [ἡδονὰς] τῶν ἄφροδισίων, algo así como “los placeres relativos a Afrodita”, puesto que el lector español acostumbra relacionar con el placer sexual el término erótico, más que con el “amor”, cuya connotación puede inclinarse hacia lo puramente sentimental.
- **[64 d 8]**. Traduzco el περὶ como “relativos a” debido a que contiene un matiz 2, culto, que permea la intervención de Sócrates, aunque intento mantener el carácter oral de la frase con “... los otros, de los cuidados...” tratando de hacer notar el flujo del habla.
- **[64 c 9]**. τοιοῦτος referido al filósofo que aquí traduzco como tal, “filósofo”, debido a que no captaba bien la alusión un “el que es así” o “el que es de tal condición” o un defectuoso “el que es igual”.
- **[64 c 9]**. Traduzco κτήσεις como “posesión”, que no es un término marcado, debido a que me es útil para indicar, así sea levemente, la preeminencia de elementos cultos, estilo 2, de este fragmento.
- **[64 c 10]**. El participio διαφερόντων lo traduzco como “lujosa” por el contexto de lo que se habla, además de que el término, me parece, se mantiene en la frontera entre un uso común y, al mismo tiempo, puede indicar cierto cuidado del lenguaje, lo que nos acerca a un estilo un poco más culto.
- **[64 e 1]**. El verbo μετέχειν lo traduje como “usar” debido a que no se trata de un término marcado y a que en español no se usa la noción de “participar” para referirse al uso de objetos lujosos. Estoy consciente que mi traducción pierde la alusión de la μέθεξις, la “participación” de los objetos reales con las ideas.

- **[64 e 7].** El ἔμοιγε del griego implica una elipsis que decido quitar y traducir el verbo elidido, a saber φαίνεται, para marcar el enfático pronombre personal.
- **[64 e 8-64 a 1].** ἐν τοῖς τοιούτοις traduzco “en estos asunto”, porque el español hablado puede prescindir de un “tales asuntos” o “asuntos de este tipo/clase” sin perder el matiz del τοιοῦτος.
- **[65 a 7].** El término es marca de conversación culta, por ello lo marco de un modo más impersonal, alejándolo del uso común de la lengua (por ejemplo de “morir”).
- **[65 a 9-10].** φρόνησις es un término asociado a la pericia en el actuar, a la “sabiduría práctica”. Sin embargo, el contexto no me lleva a dar con este pensamiento (pues sería un sabiduría práctica de lo inteligible), además de que el término “prudencia” está connotado en español como “cautela” o “moderación”. “Sabiduría” me da, pues, la sensación más contemplativa que requiere el texto.
- **[65 a 9-10].** Pongo primero la disyunción para poder darle peso junto con el término ἐμπόδιον que traduzco como “estorbo” y así rescatar el énfasis de una argumentación hablada.
- **[65 a 10-b 1].** Traduzco “uno” para obtener el efecto que produce en griego el τις, marcador de estilo **1**, de indeterminación, más coloquial y fluido que un “alguno”, “alguien”.
- **[65 a 10-b 1].** La expresión κοινὸν συμπαραλαμβάνη hace énfasis en tomar algo y tenerlo consigo durante la actividad que se realiza. Suprimí el sentido completo del verbo traduciéndolo con un “llevar”, pero intenté completarlo con “de compañero”.
- **[65 b 2].** Esta segunda pregunta está introducida también con ἄρα que, tal como dice Smyth, 2650, introduce pregunta solicitando información sin esperar respuesta, ni afirmativa ni negativa. Mantengo el infinitivo de “en el razonar” para diferenciar el tipo de discurso, ya en vistas a la plática intelectual **5**.
- **[65 b 4-5].** ἀκριβής es un término culto, **2**, y como tal intento reproducirlo en español, puesto que, entre nosotros, las palabras de los poetas guardan, en general, un cierto aire distante, cultivado, alto.

- **[65 b 7].** πόνυ, cuya connotación coloquial traduzco como “y mucho” para dar variedad a las respuestas del interlocutor de Sócrates, para verter el sentido de “bastante” o “sobremanera” que me parecían más artificiales para una imitación de la lengua hablada.
- **[65 c 1].** Escribo “Es cierto” para traducir ἀληθῆ λέγεις porque me parece más natural y esperable que un “dices la verdad” en una conversación en español.
- **[65 c 2-3].** κατάδηλον αὕτη γίγνεται τι τῶν ὄντων, para traducir el κατάδηλον, cuyo matiz es culto junto con τῶν ὄντων, impregno de su sentido cercano a “revelación” o “manifestación” o “visible” al verbo γίγνεται, pero mantengo el ὄντων como una frase “menos filosófica” por traducir aquí “seres” y no “el ser” o, “verdad del ser”, en el entendido de que el texto va, progresivamente, acercándose a la caracterización de la filosofía-muerte como visión posible de lo real mientras el hombre vive.
- **[65 c 5].** La posición marcada del αὐτὴν en griego la traduzco con “perturbe al alma”, cambiando la posición enfática por una expresión enfática en español.
- **[65 c 7].** Traduzco la expresión ἔωσα χαίρειν como “olvidando” para tener agilidad en la frase y más contundencia que con una opción del tipo “dejar de lado al cuerpo”, y que “dejar el cuerpo” me parece que remite a la muerte como abandono del alma del cuerpo.
- **[65 c 8].** la expresión τοῦ ὄντος la traduzco como “del ser” por el contexto en que Sócrates explica cómo el alejamiento del cuerpo permitirá al alma su destino: el conocimiento de la realidad íntima de las cosas.
- **[65 d 1-2].** Uso “desprecia máximamente” como traducción de μάλιστα ἀτιμάζει, integrando el adverbio al sentido del verbo y reforzando con el adverbio.
- **[65 d 6].** Para poner en un punto intermedio, entre la pregunta culta con matices ya intelectuales, 5, marcados en este caso con el δίκαιον, introduje una oración relativa para el τι y traduje como “lo justo” el δίκαιον αὐτὸ el cual me pareció excesivo traducirlo como “lo justo mismo” o “lo justo en sí” porque me pareció innecesario marcar tanto este concepto puesto que se alejaría demasiado de mi propósito de equilibrio.

