

VIRTUDES FALSAS Y PLACERES FALSOS EN EL *FEDÓN* DE PLATÓN

FALSE VIRTUES AND PLEASURES IN PLATO'S *PHAEDO*

FRANCISCO BRAVO*

Resumo: Neste artigo procura-se examinar o contraste, no *Fédon*, entre a “virtude verdadeira” e a falsa virtude, ali chamada de “popular ou cívica”, verificando a relação entre as virtudes falsas e a fraqueza de caráter e os prazeres falsos. De outro lado, discerne-se o papel da *phronesis* na constituição da virtude verdadeira.

Palavras-chave: prazer, virtude, ética, caráter.

Abstract: In this paper the author intends to examine the opposition, established in the *Phaedo*, between “true virtue” and the false virtue called there by Socrates “popular and civic” virtue. The paper confirms the relationship between false virtues and weakness of character and false pleasures on the one hand, while on the other hand it gives an explanation of the role of *phronesis* in the constitution of true virtue.

Keywords: pleasure, virtue, Ethics, moral character.

Según un conocido adagio soloniano, para saber si el hombre es feliz, “hay que mirar el fin” (*têlos horân*)¹, pues “sólo cuando muere” –explica Aristóteles– puede hallarse “al resguardo del mal y el infortunio”². En contraste con esta razón negativa de la interpretación aristotélica, pensada ante los males de este mundo, Sócrates ha anticipado otra positiva, asociada con el conocimiento y la virtud: sólo en su último día puede el hombre saber si es un genuino amigo del conocimiento, razón formal de la virtud y fundamento de la felicidad. Puede ocurrir, en efecto, que se rebele ante la muerte, la cual es, sin embargo, la vía más expedita al verdadero saber³. Si tal ocurre –dice Sócrates– no será un amigo del conocimiento (*ouk ar' ên philôsophos*⁴), sino un amigo del cuerpo (*philôsômatos*), que es el mayor obstáculo (*empôdion*)

* Prof da Univ. Central de Venezuela. Caracas, Venezuela. E-mail: fbravo@mail.com

¹ Arist., *EN* 1100 a 11.

² *EN* I, X, 1100 a 17-18.

³ *Fed.* 66e2-67a1– 68b4.

⁴ *Fed.* 68 b 9.

para el conocimiento⁵ y, por tanto, para la virtud y la felicidad. En suma, no será un hombre feliz. Se mostrará, en contraste, como un amigo de las riquezas (*philochrêmatos*) y los honores (*philótimos*)⁶, adversarios de la virtud verdadera (*alethês aretê*), y cultores de otro tipo de “virtud” en la que “no hay nada de sano ni de verdadero”⁸; de una virtud falsa, que el Fedón llama “popular o cívica” (*dêmotikên kai politikên aretên*: 82a9). Me propongo averiguar: (1) qué es lo que hace que cada una de estas virtudes sea lo que es; (2) qué relación hay entre las virtudes falsas y: (a) el fenómeno moral de la debilidad de carácter, (b) los placeres falsos; (3) ¿cuál es el rol del conocimiento (*phrônêsis*) en la constitución de la virtud verdadera?

I. VIRTUDES VERDADERAS Y VIRTUDES FALSAS

Podemos decir que la tarea ética fundamental de Sócrates en el *Fedón* es distinguir la virtud verdadera, propia del filósofo y fundamento de la felicidad, y la virtud falsa, subterfugio del hombre común y corriente. A este respecto, todos los intérpretes subrayan la importancia de *Fedón* 68b-69e para entender el tipo de *aretê* que Platón atribuye a su maestro y la naturaleza de la ética platónica en su conjunto⁹. Para J.V. Luce¹⁰, por ejemplo, este pasaje contiene en síntesis la esencia de esa ética, que rechaza toda fundamentación hedonística de los principios morales. Según este intérprete, de la traducción exacta del señalado *locus* y del análisis adecuado que de él se haga depende también la intelección de la función del placer y del dolor en la ética socrático-platónica.

Sócrates funda la distinción ética entre virtud verdadera y virtud falsa en la psicológica entre dos clases de vida y dos clases de hombres. Distingue, en efecto, ante todo, la vida verdadera, que es la vida del alma, y la espuria, propia del cuerpo¹¹. Y ahonda en esta distinción, aduciendo la que existe entre el amigo del saber (*philosophos*) y el amigo del cuerpo (*philosômatos*). El saber propio del *philosophos* es designado por el término *phrônêsis*

⁵ *Fed.* 65a7, 66a5-6.

