

EL VEL DE SÒCRATES AL *FEDRE* I EL TEIXIT DELS DIÀLEGS PLATÒNICS

SOCRATES' VEIL IN THE *PHAEDRUS* AND THE WEAVE OF THE PLATONIC DIALOGUES

LAVILLA DE LERA, J. (2017). El vel de Sòcrates al Fedre i el teixit dels diàlegs platònics. *Archai*, n.º19, jan.-apr., p. 237-262
DOI: https://doi.org/10.14195/1984-249X_19_8

Resum: Quin tipus de teixit configura un diàleg de Plató? Què mostren els seus brodats? Què representa? Quina relació manté amb el coneixement i amb la seva transmissió? Aquest text respon en part a algunes d'aquestes qüestions a partir de dos passatges del diàleg anomenat *Fedre* en els quals Sòcrates utilitza el recurs del vel per construir els seus dos discursos. Es defensarà que comprendre què posa en joc el vel resulta fonamental per a entendre correctament la manera en què Sòcrates parla amb el seu interlocutor i en la qual Plató confecciona el diàleg per als potencials lectors. L'objectiu

archai 

nº 19, jan.-apr. 2017

principal d'aquest text és mostrar alguns dels trets essencials del *dir platònic*.

Paraules clau: *Plató, Fedre, dialèctica, diàlegs.*

Abstract: What kind of weaves do we find in the Platonic dialogues? What its embroideries are meant to show? What type of relations does it maintain with knowledge and its transmission? In this paper I will tackle these questions by analyzing the two passages of Plato's *Phaedrus* in which Socrates refers to a veil. I will argue that grasping the function of the veil is needed to correctly understand the meaning of Socrates's conversing with his interlocutor and the way in which Plato composes the dialogue for his readers. The core aim of this text is to show some key features of Plato's writings.

Keywords: *Plato, Phaedrus, dialectics, dialogues.*

1. OBJECTIU

Aquest text reflexionarà sobre els passatges del *Fedre* de Plató en què Sòcrates utilitza el recurs del vel per a bastir el seu discurs. L'objectiu és aclarir alguns dels sentits que es mobilitzen sota aquest recurs per tal de mostrar la notable subtileza i complexitat amb què l'Acadèmic elaborava els seus diàlegs. Defensem que els passatges seleccionats no només constitueixen episodis puntuals del diàleg, sinó que funcionen de manera anàloga tant a l'estratègia amb la que Sòcrates conversa amb Fedre com amb la que Plató confecciona el seu escrit per al lector. Tot i que aquesta qüestió no es percep de forma acurada fins a comprendre correctament què planteja el conjunt del diàleg i per què ho fa de la manera en què ho fa, un cop s'entén, la imatge del vel es manifesta com un símbol de la manera en què el filòsof atenès interpel·la als seus interlocutors per a fer néixer en ells la filosofia. Constitueix, doncs, una imatge plàstica del *dir filosòfic*.

Els passatges en els que s'al·ludeix directament al vel són dos. A *Fedre* 237a4-5, just abans de proferir el seu primer discurs sobre l'éros, Sòcrates manifesta que ha decidit cobrir-se el rostre amb un vel per a pronunciar el discurs el més aviat possible i no experimentar vergonya envers la mirada del seu interlocutor. Més endavant, després de fer aquest discurs, el filòsof considera que cal pronunciar-ne un altre, i a 243b4-7 assenyala que aquesta vegada ho farà amb la cara al descobert i no com abans, coberta a causa de la vergonya. Així doncs, Sòcrates entona la seva palinòdia sense recorre al vel.

Les línies següents miren d'oferir una explicació sobre la significació d'aquesta seqüència. Amb aquest

archai ἀρχαί

nº 19, jan.-apr. 2017

Jonathan Lavilla de Lera, 'El vel de Sòcrates al *Fedre* i el teixit dels diàlegs platònics', p. 237-262

objectiu, el recurs del vel serà analitzat tenint en compte el seu context dramàtic i assenyalant la funció que duu a terme dins del diàleg.

