

**A propòsit de: Marshall Carl BRADLEY, *Who is Phaedrus? Keys to Plato's Dyad Masterpiece*, Oregon: Pickwick Publications, 2012, 183p. Daniel S. WERNER, *Myth and Philosophy in Plato's Phaedrus*, New York: Cambridge University Press, 2012, 302p.**

JONATHAN LAVILLA DE LERA<sup>1</sup>

Grup de Recerca EIDOS. Platonisme i modernitat  
Universitat de Barcelona  
9jonathan9@gmail.com

Considerat per alguns el diàleg més bell de Plató, el *Fedre* continua essent matèria de gran interès i focus d'intensos debats. Aquesta recensió pretén oferir una breu notícia de dues monografies sobre aquest diàleg publicades durant l'any 2012: *Who is Phaedrus? Keys to Plato's Dyad Masterpiece*, de M. C. Bradley; i *Myth and Philosophy in Plato's 'Phaedrus'*, de D. S. Werner. Es tracta, però, d'una ressenya asimètrica, degut a la marcada disparitat de la qualitat de les obres. Aquest text hauria de servir per fer palès que l'inesgotable augment quantitatiu de la bibliografia secundària no sempre comporta un augment qualitatiu, essent la vàlua de les novetats molt diversa. Cal per això saber separar bé el gra de la palla a fi d'aprofitar les noves aparicions rellevants. Serveixin aquestes ratlles com una petita pista.

La monografia de Bradley se centra en la figura del Fedre històric per tal d'oferir una interpretació de les línies generals del diàleg que porta el seu nom. Entre d'altres, ofereix una ampla dissertació sobre la natura dels misteris d'Eleusis i el cèlebre cas de la mutilació dels hermes. L'any 415 a. C., al mes de *Targelion*, mentre es desenvolupava la Guerra del Peloponès i pocs dies abans que la flota dels atenencs salpés cap a Sicília capitanejada per Alcibiades, en una sola nit tots els hermes<sup>2</sup> de les diferents tribus ateniques foren mutilats, amb la sola excepció del dels Egeides. Segons Bradley, Fedre va estar entre els anomenats *hermocòpides*. Aquell mateix any, el metec Teucre va acusar Fedre, entre d'altres, d'haver parodiat els misteris, i aquest va haver de marxar a l'exili perdent el seu patrimoni. D'aquests dos incidents deriva la interpretació de Bradley sobre el *Fedre*. Anàlogament, per a aprofundir en

1. Vull agrair al meu amic Daniel Salgueiro Martín la seva ajuda en la correcció del català.
2. Un hermes era un bloc quadrangular de pedra, coronat amb el bust d'un déu (normalment el d'Hermes) i adornat sovint amb un penis erecte. S'empraven com a fites o marques per assenyalar i delimitar carreteres i fronteres i marcar els límits de les propietats, tot i que també tenien una funció apotropaica.

la caracterització del personatge històric i treure'n conseqüències rellevants per a la interpretació del diàleg, cerca la relació d'aquest amb altres persones destacades de l'època i de les que Plató parla als seus diàlegs. Entre d'altres, fa referència als metges Erixímac i Acumen, al logògraf Lísias i a Alcibiades.

Seguint aquesta línia, assegura que Plató ha escollit Fedre com a personatge, ja que, criticant el seu escepticisme, el diàleg funciona com un artefacte en contra del nihilisme: acusat de parodiar els Misteris i incrèdul respecte l'orfisme, el *pietós Sòcrates* («pious Socrates») pren com a repte convertir-lo en iniciat filosòfic. Encara més, posant èmfasi en la qüestió de l'*ateisme* de Fedre, introdueix la següent hipòtesi: «One might even see Plato's rehabilitation of the reputation of Zeus in *Phaedrus* as the primary reason for the dialogue's being» (p. 93). El diàleg lluitaria llavors contra els incrèduls i els que no tenen en compte els preceptes de les diverses formes de religiositat antiga. Al seu torn, Sòcrates seria l'encarregat de fer desaparèixer l'escepticisme amb la seva *pietosa iniciació* als misteris filosòfics.

A banda d'aquest fil, l'autor defensa que el diàleg ha de ser entès en estreta relació amb *La república* i, especialment, amb la famosa imatge de la línia dividida. Es manté que el *Fedre* funciona com una sofisticada extensió de la *διάνοια*, segons es explicada a *La república*. Mitjançant un llarg excurs, Bradley ofereix la seva interpretació de l'esmentada imatge i del funcionament *dianoètic* de l'intel·lecte. Segons aquesta, la *διάνοια* és l'activitat que permet anar des de la *copresència de contraris* (sensibles) [«compresence of opposites»] fins a la unitat de la Forma i que, inversament, fa possible comprendre quina relació manté la unitat de cadascuna de les Formes amb els contraris del món sensible. A més a més, basant-se en l'especial caràcter ontològic de la Forma del Bé a *La república*, afirma que la *διάνοια* és l'operació intel·lectual que permet anar de la pluralitat de les diverses Formes a la Forma del Bé, que constitueix la unitat suprema, i, inversament, de la unitat suprema a la multiplicitat de les diferents Formes. Precisament, el subtítol de l'obra ressenyada, *Keys to Plato's Dyad Masterpiece*, vol recollir aquesta hipòtesi, segons la qual el *Fedre* és un diàleg carregat de nombrosos elements oposats (díades), que el lector atent ha de saber comprendre a partir de la unitat profunda de les formes. El mateix Fedre és definit com una persona escindida entre dos pols i que, per a aprendre la dialèctica de Sòcrates, individu simple i unitari, ha de deixar enrere la seva *dualitat* interior. És a dir, la multiplicitat de díades sensibles del *Fedre* han de ser superades i s'ha de trobar la simplicitat del Bé.

Duent encara més lluny la seva tesi, Bradley defensa que el diàleg està format per tríades que el lector ha de saber reduir, primer a díades i posteriorment a unitats simples (p. 103). La qüestió de les tríades no és fortuïta, sinó que està lligada a la pretensió de l'autor d'interpretar el Bé de *La república* com la trinitat d'Unitats per excel·lència («trinity of Ones *par excellencem*»). D'aquesta manera, converteix la Forma del Bé en la trinitat d'allò que

és *Diví, Bo i Bell*, i introdueix afirmacions com les següents: «Were Plato cognizant of Christian language, he would apparently say Beauty begets the divine» (p. 32).

Incapaç en un primer moment de superar la multiplicitat del món sensible, Fedre ha de ser iniciat a la filosofia durant el diàleg, en un procés que representa un *νόστος* o *regrés a la pàtria*. És el moment perquè l'impíu Fedre, que primer fou exiliat i que anys més tard tornà a Atenes, retorni del seu passeig extramurs amb Sòcrates, transformat en un personatge pietós i cívic, gràcies al coneixement de la veritat. Encara més, el *νόστος* filosòfic equivaldria al retorn de l'ànima a la seva *situació original*, és a dir, al passeig pel cel de les ànimes no encarnades, en el que contempen directament les formes i, especialment, la simplicitat absoluta de la més elevada d'elles. Fedre ha de deixar enrere les lluites dels aparents contraris del món fenomènic i també els conflictes de la seva ànima escindida, comprenent la unitat profunda de les Formes i recobrant la simplicitat de la seva pròpia ànima. La conversió filosòfica representaria, doncs, el procés invers a l'encarnació que pateixen les ànimes quan cauen a terra i s'encarnen en un cos sensible.

