

***Fedre*: dramatis persona¹**

JONATHAN LAVILLA DE LERA

Universidad del País Vasco (UPV-EHU) & Eidos: Platonisme i Modernitat

Facultad de Educación, Filosofía y Antropología
Avenida de Tolosa, 70
20018 Donostia-San Sebastián
jonathan.lavilla@ehu.eus

Article presentat: 20 de desembre de 2015

Acceptació: 20 de febrer de 2016

Resum: Aquest article ofereix una anàlisi del personatge dels diàlegs platònics *Fedre*. Per fer això, es reflexiona sobre els trets fonamentals que es donen sobre ell als tres diàlegs en què és esmentat, i. e. al *Protàgoras*, al *Convit* i al *Fedre*. L'objectiu d'aquestes consideracions és assolir una comprensió curosa del rol que representa aquest personatge al *Corpus*, per tal de poder interpretar millor el *Convit*, però, sobretot, el diàleg que porta el seu nom.

Paraules clau: Plató; *Fedre*; *Convit*; dialèctica.

Phaedrus: dramatis persona

Abstract: The current paper offers an analysis of one of the characters in platonic dialogues, namely, Phaedrus. In order to do so, the text deals with this character's main traits, which have been offered by Plato in three of his dialogues, i.e. *Protagoras*, *Symposium* and *Phaedrus*. The chief target of the following lines is to obtain a proper knowledge about the role represented by Phaedrus in the *Corpus*, which should provide the reader with some key clues about how to read the *Symposium*, but, specially, the dialogue entitled by his name.

Keywords: Plato; *Phaedrus*; *Symposium*; dialectics.

1/ Introducció i breu notícia sobre el Fedre històric

A continuació es presenten els trets essencials de la figura de Fedre, per tal de mostrar que la comprensió curosa del que aquesta figura representa resulta imprescindible a l'hora de captar correctament el que el diàleg homònim de Plató planteja al lector. De fet, tot i que pugui semblar massa evident, cal subratllar que l'elecció dels interlocutors socràtics a cadascun dels diàlegs platònics és quelcom que ha d'ésser considerat atentament; el tema plantejat, la manera de tractar el problema, el punt de partença i el d'arribada, entre d'altres, són elements estretament relacionats amb la pròpia personalitat dels interlocutors triats pel fundador de l'Acadèmia.

El diàleg anomenat «Fedre» pren per títol el nom de l'únic interlocutor directe que Sòcrates té al llarg del text. Això a banda, s'ha de tenir en compte que Fedre porta amb ell un escrit que conté un discurs de l'orador Lísias. Aquest text també constitueix una peça important del diàleg, ja que és l'element a partir del qual es desenvolupa la trama i amb el que, per bé que de forma indirecta, dialoguen els dos protagonistes². En qualsevol cas, cal tenir present que els diàlegs són *representacions fictícies*, és a dir, que és Plató qui construeix el marc, els personatges i les regles del joc. Si hagués volgut, hagués estat el mateix Lísias, i no pas Fedre, la persona amb qui s'hauria trobat Sòcrates, cosa que resulta més que significativa. L'Acadèmic vol, doncs, que l'atenció es fixi principalment en el personatge de Fedre. I som nosaltres, els lectors del text, els que ens hem de preguntar la causa d'això: Per què ha estat escollit com a personatge central del diàleg? Qui és Fedre? Què significa la inclusió d'un text de Lísias? Quin paper juga en aquesta obra?

D'antuvi, caldria esmentar les principals notícies que tenim sobre el personatge històric³ que Plató va triar com a interlocutor d'aquest *σωκρατικός λόγος*. Fedre, fill de Pitocles i resident del dem atenenc de Mirrinunt, va viure entre els anys 444 i 393 aC. Al 415 aC fou acusat de sacrilegi per haver profanat els Misteris d'Eleusis⁴ i fou consegüentment

1. El present text constitueix una versió més extensa i desenvolupada del que es va presentar l'any 2011 a Sueca, al *II Congrés Català de Filosofia*, i que es va publicar en el següent volum: ENRÍC CASABAN i XAVIER SERRA (ed.), *II Congrés català de filosofia: Joan Fuster, in memoriam*, València: Afers, 2012. A banda d'això, vull aprofitar aquesta nota a peu de pàgina per a expressar el degut agraïment al meu amic Daniel Salgueiro Martín, que és la persona que habitualment corregeix els meus textos en català, de manera tan curosa com generosa. Si hi hagués cap errada, quedí clar que la responsabilitat és exclusivament meua.
2. Diversos autors han fet palesa la rellevància que té aquest text a l'hora de donar inici a la problemàtica central del diàleg. Cf. v. gr., HERMAN L. SINAÏKO, *Love, Knowledge, and Discourse in Plato: Dialogue and Dialectic in Phaedrus, Republic, Parmenides*, Chicago: University Press of Chicago, 1965, 26; EVA SALA, *Il Fedro di Platone. Commento*, Tesi doctoral no publicada, Padova: Università Degli Studi di Padova, 2007, 58.
3. Pel que fa a la informació sobre el Fedre històric, cf. DEBRA NAILS, *The people of Plato: a prosography of Plato and other Socratics*, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002, 232-234.
4. ANDÒCIDES, *De Mysteriis*, 15.

condemnat a l'exili. A més, les seves pertinences foren confiscades i posteriorment venudes.

Aquell mateix any, a Atenes, tingué lloc un altre escàndol religiós, l'anomenat cas dels *Hermocòpides* [Ἑρμοκοπίδαι]. Al començament del mes de Targelió, en plena Guerra del Peloponès i poc abans que la flota atenesa capitanejada per Alcibiades partís cap a Sicília, les hermes⁵ [ἑρμαῖ στροφαῖοι] de cada tribu [φῦλον] d'Atenes foren mutilades en el transcurs d'una sola nit, llevat de la de la tribu Egeida, fet que fou considerat de mal averany. Normalment la tradició ha cregut i ha suposat que Fedre fou també condemnat per aquest greuge religiós. Malgrat tot, és força probable que, tal com assenyala Nails⁶, Fedre no hagués estat mai acusat d'haver mutilat les hermes.

Hom pot concloure, doncs, que la figura de Fedre està relacionada amb la impietat i que a partir del 415 aquest es veié forçat a l'exili. A despit d'això, convé ésser curosos i no atribuir-li ambdues faltes, sinó només una, la referent a la mutilació de les estàtues sagrades.

2/ A quins diàlegs és esmentat Fedre i en companyia de qui?

Una vegada esmentades les dades estrictament històriques, centrarem l'atenció en els trets fonamentals amb què Plató dibuixa aquest personatge a la seva obra. D'entrada, s'ha de dir que Fedre és esmentat en tres diàlegs platònics. Al *Fedre* pren un paper central, essent l'interlocutor principal de Sòcrates; al *Convit* juga un paper força actiu, en la mesura que és ell qui tria el tema dels discursos que s'han de pronunciar a casa d'Agató i qui té el primer torn de paraula; al *Protàgoras*, per contra, el seu paper és residual i només se'n fa un petit esment al passatge 315c.

De bon començament subratllem quelcom que difícilment pot ésser entès com una mera coincidència: Erixímac apareix esmentat exactament en els tres mateixos diàlegs que Fedre. A més a més, en tots tres es fa evident que aquests personatges mantenen una relació molt propera, quelcom semblant a una relació d'amistat⁷. Així doncs, aquests dos personatges constitueixen

5. Una herma [ἑρμηῆς] 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.

6. Debra NAILS, *op. cit.*, 233-234.

7. Al *Protàgoras* són esmentats conjuntament, com dos dels joves que escoltaven els discursos del sofista Hípias a casa de Càl·lias: περὶ αὐτὸν δ' ἐκάθητο ἐπὶ βάρθρων Ἐρξίμαχος τε ὁ Ἀκουμένου καὶ Φαῖδρος ὁ Μυρρηνούσιος (*Protàgoras*, 315c). Al *Convit*, Erixímac proposa el tema de l'ἔρως per tal de complaure el seu estimat Fedre (*Convit*, 177abc), qui en tot moment (ἐκάστοτε) li parla irritat de com el déu Ἐρως ha estat sempre injustament descuidat per l'home en general, i pels poetes i els sofistes en particular. A més a més, sabem que no només Erixímac mira d'acontegar el seu estimat,

dins del *Corpus* un cert tipus de parella dramàtica. No hi ha cap diàleg en què se n'esmenti un i no es faci al·lusió a l'altre. Ara bé, per què als diàlegs sempre apareixen lligats aquest dos personatges, que d'altra banda, tampoc devien ésser especialment importants⁸? Què significa aquest lligam que Plató ens vol mostrar? Atès que considerem rellevant comprendre la relació entre Erixímac i Fedre per tal d'aclarir quin rol ocupa el segon a l'obra platònica, durem a terme un breu excurs en què analitzarem la figura del primer personatge.

D'entrada, cal advertir que hom no disposa de massa dades sobre Erixímac⁹. El breu esment que Plató en fa al *Fedre* 268a deixa clar que, com el seu pare Acumen¹⁰, era metge de professió. D'altra banda, el passatge del *Protàgoras* que prèviament ha estat esmentat sembla situar-lo entre els joves que s'admiraven dels discursos d'oradors i sofistes. Abans d'entrar a analitzar la seva figura a partir del que Plató posa en boca seva al *Convit*, també podem afegir que era un ciutadà atenenc i que, sense poder precisar gaire, degué viure entre el 448 i el 415¹¹. Precisament la data del 415 aC és una fita important, car sembla que també Erixímac i el seu pare Acumen estigueren implicats en els afers impietosos que succeïren just abans que les tropes atenques salpessin cap a Sicília¹². Malgrat que hi ha prou indicis per poder afirmar que, entre els jutjats, uns quants foren bandejats i d'altres condemnats a mort, malauradament, no hi ha dades suficients com per assegurar que Erixímac comptés entre els qui foren enviats a morir, tot i que és una opció bastant plausible. No existeix cap notícia d'Erixímac posterior a l'any 415.