2. LA FUNCIO DEL VEL EN EL SEU CONTEXT DRAMÀTIC

El diàleg s'inicia amb la trobada fortuïta de Sòcrates i Fedre de Mirrinunt. El segon ve d'escoltar un discurs del logògraf Lísias en el qual un no-enamorat mira de guanyar-se els favors d'un bell jove, tot argumentant que és preferible establir vincles amb un no-enamorat que amb un enamorat, ja que de l'últim només poden derivar-se problemes, mentre que del primer només se'n deriven beneficis (cf. 227c3-8). Fedre, convençut que el discurs resultarà de màxim interès per a Sòcrates –ja que tracta temes eròtics—, s'ofereix a pronunciar-lo de memòria. Si bé amb notable ironia, Sòcrates es mostra entusiasmat davant la idea (cf. 227b9-11), però, atès que ha descobert que Fedre porta el text de Lísias sota el mantell, es nega a escoltar l'exercici memorístic del seu company i li exigeix que es limiti a llegir-lo en veu alta (cf. 228d6-228e2). L'acció es desenvolupa segons la demanda socràtica i, quan el de Mirrinunt finalitza la lectura, li demana què li ha semblat el discurs (cf. 234c6-7). Sòcrates respon que el seu component retòric, i.e. la seva *dispositio*, és superable (cf. 235a1-9) i, llavors, Fedre replica que, si pot millorar-se, ho demostrï amb un nou *lógos* que faci front al del logògraf (cf. 235d4-e1). Tot i que en un primer moment es mostra reticent, finalment el filòsof hi accepta, però no sense abans assenyalat que el que dirà no és de collita pròpia, sinó que pertany a homes i dones savis d'altre temps (cf. 235b5-d3). En aquest context i amb la cara velada –com s'ha fet notar a la introducció—, Sòcrates entona

el seu primer discurs, que, com l'anterior, defensa que és preferible per a un jove formós escollir un no-enamorat en lloc d'un enamorat. Cal dir, però, que per a comprendre correctament el discurs d'ara i la seva relació amb l'anterior resulta indispensable tenir en compte la breu *narratio* amb què aquest s'introdueix, que ofereix informació sobre el context en què es pronuncia i sobre com cal entendre'l:

Ἦν οὕτω δὴ παῖς, μᾶλλον δὲ μειρακίσκος, μάλα καλός· τούτῳ δὲ ἦσαν ἔρασταὶ πάνυ πολλοί. εἷς δὲ τις αὐτῶν αἰμύλος ἦν, ὃς οὐδενὸς ἦττον ἐρῶν ἐπεπείκει τὸν παῖδα ὡς οὐκ ἐρώη. καὶ ποτε αὐτὸν αἰτῶν ἔπειθεν τοῦτ' αὐτό, ὡς μὴ ἐρῶντι πρὸ τοῦ ἐρῶντος δέοι χαρίζεσθαι, ἔλεγεν τε ὤδε. (*Phdr.* 237b2-6).

[*“Una vegada hi havia un noi, o més aviat un jovenet, que era molt bell, i tenia molts enamorats. Un d'ells era molt astut i, tot i que estava enamorat no menys que els altres, havia persuadit al jove que ell no se l'estimava. I en certa ocasió el reclamava, mirant de convèncer-lo d'això: que és preferible concedir el favor a un no-enamorat que a un enamorat. I li parlava així”*]¹.

Amb aquesta mena d'introducció es manifesta que l'home que parlarà sobre els prejudicis que origina la relació amb qui experimenta l'amor és, en realitat, un enamorat arterós que amb un discurs astut i moderat vol seduir el jove desitjat; vol persuadir-lo que convé cedir davant de la seva proposta i no de la dels altres pretendents. A més a més, el seu discurs deixa ben clar que l'amor és un cert tipus de desig i que tots els humans, també els que no estan enamorats, cobegen els joves formosos (cf. 237d3-5). Cal tenir en compte que aquestes consideracions no només serveixen per a desvelar el fals desinterès de l'enamorat encobert de

archai ἀρχαί

nº 19, jan.-apr. 2017

Jonathan Lavilla de Lera, 'El vel de Sòcrates al Fedre i el teixit dels diàlegs platònics', p. 237-262

Sòcrates, sinó, sobretot, per a denunciar la falsedat de la suposada fredor del no-enamorat lisíac². Si aquest últim realment fos un fred no-enamorat mancat de desig, la seva proposta no faria sentit. És per això, en el fons, que el primer discurs socràtic serveix per a descobrir la veritable natura del no-enamorat de Lísius, que és en realitat un enamorat encobert³. El vel, doncs, s'usa en bona mesura irònicament, com a element desemmascarador de la natura encoberta i les veritables intencions dels oradors dels dos primers discursos.

Defensem, per tant, que el vel és emprat irònicament per a desvelar certa realitat. A més d'això, pensem que no només permet descobrir o denunciar el que acabem d'assenyalar, sinó que també fa el mateix amb les intencions del propi interlocutor de Sòcrates. Segons hem indicat, a l'inici del diàleg, Fedre amaga que porta amb ell el text de Lísius i intenta exercitar-se en la declamació mnemònica fins que el seu interlocutor desvela el que porta ocult sota el mantell (cf. 227a1-228e5).

Sembla, doncs, que el recurs al vel no és un element aïllat, sinó que està en relació directa amb l'acció dramàtica: juga una funció rellevant en relació amb l'escena inicial i els dos primers discursos. Encara més, el recurs torna a fer-se servir en el tercer discurs i, ara, comprendre el seu significat serà fonamental per a copsar el sentit del mateix, així com el d'aquesta sèrie discursiva dins del conjunt del diàleg. Endemés, sense comprendre la natura d'aquesta seqüència discursiva, resulta impossible entendre què planteja el diàleg i les raons per les quals ha estat confeccionat d'una forma certament idiosincràtica⁴.