- El largo segmento que va de **65 d 11 a 67 b 5** sostiene la preeminencia de estilo culto e intelectual (**2 y 5**). El tono coloquial, **1**, aparece en los segmentos **66 a 6-60 a 10** y en **67 b 1 y ss.** cuando Sócrates, en ambos casos, hace contacto con su interlocutor. La presencia de **5** es más o menos constante, sobre todo con términos abstractos, pero se acusa mucho en **66 d 5-66 e 9**. En este sentido, he tratado de mantener el tono culto de **2** y la terminología abstracta y orden argumentativo de **5** (coloquial).
- **[65 d 10]**. Traduzco “¿Pero con algún otro sentido,³⁰⁴ por medio del cuerpo, los obtuviste?” el griego Ἄλλ’ ἄλλη τινὶ αἰσθήσει τῶν διὰ τοῦ σώματος ἐφήψω αὐτῶν; sabiendo que elido el τῶν de la frase y que me lleva a pensar en que la solución mejor, en español, sería un circunloquio cuyo sentido sería “de los que usan el cuerpo como medio”. Estoy consciente que se rompe un poco el ritmo, aunque remarco la correspondencia con la frase de líneas abajo, como si fuera una insistencia.
- **[65 d 11]**. El matiz semi-literario de περὶ πάντων lo paso al verbo.
- **[65 d 12]**. Traduzco “esencia” por οὐσία, aunque sea de cuño latino, debido a que es un término consagrado por la tradición filosófica y es usual en español.
- **[65 e 3]**. El adverbio ἀκριβέστατα lo traduzco como “mejor”, aunque sea un marcador de estilo **2**. Pensé que un término como “puntillosa”, “finamente”, “muy exactamente” eran demasiado largos o me parecieron exagerados para la frase al grado de que romperían con el ritmo, además de tener un tono que, creo, debilita la frase.
- **[65 e 3]**. Elimino el αὐτὸ por la necesidad de que la frase no se entorpezca con un “cada cosa misma” y considero, además, que el contexto impide demasiada pérdida del sentido de la frase.
- **[65 e 3-4]**. La frase οὗτος ἂν ἐγγύτατα ἴοι τοῦ γινῶναι ἕκαστον “como “ése estaría más cerca de conocer cada una” y no como Vigo, por ejemplo, que traduce en el mismo pasaje “ese será el que se aproxima en mayor medida al conocimiento de cada cosa”, la cual se apega bien y mucho al texto. Mi elección tiene como base la consideración de una expresión más cercana al habla.

³⁰⁴ El término αἴσθησις abarca los significados de “sentido”, “sensación” y “percepción” y se relacionan con lo corpóreo. Es así que se contrapondrá al alma y al “pensamiento” διάνοια o al “pensar”, λογίζεσθαι.

- **[66 a 2].** Las construcciones ἀὐτῇ καθ' αὐτὴν y αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἰλικρινές las traduzco “con ella sola en sí misma” y “solo en sí mismo”. Este párrafo es complejo y establece un paralelismo de frases a través de las construcciones antes mencionadas que anteceden la llegada del verbo, ἐπιχειροῖ, así que para marcar estos segmentos usé las frases aquí comentadas y las traduje en el mismo orden aunque separándolas un poco. Pierdo la bella construcción en espejo cuyo centro es la palabra χρώμενος que divide ambas expresiones.
- **[66 a 3-4].** No desambiguo la frase ...θηρεύειν τῶν ὄντων, εἰλικρινές, ἀπαλλαγείς al traducir ὄντων por “existen” o, incluso, marcándolo con comillas. Me decanté por mantener las comas del texto para dejar el juego de ambigüedad del original.
- **[66 a 7].** Agrego la palabra “mundo” a la expresión para darle un sentido más completo en español, redondeándola y dándole un sentido más sereno como corresponde al personaje de Sócrates. Además, como se verá más adelante en el diálogo, siempre cabe la posibilidad de que la búsqueda de “lo real” pueda o no tener lugar.
- **[66 a 7].** Traduzco “lo que es” y no “el ser” como hice más arriba, para marcar el término debido a su posición en la frase, (ocupa la última posición del periodo).
- **[66 b 6].** συμπεφυρμένη lo traduzco como “mezclar” porque el pasaje refiere al estorbo que implica el alma cuando está junto al cuerpo en la prosecución de la verdad. El participio es término intelectual (5) en este caso.
- **[66 b 3].** Traduzco el verbo ἐκφέρειν como “conducir” en lugar de “sacar”, que es más cercano a un sentido literal, porque, creo, perdería un poco de sentido la frase en español. Pienso que “conducir” es más cercano a lo que pensamos de un camino en, por ejemplo, el campo y que, parece más natural sin perder el sentido que en la frase se entendería como la posibilidad de un acercamiento más certero al conocimiento de la verdad. Asimismo, la posición marcada del Κινδυνεύει la puse después de la comparación abierta por ὥσπερ, intentando darle fuerza como remate y sentido de dicha comparación.
- **[66 b 7].** Traduzco “la verdad” en lugar de “lo verdadero”, más acorde en apariencia con τὸ ἀληθές, porque esta última traducción me parece que resta fuerza a la expresión platónica, concisa y contundente. Entonces, aunque el

término está marcado como intelectual, en nuestra habla es natural hablar de “la verdad” como un absoluto abstracto.

