

LA ETIMOLOGÍA DEL NOMBRE ÉRŌS EN EL *FEDRO* DE PLATÓN*

JESÚS M^a ÁLVAREZ HOZ - ELENA GUTIÉRREZ LERMA
Universidad Autónoma de Madrid

SUMMARY

This paper analyzes the etymology of the name erōs (ἔρως) in Phaedrus (238c3-4, 252b8-9) and studies the function of the etymology in close relation to the Platonic theory of language. Its aim is to evaluate its function, in order to contribute to the understanding of its significance in the Dialogues as a whole.

λόγου δύναμις τυγχάνει ψυχαγωγία οὔσα
"el valor de la palabra reside en su
capacidad para guiar las almas."
(*Phdr.* 271c10)

1. Introducción

La etimología griega, en particular la de Platón, no ha dejado de suscitar interpretaciones divergentes en las distintas épocas históricas en las que ha sido objeto de análisis. Durante toda la Antigüedad las etimologías de los *Diálogos* fueron aceptadas al igual que sucedió en

* Agradecemos al profesor Emilio CRESPO GÜEMES, Catedrático de Filología Griega de la Universidad Autónoma de Madrid, las observaciones a una versión anterior.

amplias fases de la Edad Media y del Renacimiento. Sin embargo, el cambio de paradigma en el estudio de la filosofía de Platón, que tuvo lugar a comienzos del siglo XIX, ha llevado a destacar diferentes aspectos que inciden, normalmente, en una incomprensión del fenómeno estudiado. Sin duda, hay etimología popular e ironía en los *Diálogos*, pero esto no explica enteramente su empleo por parte de Platón. Tampoco se trata de una etimología correcta en su totalidad desde la perspectiva filológica, pues aunque algunas tienen este carácter, la mayor parte es de índole fantasiosa, un mero juego, según el término empleado por algunos estudiosos.

Sin embargo, la interpretación precedente es deudora, en gran medida, de las dificultades para la comprensión de la etimología que plantea la ironía en los *Diálogos*. A este respecto, conviene tener presente que el *Fedro* es en su conjunto una representación dramática, donde, de modo semejante a Sófocles, interviene la ironía como un elemento de la puesta en escena. Por nuestra parte, convenimos con los autores antiguos y con parte de los modernos en afirmar que la etimología es en los *Diálogos* un juego serio. Por ello, el marco principal en el que se inscribe nuestra investigación sobre el significado y la función de la etimología de *ἔρως* es el de la propia tradición platónica, lo que nos ha llevado a prestar una atención preferente a los comentaristas neoplatónicos.

Con cierta frecuencia se encuentran etimologías múltiples de un mismo nombre en Platón. Esto sucede con las de los dioses, como es el caso de Hades (*Phd.* 80d, *Cra.* 403a-404b) o de la cuádruple etimología del nombre de Apolo (*Cra.* 404e-406a), donde cada una de las derivaciones hace referencia a una potencia del dios. Ambos ejemplos permiten comprender, en este caso, la concepción platónica de la religión. Este esquema que subyace en el tratamiento de los nombres divinos tiene su paralelo en el modo de analizar otros términos, en su mayoría nociones que con frecuencia son tratadas en la tradición mitológica y que ahora pasan a formar parte de la filosofía de Platón, donde ocupan una posición relevante¹.

¹ En el *Crátilo* se suceden por este orden las etimologías de los nombres de la epopeya y el mito, los dioses, los astros y los fenómenos celestes, la esfera de la virtud y las nociones filosóficas fundamentales.

En las páginas siguientes analizamos, después de una reflexión sobre determinados aspectos de la concepción platónica del lenguaje, la etimología del nombre ἔρως en los dos primeros discursos de Sócrates en el *Fedro*. De este modo, pretendemos mostrar que la etimología de ἔρως permite comprender con más precisión la doctrina platónica del amor.