Un cop assenyalats alguns dels trets principals del personatge, convé examinar amb una mica més de cura el text que més informació dóna sobre l'Erixímac que aquí interessa, i. e. el del *Convit* de Plató. Allà, fins que Alcibiades entra en escena, el metge s'erigeix com a *simposiarca*¹³. La intervenció inicial d'Erixímac és significativa. En tant que simposiarca, ja de bon començament proposa als presents deixar de banda el vi i les flautistes, per tal de dedicar-se als *lógoi*. La seva presa de posició és clara; el metge, gràcies al seu coneixement tècnic, parla a favor de la mesura i del que es profitós per l'home:

car Fedre també mira d'agradar al seu amant amb el costum de donar-li la raó: ἔγωγγέ σοι εἰωθα πείθεσθαι (*Convit*, 176d). Pel que fa al *Fedre*, a 268a la seva amistat o companyonia es fa palesa: τῷ ἐταίρῳ σου Ἐρξίμαχῷ.

8. Diu Rosen: «*Phaedrus is an excellent example of Plato's tendency to give crucial roles to men of relatively insignificant gifts*» (Stanley ROSEN, *Plato's Symposium*, New Haven: Yale University Press, 1968, 39).
9. Sobre l'Erixímac històric, cf. Debra NAILS, *op. cit.*, 143-144.
10. Al *Fedre* 227a Fedre ens diu que Acumen és un amic comú entre ell i Sòcrates: τῷ δὲ σῶ καὶ ἐμῷ ἐταίρῳ (...) Ἀκουμένῳ.
11. Cf. Debra NAILS., *op. cit.*, 143.
12. Cf. Debra NAILS., *op. cit.*, 17-20 i 143-144.
13. La funció de simposiarca consistiria a determinar la proporció en la que es duria a terme la barreja de vi i aigua al crater, i el nombre de copes que en beuria cada participant. També havia de mirar que l'àpat no esdevingués excessiu, mancat de mesura.

«Perquè crec, en efecte, que la medicina m'ha fet veure ben clar això: que l'embriaguesa és perjudicial a l'home i jo no voldria pas, si puc evitar-ho, excedir-me en la beguda ni ho aconsellaria a un altre» (*Convit* 176c-d)¹⁴.

En les seves paraules es manifesta com un home moderat que parla des del coneixement d'una ciència, rebutjant els passatemps de caire vulgar en favor¹⁵ de dedicacions més nobles, i. e. els discursos. El següent pas que aquest simposiàrca duu a terme és també força significatiu. Ja ha estat esmentada la relació Erixímac-Fedre. S'ha d'afegir ara que en el context dramàtic representat, pot intuir-se que Erixímac i Fedre mantenen una relació d'amant [ἔρῶστίης] i estimat [ἔρῶμενος]¹⁶, i que aquí, Erixímac, l'amant, mira de complaure al seu estimat triant com a tema dels discursos el mateix que aquest darrer hagués triat, és a dir, l'*éros*.

Un cop ho ha disposat tot i ha donat la paraula a Fedre per tal que sigui ell qui comenci amb els encomis al deu Ἔρος, la seva següent intervenció es troba al conegut passatge del singlot d'Aristòfanes (*Convit* 185d). És el torn del comediògraf, però el discurs de Pausànias li ha causat singlot. Llavors, Aristòfanes demanarà al metge que o bé li faci passar el singlot o bé parli prenent el seu lloc fins que ell mateix aconseguixi resoldre el problema. La resposta del fill d'Acumen és la següent:

«Bé, faré les dues coses -respongué Erixímac-, jo parlaré en el teu torn i tu, quan t'hagi passat, parlaràs en el meu. I jo diria que possiblement el singlot et passarà si t'aguantes la respiració una bona estona mentre jo parlo; si no et passa, fes gàrgares amb aigua i, si és molt fort, agafa alguna cosa amb què puguis fer-te pessigolles al nas, i esternuda. Si ho fas una o dues vegades, per fort que sigui, et passarà» (*Convit* 185d-e).

14. Per les traduccions del *Convit*, hem fet servir la següent edició: Eulàlia PRESAS (ed.) Plató, *Diàlegs Vol. VI*, traducció d'Eulàlia Presas, Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1983. Pel que fa a les cites del *Fedre*, hem utilitzat l'edició de Balasch: Manuel BALASCH (ed.) Plató, *Diàlegs Vol. IX*, traducció de Manuel Balasch, Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1988.
15. És interessant la nota a peu de pàgina que M. Martínez Hernández introdueix a la seva edició del *Convit* per l'editorial Gredos: «La representación de esclavas tocando la flauta en los banquetes es frecuente en los vasos griegos. Estas pinturas dan a entender también que, cuando alguien estaba borracho, estas flautistas actuaban más como parejas sexuales que como acompañantes del canto» (Marcos MARTÍNEZ HERNÁNDEZ (ed.) Plató, *Banquete*, traducción de M. Martínez, Madrid: Gredos, 1986, 155, n. 22).
16. Cf. Jordi SALES i CODERCH, *A la Flama del vi. Estudis sobre l'ensenyament platònic II*, Barcelona: Barcelonense d'edicions, 1996. En qualsevol cas, cal tenir molt present que aquesta relació ha d'entendre's amb molts matisos. Probablement, Plató estaria suggerint una relació d'aquest tipus, tot i que en cap cas podria tractar-se d'una relació homoeròtica tradicional, ja que Erixímac devia tenir al voltant de quatre anys més que Fedre (Cf. debra NAILS, *op. cit.*, 142 ip. 232), el que no fa possible conjecturar una autèntica relació homoeròtica tradicional. Sobre les relacions homosexuals pederàstiques, conegudes sota el nom de ἔρωος παιδικός, cf. Kenneth J. DOVER, *Greek Homosexuality*, Cambridge: Harvard University Press, 1978.

Cal analitzar amb cura el que implica aquesta resposta. D'una banda, el text posa de manifest que Erixímac torna a parlar a partir del seu coneixement tècnic, i. e. a partir de la seva τέχνη; de l'altra, la seva resposta deixa veure com el sobri i reflexiu Erixímac està escindit entre el seu moderat saber tècnic i la seva condició d'amant. El metge està ansiós per contestar els discursos del seu amat i de Pausànias. Com Sales ha vist molt encertadament, «*si davant d'una alternativa (o a o b), algú respon mitjançant una conjunció amb l'ordre dels termes invertit (b, a), el que es mostra és l'ansietat per b, sobretot si a és la urgència sol·licitada*»¹⁷. Erixímac té tantes ganes de contestar els discursos anteriors que aprofita la situació per fer-ho el més aviat possible. Malgrat la seva manera de procedir graduada i tècnica, s'intueix que és el seu desig de parlar el que l'empeny a pronunciar immediatament el seu discurs, prenent el lloc d'Aristòfanes.

Robin¹⁸, Rosen¹⁹ i Sales²⁰, entre d'altres, han percebut amb molt d'encert que el discurs d'Erixímac constitueix el missatge d'algú que principalment es preocupa per la τέχνη. El metge fa un elogi de l'έρος mostrant que aquest és doble i, per fer-ho, mira de donar una fonamentació basada en la tècnica. D'entrada, vol deixar clar que l'amor no és quelcom que es trobi únicament en les ànimes, sinó en totes les coses. S'introdueix la noció de totalitat i l'έρος esdevé ara còsmic. L'έρος es troba a totes les coses i la medicina, tècnica que estudia els cossos i s'encarrega de conduir-los cap a la salut, serveix per donar una explicació fonamentada sobre què és l'amor al cos i en quin sentit és doble. No obstant això, també parla de la gimnàstica, l'agricultura, la música, l'art culinària i la màntica, bastint així una mena d'explicació fonamentada del cosmos basada en el coneixement de tipus tècnic.

El discurs del fill d'Acumen sembla representar, doncs, un recull de teories tècniques, rere les quals es pot intuir el coneixement mèdic d'Alcmeó de Crotona i de l'escola hipocràtica, la cosmovisió d'Empèdocles i la influència sofisticada d'Hípias i Gòrgias. Al seu voltant, la distinció entre l'έρος noble i l'έρος vulgar es fa tenint per paradigma la dicotomia salut-malaltia:

«Començaré el meu discurs parlant de la medicina per tal de situar també aquest art en el lloc preeminent que li escau. La naturalesa dels cossos comporta aquest amor doble; en efecte, la salut del cos i la malaltia són, segons opinió general, estats diferents i dissemblants. Així, doncs, l'amor del cos sa i el del cos malalt no és el mateix» (*Convit* 186b).

I és la medicina l'art que fa allò que cal, allò que és bo:

17. Jordi SALES i CODERCH, *op. cit.*

18. Léon ROBIN (ed.), Platon, *Banquet*, notice, texte établi et traduit par L. Robin, Paris, Les Belles Lettres, 1929, LII, n. 1.

19. Stanley ROSEN, *op. cit.*, 91.

20. Jordi SALES i CODERCH, *op. cit.*, 28, 30.

«que complaure els homes de bé és bell i complaure els homes indignes vergonyós, ho podem dir també dels cossos: afavorir les disposicions bones i sanitoses del cos no solament és bell, sinó necessari –i això és el que en diem medicina-, però afavorir-ne les tendències dolentes i malsanes és vergonyós, i cal oposar-s'hi, posat que es vulgui ésser un metge de debò» (*Convit* 186b-c).