- **[66 b 7].** Doy más fuerza al campo semántico de ἀσχολία, término relacionado con “ocupación”, “compromiso”, “negocio” y le doy una connotación más negativa con la traducción “preocupaciones” para matizar el carácter negativo del cuerpo y tratar de dar más contundencia al discurso socrático sin convertirlo en algo patético.
- **[66 c 2].** θήρα que alude a la cacería, lo traduzco aquí como “persecución” para dar un término enfático de búsqueda sin terminar en la metáfora de la cacería que quedaría fuera de lugar en español, pero que, al mismo tiempo, estaría cerca de un registro más culto, **2**, puesto que al lado se encuentra τοῦ ὄντος.
- **[66 c 2].** τοῦ ὄντος aquí traduzco “el ser” para indicar que es un término intelectual y ya introducido en el discurso platónico, de tal suerte que, aunque resalta, ya tiene cierta naturalidad.
- **[66 d 3-4].** Traduzco ἐκ τούτου como “de ahí” para darle un tono más suave a la transición del discurso, en lugar de escribir “de esto [se deriva]”.
- **[66 d 3-4].** Para dar énfasis a διὰ πάντα ταῦτα cambio su posición final en griego para ponerla al lado de la traducción de ἐκ τούτου, cargando estas dos frases que dan razón del filosofar.
- **[66 d 4].** τὸ ἔσχατον es término intelectual (**5**) que aquí traduzco acercándolo más al coloquialismo, **1**, con “el colmo”. La decisión consistió en mantener rasgos de habla, más que de conferencia.
- **[66 d 5].** ἔάν τις ἡμῖν καὶ σχολὴ γένηται ἀπ’ αὐτοῦ esta frase se construye con un dativo posesivo y se tiende a traducir con el verbo “tener”. Sin embargo, para dar más fluidez y naturalidad al discurso socrático traduje “estar libre de”.
- **[66 d 7].** “culpa” es un término que conviene a la conciencia humana y, para nosotros, a representaciones cercanas al cristianismo. Sin embargo, debido al amplio uso del término en español y a que su contexto está marcado por términos **1**, coloquiales también, por lo que, la traduje de este modo.
- **[66 d 8].** No sigo la indicación de Thesleff, según la cual, los términos καθορᾶν τὰληθέες son marcas de coloquialismo, debido a que el término “contemplar” me

parece que refiere mejor a la observación detenida y más completa, al tiempo que es breve.

- **[66 e 2-3]**. El juego de palabras, quiasmo, αὐτῇ τῇ ψυχῇ θεατέον αὐτὰ τὰ παράγματα es de difícil traducción. Para lograr un efecto análogo traduje “con el alma por sí misma debemos contemplar las cosas mismas.
- **[66 e 4]**. Traduzco “hayamos muerto” por el matiz de significado que tiene τελευτώω de completar una actividad y, además, porque me sirve para contrastar con el siguiente ζῶσιν.
- **[66 e 4-5]**. “No mientras vivamos” para contrastar con el verbo anterior e intentar reproducir el efecto de contraste tajante de la frase platónica.
- **[67 a 4]**. Para poder traducir la relación de τῷ σώματι con ὁμιλῶμεν y con κοινωνῶμεν, traduzco “evitamos la compañía del cuerpo y los tratos “con él”, sustantivando los verbos.
- **[67 b 1]**. Las equivalencias “puro”, “simple” me parecieron insuficientes debido a que εἰλικρινές está marcado como estilo **5**, intelectual. Como no encontré en español un término equivalente que tradujese, además, el estilo científico escribí “lo sin mezcla” para marcar al menos una diferencia e indicar “objetivamente” lo que el término significa.
- **[67 b 2]**. No traduzco “no-puro y puro” para que la frase sea más ágil de leer, casi como un adagio popular que mantenga la fuerza del οὐ θεμιτόν. Este ligero rasgo de colquialismo (**1**) da contundencia, casi religiosa, a la frase.
- **67 b 6-69 a 5** contiene rasgos de **2** y **5**, (coloquial e intelectual), con ligera tendencia al último (e. g. participios, genitivo absoluto, términos abstractos, uso del perfecto; argumentación organizada y uso de términos abstractos). Los matices de **1** sostienen el aspecto de charla del texto (e. g. terminología como νῦν, πάνυ, ἢ δ’ ὅς o fenómenos como la crisis). En términos generales, quise en este fragmento tener un tono coloquial-intelectual, **5/2**, aunque sé que perdía mucho de coloquial. En general, traduzco los términos abstractos o infinitivos como tales, para dar un toque intelectual (**5**) y las transiciones son “cultas”, más que coloquiales: “de manera”, “de modo”.
- **[67 b 10]**. Traduzco πολλὴ πραγματεία como “tantos trabajos” porque parece una frase de matices más cultos ya que, aunque no son términos marcados como **5**, sí aparecen en un contexto cargado de marcadores del tipo culto **2**.