⁶ *Fed.* 68 b 9.

⁷ *Fed.* 69b3.

⁸ *Fed.* 69b8.

⁹ Cf. Bravo (2003), p. 205.

¹⁰ J.V. Luce (1944), p. 62. Para una crítica de este artículo, cf. Bluck (1955), pp. 154-156.

¹¹ Cf. *Fed.* 64c-69e, 80c-84b.

y secundariamente, por *epistêmê* y *sophía*¹². *Es tal si, una vez adquirido, el amigo del saber* dispone de él y no lo pierde (75d6-7) ni durante ni después de la unión del alma con el cuerpo. Cuando muere, en efecto, “sigue teniendo una actividad y un pensamiento” (70b3). Más aún, es en el Hades donde lo tiene en grado sumo y disfruta de él en toda su pureza¹³, pues allí y sólo allí desaparece el principal obstáculo del conocimiento que es el cuerpo (*empódion tò sôma*: 65a8) y puede el *philosophos* desligarse “lo más posible del comercio con” él (65a1).

En contraste con el *philosophos*, que es por definición amigo del conocimiento, el *philosômatos* o amigo del cuerpo es también un *philochrêmatos* o amigo de las riquezas y un *philôtimos* o amigo de los honores. El *Fedón* adelanta, de este modo, en el dominio ético, la tripartición del alma que *República* VIII desarrollará en los niveles psicológico y político¹⁴. Por ser el hombre del conocimiento, el filósofo es también el hombre de la virtud, inseparable, por una parte, del conocimiento mismo y, por otra, de la verdadera felicidad. Debemos, pues, concluir que la virtud verdadera es el constitutivo de la vida verdadera, que es la vida del alma acompañada del pensamiento (69b3)¹⁵. Sócrates añade que es una virtud de especie divina (*theôn génos*: 82b8) y sólo le es dada al amigo del saber (*tô philomatheî*: 82c1). Su verdad es, por tanto, una verdad de naturaleza moral¹⁶.

Tras bosquejar este ideal ascético¹⁷ de la *aretê* propiamente dicha, Sócrates lo contrasta con la virtud de los otros (*tôn állôn*: 68d2), a saber, de los no-filósofos, que califica de “popular o cívica (*tên demotikên kai politikên aretên*: 82a9-10)”. Ella se adquiere mediante la costumbre y el ejercicio¹⁸, se funda en las máximas de la conciencia colectiva¹⁹ y se manifiesta como una práctica

¹² Repetido unas 15 veces, siempre en registro ético ἐπιστήμη incide unas 17 veces, en registro epistemológico, sobre todo en relación con la teoría de la reminiscencia, y σοφία dos veces, para referirse a las ciencias naturales.

¹³ *Fed.* 68b3-4.

¹⁴ Cf. Dixsaut (1991), p. 219, nota 97.

¹⁵ Es lo que afirma también el *Teeteto* (176b1-2), cuando sostiene que asemejarse a Dios es *dikaion kai bósion metâ phronêseôs genésthai*.

¹⁶ Como en *Hipias Menor* 365c5 y 366a6, *República* 382e10 y *Leyes* 738e7, 730c4. Cf. Bravo (2003), p. 153

¹⁷ Cf. Robin (1968), p. 186. Bluck (1955), p. 2 lo califica de “extrañamente ascético”, aunque luego precisa que esta doctrina no es propiamente ascetismo, sino “una sublimación del deseo”, válida casi exclusivamente para el filósofo (p. 5).

¹⁸ Cf. *Rep.* 619d1.

¹⁹ Cf. *Rep.* 492a-493d, sobre todo 493b-c.

sin filosofía ni inteligencia (*áneu philosophías kai noû*: 82b3). Ni siquiera sus nombres le son apropiados, pese a que la llamada valentía (*onomazoménê andreía*: 68c3) o la que la turba denomina temperancia (*boi polloí onomázousi sôphrosynên*: 68c6), por ejemplo, no tienen de virtud sino estos nombres. Tomadas en sí mismas, ellas tienen algo de “ilógico” (*átopos*: 68d3).