Fins aquí, ens hem limitat a recollir els fils principals de la monografia, sense discutir la seva vàlua. Cal, doncs, passar a examinar els fonaments dels seus pilars, per a considerar la salut de l'edifici. Primer, avaluarem el seu rigor filològic; a continuació, la solidesa de les seves consideracions històriques; i, en darrer lloc, la pertinència dels seus procediments hermenèutics i de les seves consideracions filosòfiques. D'entrada, avancem que l'examen de cadascuna d'aquestes qüestions evidenciarà l'erràtica natura del conjunt, construït amb una manifesta manca d'escrúpols científics.

Tot manifestant la seva pretensió d'oferir un comentari màximament curós, l'autor no només fa referència al text original, sinó que esmenta i reproduïx nombrosos termes grecs. No obstant això, el lector de seguida percep que es fa amb una absoluta falta de rigor. Sense cap tipus de criteri, l'autor de vegades respecta i de vegades altera els accents i els esperits dels termes. A tall d'exemple, fixem-nos en una petita cita de la pàgina 18, en què no es respecta l'accentuació: l'autor cita literalment *Fedre* 257b4-5, però en comptes de *ὁ ἑραστής ὄδε αὐτοῦ*, escriu *ὁ ἑραστής ὄδε αὐτοῦ*. Encara més perplexitat causarà al lector l'ús que es fa del terme *ἑταίρου*, pres de *Fedre* 257d1. L'autor utilitza el terme en tres ocasions, però l'accent i l'esperit només són respectats en la primera, mentre que a les altres dues escriu *εταίρου*. També resulta incompreensible que les tres vegades el terme s'hagi presentat en genitiu. Entenem que la primera vegada, entre parèntesi, es recull literalment el text original, però en els altres dos casos, que formen ja part de la reflexió de Bradley, el mot hauria d'aparèixer en nominatiu. Reproduïm a continuació el text al que ens referim, que mostra a la perfecció l'absència de rigor de la que fem esment: «and in that context Socrates refers to Lysias as Phaedrus's "other" (*ἑταίρου*), a term that is loaded indeed.

When Socrates refers to Lysias as Phaedrus's εταίρου, he could mean either "comrade," as in those of the same political persuasion, in this case, democrat; or "lover", as in Typhonic, honor-love-based lover; or even something surly, as in quasi-illicit lover, as εταίρου could mean "courtesan" (at least in heterosexual circles)» (p. 18).

Aprofitem el text citat per a assenyalar un altre inconvenient. Si acudim al Liddell-Scott<sup>3</sup>, comprovarem que el terme εταῖρος pot traduir-se per «comrade» i, en femení, per «courtesan», mentre que traduir-lo per «other», en canvi, no resulta escaient. Més aviat, sembla que Bradley hagi confós el terme εταῖρος amb ἕτερος<sup>4</sup>, que, aquest sí, pot traduir-se per «other». En definitiva, sembla que l'autor tampoc és més curós pel que fa a la traducció.

Cal tenir present que aquesta manca de rigor filològic no és aïllada ni irrellevant, sinó que travessa tota la monografia amb repercussions formals i hermenèutiques. Per a tancar aquesta anàlisi del seu valor filològic, ens referirem també a un ús inadequat del text grec que no només afecta a la forma de l'obra, sinó que suposa conseqüències molt rellevants per a la comprensió del diàleg. A la pàgina 19 Bradley retalla de manera interessada i injustificada les paraules de Sòcrates (cf. *Fedre* 261d1-2), per tal de trobar evidències que recolzin la seva tesi. Sòcrates ha definit la dialèctica com el mètode que permet conèixer la veritable natura de les coses, però Fedre no ha entès que, atès que conèixer la veritat és la condició necessària per a poder jutjar o crear un discurs amb art (τέχνη) (cf. *Fedre* 261e6-262c4), en el fons, la dialèctica és la condició necessària que permet dominar la retòrica. Encara més, la τέχνη, en un sentit general, està essent definida com un coneixement justificat de les causes que apunta cap al bé, i la dialèctica com l'únic mètode que fa possible aconseguir-lo. Així doncs, només degut al fet que Fedre no comprengui el fort nexa que hi ha entre la dialèctica i l'art retòrica (cf. *Fedre* 266c6-9), Sòcrates li llança la següent pregunta: καλόν πού τι ἄν εἴη, ὃ τούτων ἀπολειφθὲν ὁμῶς τέχνη λαμβάνεται; (*Fedre* 261d1-2). Bradley, en canvi, cita de la següent manera el text: «Can there be anything of importance which is not included in these processes ...?»<sup>5</sup>. Per tant, evita

3. H. G. LIDDELL & R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1940.
4. Una altra possibilitat és que Bradley no només hagi comès un error de lectura, sinó que hagi establert una falsa etimologia entre els dos termes esmentats. En tant que l'acceptió eròtica del terme εταῖρος designa el *membre d'una parella* (pròpiament es refereix al *deixeble* o a l'*amant*, d'on inferim que designa cada element constituït de la parella) i que l'adjectiu ἕτερος, que equival a l'*alter* llatí, significa «l'altre de dos, d'una parella», l'autor podria estar relacionant ambdós termes i inventant implícitament una falsa etimologia entre ells. Ara bé, si el que tenim davant constitueix una negligència etimològica, l'autor la duu a terme sense fer-la explícita, per la qual cosa no tenim prou indicis per a determinar si, de fet, es tracta d'aquesta possibilitat o d'una omisió en la lectura.
5. H. N. FOWLER (ed.), Plato, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, with an English translation by Harold North Fowler, Cambridge: Harvard University Press, 2005<sup>19</sup>, p. 537.

traduir ὅμως τέχνη λαμβάνεται, però, en realitat, si no es mutila, la pregunta de Sòcrates és la següent: «Can there be anything of importance which is not included in these processes and yet comes under the head of art?». A partir de la seva citació parcial, Bradley defensa que s'està sostenint que tots els assumptes humans requereixen l'examinació dialèctica. En cap moment neguem que Plató pensi que la millor de les vides possibles sigui una vida examinada, és a dir, lligada constantment a la dialèctica, i, no obstant això, és manifest que Bradley fa servir el text al seu grat, retallant i descontextualitzant la pregunta, per a utilitzar-la al seu servei. D'aquesta manera, la qüestió de la retòrica es deixada en un segon pla<sup>6</sup>, la qual cosa és del tot inadequada per a comprendre el sentit i la unitat profunda del diàleg. De fet, tot i que Bradley no comentí res en aquest sentit, el text que cita serveix per a intentar que Fedre vegi per si mateix que tot allò que ensenyen els manuals de retòrica no és res de valuós, o, dit altrament, que no constitueix un coneixement fundat en la τέχνη.