La medicina s'ocupa de l'harmonia. El bon metge és aquell que sap distingir en un cos l'amor noble de l'amor vulgar, i fa que el segon arribi a elevar-se fins transformar-se en el primer. El metge és un mestre que sap veure quin és l'amor bo i procura que el cos estigui regit per aquest, alhora que concilia els contraris en un tot harmònic. Erixímac ho expressa de la següent manera:

«en efecte, l'harmonia [ἀρμονία] és consonància [συμφωνία] i la consonància una forma d'acord [ὁμολογία τις]» (*Convit* 187b). L'amor bell és el que ensenya que «cal complaure els homes de bons costums per tal que els qui encara no ho són puguin esdevenir-ho; i conservar llur amor» (*Convit* 187d).

En canvi, l'amor baix és quelcom que sempre ha d'ésser moderat, controlat per la tècnica i el seny de forma que puguem gaudir del seu fruit, i. e. del plaer, sense caure en el desordre, que no és altra cosa que la malaltia. L'amor és doble i es troba arreu. Així doncs, conclou, «*cal tenir cura de cadascun dels dos amors, dintre dels límits en què sigui lícit de fer-ho*» (*Convit* 187e-188a).

Erixímac mostra que el coneixement tècnic o científic guia els homes per tal que puguin orientar-se cap al bé. I el bé no és altra cosa que la preservació de la vida, és a dir, la salut. Erixímac és el metge sobri i il·lustrat que persegueix els plaers de la vida, però sempre d'una manera que no posi en risc la seva vida, salut o harmonia. Segons la seva perspectiva, l'amor que ens porta a l'assoliment de la felicitat és el que està controlat per la σωφροσύνη (cf. *Convit* 188d4).

Malgrat això, cal dir que, de la mateixa manera que Erixímac assenyalava que l'amor és doble, la seva figura també està escindida. D'una banda, el metge fa un discurs a favor de l'harmonia, la moderació i el seny, que té per objectiu la preservació de la salut i la vida. De l'altra, és un amant que desitja el seu estimat i vol obtenir plaer al seu costat. I és, doncs, per aquest motiu que Erixímac no rebutja totalment l'*éros* baix o vulgar, sinó que l'accepta, sempre que estigui circumscrit al seny i la moderació²¹. Anàlogament, la seva activitat com a simposiarca és doble: d'una banda, rebutja la beguda i les

21. De fet, com Rosen i Sales assenyalen, hi ha certa contradicció interna entre el que Erixímac diu i el que Erixímac és. En qualsevol cas, no entrarem a estudiar aquest problema, car no constitueix un punt rellevant pel que fa al que aquí ens ocupa, o sigui, la caracterització de la figura de Fedre. Cf. Stanley ROSEN, *op. cit.*; Jordi SALES i CODERCH, *op. cit.*

flautistes; de l'altra, està mogut pel desig de complaure al seu estimat i tria l'amor com a tema dels discursos.

De fet, fins ara aquest text no ha fet referència a un dels trets principals del seu parlament. El discurs d'Erixímac, un discurs a favor del seny i de la preservació de la vida, constitueix una resposta al *lógos* de Fedre, en què aquest demanava que l'amant sacrificqués la seva vida a favor de l'estimat. És a dir, el discurs del fill d'Acumen només pot ésser entès si tenim en compte el joc que Plató introdueix entre l'amant i l'estimat. Fedre i Erixímac són l'estimat i l'amant respectivament, i cadascun d'ells parla mogut pel seus interessos, de manera egoïsta. Fedre exigeix que l'amant sacrifiqui la vida per l'estimat, tot i que maquilla la seva intenció dient que sacrificar la vida en favor de l'estimat és l'acte que més glòria i recompenses humanes i divines pot proporcionar a un home. Fedre és un estimat que coneix la seva condició i vol que el seu amant se sacrifiqui per ell i el complagui de la major manera possible. I per intentar aconseguir aquesta finalitat, ha construït un discurs que, embellint el rostre de l'amor, diu coses tals com que «*l'enamorat, pel fet d'estar posseït pel déu, és quelcom de més diví que l'estimat*» (*Convit* 187e-188a). Erixímac, davant de la petició del seu estimat, davant de la demanda del sacrifici, mira de defensar-se, construint un discurs en el que quedi ben clar que l'amor és quelcom que afavoreix la vida, i no pas la mort. D'aquesta manera, oferirà a Fedre convertir-se per ell en la figura del metge-mestre: el metge que pot ensenyar al seu pacient a viure de la manera més saludable possible i a allargar la vida; el mestre que pot ensenyar al seu alumne a viure de la millor manera possible, d'una manera harmònica, sensata i moderada, sota la tècnica del viure bé.

3/ Fedre al *Convit*

Un cop analitzada aquesta qüestió, pot entendre's millor el que representa la figura que centra l'interès d'aquest text, i. e. el personatge de Fedre. Ara, convé fixar-se en aquest i aclarir quin rol ocupa dins de l'obra platònica. Per fer això, aquest text segueix el mateix fil conductor que ha fet servir fins ara, examinant, primer, el seu discurs al *Convit*, per passar, després, a estudiar el paper que ocupa al diàleg que Plató intitula amb el seu nom.

D'entrada, i com s'ha tingut ocasió de veure, cal entendre que el discurs d'aquest és el parlament que un *ἐρώμενος* pronuncia en presència del seu *ἐραστής*. I no només això, car és el discurs d'un estimat que, mitjançant el seu elogi a l'*éros*, demana al seu estimat que se sacrifiqui per ell en honor de l'amor. Així doncs, és del tot escaient evitar una anàlisi simplista de la qüestió. Eulàlia Presas diu a la pàgina 18 de la notícia preliminar de la seva traducció del *Convit*:

«D'aquest [de Fedre], tampoc no en coneixem gaire cosa, llevat del que podem deduir de la seva conversa amb Sòcrates en el diàleg que porta el seu

nom. El fet de no voler participar en l'orgia de la reunió i el seu amor pels discursos, com es posa de manifest en el *Fedre* (228b-229b), fa que l'imaginem com un bon noi, assenyat i de bona fe. El concepte idealista que té de la bondat de l'Amor li escau plenament».

Contràriament a això, la tesi que defensa aquest article és que el seu discurs no ha d'ésser tingut per idealista²², sinó per l'elogi de l'amor propi de qui se sap estimat i sap que aquesta condició pot ésser explotada. Fedre fa una lloança de l'*éros* que ve determinada pel guany que ell vol extreure de la seva condició. Parla per aconseguir el que per ell és el bé, que, com més endavant veurem, no és sinó allò que li resulta útil.

Ja de bon començament, Plató mostra com Erixímac es deixa moure pel desig de complaure el seu *ἐρώμενος*, proposant l'*éros* com a tema dels discursos. Aquesta situació converteix Fedre en el «pare del *lógos*» (*Convit* 177c). Fedre és algú preocupat pels discursos. Aquest estimat està al corrent del que els grans poetes i els sofistes han fet i li sembla que tots ells s'han descuidat de fer l'elogi de l'amor. El *Protàgoras* el dibuixava assistint als parlaments d'Hípias i al passatge inicial del *Convit* veiem confirmada la seva predisposició cap a l'erudició. Fedre es preocupa pels discursos, que són la seva gran passió. Ell vol sentir discursos encomiàstics sobre l'*éros* i ho aconsegueix ja que el seu amant mira de complaure'l. Fedre vol escoltar discursos sobre l'amor i com més millor. Per aquest motiu, més endavant (*Convit* 174d), quan Sòcrates comenci a interrogar Agató, interromprà la situació, per tal que aquest últim pugui proferir el seu sermó i no es trenqui la seqüència de discursos eròtics, que ha estat el regal del seu amant. Plató vol subratllar que el de Mirrinunt està molt interessat a escoltar discursos i és per això que a tots els diàlegs en què surt esmentat, apareix vinculat a l'element oratori. Al *Fedre* Sòcrates diu que, llevat de Símmias el Tebà, Fedre és qui ha aconseguit que la gent fes més discursos (*Fedre* 242a). Més tard, Sòcrates diu que Fedre té «bells fills», fent al·lusió als discursos (*Fedre* 261a)²³. Aquesta característica l'ha analitzada bé Ferrari, que parla de Fedre com d'un «intellectual *impresario*»²⁴.

22. Sales ha estat un dels autors que millor han vist aquest tret. Cf. Jordi SALES i CODERCH, *op. cit.*, 15.

23. La majoria de comentaristes i traductors entenen així el text i ens sembla el més adient. Tot i així, cal esmentar que Benardete proposa una altra edició d'aquest passatge; la seva proposta posaria la coma darrera i no davant del *κάλλιπαιδῶ τε*, i, en conseqüència, no seria Fedre qui tingués bells fills, sinó els discursos. Cf. Seth BERNARDETE, *The rhetoric of Morality and philosophy. Plato's Gorgias and Phaedrus*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991, 169, n. 1.

24. Giovanni R. F. FERRARI, *Listening to the Cicadas. A study of Plato's Phaedrus*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987, 4-9.

El passatge en què Erixímac proclama el seu estimat «*pare del lógos*» deixa entreveure que aquest s'interessa pel que diuen poetes i sofistes. A continuació, el seu discurs ho confirma. Fedre esmenta els poetes Hesíode i Homer, el logògraf Acusilau, el filòsof Parmènides i els tràgics Èsquil i Eurípides²⁵. El seu discurs diu qui és *Éros* i quin paper juga, però no ho fa basant-se en el coneixement científic o en l'observació, sinó en els *lógoi* que ha escoltat o llegit; el seu interès no el porta a estudiar la realitat en si mateixa, sinó els discursos, car allò que li interessa són els discursos mateixos. Rosen ho assenyala d'aquesta forma: «*Phaedrus does not argue from the nature of the cosmos or the god, but from what has been written about Eros by "private or public" men*»²⁶. Fedre es dedica a incitar la gent a pronunciar discursos, mirant de recordar els que li són més grats i útils.