Un cop pronunciat el seu primer discurs amb la cara coberta i malgrat que Fedre li demana que es quedi per a parlar sobre el que s'ha dit fins aleshores, Sòcrates es mostra en disposició de deixar la companyia del seu interlocutor i tornar a la ciutat (cf. 241d2-242a6). No obstant això, l'aparició del *senyal diví* fa comprendre a Sòcrates que ha de romandre on és fins que es purifiqui de la falta comesa (cf. 243a3-c4). Aquesta falta consisteix en haver blasmat l'amor, quan Èros és en realitat una divinitat o quelcom diví (cf. 242e5-243a1). Conseqüentment, Sòcrates recula i sosté que el discurs que ha pronunciat –i tàcitament també el de Lísiades— no era ni assenyat ni vertader (cf. 242e5-243a1) o, amb més exactitud, que no constituïa una veritat simple (cf. 244a5-6). Per tant, sembla que en aquest punt la disputa discursiva deixi la seva vessant retòrica per a polemitzar en l'àmbit del contingut. En el seu segon discurs, Sòcrates defensarà una tesi que aparentment és contrària a la de Lísiades –i també a la del seu primer discurs—, i.e. que convé concedir els favors a un enamorat abans que a un no-enamorat.

El tercer discurs del diàleg és una palinòdia (παλινωδία), és a dir, un *nou cant*. El filòsof s'esforça a fer veure que el seu segon discurs és totalment diferent del primer i, en part per això, torna a utilitzar el recurs del vel que ja ha emprat abans, deixant clar que aquesta vegada parlarà amb el cap al descobert i no, com abans, quan s'havia velat per vergonya (cf. 243b6-7). A més a més, afirma que el discurs anterior era de Fedre, mentre que aquest és d'Estesícor (cf. 243e8-244a3).

Ara bé, malgrat els “esforços” de Sòcrates per a *garantir* el caràcter antitètic dels seus dos discursos, la

qüestió és molt més complexa del que sembla en un primer cop d'ull. De fet, el text ofereix els elements necessaris per a comprendre que, d'entrada, l'orador fictici d'ambdós discursos és un i el mateix. Just després de pronunciar el segon, Sòcrates profereix unes paraules que palesen aquesta qüestió:

Ποῦ δὴ μοι ὁ παῖς πρὸς ὃν ἔλεγον; ἵνα καὶ τοῦτο ἀκούσῃ, καὶ μὴ ἀνήκοος ὢν φθάσῃ χαρισάμενος τῷ μὴ ἐρῶντι. (243e4-6).

[*“On és aquell noi amb qui jo parlava? Perquè m'escolti també això, i que no s'apressi a concedir el seu favor al no-enamorat sense haver-ho escoltat”*].

El text deixa clar que, quan pronuncia el seu segon discurs, Sòcrates juga a deixar de banda la seva pròpia identitat per a representar el rol d'enamorat que mira de persuadir el jove formós. Convé advertir que el seu interlocutor també participa en aquest joc de representacions, com evidencia la seva resposta:

Οὔτος παρά σοι μάλα πλησίον ἀεὶ πάρεστιν, ὅταν σὺ βούλῃ (243e6-7).

[*“Aquell està al teu costat i molt a prop sempre, quan ho vulguis”*].

És llavors quan queda fora de tot dubte que el narrador fictici –i també el receptor fictici– del segon i del tercer discurs del diàleg és un de sol. Anàlogament, el joc de vels manté una continuïtat i és el mateix orador fictici qui decideix parlar primer amb la cara coberta i després, en canvi, al descobert. Resulta de gran rellevància prendre consciència que

aquest recurs no pertany exclusivament al personatge platònic Sòcrates, sinó també al personatge que Sòcrates representa en pronunciar tots dos discursos, i.e. l'enamorat encobert que es penedeix, es retracta i lloa obertament l'amor.