Vist el poc rigor filològic del llibre, passem a considerar ara el seu ús de les dades històriques que conservem. Tenint en compte que un dels fils centrals del llibre descansa en la pregunta de qui és Fedre, podríem esperar una anàlisi curiosa, en la que es considerin de manera exhaustiva la representació que Plató fa d'ell en tres dels seus diàlegs (*Protàgoras* 315c; *Convit*, *Fedre*) i en d'altres fonts conservades. No obstant això, el seu rigor a l'hora d'analitzar i interpretar les dades no és superior a la seva cura filològica. En part, l'error rau en el seu principi hermenèutic, segons el qual interpreta els diàlegs com una «creative non-fiction» (p. 4), tot i que a continuació matisa dient «the most creative non-fiction ever composed» (p. 4). Si bé és cert que Plató acostuma a agafar personatges històrics per a confeccionar els seus diàlegs, hem de tenir molt present que els modela segons li convé, ja que el seu objectiu principal no és discutir amb cap individu concret, sinó analitzar els problemes de la ciutat de manera general i discutir amb el diversos discursos que en ella s'escolten, independentment de la font de la que brollin. Cal tenir clar que, de fet, els diàlegs formen *ficcions dramàtiques* i que no convé derivar d'elles excessives veritats històriques, cosa que constitueix precisament l'error de Bradley. El *Fedre* és un bon exemple del que estem assenyalant, ja que, com Robin va defensar, es tracta d'una història «en dehors de toute histoire»<sup>7</sup>; les dades que dóna el diàleg fan impossible que en realitat l'escena mai tingués lloc.

En qualsevol cas, aquesta monografia no només interpreta inadequadament la informació que donen els diàlegs, sinó que, a més, deforma i utilitza espúriament les altres fonts conservades. Per exemple, com també han fet

6. Diu així Bradley: «Despite the obvious attention paid to rhetoric in *Phaedrus*, *Phaedrus* is ultimately about dialectic» (p. 15).

7. Cf. L. ROBIN (ed.) *Platon, Oeuvres Complètes, tome IV (3e partie): Phèdre*, notice, texte établi et traduit par L. Robin, Paris: Les Belles Lettres, 1933, p. xvii.

altres autors, dóna per suposat (*cf.* p. xvii-xviii) que a més de ser condemnat per parodiar els Misteris, també va estar involucrat en el cas dels *hermocòpides*. Tanmateix, no és evident que prengué part en la famosa mutilació dels hermes i, segons les informacions que tenim, sembla que no convé carregar-li els neulers, com Nailsha sostingut<sup>8</sup>. La qüestió és rellevant, ja que a partir d'aquest pressupòsit Bradley dibuixa la seva interpretació del diàleg, especulant sobre una possible relació homoeròtica entre Fedre i Alcibiades. Ara bé, malgrat les seves elucubracions, no hi ha cap dada objectiva que ens porti a establir un nexa sòlid entre Alcibiades i Fedre, i encara menys per a considerar la hipòtesi d'una relació eròtica. Al diàleg no s'esmenta Alcibiades en cap moment i seria molt estrany que la seva figura fos central per a comprendre l'obra, atès que no hi ha cap element que ens obligui a pensar en ell. I no obstant això, la imaginativa especulació de Bradley el porta a afirmar el següent: «Phaedrus was a rather blind follower of Alkibiades. What emerges therefore, all the more, is that *Phaedrus* is a study of how corrupted youth appears as an adult. So, *Phaedrus* is also a peculiar apology. Despite what the “men of Athens” said or implied when they accused Socrates of corrupting the youth, it was not Socrates's fault that Socrates's most famous charge, Alkibiades, became a duplicitous scoundrel. Alkibiades simply went his own way and corrupted other, including Phaedrus» (p. 65).

Aquesta manera de treballar fa que la seva interpretació sigui tan idiosincràtica com infundada. Anàlogament, i a diferència del que aquest i altres comentaristes han fet, tampoc no convé inferir necessàriament de 228a3-4 que el diàleg dibuixa un Fedre que ja ha tornat de l'exili i és pobre a conseqüència de la confiscació del seu patrimoni. Si bé no és impossible que Plató vulgui expressar això, no tenim prou evidències, i menys encara tenint en compte que el desig de diners és universal entre els humans, com ja va assenyalar de Vries<sup>9</sup>.

Bradley no només troba certes a partir d'indícis que no són prou sòlids, sinó que sovint introdueix tesis que no tenen cap fonament. Així, a la pàgina 17 sosté que Fedre està obsessionat pel sexe i l'homosexualitat, quan, de fet, el propi diàleg ens permet pensar el contrari (*cf.* Fedre 258e2). Doncs bé, a partir d'afirmacions com aquesta i de tota una sèrie d'indícis dubtosos, carrega la seva interpretació amb múltiples relacions eròtiques, sense tenir en cap moment en compte el codi i els costums del que a Atenes era conegut com ἔρωτες παιδικός. No aprofundirem en aquesta qüestió, però les seves

8. *Cf.* D. NAILS, *The people of Plato: a prosopography of Plato and other Socratics*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002, p. 233-234.

9. *Cf.* G. J. de Vries, *A commentary on the 'Phaedrus' of Plato*, Amsterdam: Hakkert, 1969, p. 6.

sospites eròtiques deformen el text platònic i ofereixen una guia de lectura que no permet que germini cap fruit profitós.

Abans de passar a l'anàlisi de la vàlua filosòfica d'aquesta monografia, cal fer palès que, tot i que l'obra ofereix una ampla informació sobre els misteris d'Eleusis i l'orfisme, la veritat és que aquesta no resulta de gaire ajuda per a comprendre millor el diàleg, atesa la metodologia suara esmentada. L'afer dels misteris i la religió juguen certament un paper al diàleg, però en cap cas el que aquest intèrpret postula. Com ja hem esmentat, Bradley considera que, en tant que crítica del nihilisme, el diàleg representa una escena en la que el pietós Sòcrates converteix Fedre a la filosofia, tot iniciant-lo en els misteris dialèctics. Diu Bradley: «What we see in *Phaedrus* is Socrates's unhesitating embrace of mystery and, accordingly, Phaedrus's initiation into Socratic philosophy» (p. 40).

Aprofitem la qüestió dels misteris per a fer palès que la qualitat filosòfica d'aquest text tampoc no és superior al seu rigor filològic o històric. Segons el que hem avançat, es veu que Bradley interpreta la dialèctica, d'una banda, com el mètode que permet comprendre la unitat i la multiplicitat, i, de l'altra, com una iniciació mística, lligada a la visió intuïtiva directa de la veritat. D'entrada, cal assenyalar que la interpretació de *La república* que elabora per a analitzar el diàleg com una prolongació de la *dianoètica* és molt i molt discutible, però encara més discutible és la seva equiparació de la dialèctica amb el misticisme, la qual cosa és del tot rellevant pel que fa al diàleg. L'autor en cap moment defineix de manera clara la natura de la dialèctica, sinó que l'ambigüïtat amb què la caracteritza, de vegades com el procés que permet comprendre la unitat i la multiplicitat i, de vegades, com el retorn a la coneixença plena de la veritat, és a dir, com el regress a la *visió* directa de la unitat suprema, ofereix una imatge poc nítida. En definitiva, en cap moment no diu com funciona el procés que permet passar de la multiplicitat sensible a la unitat de les Formes. Hi ha moments en què Bradley lliga el procés a un procediment crític i discursiu, mentre que en d'altres l'associa amb la intuïció pura. El que no trobem tampoc és com es connecten aquests dos pols de la dialèctica i, de fet, sembla que en certs moments decisius, és el segon el que pren tota la força argumental, de manera que es fa de Plató un místic i de la filosofia del seu Sòcrates una revelació. La filosofia constituïria, doncs, alguna cosa semblant als misteris, tot i que en un grau més excels i elevat: «Yet, only a god, or one possessed by a god, could teach dialectic; and Lysias was no divine. If Lysias did not at least attempt to teach Phaedrus dialectic, the condition for the possibility of the mastery of rhetoric, then that was evidence Lysias did not love Phaedrus» (p. 22).