També resulta interessant assenyalar el problema relacionat amb la citació que fa d'Hesíode. La cita de Fedre (*Convit* 178b) exclou part del missatge contingut a tots els manuscrits conservats d'aquest passatge de la *Teogonia*²⁷. Alguns han dubtat de la fidelitat dels manuscrits conservats, però sembla més raonable pensar que Plató vulgui mostrar que personatges com Fedre fan servir els discursos dels altres com més els escau. Si fos així, Plató hauria procurat que aquest personatge cités de manera poc fidel Hesíode. Fedre no és un sofista, tampoc no és un orador ni un metge. Fedre no és res en concret, no és mestre de res, no és un professional, sinó un jove formós que s'interessa per l'erudició, un simple aficionat, un diletant²⁸. És un amateur massa tou com per dedicar-se a quelcom seriosament i tot el que aconsegueix és a causa del seu bell rostre. Fedre és conscient de la seva condició d'estimat i la combina amb la seva passió pels discursos, de manera que manlleua coses d'aquí i d'allà, per tal d'afavorir els seus interessos. Per tant, si aquesta interpretació no és errada, l'omissió que fa Fedre és deguda al fet que l'Acadèmic vol mostrar al lector aquest tret característic de Mirrinunt.

L'estimat d'Erixímac parla d'*Éros*, i ho fa des d'allò que els homes han dit. *Éros* és la divinitat més antiga, car ningú no ha esmentat mai la seva ascendència (*Convit* 178a); segons ell, «*moltes veus coincideixen a considerar l'Amor com el déu més antic*» (*Convit* 178c) i amb això s'accontenta. Fedre no transcendeix el nivell de l'opinió, el nivell de la δόξα. Aquest jove no posseeix un esperit veritablement científic, car no es preocupa d'estudiar la realitat

25. No cita directament Eurípides, sinó la seva obra *Alcestis*.

26. Stanley ROSEN, *op. cit.*, 46.

27. Reproduïm a continuació el passatge de la *Teogonia* 116-121, posant entre parèntesis allò que Fedre omet: «*Així doncs, primer de tot fou Caos, i després Gea d'ampla pitrera, seu sempre segura de tots (els immortals que posseeixen el cim del nevat Olimp, i el Tàrtar llòbrec, al fons més recòndit de la terra d'amplis camins), i Eros*» (Trad.: Jaume ALMIRALL).

28. Rosen ho ha expressat de la següent manera: «*Phaedrus is not a physicist, nor even a rhetorician but a dilettante, a dabbler in things divine and human*» (Stanley ROSEN, *op. cit.*, 40).

i les coses per si mateixes, sinó que recull sempre les dades en funció del que els altres han dit. De la mateixa manera, quan al passatge 180a critica allò que Èsquil diu sobre Aquil·les, l'únic que fa és oposar a una δόξα una altra, en funció de la seva conveniència.

Aquest mateix tret es veu confirmat en un altre punt del seu discurs. Segons ell, «és la vergonya dels actes vils i l'ambició de glòria» (*Convit* 178d) el sentiment que ha de moure la nostra vida. Són l'αἰσχύνη i la φιλοτιμία els sentiments privilegiats, car Fedre no pot sortir dels marges de la δόξα. Aquesta paraula pot voler dir en grec opinió, manera de veure, judici, creença, fama o reputació. Fedre no pot sortir d'aquest cercle. No es preocupa per la realitat, sinó per l'opinió i, sobretot, per la dels altres. Ell no es preocupa de generar els seus propis judicis²⁹. No s'espanta davant de la possibilitat de fer coses menyspreables o dolentes, sinó d'ésser vist fent aquestes coses.

És sota aquesta opinió que s'ha d'entendre el discurs del de Mirrinunt. Aquest jove vol aconseguir la glòria i els honors públics, i la manera d'arribar-hi és no mostrar mai allò que és considerat vergonyós i aparèixer sempre com algú digne d'elogi. La seva conducta, doncs, igual que el seu discurs, amaguen un interior menyspreable sota un bell mantell. Fedre, el lluminós³⁰, el del rostre bell, fa ara visibles les seves intencions, el seu fred desig de fama. Amagat sota el que alguns han considerat un discurs idealista de l'amor, trobem l'egoisme individualista que realment el caracteritza.

Fedre és l'ἔρωμενος que vol aprofitar al màxim possible la seva condició, vol que l'ἔραστής sacrifiqui la seva vida per ell. Fa servir l'estratègia de substituir la virtut per l'amor³¹ i encoratja el seu amant a donar-ho tot en honor seu, car, argumenta, això li retribuirà la major glòria possible. En altres termes, Fedre demana al seu enamorat que deixi qualsevol egoisme de banda i que es dediqui íntegrament a l'objecte del seu amor, fins al punt de sacrificar la pròpia vida. No pot ocultar, doncs, les seves veritables intencions.

Fedre, en tant que ἔρωμενος, no s'identifica amb Pàtrocle, sinó amb Aquil·les i, concretament, a la seva narració és el fill de Tetis qui rebrà els més grans honors de part dels déus, essent enviat a l'Illa dels Benaurats (*Convit*

29. Resulta interessant la caracterització que Robin va donar a la *Notice* de la seva edició del *Convit*: «*préoccupé de sa santé, attentif à son hygiène, plein de foi dans les théoriciens de la médecine et aussi bien de la rhétorique ou de la mythologie, curieux de savoir mais dépourvu de jugement, superficiel dans ses curiosités et naïf dans l'expression de ses sentiments, admirateur fervent des réputations dûment cataloguées et consacrées*» (Léon ROBIN, *op. cit.*, XXXVII).

30. El seu nom vol dir literalment «lluminós» i, pel que es veu en el passatge *Fedre* 234d1-6, Sòcrates juga a descriure el seu interlocutor com algú de cara lluent o lluminosa. No només això, sinó que d'aquest passatge pot inferir-se també, a partir del joc irònic de Sòcrates, que Fedre és un noi de cara bonica, capaç de *transportar* per l'entusiasme eròtic a Sòcrates.

31. *Convit* 178c: «[L'amor] és també per a nosaltres causa dels més grans béns».

180b). Així doncs, com diu Rosen, «*the standard of honor is a camouflage for the true aim of obtaining gratification for the beloved's selfish desires*»³². Sota la seva perspectiva, l'enamorat està posseït pel desig, mentre que l'estimat és lliure de triar el que vol de forma freda. És clar, farà veure que el que més li convé és un amant (cf. *Convit* 178c), però intenta no fer visible el motiu real, que no és res més que el fet de poder aprofitar que aquest estarà disposat a sacrificar-se per ell i complaure'l en tot el possible. L'estimat aquí no actua per amor, sinó que fa un fred càlcul del que li serà més profitós. Diu Rosen: «*Eros emerges clearly from Phaedrus' speech as selflessness, the anti-passion of the lover which corresponds to the anti-passionate selfishness of the beloved*»³³. Fedre no és més que un rostre bonic que, conscient de la seva bellesa, mira de treure'n el màxim profit. Som davant d'un utilitarista i no pas d'un idealista. Com mostra Rosen, representa la vulgarització de la raó en un mer càlcul egoista, que seria el producte de deslligar la raó de l'*éros*³⁴.

D'altra banda, cal assenyalar com aquest egoisme individualista del personatge casa prou bé amb el seu estatus polític-religiós. La seva figura, ja ha estat subratllat, apareix lligada a un cas d'impietat. Doncs bé, és molt significatiu que el que Fedre decideix ometre quan cita Hesíode siguin justament els déus olímpics³⁵. Aquest jove il·lustrat vol reduir-ho tot a l'esfera humana³⁶. El seu discurs no és idealista, ans al contrari. Alhora que situa l'amor vers algú al lloc de la virtut, suprimeix tot el que se situï fora de l'àmbit mundà o de la δόξα. Fedre, doncs, es basa en l'opinió (δόξα) i cerca la fama (δόξα). Cerca allò que li resultarà útil, d'aquí el seu gran interès en els discursos. Fedre ofereix la perspectiva d'un *éros* mundà. L'home no ha d'esforçar-se mitjançant la virtut per assolir un estatus millor, sinó que el seu artífici ens diu ja ben clar quin és el bé més gran. Diu així Fedre: «*jo no puc pas dir que existeixi cap bé més gran, tan bon punt s'inicia la joventut, que un amic sol·lícit, i per a l'amic el noi estimat*» (*Convit* 178c). Demana a l'enamorat que se sacrifiqui pel seu amat, és a dir, per un home. L'horitzó és molt reduït, no ens hem d'afanyar per assolir quelcom llunyà o diví; basta amb donar-ho tot per un home. La divinitat i l'esfera que s'estén enllà d'allò humà no tenen cabuda dins de la seva perspectiva. Les conseqüències d'això són feixugues, com bé ha vist Rosen:

«the human significance of Phaedrus' speech is developed in terms of dialectic between body and psyche, wealth and fame, or more fundamentally, between selfishness and visibility. His cosmological interests are motivated by the desire to reduce the authority of the gods, and thus to make man the measure of his own conduct. Consequently Phaedrus mentions no gods in

32. Stanley ROSEN, *op. cit.*, 57.

33. Stanley ROSEN, *op. cit.*, 55.

34. Cf. Stanley ROSEN, *op. cit.*, 59.

his speech, which is entirely about the actions of heroes or human beings. The “good” is regarded not as the pious or holy, but as what is useful to man. Still more specifically, Phaedrus conceives good effects of Eros as utility to the beloved»³⁷.