2. La teoría platónica del lenguaje

A continuación, presentamos una serie de proposiciones que resumen la noción platónica del lenguaje en lo que concierne a la etimología, puesto que únicamente desde el trasfondo de dicha teoría se comprende su significado. Este análisis se centra básicamente en el *Fedro* y en el *Crátilo*.

a) La etimología presupone, en términos generales, una doctrina natural del lenguaje, según la cual cada objeto ha recibido una denominación ajustada a la realidad².

b) Los hombres que pusieron antiguamente los nombres, a diferencia de los actuales, conocían la naturaleza de las cosas³.

c) La etimología, como explicación del verdadero sentido de la palabra (ἔτυμος = 'verdadero'), trata de salvaguardar la relación origi-

² Véase el comienzo del *Crátilo*, donde la etimología aparece como un procedimiento familiar al propio Crátilo (doctrina natural), pero ajena a Hermógenes (doctrina convencional), que en éste encuentra el fundamento de las denominaciones en la convención y en el acuerdo (συνθήκη καὶ ὁμολογία), así como en la ley y la costumbre (νόμος καὶ ἔθος). Los argumentos de Sócrates y Crátilo no son enteramente coincidentes, aunque ambos se sitúan en el marco de la teoría natural del lenguaje. Mientras que para el primero el lenguaje existente no revela de modo inmediato la naturaleza y las Formas de las cosas, por lo que se plantea la tarea de constitución de un 'Lenguaje ideal' propia del dialéctico, para el segundo la relación natural está dada necesariamente en el lenguaje actual (cf. *Cra.* 435d5-6).

Con posterioridad, el neoplatonismo ha mantenido y acentuado esta doctrina natural del lenguaje, cf. A. BIELMEIER: "Proklos, Hermeias, die neuplatonische Schule überhaupt stehen auf dem Standpunkt der φύσει-Theorie. Aus ihr erwächst von selbst der Versuch, das Wesen der Dinge durch die etymologische Deutung ihrer Namen zu erschliessen" (*Die neuplatonische Phaidrosinterpretation. Ihr Werdegang und ihre Eigenart*, F. Schönningh, Paderborn, 1930, p. 83).

³ Cf. *Phdr.* 244c4-5. Considérese paralelamente la figura mítica del νομοθέτης en el *Crátilo*.

naria entre el nombre y la cosa, pretende encontrar en el nombre ese vínculo casi siempre perdido⁴.

d) La etimología ofrece una "historia" de la lengua, se configura en una arqueología donde son frecuentes los términos acuñados por el propio Platón⁵.

e) La palabra objeto de análisis etimológico es dividida fonéticamente en unidades menores provistas de significado, y la reunión de esas significaciones revela lo correcto de la denominación⁶.

f) La etimología proporciona una definición de la cosa, no en vano el nombre (ὄνομα) es concebido como una proposición abreviada⁷.

g) El análisis etimológico de un mismo término puede ser múltiple, ya que caben numerosas interpretaciones de una misma palabra, distribuidas tanto en un mismo diálogo como en diferentes⁸.

h) La etimología es en Platón un modo de exégesis alegórica, que no debe ser juzgado mediante la comparación con la etimología lingüística⁹.

⁴ La interpolación indebida de letras y el embellecimiento conllevan un ocultamiento del verdadero sentido de las palabras (cf. *Phdr.* 244c2-d1). Para el *Crátilo*, cf. H. JOLY, *Le renversement platonicien. Logos, episteme, polis*, J. Vrin, Paris, 1985², p. 30 n. 89.

⁵ L. ROBIN considera que el grupo de etimologías con el que se inicia la palinodia describe la "historia verosímil de la desnaturalización del lenguaje primitivo" (PLATON. *Oeuvres complètes*, IV, 3^{ème}: *Phèdre*, Les Belles Letres, Paris, 1966⁶, p. CXVII). Asimismo, los términos forjados por PLATÓN en el *Fedro* son *μανική* (244c2), *όλοοῖστική* (244c8) y *Πτ-έρως* (252b9). Nosotros hemos contado treinta y ocho palabras acuñadas por PLATÓN en el *Crátilo*.

⁶ Es el caso de ἕμερος que deriva de ἰέναι, μέρη, ῥοή (*Phdr.* 251c6-7). Esta misma etimología es explicada de modo similar en *Cra.* 419e3-420a4 a partir de ἰέμενος ῥεῖ.

⁷ Sócrates dice en *Cra.* 396a2 que el nombre de Zeus es como una definición (λόγος).

⁸ Es el caso de las etimologías del nombre de Hades y del de Apolo, anteriormente mencionados.

⁹ F. ROMANO distingue entre el empleo de una etimología no científica en Platón y una etimología científica en Proclo ("Proclo lettore e interprete del *Cratilo*", en PROCLUS. *Lecteur et interprète des anciens*, Actes du colloque international du CNRS, Paris, publiés par J. PÉPIN et H. D. SAFFREY, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1987, p.119 ss.). No obstante, la única posibilidad a partir de los *Diálogos* de que PLATÓN haya establecido las bases de una etimología científica se encuentra en *Cra.* 421c3-427d2.

i) La etimología, vinculada al ámbito de la poesía y del mito, forma parte de la filosofía platónica al encontrar su espacio en los diálogos junto a la dialéctica. Ambos, mito y etimología, son objeto de una transformación de orden filosófico, y tienen una justificación similar¹⁰.