Cal dir, però, que només la vaguetat interpretativa de l'autor permet fer de la filosofia platònica una revelació mística. Per Bradley les veritats revelades en la recerca de l'autèntica realitat són les més elevades, però no explica en què consisteix aquesta revelació. Sembla que defensi que els humans te-

nen la possibilitat de tornar a veure la veritat de manera intuïtiva, recuperant la unitat i la condició originària de les ànimes abans de la seva caiguda. Això no obstant, cal dir que la palinòdia deixa ben clar que només l'ànima no encarnada és capaç de contemplar les idees de manera directa. Per tot això, pensem que no només la seva tesi no és vàlida, sinó que ni tan sols ofereix una definició clara i nítida de què són la dialèctica i la filosofia platònica. És a dir, no es defensa cap tesi forta sobre la natura de la dialèctica.

El fet que en una monografia sobre el *Fedre* no quedi ben definit què és la dialèctica o que no es parli de problemes com els de la seva unitat formal o els del paper del mite a Plató permet comprendre que la vàlua filosòfica de l'obra és més aviat pobra. Ara bé, no només la seva qualitat és poc satisfactòria, sinó que en certs moments s'utilitzen àdhuc raonaments del tot espuris per a defensar la seva interpretació. Passem a continuació a comentar-ne un que potser és el que més greu ens ha semblat.

Els manuscrits del diàleg que ens han pervingut, que en cap són anteriors al segle IX dC, porten sempre dos subtítols a banda del títol de diàleg. El primer recull el tema principal de l'obra i el segon cataloga el text segons el seu gènere<sup>10</sup>. Doncs bé, cinc dels sis manuscrits porten els següents subtítols: *Sobre la Belleza* (ΠΕΡΙ ΚΑΛΟΥ), *Diàleg ètic* (ἠθικός). Sense negar que aquesta informació sigui útil per a tractar de comprendre com va ser entès el diàleg a l'antiguitat, convé tenir molt present que els subtítols no van ser posats per Plató, sinó, probablement, per bibliotecaris alexandrins. Per això, l'argumentació de Bradley, que tracta de convertir aquesta informació en evidències en favor de la seva tesi, és totalment espúria: «As the Good is the principle of unity *par excellence* in the *Republic*, in *Phaedrus* it is Beauty: hence the subtitle: Η ΠΕΡΙ ΚΑΛΟΥ ΗΘΙΚΟΣ: *On the beautiful, Ethical*. With the term *ethikos*, suggesting the habitual or the virtually constant, *Phaedrus* reveals that Beauty is what constantly shines Truth through Essences. That shining is what is beheld in the wondrous contemplation of the revolution of Essences in the Zeus myth in the PL [the *Palinode of Love*]. For Socrates, the revelation of that imageless shining of Essences could only come in a myth in which a god takes the lead. Only a god could so easily cover the chasm between the realm of Essences and the trinity of Ones *par excellence*, and the mundane order» (p. 31).

El lector advertirà immediatament que les consideracions de Bradley estan mancades de qualsevol valor filosòfic. Així, algunes vegades introdueix especulacions sense fonament, mentre d'altres deforma interessadament el text. Per exemple, repeteix diversos cops el següent raonament: «Beauty is not merely one Essence among many. Beauty alone shines Truth through each and all of the other Essences» (p. 151). Malgrat aquesta afirmació, si anem al text (*cf. Fedre* 250d), comprovarem que la palinòdia no diu que la

10. Per a més informació al voltant de la natura dels gèneres, *cf.* Diògenes Laerci, III. 49.



Bellesa sigui l'única que reflecteix la veritat de les formes, sinó que és l'única idea que té un reflex al món sensible susceptible de ser percebut mitjançant els sentits.

L'autor sosté que les seves tesis es basen en el que ell anomena una «reasonable speculation» (p. 21), però la veritat és que descansen en especulacions injustificades. És, doncs, un clar exemple, tot i que extrem, del que de vegades succeeix amb els estudis platònics. La seva inesgotable proliferació no sempre va lligada a una millor comprensió del pensament de l'atenenc. És més, obres com la present representen un gran risc per tot lector inexpert en matèria platònica, ja que podria obstaculitzar, desviar o fins i tot impedir la comprensió d'allò que planteja el diàleg.

Afortunadament, entre les novetats bibliogràfiques també pot trobar-se material de molta qualitat, que continua enriquint els *estudis platònics*, com és el cas de l'obra del professor Werner, que analitza el paper del mite a la filosofia platònica i, més concretament, al *Fedre*. Per una banda, Plató vincula la seva proposta vital, i. e. la seva filosofia, a la dialèctica, que normalment es caracteritzada com un mètode discursiu, racional, crític i precís mitjançant el qual es mira d'assolir el coneixement sobre l'autèntica realitat. En aquest sentit, podem afirmar que es tracta d'un mode de pensament substancialment diferent al del mite. A més, a diàlegs com *La república* es critica severament el mite tradicional, fins al punt que a la *kallipolis* dels filòsofs-reis el mite només té cabuda si passa abans la severa censura d'aquests. Però d'altra banda, s'ha de reconèixer que al *corpus platonicum* hi ha una forta presència del mite, i no només com a element contra el que polemitzar, sinó que Plató posa en boca de Sòcrates algunes narracions mítiques que ofereixen trets fonamentals del que habitualment s'entén per *platonisme*, de manera que hom pot afirmar amb justícia que Plató fou un prolífic creador de mites. Així doncs, la necessitat d'explicar l'aparent contradicció entre aquestes dues vessants de la filosofia de l'Acadèmic ha portat els intèrprets a estudiar l'estatut del mite en la filosofia platònica, si bé amb fruits força diversos. El treball de Werner ha volgut donar continuïtat a aquesta recerca, mirant d'evitar alguns dels errors metodològics precedents i aclarir certes qüestions. En efecte, la majoria d'anàlisis han centrat el seu interès o bé en un mite específic, o bé en un tipus concret de mite, o bé en elaborar una tipologia dels diferents mites platònics. Així, en bona mesura, aquests mites han estat analitzats amb independència del seu context, a pesar que els mites platònics, així com qualsevol altre text d'un diàleg, només poden i han de ser entesos dins de la unitat dramàtica de la que formen part. Per a evitar reproduir aquest error i per a donar una visió completa i acurada de la natura del mite als *Diàlegs*, l'autor ha decidit centrar-se en el *Fedre*, que és un dels diàlegs en què la presència del mite és més nombrosa i significativa. Werner ofereix una anàlisi curiosa de l'estatut que té el mite al *Fedre* i la seva relació amb la filosofia. Ara bé, atès que per a fer-ho ha de tenir en compte la totalitat que conforma el diàleg, l'analitza també

amb minuciositat, fins al punt que el seu estudi constitueix una interpretació general i acurada dels problemes principals, així com dels discutits temes de la unitat temàtica i formal del *Fedre*.