Per tal de cloure aquesta caracterització de Fedre dins del *Convit*, cal fer una darrera al·lusió a un tret cabdal d’aquest personatge que resulta essencial per comprendre correctament qui és la persona amb la que es troba Sòcrates al *Fedre*. Tot i conèixer molta literatura i quantiosos oradors, Fedre dóna una visió totalment parcial de l'*éros*. D’una banda, parla d’un amor que porta l’amant a actuar de manera desinteressada, noble i digne d’honors; de l’altra, ell mateix actua de manera freda i calculadora, aprofitant-se de la passió de l’amant. És a dir, Fedre no vol desenvolupar ni mostrar com l’amor pot ésser entès com una passió malsana que porta l’apassionat a la pèrdua del domini de si mateix, i. e. a la gelosia, la pèrdua del seny o la falta de contenció, entre d’altres. No vol palesar que en un món d’amants i estimats el poder recau en mans dels estimats, dels qui no estan presos per una passió. Sense ésser una casualitat, deixa de banda qualsevol consideració de l’amor tal com el descriu el discurs de Lísiades que Fedre lloa al diàleg que porta el seu nom. Aquest ἔρωμενος només mostra una cara de l’amor i aquest fet és ben percebut per Pausànias³⁸ i Erixímac³⁹. És a dir, la perspectiva de Fedre és parcial i això és quelcom del que tothom sembla adonar-se amb facilitat ja de bon començament.

35. Cf. la nota 27 d’aquest article.

36. En l’anàlisi posterior sobre el Fedre que apareix al discurs que porta el seu nom, no es reflexiona sobre aquesta qüestió, però és interessant contrastar com Sòcrates es revesteix a si mateix d’un aire arcaic i místic, que, pensem, serveix per a punxar com un tàvec el seu interlocutor, que és un fervent admirador de tot el que és nou i s’orna a si mateix amb un toc racionalitzant. Així, per exemple, Sòcrates es refereix als Misteris d’Eleusis en diversos passatges (cf. *Fedre* 229c7-d2; 249c-d; 250b-c) i, fins i tot, arriba a establir una clara analogia entre la pràctica filosòfica i la iniciació mística. El motiu d’això no seria la devoció a aquests cultes (més enllà de les creences religioses que poguéssim tenir Plató, sembla prou clar que la filosofia en cap cas ha de ser entesa com una pràctica mística, sinó com una *via examinada*), sinó l’estratègia que Sòcrates emprà per empipar el seu interlocutor. Per això, en d’altres passatges defensa també pràctiques molt antigues (cf. v. gr. *Fedre* 243a4; 235b7; 237a7-b1; 244b6-244d5; 274c1-2; 275b7-c1), en contraposició a les tendències avantguardistes de l’època que, molt probablement, fascinaven Fedre. Aquesta estratègia platònica, doncs, no respondria d’un elogi real de Plató envers allò antic, sinó de l’estratègia dialogal que fa servir Sòcrates amb el seu interlocutor avantguardista, que –cal no oblidar-ho– va ser condemnat per haver parodiat els Misteris d’Eleusis.

37. Stanley ROSEN, *op. cit.*, 50-51.

38. *Convit* 180c-d: «Em sembla, Fedre, que el tema no ens ha estat pas proposat com calia; vull dir que se’ns ha invitat a fer l’elogi de l’Amor d’una manera molt simple. Si l’Amor fos només un, estaria bé, però no essent així, és millor que abans establím quin d’ells cal elogiar».

39. *Convit* 186a: «La idea que l’amor és doble la trobo en veritat molt encertada».

4/ Fedre al diàleg que porta el seu nom

Si es para atenció al tercer diàleg on aquest personatge és esmentat, des de bon començament el lector es troba amb una imatge d'ell que no li resultarà gens desconeguda: pren esment i segueix els consells dels metges i —encara més— ve d'assistir a un discurs d'un orador eminent, i. e. Lísias. Com diu Griswold, «*Phaedrus seems to be an eternal student and disciple*»⁴⁰. A Fedre 228a-c Sòcrates deixa ben clar que coneix perfectament aquest home. Coneix els seus costums, el seu desig i la seva afeció a memoritzar discursos. Tot seguit, Sòcrates va una mica més enllà i fa veure que no només està al corrent del que Fedre mostra, sinó també d'allò que porta amagat, que, en aquest cas, és el discurs de Lísias (Fedre 228d). Plató adverteix el lector del següent: Sòcrates coneix el que amaguen les paraules i la cara bonica de Fedre, és a dir, coneix les seves intencions.

A l'escena inicial Fedre deia que, cansat d'haver estat molta estona assegut i fent cas dels consells d'un metge, es disposava a caminar per indrets poc concorreguts, quan, de sobte, sorprenentment Fedre accepta asseure's per llegir el discurs de Lísias (Fedre 228e). Què ha passat, doncs? És massa d'hora perquè el seu interlocutor l'hagi persuadit de res. Més aviat, sembla que Sòcrates l'hagi despullat del seu mantell des de l'inici de la seva conversa. Al de Mirrinunt, davant de la gent, li agrada mostrar-se com algú assenyat que posa molta atenció a tenir cura de si mateix. No obstant això, Sòcrates ha fet palesa quina és la seva veritable passió, i. e. escoltar, fer pronunciar i aprendre de memòria discursos. Sòcrates coneix el punt feble d'aquest jove⁴¹ i en traurà profit.

40. Charles L. GRISWOLD, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, Yale: Yale University Press, 1986, 21.

41. Fins ara ens hem referit a Fedre en diverses ocasions mitjançant la paraula «jove». De fet, alguns intèrprets no han dubtat a pensar que el Fedre del diàleg homònim és un noi jove. Sens dubte, hi ha elements que fan plausible aquesta interpretació: a Fedre 267c6, Sòcrates es refereix al seu interlocutor mitjançant el terme *παῖς*, mentre que a 257c8, ho fa amb la paraula *νεανίας*. Tot i així, convé tenir molt clar que aquesta manera en què el filòsof es dirigeix al seu company de conversa no és deu tant a l'edat d'aquest, com al context dramàtic i a la ironia socràtica. Hom ha de tenir en compte que el discurs de Lísias s'adreça a un *jove* *ἔρῳμενος*. En consonància amb això, els dos discursos socràtics estan dissenyats per dirigir-se al mateix jove. Doncs bé, en aquest context, quan pronuncia els seus dos discursos, Sòcrates juga a revestir-se amb el rol de l'emissor, mentre que Fedre pren el paper del jove estimat a qui s'interpel·la (cf. Fedre 243e4-6; 243e6-7). Quan Sòcrates utilitza els termes *παῖς* i *νεανίας* a 267c6 i a 257c8 respectivament, aquests han d'ésser entesos dins d'aquest context dramàtic. Cal afegir, però, que aquesta manera de referir-se al seu interlocutor està carregada d'ironia. Sòcrates estaria denunciant que s'estaria comportant de forma passiva, és a dir, com un noi o un esclau [*παῖς*], car sempre parla en funció dels discursos o opinions dels altres, sense poder crear res de propi.

Si es continua amb la lectura, el lector es troba amb un altre passatge que confirma el que ja ha estat apuntat sobre el jove de la cara lluminosa (Fedre 229a). Es tracta del passatge que esmenta el mite de Bóreas i Oritia. Admirador de l'enginy sofista, a Fedre li importa més l'activitat erudita de desmitificació racionalista i l'al·legorisme que no pas el saber que transmeten els mites antics. El preocupa l'esfera humana i l'àmbit de la δόξα, i com apunta Griswold «*he has no great respect for tradition, the opinions of the ancients, and the like*»⁴². Podríem dir, doncs, que és un ciutadà perfectament a la moda, interessat pel cercle dels nous savis i erudits, i que segueix els consells dels experts, és a dir, dels metges, dels rctors i dels tècnics. Li agrada mostrar que coneix el mite (Fedre 229b4-5), però que, a més a més, sap desmuntar-lo racionalment, interpretant-lo en clau al·legòrica, donant explicacions històriques o físiques. Sòcrates aprofita l'ocasió per dir-li que a ell no li interessa res més que conèixer-se a si mateix (Fedre 229e4-230a1); li importa arribar a saber com és la seva natura. L'erudició deslligada d'aquest coneixement, en canvi, no li sembla gens respectable.

Sòcrates es coneix a si mateix, però també coneix Fedre. El passatge que va des de la qüestió de la desmitificació al·legorista dels mites fins al moment en què Fedre comença a llegir el discurs de Lísias constitueix un clar lloc en forma de mirall. Sòcrates sap que el seu interlocutor és un jove que té en alta estima l'erudició dels nous savis i decideix imitar-lo⁴³, fent burla d'algunes de les seves característiques⁴⁴. Per contra, Fedre no arriba a comprendre totalment el que està passant. Sòcrates se li mostra com algú «*màximament*

Fedre és sempre deutor d'un tercer, sense ésser capaç d'assolir l'edat adulta o la condició d'home lliure i parlar amb veu pròpia. Un dels que millor ha assenyalat la condició passiva de Fedre a estat Svenbro, qui, a més a més, associa aquesta passivitat al rol de *lector* que Fedre juga (Jesper SVENBRO, *Phrasikleia: Anthropologie de la Lecture en Grèce Ancienne*, París: Éditions la Découverte, 1988, 222). Cal no oblidar que Sòcrates troba a Fedre amb un text que vol memoritzar tot *llegint-lo* i que posteriorment l'obliga a *llegir-lo*, no permetent que s'exerciti en la pràctica declamatorià (cf. Fedre 228d6-e5). Al context dramàtic d'aquest diàleg, Sòcrates és un xic més gran que el seu interlocutor, però no hem d'oblidar que es tracta d'un adult i no pas d'un adolescent (cf. Gerrit Jacob DE VRIES, *A commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam: Hakkert, 1969, 6; Alexander NEHAMAS, *Virtues of Authenticity: Essays on Plato and Socrates*, Princeton: Princeton University Press, 1999, 332; Harvey YUNIS (ed.), Plato, *Phaedrus*, edited by H. Yunis, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, 7). Així, a Fedre 242a8-b2 Sòcrates diu que cap altre d'entre el seus contemporanis ha propiciat que es creessin tants discursos, amb l'excepció de Símmias de Tebes. Difícilment s'entendria que es pogués dir això de Fedre, si aquest realment fos un adolescent.