- **[67 b 2]**. Para poder relacionar el μοι con ἄλλωῶ ἀνδρὶ cambié el lugar del μοι y lo pasé al lado del καὶ para poder relacionarlo con el segundo dativo.
- **[67 b 10]**. Sigo el sentido de la lectura de Robin para la frase εἶπερ που ἄλλοθι (“si cela doit arriver quelque part”).
- **[67 c 3]**. Agrego el “su” posesivo para dar un tono reflexivo a la frase y que sea más natural en español.
- **[67 c 4]**. “Bastante” es la traducción propuesta para πόνυ, ya que el término es coloquial **1** y me parece que la palabra en español daba un tono conversacional más cercano a lo coloquial.
- **[67 e 3]**. γελοῖον aparece en la elipsis, que yo traduzco debido a que esto no sería lo que se elide en español.
- **[67 e 4]**. τῶ ὄντι es una expresión **5/2**, (intelectual-conversación culta), pero la traduzco acercándola a **1**, con la intención de rescatar algo de la presencia de coloquialismos al inicio del argumento socrático.
- Desde **67 d 12** a **68 b 6**, se desarrolla un segmento de tipo (intelectual-conversación semi-literaria) **5/2** donde la argumentación echa mano de imágenes. Los rasgos coloquiales **1** aparecen, sobre todo, al inicio y al final, donde Sócrates hace contacto con su interlocutor. En general, he tratado de mantener el tono científico usando los términos abstractos (más) equivalentes en español y el tono culto **2** en la elección de palabras no tan usuales en el habla cotidiana (i. e. “de manera que”, “enemistarse”, etcétera)
- **[67 e 6]**. Traduzco “para estos hombres” el genitivo partitivo de la frase αὐτοῖς ἀνθρώπων, puesto que mantiene la frase en el tenor sereno y de aire digno del discurso socrático.
- **[68 a 4]**. La extensión del genitivo absoluto no me permitía expresarlo tal cual, sino que, para mantener la fluidez discursiva separé ἀποθανόντων del resto, lo puse al lado de ἔκόντες de manera que hiciera sentido en español sin restarle serenidad al discurso socrático.
- **[68 a 6]**. La frase en griego centra a ὧν ἐπεθύμουν entre ὄψεσθαι y συνέσεσθαι, con los que se relaciona. Para marcar esta relación traduje ὧν ἐπεθύμουν al final y junté ambos infinitivos.

- **[68 b 1-2]**. Sigo la lectura de Vigo para la frase ἀξίως λόγου, “digno de mención”.
- **[68 b 2]**. El verbo χρή es marca de estilo **2**, conversación semi-literaria, de manera que traduje la breve frase, con “debe”, que da fuerza a la expresión sin hacerla coloquial.
- **[68 b 4]**. La frase en griego enfatiza ἀλλ’ ἢ ἐκεῖ, que se encuentra al final. Para marcar esta posición, lo cambié al principio de la frase, al lado del ἄλλοθι. Asimismo, traduzco igual el σφόδρα, “con firmeza” para indicar énfasis al hacerlo resonar con el anterior.
- **[68 b 8]**. Fragmento de tipo **5/1** (intelectual-coloquial) con apenas unos rasgos de estilo conversacional semi-literario **2**. El matiz intelectual **5** lo he marcado traduciendo la terminología (participios sobre todo) con términos lo más técnicos que he podido. Estoy consciente de que el resultado es, paradójicamente cercano al tono culto **2**. El estilo coloquial lo intenté sobre todo de dos maneras: suprimiendo el “acaso” que puede ponerse para traducir οὐκοῦν o cambiando algunos giros como traducir la elipsis ἀναγκή por “debe ser así”.
- **[68 c 5]**. Uso el verbo “referirse a” para traducir προσήκει, dándole un matiz más culto, aunque natural todavía para el habla.
- **[68 c 9]**. Traduzco la frase τὸ περὶ τὰς ἐπιθυμίας μὴ ἐπτοῆσθαι como “ser llevado por los deseos”. El verbo ἐπτοῆσθαι admite la traducción “excitarse”, sin embargo, la sustantivación de infinitivo es marca de estilo de conversación semi-literaria **2** y me pareció que este término podría llevar a imágenes confusas y opté por solución más general y que, al mismo tiempo, mantiene al discurso en un nivel un poco más alto que el coloquial común.
- **[68 c 10]**. ὀλιγώρως y κοσμίως son adverbios, pero los he traducido como adjetivos puesto que tienen al centro el verbo ἔχειν que puede implicar el verbo ser en relación con adverbios. En todo caso la frase ὀλιγώρως ἔχειν sepuede traducir como “descuidado”. Cf. LSJ, s. v. ὀλιγώρως.
- **[68 d 8]**. Traduzco el genitivo partitivo como “de entre ellos” para señalar la sección de los que viven en falsa ἀρετή, según se verá más adelante.
- **[68 d 11]**. Segmento de carácter **5/1** (intelectual-coloquial). Algunos rasgos de estilo culto **2** son también intelectuales (**5**), por lo que me decidí a marcar más el

tono científico sobre el de conversación semi-literaria. El rasgo coloquial **1** he tratado de marcarlo a través de términos más coloquiales que técnicos como “estar asustado” para δεδιέναι que es un perfecto y que, por tanto, es marca de estilo culto **2**.