Aquesta qüestió queda ben reflectida a l'índex. El llibre es divideix en deu capítols. El primer i l'últim són la introducció i la conclusió respectivament; el segon analitza el mite de Bòreas i Oritia, la referència a Tifó i el passatge relatiu a la interpretació al·legòrica dels mites; el tercer, el quart i el cinquè parlen de la palinòdia, tenint en compte tres aspectes diferents: l'ànima i *l'éros*, les formes i el coneixement, i la tradició i la filosofia; el sisè té com a eix el mite de les cigales; el setè tracta de la retòrica i la dialèctica; el vuitè interpreta el mite de Theuth i Thamus; el novè disserta sobre la unitat del *Fedre* i la rellevància dels mites en aquest. Com s'apreciarà, tot i que la monografia s'organitza principalment al voltant de les narracions mítiques del diàleg, va molt més enllà de ser-ne una mera exegesi.

Ara bé, la pretensió d'aquesta recerca tampoc no es limita només a una monografia acurada del diàleg. Segons la hipòtesi de l'autor, els mites del text analitzat tenen una forta funció *metanarrativa*, de manera que conviden el lector a reflexionar sobre la vàlua del mite envers altres formes de discurs i afavoreixen la meditació sobre els límits de la capacitat discursiva dels humans. Així, defensa que el *Fedre* té un notable caràcter reflexiu, en tant que Plató estaria problematitzant els límits del *lógos*, alhora que caracteritza la natura específica del mite i de la filosofia tot assenyalant la relació que s'estableix entre aquests. El treball, doncs, no només hauria de resultar d'interès per aquells que es preocupin pel *Fedre*, sinó per tot aquell qui s'interessi per l'obra del fundador de l'Acadèmia.

Dit això, convé reconèixer que una de les seves virtuts principals és la d'oferir una esplèndida introducció general del que Plató entén per *filosofia*. Com Werner recorda, cal tenir present que en l'època de composició del diàleg aquest concepte no tenia un significat unívoc. Al contrari, el terme era fet servir per diferents autors, entre ells Isòcrates, que reclamaven aquest títol per a designar les seves pràctiques, si bé al·ludint en cada cas a activitats netament diferenciables. Així doncs, amb la pretensió d'apropiar-se d'aquest terme per a designar amb exclusivitat la seva proposta vital, al *Fedre*, com també fa en d'altres diàlegs, Plató estableix amb nitidesa els límits de la seva filosofia, contraposant-la a d'altres formes discursives, com poden ser la retòrica, la poesia i els mites tradicionals. Conseqüentment, l'al·lusió a Isòcrates a *Fedre* 278e8-10, objecte de múltiples controvèrsies, sembla que podria ser interpretada seguint aquest fil, ja que la seva escola de retòrica era competidora directa de l'Acadèmia en la pretensió d'atreure els joves atenencs.

Amb els peus ben ancorats en el text, Werner mostra sòlidament que un dels objectius que persegueix Plató al *Fedre* és definir els límits de la seva filosofia per a presentar la seva activitat i captar els potencials lectors/oients. Endemés, en una de les tesis més suggeridores del seu treball, assenyalava que,

mitjançant la ironia, confecciona el diàleg a la manera d'un teixit amb dos plans paral·lels: el primer, que constitueix la ficció dramàtica, mostra Sòcrates tractant de convertir Fedre a la filosofia; anàlogament, el segon, metadiscursiu, consistiria en l'intent de Plató de convertir el lector en filòsof, mitjançant l'efecte que ha de causar la complexa estructura d'aquest diàleg. A continuació, a mesura que expliquem com interpreta Werner el text, aclarim la natura d'aquesta segona estratègia persuasiva.

Segons el símil de la palinòdia, abans d'encarnar-se, les ànimes humanes segueixen una processó divina en la qual aconseguen conèixer l'autèntica realitat, i. e. les idees, mitjançant la visió directa de l'auriga. Es tractaria d'un procés anàleg a una *nóesis* pura o intuïció intel·lectual directa. Ara bé, segons el mateix relat, un cop cauen a la terra i s'encarnen, les ànimes obliden aquella visió i, en lloc de nodrir-se de coneixement, s'alimenten d'opinions. Expressat diversament, podríem dir que la caiguda introdueix un hiat que mai no és plenament superable, de tal manera que l'humà, en el nostre estat actual, mai no té la possibilitat d'assolir la certesa. El coneixement de l'home encarnat, doncs, sempre ha de situar-se dins dels límits de la *discursivitat*. La intel·lecció directa de les formes no constitueix una possibilitat. En bona mesura, conèixer és re-conèixer, és a dir, recordar. L'humà, en tant que abans de néixer ha conegut la veritat, pot reconèixer, és a dir, pot dur a terme l'anamnesi que el porti a rememorar l'autèntica realitat. Ara bé, recordar sempre implica una mediació: el que es reconeix no són les idees mateixes, sinó la petjada que aquelles van deixar a l'ànima humana en la seva processó celestial. Així doncs, la certesa queda totalment exclosa del coneixement humà, ja que, mediat, mai no pot tenir garanties que coincideixi plenament amb l'autèntica realitat. És a dir, el coneixement humà, discursiu i mediat, no té altre remei que estar lligat a un temperament crític que el porti a revisar contínuament els seus fruits. Per això mateix, la forma de vida més noble entre els humans no pot ser la del savi (únicament el déu pot ser-ho), sinó la del filòsof, és a dir, la d'aquell que tracta de depurar i avançar en el coneixement durant tota la vida, amb un esperit ferm i conscient que mai no podrà assolir una absoluta i total certesa.

A partir de consideracions anàlogues, Werner extrau algunes conseqüències: si la intuïció directa de la veritat no és possible per a l'humà encarnat i els marcs del seu coneixement sempre són la mediació i la discursivitat, tot discurs és susceptible d'ésser revisable. Per tant, la dialèctica, i. e. el mètode que defineix el nucli de la filosofia platònica, i el mite comparteixen la seva incapacitat d'oferir un coneixement cert i absolut. En tant que modes diferents en què es manifesta la capacitat discursiva humana, comparteixen el fet de no poder oferir en si mateixos una paraula certa i infal·lible, sinó que els seus productes han de ser revisats, és a dir, no es pot confiar en ells acríticament. Precisament, una de les tesis fortes de Werner és que la diferència entre la relació que la dialèctica i el mite mantenen respecte de la veritat

només és de grau; es tracta de dos modes discursius capaços de portar-nos vers el coneixement i la veritat, però incapaços d'oferir la veritat mateixa. Resulta important tenir clar que dient això no pretén negar la natura específica de cadascuna, sinó situar-les en el mateix marc de joc. El caràcter reflexiu i racional de la dialèctica fa que aquesta sigui superior i preferible per a Plató, però cal tenir en compte que això no equival a una condemna total del mite: «Even though the *Phaedrus* valorizes dialectic as epistemically and cognitively superior to myth and written dialogue, it is also reminding us that the difference among these discourses is one of degree, and not of kind. There is no contradiction in this position» (p. 217).