En primer lugar, sus cultores tergiversan los valores que se hallan en juego. Por ejemplo, ponen la muerte entre los grandes males (*tôn megálôn kakôn eînai*: 68d5) y califican sin embargo de valientes a quienes se exponen a ella por miedo a males aún peores (*phobôi meizônôn*: 68d6) como la crueldad del enemigo o la pérdida de las riquezas y el buen nombre. En segundo lugar, las fundan en principios negativos. Sócrates se refiere a éstos cuando dice que “todos los hombres, menos los filósofos, son valientes siendo miedosos y por miedo” (68d8-9). Creen, en efecto, que “el miedo y la cobardía [principios negativos] pueden hacerles valientes” (68d9-10); y en cuanto a lo que llaman temperancia, la aceptan “por una especie de desenfreno” (*akolasíai tiní sôphrones eisin*: 68e2), pues renuncian a ciertos placeres por “temor de verse privados de otros que les son más caros” (68e6). En otras palabras, “se abstienen de ciertos placeres porque se hallan dominados por otros” (*állôn apéchontai hyp’ állôn kratoúmenoí*: 68e7). Su motivación es, pues, el principio doblemente negativo del deseo del mayor placer y el temor de perderlo, no el positivo del amor²⁰ y la esperanza²¹ de la virtud como virtud. A este principio negativo corresponde el modo engañoso de perseguir la “virtud”²²: no mediante la práctica de las acciones correctas, sino por medio del cálculo de los placeres y los dolores. La virtud popular adolece así de una triple fisura: (a) sus principios son puramente negativos; (b) sus procedimientos son claramente hedonistas; y (c) sus resultados son visiblemente deleznable. Estas tres fisuras llevan a Sócrates a denunciar la *aretê* del amigo del cuerpo como una mera apariencia (*skiagraphía*) y como una “virtud” puramente servil (*andrapodôdês*), que no contiene en sí nada de sano ni de verdadero (*ouden bygiés oud’ alêthês echê*: 69b7-8); como una “virtud” que refleja una moral ingenua (*euêthê*) e ilógica (*átopos*)²³, sin filosofía ni inteligencia que la apoye (82b3).

²⁰ Cf. *Fed.* 68a7.

²¹ Cf. *Fed.* 68a2, a7.

²² Cf. Bravo (2003), p. 205.

²³ *Fed.* 68e5, d3.

2. VIRTUDES FALSAS Y DEBILIDAD DE CARÁCTER

Esta descripción socrática de la virtud falsa y particularmente de la temperancia falsa trae a la memoria la explicación tradicional de la debilidad de carácter (*akrasía*), rechazada en el *Protágoras*. Según ella, quienes conocen lo mejor y hacen lo peor actúan de esta manera porque “son vencidos por el placer (*hypò tôn hêdonôn êttâsthai*)”²⁴. Es exactamente lo que hacen los pseudo-temperantes del *Fedón*. También ellos, aunque aceptan que sujetarse a los placeres (*tò hypò tôn hêdonôn árchesthai*) es un desenfreno (*akolasían*) (69e7-a1), se dejan, sin embargo, dominar por ciertos placeres (*kratouménous hypb' hêdonôn*) en el mismo acto de “dominar” otros (*krateîn állôn hêdonôn*) (69a2).

Ahora bien, sabemos que el Sócrates del *Protágoras* rechaza esta explicación popular de la *akrasía* y que lo hace recurriendo a la tesis hedonista según la cual “vivir placenteramente es un bien” (*tò mèn ára hêdéôs zên agathôn*: 351c1). Aunque el placer no fuera “el” bien, como sostiene el hedonismo ético extremo, es de todos modos “un” bien en cuanto que es agradable (*kath' hō hêdéa*: 351c4; e2). Pero sostener que es un bien y alegar luego que el *akratós* hace el mal por dejarse vencer por el placer es pretender que “hace el mal sabiendo que es el mal y que no debería hacerlo porque se deja vencer por el bien (*hêttômenos hypò tôn agathôn*)”, lo cual es lógicamente absurdo (*geloïon*)²⁵. Todo parece indicar, sin embargo, que el Sócrates del *Fedón* describe la virtud falsa valiéndose de una explicación de la *akrasía* que ha rechazado en el *Protágoras* con ayuda del hedonismo ético defendido en este diálogo.