- **[68 e 2]**. οὐ τὰυτὸν τοῦτο πεπόνθασιν donde traduzco el verbo como “ocurre” para retomar el carácter resultativo del perfecto y dar un tono natural a la pregunta. El τὰυτὸν τοῦτο lo pasé a un simple “lo mismo” porque, en español, “lo mismo” resume lo anterior y nos lleva sin problemas a la idea que se presentará y ofrece un matiz coloquial y hablado más claro que “esto mismo”.
- **[68 e 3]**. Para marcar el énfasis que el griego pone en σώφρονές lo pasé al principio y lo traduje como “moderado” para que hiciera contraste con el otro término, ἀκολασίᾳ de manera que toda la frase se equilibra entre los estilos (coloquial y conversacional semi-literario) **1** y **2**.
- **[68 e 4]**. La frase completa resulta de difícil traducción. Las decisiones que tomé estuvieron en función de adoptar un tono de conversación culta, pero, además, quise resaltar el tono sentencioso de Sócrates. Repetí la traducción de συμβαίνει como “sucede” y los ἀλλ’ ὅμως de 68 e 7 y 68 a 1 los traduje como “pero”, dando ritmo al párrafo.
- **[68 e 7]**. Traduje ἐτέρων ἡδονῶν στερηθῆναι καὶ ἐπιθυμοῦντες ἐκείνων, frase con disposición específica de términos, (correspondencia de genitivos en los extremos, por ejemplo) y con matiz culto, reforzando la fuerza de στερηθῆναι con el verbo “arrebatar”, con “estos [placeres] y aquellos [placeres]” para darle realidad y vivacidad a la frase sin descuidar que la disposición de las palabras quería hacer énfasis en el contraste de términos.
- **[68 e 6]**. Los dos participios relacionados con el verbo κρατεῖν los traduje como dominar para dar la idea de “control sobre algo” y mantener el matiz culto que implica el participio.
- **[69 a 7]**. Este último discurso de la “apología socrática” del *Fedón*, **69 a 6-69 e 5**, tiene rasgos de **2, 5, 1** (culto, intelectual, coloquial) e, incluso de **4**, estilo retórico. En mi opinión, la amplitud del discurso, las ideas expresadas, la terminología (participios en su mayoría o genitivos absolutos), el cuidado de las expresiones (cercanas al estilo retórico **4** como las asonancias de **69 b 1-2, 69 b 4-5**), hacen pensar en un fragmento principalmente de tono culto **2**. Pero, también abundan

marcadores de estilo científico. Hay un contrapeso interesante de marcadores coloquiales (1), al final del discurso o intercalados en él. No es, sin embargo, un rasgo predominante. He tratado de mantener una predominancia de estilo culto 2, seguida de estilo intelectual 5, ante todo en la terminología abstracta, y de coloquialismo 1, acaso, al final del fragmento.

- [69 a 8]. Sigo la traducción de Vigo y la de Robin para la frase μὴ γὰρ οὐχ αὕτη ἢ ἡ ὀρθὴ πρὸς ἀρετῆ... y traduzco: “difícilmente sea este...”
- [69 a 7]. El término ἀλλαγὴ se refiere más a la idea de “intercambio”, término que no uso por que me pareció que irrumpía cacofónicamente en el discurso, el cual está marcado por la presencia de marcadores del estilo culto e intelectual (2 y 5). De modo que usé “cambio” porque, además, en el habla de México refiere a la idea de monedas.
- [69 a 10-b 1]. Traduje ἀντὶ οὗ como “con la que” y el χρή como “hay” para no perder ritmo en la frase y se mantenga el tono hablado de la misma.
- [69 b 1]. Nuevamente traduzco φρόνησις como “sabiduría” porque engloba la búsqueda filosófica y porque da el tono semi-literario con toques de términos científicos del pasaje. Ayuda, además, a mantener el discurso socrático con rasgos más elevados. La traducción es igual en todo el segmento para dar la impresión de énfasis.
- [69 b 7]. El término σκιαγραφία no está marcado como ni como 1, 2 o 5, (coloquial, culto, intelectual), sin embargo, decidí transcribirlo como si fuera del tipo semi-literario debido a que su significado debía transmitir engaño y, al mismo tiempo, parecido con la realidad.
- [69 c 1]. Introduzco “cosas” para redondear el sentido del τοιούτων sin perder el aire conversacional.
- [69 c 2]. Elegí “rito de purificación” en lugar de “purificación” para reforzar la interpretación de los misterios que hace Sócrates y que puede dar mejor la impresión de solemnidad.
- [69 d 1]. Para traducir esta frase religiosa me basé más en el tono de la de los cristianos Mt. 22, 11-14 “muchos son los llamados, pero pocos los escogidos” que suena habitual y común entre nosotros.
- [69 d 3]. ἀπέλιπον, participio de estilo 2, culto, que traduzco por un inusual aunque culto negligente.

- **[69 d 5]**. Traduzco la frase τὸ σάεζ εἰσόμεθα como “tendremos la certeza” como un giro que en español es más natural que un “encontraremos la certeza/lo seguro”. Me parece que la frase encuentra más fuerza expresiva y, por tanto, estaría un poco más cerca de la seguridad que debiera tener el personaje Sócrates.

Bibliografía

A. Texto

I. Ediciones del *Fedón*

Plato, *Opera*, ed. Johannes Burnet, J., Vols. I-III, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1900.

Plato, *Opera*, ed. E. A. Duke et al., Oxford, Oxford Clarendon Press, 1995.

Platon, *OEuvres Complètes*, texte établi et trad. par Léon Robin, Tome IV, Paris, Les Belles Lettres, 1978.

Platon, *OEuvres Complètes*, texte établi et trad. par Léon Robin, Tome IV, Paris, Les Belles Lettres, 1949.

Platón, *Apología de Sócrates. Fedón*, ed., trad. y notas de Enrique Ángel Ramos Jurado, Madrid, CSIC, 2002.

Platón, *Gorgias*, ed., trad. y notas de Ramón Serrano Cantarín y Mercedes Díaz de Cerio Díez, Madrid, CSIC, 2000.