En suma, el modo de proceder etimológico encuentra su fundamento en el propio pensamiento de Platón, su empleo no se circunscribe a una época determinada, sino que está presente a lo largo de toda su obra. A esto hemos de añadir que ninguno de los personajes del *Fedro* pone en duda el procedimiento etimológico¹¹.

3. La doctrina platónica del érōs a partir de la etimología del *Fedro*

3.1. Objeto y estructura del diálogo

El debate sobre el objeto (σκοπός) del *Fedro* tiene lugar desde la Antigüedad, como testimonia Hermias de Alejandría, quien recoge las siguientes opiniones: περί ἔρωτος ('sobre el amor'), περί ῥητορικῆς ('sobre la retórica'), περί ψυχῆς ('sobre el alma'), περί τἀγαθοῦ ('sobre el bien'), περί τοῦ πρώτου καλοῦ ('sobre el primer bien'). El propio Hermias señala que estos temas se refieren tan sólo a una parte del diálogo, no a éste en su totalidad. Puesto que el objeto ha de ser único, el comentarista señala que el σκοπός del diálogo es περί τοῦ παντοδα-

Con todo, nos parece relevante la distinción que hace PROCLUSO entre la etimología filosófica de Platón, atenta al εἶδος, y la efectuada por los gramáticos, atenta a la ὕλη, sílabas y letras (cf. *Procli Diadochi in Platonis Cratylum commentaria*, G. PASQUALI (ed.), Teubner, Leipzig, 1908, LXXX 37,22-25).

¹⁰ La relación que hay entre etimología y mito ha sido expuesta por L. ROBIN: "sucede en el *Fedro* que la etimología sirve para sacar del mito la lección que él comporta", o también: "Platón me parece que usa la etimología igual que usa el mito", o, más adelante: "las etimologías son ellas mismas una variedad del mito" (*op. cit.*, p. CXVII). Por lo que respecta al *Crátilo*, pensamos que las etimologías se configuran como verdaderos relatos míticos.

¹¹ Sin embargo, J. PÉPIN observa en *Phdr.* 229c-230a "l'annonce de la condamnation de l'un de ses procédés favoris, l'étymologie" (*Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Études Augustiniennes, Paris, 1976², p. 114). Por su parte, la consideración de H. JOLY a este respecto es la siguiente: "Ainsi Platon prend-il ses distances par rapport aux essais étymologiques des anciens, envisageant même, dans le *Cratyle* comme dans la palinodie du *Phèdre* de les exorciser et de s'en purifier" (*op. cit.*, p. 29).

ποῦ καλοῦ ('sobre el bien en general')¹². Nosotros consideramos que el tema central es la retórica, verdadero hilo conductor señalado ya desde el comienzo (228b ss.)¹³, que es desarrollado más ampliamente en su final (257d-279c). El diálogo consta de dos partes cuyos temas respectivos son, básica, aunque no exclusivamente, el *érōs* explicado en paralelo a la doctrina del alma (*Fedro* I: 227a-257b), y la retórica (*Fedro* II: 257b-279c). Este diálogo tiene como fin invitar al paso de la retórica habitual a la retórica ideal o filosófica, que no es otra sino la dialéctica, definida en 264e-266b.

Sócrates presenta la retórica en general como un arte conductor de almas, y critica la existente porque no se plantea conocer el alma ni tampoco el verdadero objeto del discurso, sino que tan sólo busca la persuasión basándose en lo verosímil. De este modo, el discurso de Lisias, leído por Fedro, ejemplifica la retórica habitual, mientras que, tanto el primero (*Phdr.* 237a-241d) como, sobre todo, el segundo discurso de Sócrates (*Phdr.* 243e-257b), se erigen en modelo de la retórica ideal.

3.2. Etimología y definición del *érōs* en *Fedro* I

El marco preferente en el que se aborda el tema del *érōs* en los *Diálogos* es el del mito, el cual introduce una imagen sensible, como prueba *Phdr.* 246a, donde el mito del carruaje alado no trata de responder directamente a cómo es el alma (οἶον μὲν ἐστι), sino a qué se parece (ὥ δὲ ἔοικεν). Esto ha sido así en el *Banquete* (cf. *infra* 3.3) y ahora el propio Sócrates denomina su primer discurso mito (*Phdr.* 237a9, 241e8)¹⁴.