Recordemos que con el recurso a esa explicación popular se pretendía desmentir la tesis socrática-protagórica de que “la ciencia es la más grande de las potencias humanas”²⁶. Tanto no lo es –se objeta en el *Protágoras*– que se deja vencer por el placer. Para volver a refutarla, esta vez contra la virtud falsa, que parece un claro ejemplo de la *akrasía* popularmente interpretada, el Sócrates del *Fedón* reafirma la primacía de la razón en el dominio de la conducta²⁷. Lo que le ocurre al pseudo-virtuoso no es que su razón se deja subyugar por el placer, sino que yerra en la elección de sus principios, sus objetos y sus métodos: en general, elige contra-valores en vez de valores; en

²⁴ *Prot.* 353a1. Cf. Bravo (2003) 184.

²⁵ *Prot.* 355d1-3; cf. 355a6.

²⁶ *Prot.* 352d1.

²⁷ Cf. Bravo (2003), p. 184.

particular, elige placeres que parecen tales y no lo son, o placeres que parecen mayores y son, en realidad, menores²⁸. Para determinar el valor relativo de un placer o de un dolor se exigía, en el *Protágoras*, su evaluación cuantitativa, encaminada a determinar lo que hay de mutuamente excesivo o defectuoso entre ellos (*hipérbole allélôn kai éleipsis*: 356a2). Mediante el cálculo de los placeres y los dolores se intentaba, en ese diálogo, neutralizar la “fuerza de la apariencia” (*hê tou phainoménu dynamis*: 356d4), la cual nos hace vagabundear (*hêmâs eplána*) en su compañía. El gran instrumento para ello fue el arte de la medida (*hê metretikê téchnê*: 356d5), que es, en el dominio moral, “la condición de nuestra felicidad (*tò eû práttein*)” y de “de nuestra salvación” (*hê sôteria*) (356d1, 3). El arte de la medida ha sido, pues, el recurso fundamental del hedonismo ilustrado o “epistemológico”²⁹ del *Protágoras* para superar la *akrasia* tradicionalmente entendida. ¿Vuelve a serlo en el *Fedón* para identificar y combatir la virtud falsa y garantizar la virtud verdadera?

3. VIRTUDES FALSAS Y PLACERES FALSOS

Lo que está claro *primo intuitu* es que también en este diálogo el recurso esencial para el acceso a la virtud verdadera es la mediación del pensamiento. En efecto, frente a la práctica de los pseudo-virtuosos de renunciar a unos placeres para obtener otros que los dominan, Sócrates advierte que, para alcanzar la virtud (*pròs aretên*), “no es acaso un cambio correcto (*hê orthê ... allagê*) trocar placeres por placeres (*hêdonàs pròs hêdonàs ... katalláttesthai*), “el más grande por el más pequeño (*meizô pròs eláttô*)”, “como si fueran monedas (*hôsper nomísmata*)” (69a5-8). No lo son, en realidad de verdad, pues no son monedas, y aún menos monedas de buena ley.

Sócrates distingue, pues, ante todo dos tipos de cambio (*allagê*): el primitivo, eminentemente subjetivo y horizontal del trueque, que cambia objetos fluctuantes (placeres, dolores, temores) por otros igualmente fluctuantes, y el que se hace mediante una moneda auténtica, legítimamente establecida. Como observa M. Dixsaut³⁰, la moneda tiene la ventaja de volver conmensurable, no las cosas, sino las relaciones, pues es una relación de relaciones y puede compararse con el *lógos*. Aristóteles dirá, en la misma línea, que, pese a su contingencia (“no existe por naturaleza sino por convención”³¹) y

²⁸ Cf. *Prot.* 356a-e.

²⁹ Es el nombre que da T. Irwin (1982), pp. 103-108, al hedonismo defendido en el *Protágoras*.

³⁰ Dixsaut (1991), p. 336.

³¹ *EN* 1133a32.

a ser tan inestable como las otras mercancías, la moneda es, en todo caso, “una medida que vuelve las cosas conmensurables y las reduce a la igualdad”³². Esta característica del cambio numismático, opuesta a la del que se hace mediante el trueque, lleva a Sócrates a sostener que el primero es el único admisible en el dominio ético. Luego precisa cuál es esta moneda de buena ley: para adquirir la *alêthês aretê* –declara enfáticamente– “sólo hay una moneda auténtica (*mónon tò nómisma orbôn*: 69a8), única por la que se puede y se debe cambiar todo lo demás (*antî hoû deî pánta taûta kata-lláttesthai*), a saber, el conocimiento (*phrónêsis*) (69a9). El conocimiento es la única moneda con que se puede comprar (aprender) y vender (enseñar) en realidad de verdad (*tôi onti*: 69b2) y no sólo en apariencia (69b6).