Platon, *Phaidon*, Übersetzt und herausgegeben von Barbara Zehnpfenning, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2007. (Philosophische Bibliothek Band, 431).

II. Traducciones

Eggers Lan, Conrado., *El "Fedón" de Platón*, introd., trad. y notas de Conrado Eggers Lan, Buenos Aires, EUDEBA, 1971.

Platón, *Apología. Fedón*, introd., trad. y notas de Enrique Ramos Jurado, Madrid, CSIC, 2002.

Platón, *Diálogos*, vols. I-III, Introd. de Antonio Alegre Torri, trad. Carlos García Gual *et al.*, Madrid, Gredos 2010.

Platón, *Fedón*, trad. y notas de Alejandro G. Vigo, Buenos Aires, Colihue, 2009.

Platón, *Fedón*, trad. y notas de Luis Gil Fernández, Madrid, Aguilar, 1964.

Plato, *Euthyphro et al.*, transl. by Harold North Fowler, Ann Arbor (Michigan), Harvard University Press, 2005, (Loeb Classical Library, 36).

Platão, *Fédon*, introd., vers. e notas de Maria Teresa Schiappa de Azevedo, Coimbra, INIC, (Textos clásicos, 15), 1983.

B. En torno al autor y su obra

I. Autores antiguos

APULÉE, *Apologie. Florides*, texte établi et traduit par Paul Valette, Paris, Les Belles Lettres, 1971.

ARISTOTELIS, *Metaphysica*, recog. Werner Jaeger, Oxford, Oxford University Press, 1980.

_____, *Poética*, trad. de Antonio López Eire, Madrid, Istmo, 2002.

CALLIMACO, *Inni Epigrammi Ecale*, intr., trad. y note di Giovanni Battista D'Alessio, vol. I, Milano, BUR, 2001.

_____, *Himnos Epigramas y Fragmentos*, intr., trad. y notas de Luis Alberto De Cuenca y Máximo Brioso, Madrid, Gredos, 1980.

DIELS, H.-KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, VI ed., Weidmann, 1954.

DIOGENES LAERTIUS, *Lives of Eminent Philosophus*, transl. by R. D. Hicks, Vol I, London, William Heindemann LTD, (Loeb Classical Library), 1950.

ESOPO, *Fábulas*, trad. de Júlia Sabaté Font, México, Penguin Random House, 2015.

HESYCHII ALEXANDRINI LEXICON, recensuit et emendavit Kurt Latte, Vol. I, Copenhagen, Ejnar Munksgaard Editore, 1953.

HOMERO, *Iliada*, introd., trad. y notas de Rubén Bonifaz Nuño, México, UNAM, 2005.

NUEVO TESTAMENTO TRILINGÜE, José María Bover y José O'Callaghan (eds.), Madrid, Editorial Católica, 2005, (B. A. C., 400).

PLATÓN, *Defensa de Sócrates*, ed. de Manuel Fernández-Galiano, Madrid, Gredos, 2003.

_____, *Dialogues*, trans. by B. M. A Jowett, Vol. 1, New York, Random House, 1920.

_____, *Fedro*, trad. de Emilio Lledó, Madrid, Gredos, 2010.

_____, *Gorgias*, intro., trad. y notas de Ute Schmidt Osmanczik, México, UNAM, 2008 .

_____, *Opera*, ed. Johannes Burnet, I-V, Oxford, Oxford University Press, 1967.

_____, *La República*, trad. y notas de Antonio Gómez Robledo , México, UNAM, 2000.

PRIMAVESI, O., MANSFELD, J. von (eds.), *Die Vorsokratiker*, Stuttgart, Reclam, 2012.

SUIDAE LEXICON, ed. Ada Adler, Vols. I-III, Pars Stuttgart, Verlag B. G. Teubner, 1967.

WESTERINK, L. G. (ed.) *et. al.*, *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

XENOPHO, *Opera omnia*, ed. Marchant E. C., Vol II, Oxford, Clarendon Press, 1921.

II. Autores modernos

ABBAGNANO, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, trad. de Alfredo Galetti, F. C. E., México, 1974.

ARIETI, James A., "How to Read a Platonic Dialogue?" en Smith, pp. 273-286.

ALLEN, Roger M. A., "Interlingual Communication", en *Language in Society* Vol. 15, No. 3 (Sep., 1986), pp. 429-431.

BÁDENAS, De la Peña Pedro, *La estructura del diálogo platónico*, CSIC, Madrid, 1984.

BENGSTON, Hermann, *Historia de Grecia. Desde los comienzos hasta la época imperial romana*, trad. de Julio Calonge, Madrid, Gredos, 1986

BERISTÁIN, Helena, *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa, 2008.

BLACKBURN, Simon (ed.), *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1994.

BORGES, Jorge Luis, *Discusión*, Buenos Aires, 1957.

BREMER, Jan N., *El concepto del alma en la antigua Grecia*, trad. de Mencu Gutiérrez, Madrid, Siruela, 2002.

BRISSON, Luc, *Platón, las palabras y los mitos*, trad. de José Ma. Zamora Calvo, Madrid, ABADA, 2005.

_____, "El papel del mito en Platón", en Díez de Velasco y Landeros, pp. 15-40.

BOYS-STONES, George, "Phaedo of Elis and Plato on the Sould", en *Phronesis*, Vol. 49, No. 1 (2004), pp. 1-23.

BRUN, Jean, *Platón y la academia*, trad. Alfredo Llanos, Barcelona, Paidós, 1992.

CANFORA, Luciano, *El mundo de Atenas*, trad. de Edgardo Dobry, Barcelona, Anagrama, 2014.