42. Charles L. GRISWOLD, *op. cit.*, 24.

43. Cf. Charles L. GRISWOLD, *op. cit.*, 29; Eva SALA, *op. cit.*, 51-52.

44. Cal tenir en compte que mentre que en alguns passatges l'imita, en d'altres, en canvi, juga a comportar-se com un fervent defensor de creences i pràctiques molt contràries a les de l'avantguardista Fedre. Cf. la nota 36 d'aquest article.

incomprehensible» [ἀτοπώτατος] (*Fedre* 230c6), no entén el seu comportament. Sòcrates està jugant i imitant la personalitat de Fedre; diu que aquest ha aconseguit que ell sortís de la ciutat gràcies al fet d'haver-li posat al davant el discurs de Lísias (*Fedre* 230d-e). Convé recordar, però, que qui és un apassionat dels discursos és, sobretot, Fedre⁴⁵.

Un cop acaba aquesta introducció dramàtica, Fedre, jugant el paper d'un ἐρώμενος, d'un bell jove per qui els homes sospiren, llegeix el discurs de Lísias. Aquest *lógos* s'adreça justament a un estimat i constitueix una petició dels favors d'un jove per part d'un no-enamorat [en endavant NE]. En qualsevol cas, és evident que aquest noi al que s'adreça constitueix l'objecte del seu desig, ja que, del contrari, la petició mateixa, l'esforç per guanyar el seus favors, no tindria cap mena de sentit. El fet de presentar-se com un NE està determinat per l'estratègia persuasiva que fa servir al discurs, però resulta difícil amagar que el NE és algú que desitja aconseguir alguna cosa del jove i, en conseqüència, cal concloure que es tracta en realitat d'un amant encobert⁴⁶.

L'estratègia que fa servir qualsevol qui pronuncii el discurs és clara: presenta l'amor com un desig malaltís, com quelcom que posseeix l'esperit de qui el pateix i que el porta a perdre el domini de si mateix, alhora que li fa perdre la constància, la mesura, la preocupació per l'opinió pública [δόξα]. Així doncs, l'enamorat constitueix un perill per l'amat, mentre que un NE, no sotmès a cap passió i romanent senyor de si mateix, és capaç d'oferir quelcom estable al jove, una amistat i una compensació estable, no determinada pels impulsos inconstants de la passió. El NE es presenta com algú assenyat que calcula i sospesa el que fa de forma freda, racional i desapassionada. Aquesta estratègia està ben recolzada per l'estil de la seva petició, on no es troba cap vocatiu. Es tracta d'un discurs general, que, aparentment, no s'adreça a ningú en particular. És la raó qui l'ha edificat i no pas la inspiració o el desig apassionat, de manera que l'argumentació es desenvolupa en termes de generalitat i probabilitat⁴⁷.

45. Resulta de màxim interès analitzar el motiu que porta a Sòcrates a caracteritzar-se a si mateix com un apassionat dels discursos, és a dir, com un filòleg [φιλόλογος] (cf. *Fedre* 236e5). Alguns autors han dit que aquest autoretrat és, si més no, sorprenent, ja que en altres passatges del *Corpus*, Sòcrates sembla contradir aquesta qüestió (cf. Beatriz Bossi, «¿Por qué Sócrates no puede volver a cruzar el río y abandonar a Fedro?» a *Una mirada actual a la filosofía griega. Ponencias del II Congreso Internacional de Filosofía Griega de la Sociedad Ibérica de Filosofía Griega*, Madrid-Mallorca: Ediciones de la SIFG, 2011, 426, n. 3). Sens dubte, el Sòcrates platònic mai no ha estat un apassionat dels llargs discursos (cf. Alexander NEHAMAS, *op. cit.*, 330). L'explicació no és altra que aquesta: Sòcrates està mimetitzant-se amb la natura del seu interlocutor, que és un apassionat dels discursos, un enamorat dels *lógoi*.

46. Cf. Stanley ROSEN, *op. cit.*, 90.

47. Benardete assenyalava bé aquestes característiques del discurs de Lísias. Reproduïm a continuació la manera en la que ho expressa: «*Lysias wrote a speech without any vocatives [...]. Lysias' speech is so general that all its arguments are couched in terms of probability*» (Seth BERNARDETE, *op. cit.*, 116).

El discurs que Fedre porta amb ell i que tant li ha agradat, presenta l'amor de manera totalment oposada a com ho havia fet el discurs del Fedre del *Convit*. En aquest darrer, l'amor pren el lloc de la virtut i és l'impuls que pot guiar la vida dels homes cap al bé i la glòria, mentre que a l'altre, l'*eros* deixa d'ésser el sentiment capaç de portar cap al bé, per esdevenir una passió malaltissa, potencialment perjudicial a l'ἔρωςτης i l'ἔρώμενος. Dit de manera diversa, aquest discurs mostra la cara de l'amor que Fedre havia decidit amagar al *Convit*.

En tot cas, aquesta presa de posició no resulta paradoxal si es té en compte la condició de Fedre. Aquest és un ἔρώμενος. Al *Convit* demanava que el seu ἔρωςτης se sacrificés totalment per ell, per tal de poder obtenir el major profit possible. Allà Fedre era l'estimat fred, senyor de si mateix que mitjançant el seu discurs i la seva condició volia aprofitar la passió malaltissa del seu amant. El discurs que porta en aquesta ocasió, tot i presentar la situació de manera diferent, li agrada pel mateix motiu, és a dir, perquè li promet el major profit possible. El NE fa servir l'estratègia de prometre al noi la major compensació possible si decideix donar-li a ell els seus favors.

Malgrat que els primers passatges del *Fedre* permeten entendre que aquest personatge no és ningú especialment lúcid⁴⁸, convé no subestimar-lo. El camuflatge que fa servir el discurs de Lísiat és massa evident com per amagar realment que qui el pronuncia desitja el noi i és, en el fons, un amant. No obstant això, el discurs té la virtut de mostrar-se fred, de deixar veure que qui l'ha dissenyat, tot i desitjar el noi, ho pot fer sense perdre el control de si mateix, d'una manera racional i de forma temperada. Les passions són quelcom que sobrevé a tothom, però hi ha persones que poden imposar el seu seny per sobre d'aquestes. El discurs sembla fer això i, a més a més, promet al seu objecte de desig que, si es decanta per ell, rebrà en compensació el major profit a l'abast. I Fedre, a qui segurament no li ha passat desapercebut que el discurs de Lísiat és el discurs d'un amant, ha estat persuadit, car el raonament racional dut a terme i la promesa que fa concorden amb allò que ell desitja aconseguir. El NE, diu Lísiat, pot decidir «*el millor possible sobre llurs assumptes particulars* [τῶν οὐκείων]» (*Fedre* 231a). Com Sales i Monserrat⁴⁹ han sabut veure molt encertadament, τῶν οὐκείων pot tenir un clar matís econòmic, fent de la demanda una més o menys velada proposta de prostitució encoberta.

Ja s'ha fet notar abans. Fedre és un estimat; la seva cara lluminosa és la seva mina d'or i vol explotar-la de la millor manera possible. Fedre vol la

48. Poratti ha sabut interpretar bé aquesta qüestió i afirma que *l'una mica mediocre Fedre no és ni un Protàgoras ni un Càlicles*. Cf. Armando PORATTI (ed.), Platón, *Fedro*, introducció, traducció, notes y comentario de A. Poratti, Madrid: Ediciones Akal, 2010, 72).

49. Jordi SALES & Josep MONSERRAT., «Sobre el Lògos de Lísiat al Fedre», a M. J. de Carvalho & A. Caeiro & H. Telo (eds.), *In the Mirror of the Phaedrus*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2013, 63-76.

major rendibilitat possible, vol administrar el seus afers de manera òptima i, com al *Convit*, pensa que la manera d'aconseguir-ho és la capacitat de deslligar-se de les passions. Fedre pensa que qui pugui assolir l'autarquia, essent capaç d'imposar la mediació de la tècnica al seu *páthos*, podrà gaudir del millor profit. Com al *Convit*, la noció de *tècnica* torna a ser central.

Lísias aconsegueix seduir Fedre dient el que aquest sempre ha pensat. L'orador és molt hàbil i al mateix temps que li reconeix la seva mina d'or, és a dir, la seva potestat de concedir el seu favor, li ofereix en contrapartida el més adient, és a dir, el més útil. El text ho expressa així:

«De debò si et cal triar el qui és el més bo d'entre els enamorats, l'opció serà entre pocs, però si cerques entre tots els altres el més adient [τὸν σαυτῶ ἐπιτωδειότατον] llavors serà entre molts. I si és entre molts serà molt grossa l'esperança d'encertar el qui mereix la teva amistat» (*Fedre* 231d-e).

Com diu Sales,

«la seducció no eròtica es fa possible únicament si el seductor convenç al seduït de viure també l'amistat com una inversió que estabilitzarà les seves expectatives d'ascens social i consolidació: això és el que el logos de Lísias vol obtenir com el seu érgon, la seva acció eficaç»⁵⁰.

Fedre, com hem vist a l'anàlisi del *Convit*, és algú que vol obtenir una gran opinió pública [δόξα]. Lísias ofereix la garantia de la mediació tècnica, del control de si mateix, de l'autarquia com element que assegurarà que el capital invertit no estarà sotmès a un alt risc. Els no-enamorats són «senyors de si mateixos» (*Fedre* 232a).