¹² *Hermiae Alexandrini in Platonis Phaedrum scholia*, P. COUVREUR (ed.), É. BOUILLON, París, 1901, pp. 8-12. Sobre el subtítulo del *Fedro* recogido en la tradición manuscrita, cf. C. MORESCHINI: "interessante il fatto che il titolo noto a Diogene (Φαίδρος ἢ περὶ ἔρωτος) è anche nel *Marcianus Venetus* 185, del secolo XII, mentre gli altri testimoni medievali leggono Φαίδρος ἢ περὶ καλοῦ", ("Elementi dell'esegesi del *Fedro* nella tarda antichità", en L. ROSSETTI (ed.), *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 1992, p. 194).

¹³ Cf. PLATÓN. *Diálogos* III: *Fedro*, E. LLEDÓ (ed.), Gredos, Madrid, 1986, p. 305, 311 n. 9, 327 n. 29. Nosotros observamos que el diálogo presenta una estructura en forma de anillo en torno al tema de la retórica, lo cual manifiesta una sólida composición.

¹⁴ Cf. R. ZASLAVSKY, *Platonic Myth and Platonic Writing*, University Press of America, Lanham - London, 1981, p. 56, 97 n. 6. No obstante, mito y dialéctica están íntimamen-

Asimismo, la segunda etimología de Éró̄s se sitúa en un mito de carácter escatológico (*Phdr.* 246a-257b)¹⁵.

El primer discurso de Sócrates se propone definir la naturaleza y el poder del éró̄s (237c-238c). Comienza con una definición precisa: el éró̄s es un tipo de deseo (ἐπιθυμία)¹⁶; pero incluso aquellos que no aman tienen deseo de lo bello. Por esto, surge la necesidad de distinguir entre el que ama y el que no ama. Mediante el empleo del método de la διαίρεσις, caracterizado más adelante en 265e1-3, Sócrates comienza a distinguir dos principios que guían la conducta del hombre, un deseo (ἐπιθυμία) innato de placer y una opinión (δόξα) adquirida, que tiende a lo mejor. A veces estos dos principios están en armonía, otras veces se produce una disensión entre ellos. Cuando predomina la opinión o juicio, el alma tiende hacia la moderación (σωφροσύνη), mientras que cuando prevalece el deseo o placer predomina la desmesura (ὑβρις). Sócrates se va a centrar únicamente en una de las dos dimensiones señaladas, la del éró̄s como ἐπιθυμία. En este marco introduce la etimología del término, que hace derivar de ῥώμη ('fuerza física') en 238c3-4¹⁷. Concurren en este pasaje cuatro términos, ἐρωμένως, ῥωσθεῖσα, ῥώμη, ἔρωσ, que tienen como elemento común -ρω-. También en el *Crátilo* (420a-b) la etimología de ἔρωσ, derivado de εἰσρεῖ ἔξωθεν ('fluye desde fuera') a través de los ojos, que, antigua-

te imbricados en este primer discurso (cf. W. WILLI, *Versuch einer Grundlegung der platonischen Mythopoie*, O. Füssli, Zürich, 1925, p. 33).

¹⁵ Cf. P. FRUTIGER, *Les mythes de Platon. Étude philosophique et littéraire*, F. Alcan, Paris, 1930, p. 30. A su vez, L. ROBIN considera todo el segundo discurso de Sócrates a partir de lo afirmado por éste en 265b-c, como un "himno mitológico" (*op. cit.*, p. XLIV).

¹⁶ *Phdr.* 237d3-4: ὅτι μὲν οὖν δὴ ἐπιθυμία τις ὁ ἔρωσ, ἀπαντι δῆλον.

¹⁷ El éró̄s aquí definido es un apetito que, gracias a su fuerza, consigue arrastrar al alma, cf. C. R. BURGER: "The tyrannical nature of the speaker's activity in establishing this definition is reflected in the content of the definition itself; the etymological source of erōs, elsewhere connected with 'asking questions' (erōton, *Cratylus* 398d), is now appropriately linked with 'force' (rhōme, 238c)" (R. BURGER, *Plato's Phaedrus: A Defense of a Philosophic Art of Writing*, The University of Alabama Press, Alabama, 1980, p. 135 n. 12).