Según J.V. Luce, esta “transacción” se realiza en dos etapas: (1) el filósofo vende placeres a cambio de conocimiento; (2) habiendo atesorado un capital de conocimiento mediante dicha venta –comenta este autor³³– compra con ventaja valentía, temperancia, justicia propiamente dicha, en suma, “virtud verdadera, acompañada de conocimiento (*alêthês aretê metâ phronêseôs*: 69b3)”.

El vigor de esta metáfora no está exento de dificultades exegéticas. Por varias razones, J Burnet la considera como una interpolación³⁴. Otros la han acusado de incoherencia³⁵, y esto por dos razones: (1) la moneda sólo tiene un valor de cambio, puramente extrínseco, mientras que el pensamiento tiene un valor netamente intrínseco; (2) si la cambiamos por una mercancía, dejamos de poseerla, mientras que la virtud “comprada” está “acompañada de pensamiento”. Frente a ellas, M. Dixsaut recuerda las limitaciones de las metáforas, aquí y en otros textos de Platón: “una imagen no puede traducir hasta el último una estructura intelectual”³⁶, observa con razón. Y recuerda además que una moneda también puede verse como aquello que diferencia “un modo ‘uniforme’ de cambio de un simple trueque entre cosas fluctuantes y ‘proteiformes’”, es decir, los dos tipos de cambio a los que nos hemos referido anteriormente. Lo que caracteriza al cambio numismático es que no puede hacerse sin reflexión. La reflexión que exige su manejo hace que la moneda,

³² EN 1133b16-17.

³³ Luce (1944) 60. Ver la crítica de Bluck (1955) 154 contra esta interpretación. En contra de Luce y yendo al encuentro de Burnet, sería preferible decir: “habiendo controlado las virtudes falsas e incrementado con ello un capital de conocimiento” ...

³⁴ J. Burnet (1911), pp. 42-43. Ver la refutación de J.V. Luce, *Buying and selling*, cit. por Dixsaut (1991), p. 336.

³⁵ Cf. M. Dixsaut (1991), p. 336.

³⁶ Dixsaut (1991), p. 336.

como dice Aristóteles, “mida todas las cosas (*pánta gâr metrei*)” y “llegue a ser algo así como el término medio (*kaî gínetai pôs méson*)”³⁷ en el marco de las transacciones. Análogamente, “imposible ser virtuoso si no se reflexiona, y enseñar la virtud es hacer reflexionar”³⁸, pues, según Sócrates, *aretê* es *episteme*³⁹. La compra de placer por pensamiento es, pues, una compra inteligente: 1) descarta los placeres que no podrían formar parte de la vida buena, como son, en general, los que “giran en torno al cuerpo y sus adornos (*tàs perì tò sôma kaî toûs kôsmous*: 114e1)”⁴⁰; (2) elige los placeres intrínsecamente valiosos, infaltables en la conformación de la vida buena⁴¹. Tales son, según el *Fedón*, los relativos al aprendizaje (*bai perì manthánein*: 114e3), especialmente al de aquello que constituye el adorno propio del alma, a saber, “la temperancia, la justicia, la libertad y la verdad” (114e4-5). (3) Purifica los placeres así elegidos, de modo a garantizar su integración en la vida buena.

4. EL ROL DEL CONOCIMIENTO EN LA CONSTITUCIÓN DE LA VIRTUD VERDADERA

¿Cuál es, pues, el rol de *phrônêsis* en la constitución de la virtud verdadera? Mi punto de vista es que no difiere del que ejerce en el *Protágoras* al aplicar la *metrêtikê* para el cálculo de los placeres y la superación de la *akrasía*. La diferencia está en que en el *Fedón* no lo ejerce para medir los placeres, sino para purificarlos. “Puede ser – dice Sócrates, tratando de explicar la metáfora de la moneda – que, en realidad de verdad (*tò d'alêthês tôi ónti*: 69b8), sea cierto tipo de purificación de todas estas pasiones (*katharsis tis tôn toioutôn pántôn*: 69b9) lo que constituye la temperancia, la justicia y la valentía, y que la *phrônêsis* misma sea como tal un agente de purificación (*katharmôs tis êi*: 69c1)”. Ante todo, purificación de las facultades del alma, contaminadas por su contacto por el cuerpo. A continuación, purificación de las *demotikaî aretaí*, contaminadas por placeres, dolores y temores falsos.