El discurs de Lísias sembla haver estat fet a mida per seduir el pare del *lógos* del *Convit*. Fedre estava preocupat per la seva imatge visible, és a dir, per la seva fama (δόξα), i el discurs de Lísias sap donar-li les garanties que ell voldria:

«si t'esvera l'opinió comuna [τὸν νόμον τὸν καθεστηκότα] que te'n surti una vergonya quan la gent ho sàpiga, és natural que els enamorats, creguts que els altres els envegen tal com s'envegen entre ells, s'incitin a parlar i ufanar-se demostrant a tothom que el seu fatic no ha estat debades; els indiferents, en canvi, que són senyors de si mateixos, seleccionen el que és millor i no es guien pel pensar general de la gent» (*Fedre* 231e-232a).

El NE li ofereix discreció i bon nom, gràcies a la mediació de la tècnica, és a dir, gràcies a l'autarquia. Els pressupòsits que articulen la figura de Fedre no

50. Jordi SALES i CODERCH, *op. cit.*

han canviat. Al *Convit* aquest jove mira d'explotar el seu tresor aprofitant-se de la seva fredor, de la seva condició de NE, de la seva capacitat autàrquica que domina l'impuls inicial mitjançant la tècnica, i ho fa davant d'algú que està posseït pel desig cap a ell o que simplement, com en aquest cas, el desitja de forma controlada i està disposat a recompensar-lo per la seva amistat. En ambdós diàlegs, i més enllà del que cadascun visibilitzi, l'amor és entès com una passió malaltissa, que ha de ser controlada. «*Perquè els enamorats confessen que estan més aviat malalts que no pas bons, i són conscients del seu mal cap, però diuen que no poden contenir-se*» (*Fedre* 231d). Fedre creu que l'atarquia és la condició més profitosa possible, mentre que la passió dona un cert desavantatge. De la mateixa manera, cuida la seva salut essent moderat en el beure (cf. *Convit* 176d) i mira de seguir els consells dels metges.

Malgrat la seguretat que pugui ostentar Fedre respecte al seu punt de vista, Sòcrates tracta de mostrar-li que té un problema. Fedre pensa que és un ciutadà moderat i senyor de si mateix, però Sòcrates pretén mostrar-li que viu una il·lusió. El text de Lísias és un text impossible, car si fos el text d'un NE de debò, ni tan sols s'hauria molestat a escriure'l. Lísias és un enamorat hipòcrita. De la mateixa manera, Fedre no és només un estimat –un NE–, ja que els discursos són la seva passió i, de fet, aquest discurs de l'orador ha aconseguit seduir-lo. El discurs «desapassionat» de Lísias ha sabut invertir la condició de Fedre, convertint el seductor en un seduït. Fedre ha caigut a la trampa de l'orador i ara, sense haver canviat cap pressupòsit, pensa que qui li parla és un NE o, més exactament, un ἔρῶστής que pot exercir el domini de si mateix i que, per tant, és qui millor pot garantir la rendibilitat del seu bell rostre. Tan bon punt acaba de pronunciar el discurs, Fedre pregunta a Sòcrates què li ha semblat i aquest fa palès que Fedre ha estat posseït per l'*éros* (*Fedre* 234b). És interessant com, al passatge de «*la rèplica de l'amor*» (*Fedre* 255d), Sòcrates diu que l'estimat que s'enamora, de bon començament no entén que «*es veu a si mateix com si es mirés en l'enamorat, com si es mirés en un mirall* [ἐν κατόπτρῳ]» (*Fedre* 255d6).

5/ Consideracions finals sobre la figura del personatge platònic anomenat «Fedre» i algunes claus per interpretar el diàleg homònim

Aquesta anàlisi de la figura de Fedre podria allargar-se molt més, però amb el que ha estat dit ja hauria de ser possible assenyalar quins són els trets fonamentals que Plató en vol subratllar. La qüestió és rellevant, ja que, gràcies a l'estudi del personatge dramàtic Fedre, s'obtenen moltes pistes sobre com cal procedir a l'hora d'efectuar l'aproximació hermenèutica del diàleg, és a dir, es fa molt més clar com cal interpretar la totalitat que forma el diàleg que porta el seu nom.

Fins ara, s'ha vist que la figura de Fedre que es representa als tres diàlegs no varia substancialment. En tots tres el lector es troba amb un jove de cara

bonica que mira d'escoltar discursos un cop i un altre. La seva naturalesa és egoïsta i individualista, i no admet cap tipus de transcendència⁵¹. La concepció de l'amor que té Fedre és la mateixa al *Convit* i al *Fedre*, és a dir, la d'una passió que domina qui la pateix. No obstant això, ha après dels sofistes la importància de l'aparença i el maquillatge. Al *Convit* Fedre mira d'amagar el que pensa de l'amor i pronuncia un elogi que, a primera vista, lloa les virtuts d'aquest sentiment. Mira sempre d'obtenir el major benefici possible. El que aquí es defensa és que el *Fedre* vol mostrar que tot i haver escoltat molts discursos sobre l'*éros*, el de Mirrinunt és incapaç d'integrar tot aquest saber, incapaç de donar-ne una visió íntegra. Plató el presenta com a un deixeble etern que mai no acaba de pensar per si sol. Fedre va acumulant erudició, va memoritzant els discursos o passatges que més li agraden o que més útils li poden resultar, però li resulta impossible elaborar res de propi amb aquesta informació, no sap veure més enllà de cadascun d'aquest discursos. Fedre és com una gerra⁵² buida. Pel que fa als discursos, que són l'objecte de la seva passió, els pot contraposar, els pot memoritzar, els pot utilitzar, però mai no arriba a veure què succeeix amb el conjunt d'ells, mai no es pregunta per què hi ha aquesta pluralitat de discursos.

El tema central del diàleg es vincularia amb la relació existent entre el *lógos* i el coneixement i, mitjançant el seu diàleg, Plató mostra que Fedre té una concepció absolutament parcial i reduïda del que constitueixen l'*éros* i l'ànima humana, tot i haver escoltat molts discursos sobre ambdós. Fedre no pot deixar de veure l'amor com quelcom que mena al fracàs. Té massa clar que la *σωφροσύνη* és la virtut fonamental de l'ànima i que totes les passions condueixen cap a una davallada. La concepció platònica no seria diametralment oposada. Plató també considerava la *σωφροσύνη* com una virtut cabdal i, fins i tot, potser com la més cabdal⁵³. No obstant això, el fundador de l'Acadèmia entén el perill que suposa l'escarransida capacitat comprensiva de Fedre. Aquest pensa que totes les passions són dolentes i l'única esfera que el preocupa és la humana, i. e. la de la *δόξα* i els profits. És per això que la seva manera d'entendre l'amor és totalment parcial. No pot veure que hi ha passions molt beneficioses, sentiments que ens impulsen a voler superar la indigència humana i l'esfera de l'opinió. No comprèn que l'humà es troba a mig camí entre la bèstia i el déu (cf. *Fedre* 230a3-6) ni arriba a entendre que

51 Un dels autors que ha subratllat millor el caràcter netament mundà del discurs de Lísiades que porta Fedre –però també del primer discurs pronunciat per Sòcrates– ha estat Friedländer. Cf. Paul FRIEDLÄNDER, *Plato III: the dialogues, second and third periods*, traduït per H. Meyerhoff, Princeton: Princeton University Press, 1969, 228.

52 Pot ésser interessant resseguir la metàfora de la gerra (ἀγγεῖον, cf. *Fedre* 235d).

53 Cf. l'anàlisi de Gaiser: Konrad GAISER, *L'oro della sapienza. Sulla preghiera del filosofo a conclusione del «Fedro» di Platone*, trad. de G. Reale, Milán: Vita e Pensiero, 1990.

les passions formen part de la natura humana i no poden ésser aniquilades de forma total. De fet, la contraposició entre raó i passió és espúria⁵⁴, perquè l'ànima humana, la seva part racional inclosa, és essencialment desiderativa⁵⁵, és a dir, eròtica.

En definitiva, el problema de Fedre no és altre que el que Pausànias i Erixímac ja perceben al *Convit*: no és capaç de donar una visió que no sigui parcial o unilateral de les coses⁵⁶. Fedre mai no pot veure el tot i només es capaç de veure les parts fragmentades. Si això és realment així, l'obra intitulada amb el nom d'aquest tindria com a segon problema central el de la tècnica dialèctica⁵⁷. Fedre no pot anar més enllà d'allò que és fenomènic, és a dir, no és capaç d'integrar una multiplicitat (de sensacions, de discursos) en una totalitat unitària. El dialèctic és qui sap dur a terme la síntesis o visió de conjunt [συναγωγή] i l'anàlisi o divisió [διαίρεσις] (cf. *Fedre* 266b-c), i Fedre és, concretament, l'antítesi d'això; no domina la tècnica de l'anàlisi de la multiplicitat i la unitat de les coses.

Plató presenta Fedre com un apassionat dels discursos, és a dir, com un filòleg. Quan Sòcrates es troba amb ell, aquest ve d'escoltar un discurs i, amb el text a la seva disposició, mira d'aprendre'l de memòria. No només això,

54. Cf. Samuel SCOLNICOV, *Plato's Metaphysics of Education*, London: Routledge, 1988, 73.

55. Bonazzi ha manifestat aquesta qüestió de manera molt encertada en un seu article inèdit: «Platone elabora infatti una tesi radicalmente nuova e profondamente rivoluzionaria [...]: non è vero che l'uomo è solo ragione, come voleva probabilmente Socrate; ma non è vero neppure che l'uomo è questo scontro tra ragione e desiderio, come pretendono gli altri. L'uomo è solo desiderio – forme di desiderio orientate diversamente (verso il sapere, verso l'onore, verso i piaceri; ognuno di questi desideri dispone di un suo contenuto cognitivo) e in conflitto tra loro.» (Mauro BONAZZI, «Platone il realista. Un percorso di ricerca», article inèdit).

56. Amb això no volem pas dir que Pausànias o Erixímac surtin de la parcialitat de Fedre. Més aviat, es podria dir el contrari.