Y. CHITCHALINE desvela un precedente de esta primera etimología en Isócrates: "...l'étymologie du mot erōs est empruntée à Isocrate: il suffit de comparer *Hel.* 55, τὼν καλῶν ἔρωσ...ῥώμην ἔχων, avec *Phdr.* 238c, ἀπ' αὐτῆς τῆς ῥώμης ἐπωνυμίαν λαβοῦσα, ἔρωσ ἐκλήθη" ("Oὐδὲ γὰρ οὐδὲ τὸν σὸν ἑταῖρον δεῖ παρελθεῖν (*Phdr.* 278e)", en L. ROSSETTI, *op. cit.*, p. 227).

mente, a partir de εἰσρεῖν se denominaba ἔσρος¹⁸, contiene el elemento -ρο-. En este mismo diálogo la ῥῶ es indicadora del movimiento (426c1-2, d3-e6, 434c10-d6).

Observamos un paralelismo entre los dos principios aquí señalados y el símbolo posterior de los dos caballos, dócil el uno y obstinado el otro (246b2-4). Sócrates señala indirectamente que este primer tipo de érōs no tiene las características del juicio y la moderación, se trata, por el contrario, del amor pasional e irreflexivo¹⁹. Este érōs, al ser definido como ἐπιθυμία, encuentra su ubicación correspondiente en la parte inferior del alma, simbolizada por el segundo corcel. Otro aspecto relevante es la posición de la etimología en este lugar del primer discurso, que completa la definición previa y, a su vez, establece un vínculo con la siguiente parte del mismo (238c-d), marcada por las interlocuciones breves entre Sócrates y Fedro.

Esta primera definición constituye una de las vertientes de la doctrina platónica del amor, que se completa en el segundo discurso de Sócrates, considerado por éste como una palinodia (*Phdr.* 243b5).

El primer discurso se interrumpe de repente y como muy bien observa Fedro, queda inacabado (241d4-7). De este modo, como es habitual, un interlocutor de Sócrates contribuye a delimitar las partes del diálogo y a señalar nuevos itinerarios dentro del mismo; Fedro insta a Sócrates a completarlo. Por ello, no entendemos los dos λόγοι como dos tipos radicalmente distintos y separados de discursos, ni tampoco como dos clases absolutamente diferentes de érōs. En este sentido, siempre que se admita la transición de uno a otro, aceptamos,

¹⁸ Este término no está atestiguado en ningún otro lugar (cf. BAILLY, *Dictionnaire grec-français*, Hachette, Paris, 1963²⁶, s. u.), por lo que constituye una probable acuñación del propio Platón. La tradición neoplatónica interpreta la etimología de este nombre de maneras muy significativas. Así, HERMIAS explica que los hombres hacen derivar el nombre Ἐρως de εἶσω ῥεῖν y los dioses de πετροῦν τὴν ψυχὴν (*In Phdr.* 187,23-24). Otra etimología de Ἐρως, vinculada directamente con la del *Crátilo*, es ofrecida por PLOTINO (*Enn.* III 5,3,15, HENRY-SCHWYZER) donde relaciona este término con ὄρασις ('visión'), cf. J. PÉPIN, *op. cit.*, p. 194; PLOTINO. *Enéadas* III-IV, J. IGAL (ed.), Gredos, Madrid, 1985, p. 128 n. 33.

¹⁹ El érōs es descrito ahora (238b7-8) como un deseo irracional (ἡ ἄνευ λόγου ἐπιθυμία).

como indica T. Calvo²⁰, que Sócrates plantea la elección entre dos tipos de érōs.

Este modo de entender el primer discurso en relación con el segundo permite a la vez comprender la estructura y el contenido de esta parte del diálogo, centrada en la definición del érōs y en la descripción del alma. El segundo discurso comienza, como el primero, de modo dialéctico, al establecer la hipótesis de que el amor es una especie de divina locura (θεῖα μανία). El resto del discurso, incluido el mito del alma, constituye una demostración de esta hipótesis (245b7-c1). El amor es estudiado en este discurso como una fuente de inspiración que conduce a la filosofía. Ahora, Sócrates va a definir la dimensión filosófica del amor a través de la segunda etimología de este término (252b8-9):

τὸν δ' ἦτοι θνητοὶ μὲν Ἔρωτα καλοῦσι ποτηνόν,
ἀθάνατοι δὲ Πτ-έρωτα διὰ περοφύτορ' ἀνάγκην.

"Por cierto, a Ἔρωσ los mortales llaman ποτηνός ('alado'), y los inmortales, Πτ-έρωσ ('Que-da-alas'), a causa de su poder acrecentador de alas."