Un cop situat el marc del mite i de la dialèctica, convé centrar-se en el rol específic que, segons Werner, el primer desenvolupa a la filosofia platònica. Per aclarir-ho, d'entrada assenyala quines han estat les dues vies hermenèutiques principals sota les que s'han interpretat els mites: per una banda, està la *perspectiva dogmàtica* («Dogmatic View»), que considera que els mites platònics són fonamentalment i filosòficament veritables; per l'altra, estaria la *perspectiva desacreditadora* («Debunking View»), segons la qual Plató jutjava els seus mites sobretot com a falsos, o, si més no, inferiors respecte de l'autèntica veritat filosòfica. En contrast amb aquestes, Werner situa la seva proposta en una via intermèdia. Si bé el fet de no implicar un mètode reflexiu i crític fa que el mite sigui inferior a la dialèctica, atès que ambdós són parcials, és a dir, mètodes de pensament discursius, cap dels dos constitueix en si mateix una via infal·libre i segura per a assolir la veritat. Incapaç de dur a terme una visió eidètica pura, l'humà no té més remei que recercar el coneixement mitjançant aquestes vies mediatas. Per la seva natura específica, lligada a la raó i la reflexivitat, la dialèctica és gradualment superior, però això no exclou que Plató les consideri totes dues com a vies susceptibles de portar envers la veritat aquell qui les transita.

De manera conseqüent, Werner assenyala que cap text platònic ha de ser contemplat com la paraula definitiva del seu autor. Plató era conscient que tot discurs humà és parcial i revisable, de manera que el més rellevant per a portar una vida filosòfica seria la pròpia recerca infatigable i perpètua de la veritat, i no tant els fruits concrets d'aquesta indagació. Així doncs, Plató va dissenyar els diàlegs de tal forma que el lector hagi d'anar un pas més enllà del text. La lectura atenta exigeix plantejar-se què és el que es diu, des de quins fonaments i amb quins objectius. Això seria aplicable als mites platònics, però també a les parts dialògiques. Per tant, Werner argumenta que els mites platònics han de servir perquè el lector reflexioni sobre ells, mirant de depurar i aprofundir en el seu coneixement. Els mites formen part substancial de la filosofia de l'atenenc, en tant que constitueixen eines mitjançant les quals Plató vol exhortar al seu lector a la recerca infatigable de la veritat.

Ara bé, malgrat que la tesi s'introdueix amb claredat i serveix com a fil interpretatiu de l'obra sencera, considerem que està travessada per certa

ambigüitat i, fins i tot, per elements contradictoris. A continuació, la despleguem de manera general, per analitzar ulteriorment algunes de les seves mancances. Entre les consideracions més rellevants, l'autor sosté sovint que la palinòdia no constitueix el discurs definitiu del diàleg sobre l'ànima i el coneixement, atès que, en tant que discurs humà, sempre és en si mateix parcial i revisable. Així, sense negar que el tercer discurs del diàleg contingui elements necessaris per a comprendre el conjunt, la clau no estaria en ell mateix, sinó en la pròpia recerca del lector, que hauria d'intentar anar més enllà de la palinòdia, reflexionant per si mateix sobre ella i els seus límits. Amb una capacitat cognitiva necessàriament precària, l'actitud més noble consisteix en la vida examinada que contínuament mira de fer més amples els seus límits cognoscitius. La filosofia no estaria compromesa amb cap *doctrina* o *teoria* concreta, sinó amb la recerca perpètua de la veritat.

Aquesta manera d'interpretar el diàleg resulta molt fecunda, ja que permet parlar de dos plans en què s'està mirant d'aconseguir una conversió filosòfica. D'una banda, Sòcrates fa servir múltiples discursos per a iniciar Fedre en la filosofia. Ara bé, per tal que això s'esdevingui, Fedre no ha de ser persuadit per cap discurs en concret (tampoc per la palinòdia o la part dialògica), sinó que ha de saber anar més enllà amb l'ajuda de Sòcrates i del que ha estat dit, meditant per si mateix amb la ferma voluntat d'apropar-se a la veritat. Expressat altrament, ha de persuadir-se de lligar-se per sempre a la recerca filosòfica. En aquest sentit, la polifonia socràtica, que fa servir el discurs retòric, el mite, el recurs de la inspiració poètica i el diàleg de caràcter racional, estaria al servei de fer comprendre a Fedre la parcialitat de tot discurs humà i la necessitat d'emprendre per si mateix la recerca filosòfica, que és l'activitat màximament rellevant. Anàlogament, l'aparent manca d'unitat formal i temàtica d'aquest diàleg, motiu de controvèrsia perpètua entre els comentaristes, tindria la seva raó en el fet que Plató vol suscitar en el lector el mateix que Sòcrates respecte a Fedre: qui pren el text no hauria de ser encisat per cap part en concret, sinó que per a esdevenir filòsof hauria d'anar més enllà de cada discurs en particular, persuadint-se de la necessitat de dedicar-se de manera perenne a la recerca filosòfica. És més, hauria de saber travessar l'aparent multiplicitat del *Fedre*, per a comprendre la seva unitat profunda. Fer això implicaria comprendre que l'art de l'escriptura platònic ha fet que el diàleg es confeccioni de tal forma que s'estableix una relació anàloga entre l'autor i el lector i entre Sòcrates i Fedre. Captar la unitat profunda del diàleg suposa entendre la ironia de Sòcrates respecte a Fedre, però també, la de Plató respecte al lector, que ha de veure en Fedre el seu possible *alter ego*.

Aquesta clau de lectura permet il·luminar alguns dels problemes més importants dels diàlegs, com el referent a la seva unitat. Sòcrates vol persuadir Fedre de tal forma que esdevingui filòsof, però per a fer-ho no basta amb persuadir-lo d'una tesi concreta; cal fer néixer en ell un esperit crític i autònom, que tingui la ferma determinació d'anar envers la veritat. Fer filosofia

no és persuadir-se de cap dogma o discurs concret, sinó tractar d'avançar en el coneixement gràcies al diàleg interior de l'ànima amb si mateixa. L'ànima del filòsof sempre ha d'anar un pas més enllà, perquè tot coneixement humà és parcial i finit. Així doncs, com ja hem assenyalat, una de les pretensions més importants del diàleg seria presentar la pròpia natura *transcendent* de la filosofia platònica. Diu Werner: «In the end, the *telos* toward which the *Phaedrus* points is none other than philosophy itself. That is to say, the continual “other” or “beyond” toward which the palinodic discourses of the *Phaedrus* point —both individually and collectively— is philosophy, and one of Plato's main aims in the dialogue is to valorize the philosophical life and to subordinate or assimilate all other human activities to such a life» (p. 247).

La filosofia sempre està una passa més enllà (en aquest sentit diem que és *transcendent*) de qualsevol discurs concret. El filòsof no és el savi, sinó aquell que té un desig inesgotable i insadollable d'assolir el coneixement de l'autèntica realitat. A més, aquest *modus vivendi* equival a la millor forma de vida a la que hom pot aspirar, de manera que qualsevol altra activitat ha de subordinar-se a aquesta. De manera conseqüent, Plató no redactà els seus textos amb la pretensió que el lector se'ls empassi i memoritzi com un *dogma*, sinó que haurien d'exhortar-lo a cercar la veritat per si mateix. Així doncs, un text en el que explícitament es parla de la unitat orgànica que ha de tenir tot escrit (cf. *Fedre* 264c2-5), i l'anàlisi detinguda del qual esvaeix qualsevol dubte sobre la cura i dedicació amb la que ha estat confeccionat, l'aparent manca d'unitat no és pas fruit de la negligència del seu autor, sinó, ben al contrari, de l'art platònic, que el dissenya de tal forma que el lector hagi de comprendre que sota l'aparent multiplicitat, de fet, hi ha una unitat sòlida, que correspon al propi lector cercar per si mateix: «Plato deliberately constructs the dialogue in such a way as to make it appear thematically or stylistically disunified, doing so as a way of provoking a certain response in the Reader» (p. 238).