Algunos intérpretes creen que el término *katharmôs* y sus cognados aluden aquí a los misterios de Eleusis⁴². El término pertenece, en todo caso, al

³⁷ EN 1133a21

³⁸ Dixsaut (1991), p. 336.

³⁹ Cf. Bravo (2004), pp. 49-62.

⁴⁰ Esta acción implica la existencia de los placeres falsos, largamente analizada en el *Filebo*. Cf. Bravo (2003), pp. 154-156.

⁴¹ Cf. *Filebo* 62 ss.

⁴² Cf. Dixsaut (1991), pp. 336-337 y Mylonas (1961). Los Misterios de Eleusis eran ritos anuales de iniciación celebrados en Eleusis a las diosas Deméter y Perséfone.

vocabulario de los misterios y sugiere unos ritos de iniciación que podrían simbolizar los procesos de adquisición de la virtud verdadera. *República* 364b-365a hace remontar tales ritos a un conjunto de libros vinculados con Museo y Orfeo⁴³, al tiempo que hace ostensible el rechazo de Platón a las llamadas iniciaciones (*teletai*)⁴⁴. El *Fedón* tiene con ellas más miramientos, pues sospecha que los autores de esos ritos “no carecen de mérito (*ou phaûloi eîmai*: 69c3)”, sin duda porque evocan la atmósfera y las vías de adquisición de la virtud verdadera.

De hecho, las raras Bacantes que suelen intervenir en estos ritos simbolizan, según Sócrates, a “aquéllos cuya ocupación ha sido la filosofía en el sentido riguroso del término (*hoi pepphilosophêkôtes orthôs*: 69d1)”. Tampoco sería de extrañar que los numerosos portadores del tirso en los ritos de iniciación (cf. 69c) simbolicen a los pseudo-virtuosos condenados en este diálogo. Sócrates subraya, además, la necesidad de practicar las iniciaciones (69c7) y de practicarlas en esta vida, pues quien llega al Hades sin estar familiarizado con ellas –es decir, sin haber transformado la virtud falsa en virtud verdadera por acción del conocimiento– se verá condenado a habitar en el Fango (*en borbôroi*: 69c5), lejos de la “compañía de los dioses (*metà theôn*: 69c6)”, reservada a los iniciados. La iniciación parece referirse, pues, al proceso de reflexión que autentica la vida moral, es decir, a la intervención del conocimiento para la compra-venta de placeres y virtudes. M. Dixsaut⁴⁵ esquematiza esa intervención en estos términos: (1) “purifica” las virtudes populares, volviendo reflexivo (a) el miedo (haciendo ver lo que hay que temer y lo que no hay que temer); (b) los placeres y los dolores (purificando los falsos y estableciendo los verdaderos); (2) “compra” (a) los placeres y los temores, regulándolos en función de la virtud verdadera; (b) las virtudes: valentía real, moderación real, justicia real, en función de la felicidad verdadera.

[Recebido em janeiro 2016; aceito em janeiro 2016]

⁴³ Algunos intérpretes creen, sin embargo, que los *teletai* no designan escritos sagrados, sino prácticas rituales. Cf. P. Boyancé. Remarques sur le salut dans l'orphisme, pp. 169-171, *apud* Dixsaut (1991), p. 337.

⁴⁴ También Aristófanes (*Las Ranas*, 145-158) y Diógenes el Cínico (DL, VI, 39) se mofan del fango en que son arrojados los profanos y del banquete de los santos.

⁴⁵ Dixsaut (1991) 336.

- BRAVO, F. *Las ambigüedades del placer*. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003.
- BLUCK, R.S. *Plato's Phaedo*. London: Routledge & Kegan Paul, 1955.
- BURNET, J. *Plato's Phaedo*. Oxford: Clarendon Press, 1911.
- DIXSAUT, M. *Platon, Phédon*. Paris, Flammarion, 1991.
- IRWIN, T. *Plato's Moral Theory*. Oxford, Clarendon Press, 1977.
- LUCE, J.V. A Discussion of Phaedo 69a6-c2. *The Classical Quarterly*, v. 38, 1944, p. 60 ss.
- MYLONAS, G.E. *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*. Princeton: Princeton University Press, 1961.
- _____. Eleusis and the Eleusinian Mysteries. *The Classical Journal*, v. 43, 1947, p. 130-146.
- ROBIN, L. *Platon*. Paris: PUF, 1968.