CHROUST, A. -H., en Smith, 1998, pp. 3-4.

CHUAQUI, Carmen, *Ensayos sobre el teatro griego*, México, UNAM, 2001.

COLLI, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía*, trad. de Carlos Manzano, México, Tusquets, (Fábula Tusquets, 149), 2009.

_____, *Platón político*, trad. de Jordi Raventós, México, Sexto Piso, 2011.

_____, *La naturaleza ama esconderse*, trad. de Miguel Morey, México, Sexto Piso, 2009.

CUESTA A., José Manuel y JIMÉNEZ H., Julián (eds.), *Teorías literarias del siglo XX. Una antología*, Madrid, Akal, 2005.

DERRIDA, Jacques, "La pharmacie de Platon", en Nagy, pp. 219-345.

DESCARTES, René, *Discurso del método*, introd. de Paul Valéry, trad. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, 2004.

DES PLACES, Édouard, *Études sur quelques particules de liaison chez Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1929, (Collection D'Études Anciennes).

DÍEZ DE VELAZCO, Francisco y LANDEROS, Patxi (eds.), *Religión y mito*, Madrid, Ediciones Pensamiento, 2010.

DUMÉZIL, Georges, *Nostradamus. Sócrates*, trad. de Juan Almela, México, F. C. E., 1989.

DUPRÉEL, Eugène, *La légende socratique et les sources de Platon*, Bruxelles, Les Editions Robert Sand, 1978.

ECO, Umberto, *Decir casi lo mismo*, trad. de Helena Lozano, México, Lumen, 2008.

ESCOHOTADO, Antonio, *De physis a polis. La evolución del pensamiento filosófico desde Tales a Sócrates*, Anagrama, Barcelona, 1995.

FESTUGIÈRE, A., J., *Les trois <protreptiques> de Platon. Euthydème, Phédon, Epinomis*, Paris, J. Vrin, 1973.

FINE, Gail (ed.), *The Oxford Handbook of Plato*, New York, Oxford University Press, 2008.

FOUCAULT, Michel, *Discurso y verdad en la antigua Grecia*, trad. Fernando Fuentes Megías, Barcelona, Paidós, 2004.

FREDE, Michael, "Plato's Arguments and the Dialogue Form", en Smith, pp. 253- 269.

FRIEDLÄNDER, Paul, *Plato. An introduction*, transl. by Hans Meyerhoff, Vol. 1, Princeton, Princeton University Press, 1973.

GADAMER, Hans Georg, *Arte y verdad de la palabra*, trad. de José Francisco Zúñiga García, Barcelona, Paidós, 2012.

_____, *El inicio de la sabiduría*, trad. de Antonio Gómez Ramos, Barcelona, Paidós, (Paidós Studio, 147), 2001

_____, *Mito y razón*, trad. de Joan-Carles Mèlich, Barcelona, Paidós, (Paidós Studio, 126), 1997.

_____, *Verdad y Método*, Vol. I, trad. de Ana Agud y Rafael de Agapito, Barcelona, Sígueme, (Hermeneia, 7), 2003.

GANGUNTIA, E. Elvira, *Vida/muerte de Homero a Platón*. Estudio de semántica estructural, Madrid, CSIC, 1977.

GOMPERZ, Theodor, *Pensadores griegos. Sócrates y Platón*, trad. Carlos Guillermo Körner *et al.*, Barcelona, Herder, 2000.

GÖRGERMANN, Herwig, *Platon*, Heidelberg, Universität C. Winter, (Heidelberger Studienhefte zur Altertumswissenschaft), 1994.

GOSLING, J. C. B., *Platón*, trad. de Ana Isabel Stellino, México, UNAM, 2008.

GUTHRIE, W., K., C., *Historia de la filosofía griega*, Vols. III y IV, trad. de A. Vallejo Campos, Madrid, Gredos, 1990.

_____, *Los filósofos griegos*, trad. de Florentino M. Torner, México, F. C. E., 2005, (Breviarios, 88)

HADOT, Pierre, *¿Qué es la filosofía antigua?*, trad. de Eliane Cazenave Tapie Isoard, México, F. C. E., 1998.

_____, *Socrates*, New York, Cambridge University Press, 2003.

HAVELOCK, Eric, *Prefacio a Platón*, trad. de Ramón Buenaventura, Madrid, Antonio Machado Libros, 2002.

HUDSON-WILLIAM, H. LL., "Intensification in Greek", en *The Classical Review*, New Series, Vol. 6, No. 2 (Jun., 1956), pp. 128-129.

IRWIN, Terence, *La ética de Platón*, trad. de Ana Isabel Stellino, México, UNAM, 2000.

_____, "The platonic corpus" en Fine, 2008, pp.63-87.

J. A. Philip, "The Platonic Corpus", en Smith, pp. 17-27.

JAEGER, Werner, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, trad. Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, F. C. E., 2006.

KAHN, Charles, *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*, trad. de Alejandro García Mayo, s. l., Escolar y mayo editores, 2012.

KINGSLEY, Peter, *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and Pythagorean Tradition*, New York, Oxford University Press, 1995.

KIRK, G. S., RAVEN, J. E. y SCHOFIELD, M., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, trad. de Jesús García Fernández, Madrid, Gredos, 2008.

KOYRÉ, Alexandre, *Introducción a la lectura de Platón*, s. d., Puebla, (Biblioteca de filosofía y letras, 8), s. d.

LA BARGE, Scott, "Studies in Plato's Two-Level Model, pp. vi+143. Helsinki, The Finnish Society of Sciences and Letters, 1999" en *The Classical Review, New Series*, Vol. 50, No. 2 (2000), p. 623.