57. Abans s'ha assenyalat que el problema central del diàleg és l'anàlisi de la relació entre el *lógos* i el coneixement. En aquesta dicotomia, la dialèctica no constitueix un problema afegit, sinó que apareix tractada com la solució. La dialèctica és designada per Sòcrates com l'única manera (tècnica) d'assolir coneixement mitjançant el *lógos*. Anàlogament, els temes de la retòrica i de l'escriptura formen part de l'anàlisi d'aquesta qüestió general. Tot *lógos* té un component retòric, però l'autèntica retòrica –o la retòrica tècnica– consisteix, precisament, en la dialèctica. Per això, independentment de si un discurs és oral o escrit, la via per arribar a conèixer és posar en pràctica la capacitat dialèctica [ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις], la qual sempre constitueix un procés actiu o viu que es realitza en l'ànima, ja sigui com a diàleg real o com a diàleg interior d'aquesta amb si mateixa, i, per aquest mateix motiu, el coneixement no pot quedar mai fossilitzat en un text escrit. Un text, com a molt, pot constituir una mena de remei recordatori [φάρμακον ὑπομνήσεως], és a dir, pot facilitar o propiciar el procés rememoratiu en què consisteix la dialèctica, però mai no pot constituir un coneixement en si mateix o la pròpia rememoració [μνήμη] activa de la veritat en què consisteix el coneixement (cf. *Fedre* 274e7-275b2). Per aquesta darrera qüestió, cf. Franco TRABATTONI, *Scrivere nell'anima: verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze: Nuova Italia, 1994, 60-61.

mira d'obligar el seu interlocutor Sòcrates a fer-ne de nous. I no obstant això, Fedre no aprèn res a través dels discursos. Per això mateix, Sòcrates, que no és presentat com un apassionat dels discursos, sinó com un enamorat del saber, és a dir, com un filòsof, vol propiciar que Fedre arribi a comprendre el seu problema. Amb això, el filòsof prova de reconduir el desig de Fedre, no ja cap als discursos en si mateixos, sinó envers la veritat i el saber, la qual cosa, això sí, s'assoleix en bona mesura mitjançant la via mediata dels discursos, com si d'una segona navegació es tractés. Per fer això, resulta indispensable fer servir la tècnica més genuïnament filosòfica, és a dir, la dialèctica.

El tema de la retòrica, molt present a tot el diàleg, està relacionat justament amb això. Un dels components més rellevants del discurs humà és, precisament, la seva vessant retòrica, és a dir, la seva capacitat de guiar o conduir les ànimes⁵⁸, que són fonamentalment eròtiques. El llenguatge i els discursos juguen un paper molt important a l'hora d'orientar la nostra vida. Això mateix pot veure's a través de les figures de Sòcrates i Fedre. El primer vol mostrar-li al segon que el seu component retòric fa dels discursos una arma de doble tall. Sense negar que és el *lógos* el que ens pot portar envers el coneixement, el *lógos* també pot conduir la passió eròtica envers el que no cal. Expressat diversament, Plató vol mostrar que el *filòleg* Fedre no és un *filòsof*, i que, degut a aquest motiu, la seva ànima està sotmesa als perills i riscos de la retòrica tradicional. Encara més, mitjançant la figura de Sòcrates es vol mostrar que l'única forma genuïna i tècnica de fer retòrica és la de la dialèctica. En efecte, la dialèctica també és retòrica, però una retòrica bona, molt diversa de la retòrica tradicional criticada al *Gòrgias* i al *Fedre*⁵⁹.

La dialèctica, un dels temes més rellevants del diàleg, és l'art de l'u i el múltiple; consisteix a saber arribar a allò que és unitari a partir del que està disseminat en una multiplicitat i, inversament, ser capaç de veure les parts naturals del que es presenta de forma unitària. No és atzarós, doncs, que un dels grans problemes d'aquest diàleg sigui el de la seva unitat. De la mateixa manera que Sòcrates vol que Fedre arribi a utilitzar la dialèctica, Plató fa el mateix amb el

58. Trabattoni ha estat, potser, qui millor ha subratllat la rellevància que té el tema de la *psykhagogia* o de la conducció anímica al diàleg. Cf. Franco TRABATTONI (ed.), Platone, *Fedro*, traduzione di L. Untersteiner e a cura di F. Trabattoni, Milano: Bruno Mondadori, 1995.

59. El que defensem és que mitjançant l'anàlisi de què es l'autèntica retòrica Sòcrates arriba fins a la conclusió que la bona retòrica és la dialèctica i que la dialèctica és bona retòrica. Cf. Franco TRABATTONI (ed.), Platone, *Fedro*, traduzione di L. Untersteiner e a cura di F. Trabattoni, Milano: Bruno Mondadori, 1995, 178; Alonso TORDESILLAS, «Discours rhétoriques et conduite des âmes: dialectique, psychagogie, politique dans le "Phèdre" de Platon», a M. J. de Carvalho & A. Caeiro & H. Telo (eds.), *In the Mirror of the Phaedrus*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 2013, 261-262, n. 18.

lector, que ha de preguntar-se si per casualitat Fedre, l'apassionat dels discursos, no és el seu *alter ego*. Fedre ha de comprendre la unitat que rau sota els tres discursos del diàleg; ha de veure en quin sentit els discursos permeten accedir a una caracterització unitària de l'*éros*, a través de les seves diverses espècies o manifestacions. El lector, al seu torn, no només hauria de fer això, sinó que hauria de veure el nexa que hi ha entre la part de diàleg en què es té accés a tres discursos sobre l'amor i la part en què es parla sobre la retòrica i l'escriptura.

Fedre, ja ha estat apuntat, pot ser vist com un enamorat dels discursos. A l'inici del diàleg, porta un text escrit que vol aprendre de memòria. Després llegeix en veu alta el discurs de Lísiades. Plató ha dissenyat el diàleg de tal manera que, més enllà de l'estratègia comunicativa de Sòcrates envers Fedre, és a dir, més enllà de la ironia socràtica, al diàleg pot trobar-se una clara estratègia amb la que l'Acadèmic interpel·la directament el lector, obligant-lo a pensar si ell mateix no és un altre Fedre. Heus ací la ironia platònica. El lector ha de preguntar-se quina relació manté ell amb el text que té a les seves mans i quina relació tenen, en general, els discursos que llegeix amb el seu *éros* i amb el coneixement. Fedre és un reclam formidable per problematitzar la qüestió sobre quina relació manté el *lógos* amb el coneixement. Anàlogament, així com Sòcrates vol reconduir Fedre cap al saber i ensenyar-li la filosofia, en certa mesura, un diàleg platònic hauria de perseguir el mateix objectiu envers el lector, qui hauria de reflexionar sobre la relació del discurs amb l'ensenyament i, de manera més general, sobre la pròpia possibilitat d'ensenyar la filosofia. Aquest no és el lloc per entrar en detalls, però es pot avançar que Sòcrates no aconsegueix fer de Fedre un filòsof⁶⁰. Dit de manera diferent, si bé Sòcrates pot persuadir Fedre al llarg del diàleg sobre algunes qüestions, no es capaç de fer-lo reflexionar ni engegar el mecanisme de la dialèctica, cosa que és el seu veritable objectiu⁶¹.

60. Així ho entenen també la majoria d'intèrprets. Cf. *v. gr.* Daniel S. WERNER, *Myth and Philosophy in Plato's Phaedrus*, Nueva York: Cambridge, 2012. Per una tesi contrària, cf. Reginald HACKFORTH (ed.), *Plato, Phaedrus*, translated with an introduction and commentary by R. Hackforth, Cambridge, Cambridge University Press, 1952; Harvey YUNIS, *op. cit.*, 239.

61. Rowe és un dels autors que millor ha recollit la complexa relació que mantenen entre si la retòrica i la didàctica en els diàlegs de Plató. Sota la prova de Sòcrates d'educar a Fedre, ha d'intuir-se la pròpia manera en la que Plató problematitza el seu intent d'educar els lectors mitjançant els seus diàlegs. El problema principal és que amb la persuasió no n'hi ha prou i l'Acadèmic n'era conscient. De la mateixa manera que Sòcrates ha persuadit a Fedre sobre algunes tesis, però no ha aconseguit ensenyar-li la filosofia, un lector pot ser persuadit pels texts de Plató sense que això signifiqui que hagi estat convertit en filòsof. Rowe ho expressa així: «*he [Plato] composed in order to persuade them [i.e. als lectors] as much as in order to make them think*» (Christopher J. ROWE, *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007, 268). Sobre la relació entre la retòrica i la didàctica, resulta igualment la interessant nota a peu de pàgina del professor Bonazzi (Mauro BONAZZI (ed.), *Platone, Fedro*, traduzione e cura di Mauro Bonazzi, Torino: Giulio Einaudi editore, 2011, 159, n. 204).

El tema de l'escriptura, subratllat per molts intèrprets, només seria un petit subapartat d'aquest problema general, i. e. del problema del *lógos*. Cal reflexionar sobre la relació entre els discursos i el coneixement, i, en aquest sentit, també cal pensar sobre la relació d'un tipus concret de discurs, i. e. el text escrit, amb el coneixement. La qüestió és altament rellevant, ja que, arran d'aquest diàleg, es possibilita la reflexió sobre la natura de l'escriptura platònica i la relació que aquests texts mantenen amb el coneixement i la filosofia⁶².

62. Si el lector té interès en la manera en què es desenvolupen aquestes qüestions tractades a l'últim punt d'aquest article, cf. Jonathan LAVILLA DE LERA, *El lógos y la filosofía. Una re-lectura del Fedro*, tesi doctoral dirigida pels Drs. Josep Monserrat Molas i Antonio Alegre Gorri, Barcelona: Universitat de Barcelona, 2014.