Se concibe que Éró̄s eleva al alma como con alas, característica específica del filósofo²¹. El nombre que le dan los dioses es Πτ-έρωσ²² ('Que-da-alas'), porque Éró̄s, al ser un dios o, por lo menos, algo divino, es quien hace renacer las alas para que el alma consiga remontar lo más posible hacia el mundo supraceleste, hacia las Formas inteligibles; sin embargo, los hombres, al no conocer esta imagen de Éró̄s, lo llaman simplemente 'alado'. Esto lo expresa con gran acierto H. Joly:

"Or, le sens divin, qui consiste à dire de l'amour qu'il donne des ailes, est philosophiquement plus pertinent que

²⁰ T. CALVO, "Socrates' First Speech in the *Phaedrus* and Plato's Criticism of Rhetoric", en L. ROSSETTI (ed.), *op. cit.*, p. 56 n. 5.

²¹ Cf. *Phdr.* 249c4-5: διὸ δὴ δικαίως μόνη περοῦται ἢ τοῦ φιλοσόφου διάνοια.

²² Se trata de un término imaginado por Platón para explicar el nombre de érōs (cf. BAILLY, *s.u.*). Sobre el mismo vuelve Sócrates en *Phdr.* 255d2. Aunque Platón no elabora una etimología poética, sino filosófica, actúa como homérico al seguir la distinción entre los nombres que usan los dioses y los que usan los hombres. De esto encontramos ejemplos en *Il.* I 402 ss., II 813 s., XIV 290 s., XX 74, *Od.* X 305, XII 61 (cf. HESIOD. *Theogony*).

le sens humain, selon lequel il a *des ailes*. L'amour platonicien est en effet l'amour mythologique, mais philosophiquement revu et corrigé. Du même coup il est moins celui qui vole que celui qui fait voler, l'iconographie platonicienne de l'empennage venant conférer au thème philosophique de la remontée vers les Idées le support imagé d'une symbolique ascensionnelle. C'est d'ailleurs une autre étymologie que, dans le *Cratyle*, Platon propose pour *éros* et une pluralité d'étymologies pour *sôma*, toutes également plausibles.¹²³

No obstante, desde el punto de vista filológico, estos dos versos han suscitado diferentes interpretaciones. G.L. Huxley²⁴ opina que Platón no está efectuando un juego ni una parodia, sino que da una versión de una estrofa eólica tomada de los *apotheta*²⁵ de los Homéridas de Quíos. Nosotros consideramos que la asignación de estos versos a la tradición secreta de los Homéridas no debe ser aceptada como tal. Por el contrario, son atribuibles a Platón, más como una invención suya que como una refundición²⁶. En efecto, este recurso de atribuir sus palabras a otro personaje es utilizado por Platón a lo largo de toda su obra, en tal sentido cabe entender los tres *λόγοι* de *Fedro* I. Los argumentos son varios: por una parte, el propio Sócrates ya expresa la rareza de los versos (e.g., οἶμαί... ἐκ τῶν ἀποθέτων..., ὧν τὸ ἕτερον ὑβριστικὸν πάνυ καὶ οὐ σφόδρα τι ἔμμετρον... τούτοις δὴ ἕξεστι μὲν πείθεσθαι, ἕξεστιν δὲ μὴ, 252b4-c1), por otra parte, están llenos

Prolegomena and Commentary, M. L. WEST (ed.), (1966), Clarendon Press, London, 1971, p. 387). Este tema está igualmente presente en las etimologías del *Crátilo* (391d ss).

²³ H. JOLY, *op. cit.*, p. 31.

²⁴ G. L. HUXLEY, "Homeric", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 3 (1960), pp. 29-30. Por su parte, L. BRISSON observa: "les dieux donnent à Éros un nom qui n'est pas le sien (cf. *supra* 238c) et qui est ridicule" (PLATON. *Phèdre*. Traduction inédite, introduction et notes, Flammarion, Paris, 1989, p. 215 n. 240).

²⁵ Es un término que, aplicado a textos, designa tres cosas: textos poco corrientes (inéditos, raros, poco conocidos u olvidados); textos de carácter privado; textos ocultos que contienen doctrinas secretas. Estos dos versos se inscriben en la primera concepción.