Per això Plató escriu diàlegs i no tractats. De la mateixa manera que Sòcrates fa amb *Fedre*, Plató posa a prova el lector, que està obligat a interpretar el text, si és que realment en vol extreure quelcom de profitós i esbrinar la seva unitat profunda: «One benefit of presenting the reader with a seemingly disunified dialogue is that we are encouraged us to engage in an act of textual interpretation, something that carries its own philosophical benefits» (p. 255).

La palinòdia, que ha estat vista per molts intèrprets com els *gran discurs* del *Fedre*, es entesa com una part rellevant més del diàleg. Plató la construeix amb l'aparença de contenir el missatge més important i la seva paraula definitiva sobre l'ànima, però, de fet, *Fedre* ha de saber anar més enllà d'ella, sense deixar-se encantar pel seu encís, de la mateixa manera que ho ha de fer el lector. Ara bé, aquesta estructura no seria exclusiva del mite central del diàleg, sinó que tota l'obra tindria una *estructura palinòdica*: el text mostra

tota una sèrie de discursos amb l'aparença de contenir el missatge definitiu de Plató, però el lector atent ha de superar la primera impressió i comprendre que no constitueixen cap veritat definitiva, sinó elements mitjançant els quals és possible avançar cap a l'autèntica filosofia, que, en bona mesura, és caracteritzada com el diàleg interior de l'ànima amb si mateixa (segons el que hem dit, a Plató el coneixement sempre s'associa amb el reconeixement, i. e. amb l'anamnesi). Encara més, una de les funcions principals dels mites platònics seria la de portar el lector més enllà d'ell mateix. Expressat diversament, el lector hauria de superar els perills als que el seu *alter ego*, Fedre, no sap donar una resposta adequada. Convé tenir present que aquest és persuadit, primer, pel discurs de Lísiades, a continuació pel primer discurs de Sòcrates i, finalment, per la palinòdia. Com Odisseu enfront del cant de les sirenes, Fedre i el lector han de saber anar més enllà de l'encís de la paraula socràtica i del text platònic. Fent servir la imatge del text, Sòcrates i Fedre no han d'adormir-se davant del plaent cant de les cigales durant un calorós dia d'estiu (cf. *Fedre* 258e6-259b-1).

La interpretació de Werner ofereix una brillant solució als problemes del diàleg i, no obstant això, penso que convindria que es matisessin millor algunes afirmacions. En tant que la veritat sempre està un pas enllà i tota forma de discurs és en si mateixa parcial, qualsevol *teoria* o grup de proposicions fixes són secundàries respecte a l'*activitat filosòfica*. Si bé hi estem d'acord, caldria afegir que hi ha una sèrie de pressupòsits que són necessaris perquè la dialèctica i el pensament filosòfic en general no es perdin en l'escepticisme. En Plató la filosofia no s'associa tant a una sèrie de proposicions fixes, sinó al pensament viu i actiu; però perquè aquest no naufragui en el relativisme sofista i en l'escepticisme, ha d'estar necessàriament orientat vers les idees. La filosofia platònica és una invitació a pensar, però no convé fer-nos-en una imatge massa oberta, com si la proposta estigués més orientada a cercar que a trobar<sup>11</sup>. Així, penso que per a comprendre correctament el diàleg cal presuposar la creença de Plató en l'existència del món de les idees<sup>12</sup>, en la tripartició anímica i en la capacitat humana de dur a terme la reminiscència. Amb això no neguem que ell mateix discuteixi aquests pressupòsits en d'altres llocs del *Corpus* o ho fes a l'Acadèmia, ni tampoc no afirmem que Plató els doni per vàlids talment els presenta a la palinòdia, però penso que, sense ells, el propi *Fedre* portaria només a la decepció i l'escepticisme. Sense la possibilitat d'introduir un criteri objectiu des d'on valorar els discursos, la seva polifonia hauria de donar la raó als mestres de retòrica. Ara bé, com el propi Werner assenyala, la proposta platònica té la pretensió d'oferir una via que permeti

11. Cf. M. BONAZZI, (ed.), *Platone, Fedro*, traduzione e cura di Mauro Bonazzi, Torino: Giulio Einaudi editore, 2011, p. xxxv-xxxvi.

12. Aquesta qüestió hauria de matisar-se molt millor, però evitarem entrar en aquestes disquisicions, atès que la pretensió d'aquest escrit és donar compte de dues monografies i no pas teoritzar sobre el pensament platònic.

fer cada cop més amples els límits del nostre coneixement. És més, tot i que considera la palinòdia un discurs que ha d'ésser superat per Fedre i el lector, en cap moment posa en dubte els tres pressupòsits que hem esmentat, i. e. l'existència del món de les idees, la tripartició anímica i la possibilitat de dur a terme la reminiscència, els quals, per cert, vénen expressats a la palinòdia mateixa. Per Werner, el segon discurs socràtic serveix principalment per a suscitar la reflexió sobre la seva funció i per a persuadir la part irascible de l'ànima, i no obstant això, l'autor pren com a *teories* o dogmes algunes de les seves consideracions. Reproduïm a continuació una cita que ho mostra: «For these reasons, then, I take it that there is a close relation between the methodological dialectic of the second half of the dialogue and the metaphysical theory of Forms in the palinode. I take it that dialectic is directed toward the Forms, and conversely, that one's prenatal vision of the Forms is the very precondition of dialectic» (p. 172, n. 44).

Werner parla d'una *teoria de les formes* subministrada per la palinòdia i, així, pren per veritables algunes tesis que en d'altres llocs sembla jutjar com part d'un relat mític. Així doncs, en aquest punt la tesi de l'autor seria ambigua o contradictòria. Sembla apropar-se molt a la *perspectiva dogmàtica*, de la que ell mateix s'ha desmarcat, i més concretament a la *perspectiva iogui* («Yogic View»). Segons aquesta, quan els límits de la raó li impedeixen anar més enllà, Plató faria servir el mite com a mitjà per a expressar veritats profundes o supraracionals. Werner nega de manera explícita que el mite hagi de ser entès d'aquesta forma, però, implícitament, sembla que, pel que fa a aquest pressupòsits, prengui aquesta via, considerant la palinòdia *un discurs portador de veritats*.