LABORDERIE, Jean, *Le dialogue platonicien de la maturité*, Paris, Les Belles Lettres, 1978.

LÁKS, André, "Una insistencia de Platón: a propósito de la <verdadera tragedia,>" en *Journal of Ancient Philosophy (University of Sao Paulo and University of Campinas)*, V, 2011/2

LEVY, G. R., *The Myths of Plato*, transl. and intr. by J. A. Stewart, Sussex, Centaur Press Ltd., 1960.

LOGIE, John, "Lost in Translation: The influence of 20th Century Literary Theory on Plato's Texts", en *Rhetoric Society Quarterly*, Vol. 34, No. (Winter, 2004), pp. 47-71.

LORENZ, Hendrik, "Plato on the Sould", en Fine, pp. 243-266.

MACCABE, Mary Margaret, "Plato's ways of writing", en Fine, pp. 88-112.

MACINTYRE, Alasdair, *Historia de la ética*, trad. de Roberto Juan Walton, Barcelona, Paidós, 2006.

MURRAY, Penelope (ed.), *Plato on poetry*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

NEHAMAS, Alexander, *El arte de vivir. Reflexiones socráticas de Platón a Foucault*, trad. de José Brioso, Valencia, PreTextos, 2005.

AILS, Debra, *The people of Plato : a prosopography of Plato and other Socratics*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 2002.

NESTLE, Wilhelm, *Historia del espíritu griego. Desde Homero hasta finales del siglo V*, trad. Manuel Sacristán, Madrid, Ariel, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Intr., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1997.

NORDEN, Eduard, *La prosa artística griega. De los orígenes a la edad augústea*, trad. de Omar Álvarez y Cecilia Tercero, México, UNAM, 2000.

ONFRAY, Michel, *Les Sagesses antiques. Contre-histoire de la philosophie, t. 1.*, Paris, Livre de Poche, 2006.

PATOCKA, Jan, *Platón y Europa*, trad. de Marco Aurelio Galmarini, Barcelona, Ediciones Península, 1991.

REALE, Givanni, *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, trad. de Roberto Heraldo Bernet, Barcelona, Herder, 2001.

RHYS, Roberts W., "The End, and the Beginning, of Plato's *Phaedo*", en *The Classical Weekly*, Vol. 21, No. 2 (Oct. 10 1927), pp. 11-15.

RIGINOS, Alice Swift, *Platonica. The anecdotes concerning the life and writings of Plato*, Leiden, E. J. Brill, (Columbia Studies in the Classical Tradition, Vol. III), 1976.

RODRÍGUEZ, Adrados Francisco, *Palabras e ideas*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1992.

ROSS, David, *Teoría de las ideas de Platón*, trad. de José Luis Díes Arias, Madrid, Cátedra, 1989.

RUTHERFORD, R. B., *The Art of Plato. Ten Essays in Platonic Interpretation*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1995

SCHLEIERMACHER, *Introductions to the Dialogues of Plato*, trans. by William Dobson, New York, Arno Press, 1973.

SCHOFIELD, Malcom, "Plato in his time and place", en *Fine*, pp. 36-61.

SMITH, Nicholas D. (ed.), *Plato. Critical Assessments*, Vol I, Routledge, New York, 1998.

SMYTH, Herbert Weir, *Greek Grammar*, Vols. I-II, Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1976.

STEINER, George, *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, México, F. C. E., 2005.

_____, *La poesía del pensamiento. Del helenismo a Celan*, trad. de María Condor, México, F. C. E.-Siruela, 2012.

_____, *Lecciones de los maestros*, trad. de María Condor, México, F. C. E.-Siruela, 2007.

STRAUSS, Leo, *El renacimiento del racionalismo político clásico*, trad. de Amelia Aguado, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.

_____, CROPSEY Joseph (comp.), *Historia de la filosofía política*, trad. de Leticia García Urriza et al., México, F. C. E., 2000.

_____, *What Is Political Philosophy?*, Chicago, The University of Chicago Press, 1988.

SZLEZÁK, Thomas, *Reading Plato*, trans. by Graham Zanker, London, Routledge, 1999.

TAPIA, Zúñiga Pedro C., *Cicerón y la translatoología según Hans Josef Vermeer*, México, UNAM, 1996a.

_____, "Cicerón y la teoría del escopo (cómo quería traducir Cicerón)" en *Noua Tellus*, 14, 1996b, pp. 229-255.

_____, *Lecturas áticas. Introducción a la filología griega*, Vol. I, México, UNAM, 2000

TARRANT, Dorothy, "Style and Thought in Plato's Dialogues" en *The Classical Quarterly*, Vol, 42, No. 1 / 2 (Jan.-Apr., 1948), pp. 28-34.

THESLEFF, Holger, *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica, 1982.

_____, *Studies in the Styles of Plato*, Helsinki, Acta Philosophica Fennica, 1967.

_____, "Platonic Chronology" en Smith, pp. 50-73.

VEGETTI, Mario, *Quindici lezioni su Platone*, Torino, Einaudi, 2003.

VERNANT, Jean Pierre, *OEuvres. Religions, rationalités, politique*, Vols. I-II, Paris, Éditions du soleil, 2007.

VERMEER, Hans J., "Reflexiones preliminares sobre retórica y estilística en la traducción", trad. de J. Molina Ayala y P. C. Tapia Zúñiga, en *Acta Poética*, 25-1, 2004, pp. 15-44.

ZELLER, Eduard, *Sócrates y los sofistas*, trad. de J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Editorial Nova, 1945.