²⁶ Cf. J. LABARBE, *L'Homère de Platon*, Faculté de Philosophie et Lettres, Liège, 1949, pp. 378-383. En la argumentación del apartado hemos tenido muy presente el análisis de este autor. En el sentido indicado también se expresa J. S. LASSO DE LA VEGA ("Veinte notas al *Fedro*", *Nova Tellus*, 3 (1985), p. 13).

de efectos artificiosos y fáciles: por un lado, ἦτοι θνητοί, y por otro, Ἔρωτα, Πτ-έρωτα, περοφύτορ', junto con una sucesión casi ininterrumpida de dentales y -ν-. También llama la atención la similitud del texto con un pasaje auténticamente homérico que Platón menciona en *Cra.* 392a-b (*cf. Il.* II 813-814) y cuya estructura imita aquí:

τὴν ἦτοι ἄνδρες Βατίειαν κικλήσκουσιν,
ἀθάνατοι δέ τε σῆμα πολυσκάρθμοιο Μυρίνης.

El argumento más firme se nos presenta en la métrica:

τὸν δ' ἦ-τοι θνη-τοῖ μέν Ἔ-ρω-τά κα-λοῦ-σι πο-τη-νόν,
ἀ-θά-να-τοι δὲ Πτέ-ρω-τα διὰ πτε-ρο-φύ-τορ' ἀ-νά-γκη-ν.

El primer verso, que prosódicamente es correcto, presenta, sin embargo, fin de palabra entre las dos sílabas breves del dácilo del cuarto pie. El fin de palabra en esta posición no figura en Homero. Es lo que se conoce como Zeugma de Herman.

En cuanto al segundo verso, el primer problema lo encontramos en δὲ Πτέ-, donde es extraño mantener una breve ante el grupo πτ, más aún cuando inmediatamente se nos presenta διὰ πτερο-, donde la medida es larga. -φύτορ', en principio con -ῦ-, admite también la medida larga. Respecto a esta palabra, nos encontramos con diversas variantes. Los manuscritos TW presentan πτερόφοιτον, "el que viaja con alas", que tiene mal sentido en este contexto. El manuscrito B y Hermias (p. 188 Couvreur) adoptan la *lectio facilior* πτερόφυτον. La corrupción de -φυτον en -φοιτον ha estado condicionada por el hecho de que υ y οι se pronunciaron igual en una determinada época de la historia del griego y por la existencia de compuestos como ἀερόφοιτος, ἠνεμόφοιτος... La lectura πτεροφύτορ(α) es un hápax conservado por Estobeo.

3.3. Relación entre la doctrina del amor y la del alma

El *Fedro* amplía, por la paralela descripción del amor y del alma, el marco expositivo del *Banquete*, donde Diotima de Mantinea ha referido también en forma de mito (*Smp.* 203b-204b) la naturaleza de Érōs:

éste es un δαίμων, un intermediario, vínculo de unión entre el hombre y la divinidad, por lo que tiene una naturaleza sintética. Ha nacido de Poros ('Recurso') y Penía ('Escasez'), doble parentesco que le da estas dos características: sabe ingeniárselas para conseguir lo que quiere, pero a la vez es una fuerza perpetuamente insatisfecha. La versión platónica coincide con la tradición mítica en que Éros es una fuerza que mantiene unido el mundo, y se diferencia en que ya no estamos ante un dios, sino ante un démon. Por su parte, Sócrates señala en el *Fedro* (242d9-e2) que Éros es hijo de Afrodita y de un dios (θεός) o algo divino (τι θεῖον). Pero esto es lo que transmite la tradición, como subraya su interlocutor (λέγεται γε δῆ).

Ambos diálogos revelan la doble dimensión del amor; esto es así, como acabamos de indicar, en el *Banquete*, pero también el par etimológico de este nombre manifiesta lo mismo. Las dos etimologías ilustran la naturaleza del amor y su vinculación al alma en una doble vertiente: el éros definido como deseo (ἐπιθυμία) y como amor físico, cuya característica principal es la fuerza, y el amor divino, también llamado 'amor platónico', definido como aquel 'que da alas' y que tiene como objetivo la inspiración mutua en la búsqueda de la verdad y del bien.

El neoplatonismo ha contribuido a la comprensión de este diálogo. Así, Hermias²⁷ distingue entre el amor desenfrenado (ἀκόλαστος) y pasional (παθητικός) contrapuestos al amor racional (λογιστικός), presente en la parte racional del alma, al que Platón llama Πτ-έρως a partir del hecho de dar alas y de elevar el alma. También Proclo²⁸ expone las dos etimologías del nombre ἔρως en el *Fedro* como las analizadas en nuestro 3.2. Con respecto a la segunda etimología, el Diádoco considera que en este pasaje se llama ποτηρός al amor del que participan los mortales, mientras que Πτέρως es el divino e imparticipado. El último nombre permite llegar hasta el dios, puesto que a través de la etimología sabemos que Πτ-έρως ('Que-da-alas') unifica en sí mismo, a diferencia del primer nombre, la esencia del dios y su actividad, "Ἐρως y πτερόν respectivamente"²⁹.