Es tracta doncs, d'una qüestió que caldria replantejar-se i que resulta de total rellevància per a considerar quina és la natura del mite platònic. Pensem, a més, que prendre el mite com el fil conductor del llibre, de vegades ha portat l'autor a exagerar algunes consideracions. Per exemple, pensem que el que s'ha anomenat una *estructura palinòdica*, tal i com l'autor defensa, s'estén a tot el diàleg. Per això, és obvi que no es tracta d'una funció específica del mite, sinó que el que està succeint és una altra cosa. En efecte, convé tenir molt en compte que Fedre és un apassionat dels discursos; es passa la vida escoltant-los i potenciant-ne de nous, però sense adoptar mai un posicionament crític. A *Fedre* 242a Sòcrates diu que, amb l'excepció de Simias el tebà, cap altre home ha suscitat tants discursos com Fedre. Per això, la *filologia* d'aquest, i el *lógos* en general, resulten motius centrals del diàleg, que determinen el fet que Plató l'escriguí amb això que Werner ha anomenat una *estructura palinòdica*. Fedre ha de deixar enrere la seva passivitat i considerar críticament els discursos, independentment de la font de la que brollin, si realment vol aprendre quelcom. Anàlogament, l'objectiu de Plató no seria encisar el lector amb la bellesa del *Fedre*, sinó procurar que aquest adopti un posicionament crític, evitant incórrer en el mateix error que Fedre



i considerant críticament el producte del geni platònic. Precisament, aquesta pretensió fa que el discurs delimiti netament la natura de la filosofia respecte a la filologia de *Fedre* i la retòrica tradicional, però això no nega que la dialèctica platònica no necessiti de manera indispensable de certs pressupòsits per a no naufragar en l'escepticisme. A més a més, el propi Werner reconeix aquests implícits tot anomenant-los *teoria*.

Així doncs, aquests pressupòsits (l'existència de les idees, la immortalitat de l'ànima i la capacitat humana de dur a terme la reminiscència) formen l'anvers necessari de la dialèctica, els quals, endemés, són problematitzats en d'altres llocs del *Corpus*. Per això, pensem que formen part del propi pensament platònic com a condicions necessàries perquè la proposta platònica tingui sentit. Així, no ens sembla encertada la consideració de Werner, segons la qual un dels objectius principals de Sòcrates amb la palinòdia seria persuadir indirectament la part irascible de l'ànima de Fedre. Segons ell, aquest discurs ha de convèncer Fedre de manera indirecta perquè ell mateix generi un mite propi que faci possible que la seva part irascible es posi al servei de la seva part intel·ligible. Ara bé, per tal que la part intel·ligible de l'ànima avanci envers el coneixement necessita estar persuadida de la possibilitat de reconèixer mitjançant el record les marques de les idees en el seu interior. Per tant, no sembla que sigui el *cavall blanc* qui hagi d'estar convençut de qüestions semblants, sinó el propi auriga. Anàlogament, sembla que la poca atenció que Plató dedica en aquest diàleg al *cavall blanc* (la palinòdia ofereix una atenció molt més gran als esforços necessaris perquè l'auriga subordini al seu govern el *cavall negre*, és a dir, la part concupiscible de l'ànima), fa improbable que l'objectiu principal de Sòcrates sigui persuadir la part irascible de l'ànima del seu interlocutor.

Creiem, doncs, que en bona mesura aquests problemes es generen per haver posat l'èmfasi en el mite i no en la totalitat polifònica del diàleg. Així, tal i com l'anomenada *estructura palinòdica* pot trobar-se en qualsevol discurs de l'obra, i. e. també en aquells que no són relats mítics, passa el mateix amb les cinc funcions que Werner assigna al mite entre les pàgines 259 i 263. En donem notícia a continuació: 1/ *psykhagogia* (o conducció anímica); 2/ impuls per a la recerca filosòfica; 3/ auto-reflexivitat i reflexivitat metodològica; 4/ unitat temàtica i estructural; 5/ apropiació de l'autoritat i legitimació de la filosofia. El primer d'ells ja fa palès el que comentem. Al *Fedre* (cf. 261a7-8) es diu amb claredat que la retòrica és una certa forma de *conducció anímica* mitjançant les paraules, amb la qual cosa s'evidencia que el discurs, amb independència del seu gènere, té la capacitat de guiar les ànimes. Constitueix per tant una funció del *lógos* i no específicament del discurs mític. A més d'això, pensem que podríem fer consideracions anàlogues quant a la resta de funcions que Werner assigna al mite. Potser resulta especialment rellevant tenir això ben clar en relació a la quarta de les funcions esmentades. Tot i que matisa la qüestió dient que la unitat del diàleg pot ésser entesa de diverses

maneres, no dubta en afirmar que el *Fedre* està organitzat en base als seus mites: «If we consider the *Phaedrus* as a whole, we see that Plato organizes the dialogue around the myths [...]. On a very basic formal level, then, the *Phaedrus* has a coherent and consistent 'mythical structure', that is, a pattern of organization in which the major divisions and transitions are articulated by or through myth» (p. 244). Pensem que aquesta consideració deriva directament del fet de dur a terme una recerca centrada en els mites del diàleg i no de l'anàlisi del text mateix. Al cap i a la fi, resulta comprensible que un assaig que té per objectiu analitzar la funció del mite al *Fedre*, exageri sensiblement la rellevància. I és que qüestions com la conducció anímica, l'impuls envers la recerca filosòfica, l'autoreflexivitat i reflexivitat metodològica, la unitat temàtica i estructural o l'apropiació de l'autoritat i la legitimitació de la filosofia no pertanyen solament al mite, sinó que travessen la notable polifonia discursiva del diàleg. Cal considerar que Plató desafia el lector a trobar per si mateix la unitat profunda que rau sota l'aparent polifonia discursiva, perquè fer-ho, en cert sentit, implica engegar un procediment proper a la dialèctica mateixa, que té a veure amb captar la unitat profunda que jau sota l'aparent multiplicitat fenomènica. Plató no fa servir exclusivament el mite per tractar de suscitar aquest procediment, sinó el conjunt polifònic que és cada diàleg.

Ara bé, tot i que pensem que algunes qüestions podrien reconsiderar-se, cal procedir amb justícia i posar fi a la notícia d'aquesta monografia reconeixent la seva excel·lent vàlua. Tret del fet que es magnifiquin algunes qüestions relatives al mite, constitueix un dels millors treballs exegètics que s'han fet sobre el diàleg. Es tracten els seus temes i problemes principals i se'ls ofereix una resposta ben justificada en el text. Convé també esmentar la cura amb la que s'ha treballat pel que fa al context històric en què s'escriu el diàleg, així com pel que fa a les tradicions de les que pren inspiració el filòsof atenenc. Gràcies a aquesta cura, es desenvolupa una precisa anàlisi del context en el que neix la filosofia i de la seva natura específica respecte a d'altres formes discursives, com el mite, la retòrica tradicional o la medicina. Dit això, aprofitem per a subratllar l'especial atractiu del paral·lelisme que Werner estableix entre la filosofia i la medicina; Sòcrates estaria intentant procurar la salut de l'ànima de Fedre, ben igual que el metge ho fa amb els cossos malalts. Per tant, convé tenir en compte que si bé hem discutit amb algunes tesis de l'autor, ho hem fet amb el convenciment que es tracta d'un treball molt plausible, amb el que val la pena barallar-se i reconsiderar els fils principals del *Fedre* i algunes qüestions generals del pensament platònic.

Així doncs, aquesta ressenya ha mirat de donar compte de les novetats monogràfiques en llengua anglesa que han aparegut a l'any 2012 en relació al *Fedre*. Amb això, no només hem volgut posar al dia el lector mostrant la vigència i l'inesgotable avenç dels estudis platònics, sinó que a més hem volgut advertir de la desigual natura d'aquest progrés. Primer, hem fet cinc cèntims d'una obra que degut a la total absència de rigor científic, constitueix

un augment estèril de la bibliografia platònica; en segon lloc, en canvi, d'un treball digne d'elogi, que contribueix notablement a una millor comprensió del *Fedre* i del *corpus platonicum* en general.