²⁷ HERM., *In Phdr.* 53,27-29.

²⁸ PROCL., *op. cit.*, XVI 7,8-9.

²⁹ PROCL., *In Cra.* IX 3,27-4,2. J. RITORÉ PONCE comenta este pasaje y, al final del mismo, señala que el ἔρως relacionado con ῥώμη "equivaldría, en buena lógica, al que ha de recibir

El resultado de nuestro estudio se puede sintetizar en el siguiente esquema, que tiene en cuenta el paralelismo existente entre cada una de las dimensiones del amor y su correlativa función del alma:

Naturaleza del amor	Tripartición del alma
Πτ-έρως	τὸ λογιστικόν
	τὸ θυμοειδές
ῥώμη	τὸ ἐπιθυμητικόν

En consecuencia, el érōs platónico no se define como un estado ni como una realidad fija, sino como una fuerza dinámica que procura una imagen unitaria del mundo³⁰. A la vez, hay una escala del amor que comprende tres grados: primero, el amor físico, con el consiguiente dominio de la dimensión corporal; segundo, el alma humana, al recordar la belleza contemplada otrora, se eleva progresivamente en su dimensión cognoscitiva; tercero, la escala última del amor se encuentra en la visión de lo bello en sí³¹. Por ello, el amor debe cumplir un proceso desde la belleza de los cuerpos a la del alma y de ésta al Bien. De este modo, el Éró̄s ocupa un papel relevante en la teoría platónica del conocimiento, ya que el *Fedro* termina de esclarecer el papel del amor como función esencial del alma, a la vez que es condición para la reminiscencia (ἀνάμνησις). En la emoción suscitada por la belleza, el amor es capaz de despertar los recuerdos dormidos; la visión de las cosas bellas, por el recuerdo de la Belleza, hace surgir el amor.

por separado el epíteto de 'alado'" (*Análisis del Comentario de Proclo al Crátilo de Platón. (La teoría del nombre: Estudio de los escolios I-LXIII, pp. 1-28 Pasquali)*, tesis doctoral defendida el 27 de septiembre de 1990, Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz, 1994, p. 103 n. 259).

³⁰ HERMIAS subraya esta función sintética y mediadora del amor al señalar que Platón ofrece las etimologías del nombre érōs con la intención de decir (εἶπειν) y vincular (δεσμεῖν) lo inferior a lo superior (*In Phdr.* 53,29-54,3).

³¹ Esta fuerza que lleva a lo bello en sí ha sido denominada como una "vía alógica" (G. REALE - D. ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origine ad oggi*, I: *Antichità e Medioevo*, La Scuola, Brescia, 1986⁸, pp. 111-112).

4. Conclusión

La etimología está presente en el diálogo platónico junto a la poesía y el mito, condensando la enseñanza de éste; remite a un lenguaje originario y da cuenta de modo cuasi arqueológico de los conceptos expresados en el lenguaje existente. Asimismo, sirve de apoyo para que la argumentación dialéctica avance en el diálogo. La etimología filosófica no es un procedimiento ajeno a Platón, ya que se fundamenta en su propia teoría del lenguaje.

Platón transforma el Éros del mito tradicional hasta convertirlo en una noción de su teoría del conocimiento. El par etimológico estudiado permite observar una doble dimensión de éste, concretada en dos tipos de amor. En el grado más bajo se sitúa la observación de los cuerpos bellos; luego, la belleza de las almas y, finalmente, la contemplación de la belleza de la verdad. Esta fuerza dinámica del alma es un principio unificador, a diferencia del estricto dualismo del Fedón, un instrumento de un posible tránsito de lo sensible a lo inteligible. A esto último contribuye la presencia de la doctrina de la ἀνάμνησις en el *Fedro*.

El *Fedro* supone una revalorización de la retórica con respecto al *Gorgias*, con el que se relaciona, especialmente la segunda parte. Asimismo, plantea la necesidad de una retórica purificada de la δόξα contenida en el lenguaje habitual, vinculada como instrumento pedagógico a la dialéctica, que comporta un conocimiento del alma humana y de ese impulso filosófico que es el amor platónico.

En conclusión, la etimología platónica tiene interés tanto para el estudioso de la mitología como de la filosofía griega. La falta de atención hacia ésta comporta una incomprensión de los mitos y de determinadas nociones de la filosofía de Platón.