Segons s'ha indicat, quan es cobreix el rostre, Sòcrates incita, de manera implícita, a desvelar la veritable natura del no-enamorat lisíac. Ara s'hi ha d'afegir que, quan es descobreix, exhorta de manera explícita a considerar el caràcter impiu del discurs anterior i a entendre la palinòdia, per contra, com el discurs piu i veritable sobre l'amor. Cal tenir molt present que, malgrat el que sembli en un primer cop d'ull, quan el filòsof es cobreix el rostre està desvelant la natura del discurs anterior. Així doncs, defensem que de manera anàloga, quan Sòcrates es descobreix, el que fa en realitat és velar la veritable natura dels seus dos discursos. Tot i que aquest article no és el lloc per a desenvolupar la qüestió, els dos discursos poden –i no només *poden*, sinó que convé entendre-ho així⁵— ser entesos com un de sol i el seu contingut de veritat no es circumscriu de manera aïllada a cap dels dos⁶, sinó que ha de ser extret del seu conjunt de forma dialèctica –és a dir, essent capaç de portar a una sola forma mitjançant una visió de conjunt allò que està disseminat en moltes parts i, inversament, essent capaç de dividir en espècies i segons les seves articulacions naturals el que es mostra de forma unitària (cf. 265d3-5; 265e1-3), o, dit d'altra manera, essent capaç de passar de la multiplicitat a la unitat i de l'u al múltiple—. Així doncs, es pot afirmar que, en un cert sentit, el vel és un recurs irònic que Sòcrates fa servir amb Fedre, però que alhora també usa Plató amb el lector del diàleg. L'Acadèmic desafia el lector a anar més enllà del que

archai ἀρχαί

nº 19, jan.-apr. 2017

Jonathan Lavilla de Lera, 'El vel de Sòcrates al Fedre i el teixit dels diàlegs platònics', p. 237-262

és merament aparent. En el fons, el que hauria de servir per a velar quelcom, serveix com a element que permet desvelar una realitat; i allò que aparentment implica un *descobriment*, vela, de fet, la realitat sobre els dos discursos socràtics.

És clar, Plató no planteja aquest tipus de jocs o trampes de manera gratuïta, ni tampoc perquè vulgui ésser especialment críptic. D'una banda, adapta l'estratègia del seu Sòcrates a la manera de fer de Fedre —que a l'inici del diàleg cobria el text de Lísias sota el mantell— i del no-enamorat lisíac —que amaga que en realitat és un enamorat encobert —; de l'altra, respon a l'estratègia de l'escriptura platònica, que no intenta transmetre veritats de manera dogmàtica, sinó propiciar que el lector sigui capaç de comprendre el que hi ha de veritable per si mateix, en part, mitjançant situacions dramàtiques i converses com les dels dos protagonistes del diàleg. Aquest és el motiu que fa del *Fedre* un diàleg desconcertant en una primera lectura. En ell les coses són molt més complexes del que sembla a primera vista⁷. Plató construeix el text amb obstacles, per a propiciar que els seus lectors aprenguin a sobrepassar-los.

3. CENTRALITAT DE LA IMATGE DEL VEL

El recurs al vel no és una metàfora del diàleg, sinó que el Sòcrates de Plató el fa servir com a un recurs concret en la seva conversació amb Fedre. Així i tot, el que acabem de dir hauria de ser suficient per a comprendre que aquest recurs, si s'entén la funció que desenvolupa dins de l'obra i es té en compte la seva natura irònica, es mostra en realitat central, en tant que imatge o metàfora de l'estratègia utilitzada

per Sòcrates respecte a Fedre i per l'Acadèmic respecte al lector. Com el vel de Sòcrates, l'escriptura platònica no constitueix un teixit⁸ que mostri o desveli la veritable natura de les coses de manera simple. Ben al contrari, la seva complexitat –i la seva ironia forma part d'aquesta complexitat— obliga el lector, si és que vol aprendre quelcom de valuós, a estar atent. Durant el diàleg, Fedre es mostra incapaç d'anar més enllà d'allò que és merament aparent: ni comprèn que Sòcrates està utilitzant una estratègia complexa per a fer néixer en ell un esperit filosòfic, ni és capaç de copsar la unitat profunda que rau sota l'aparent multiplicitat discursiva. La mirada de Fedre és incapaç d'anar més enllà d'allò aparent. Quan parla, Sòcrates no dóna definicions ni dicta veritats sobre la retòrica, l'amor i la filosofia, sinó que en parla de forma velada, perquè el seu interlocutor tracti de conèixer-los per si mateix. Sòcrates no vol que Fedre aprengui de memòria les seves paraules de la mateixa manera que amb el text de Lísias. Anàlogament, el vel platònic, és a dir, el text que Plató confecciona per al lector, no expressa veritats simples, sinó que constitueix una eina mitjançant la qual el lector hauria de trobar la veritat per si mateix. I aquesta qüestió és de màxima rellevància, atès que conèixer no és saber de memòria o persuadir-se de les paraules d'un tercer, sinó *re-conèixer*, recordant a través de la dialèctica l'autèntica realitat. Conèixer per un mateix resulta de màxima importància, ja que només un mateix pot conèixer l'autèntica realitat mitjançant la dialèctica i afavorint la reminiscència o *re-coneixement*⁹.

El vel o teixit platònic porta el lector a un escenari de clarobscur. El seus escrits estan confeccionats per a potenciar que el lector aprengui i per això

archai ἀρχαί

nº 19, jan.-apr. 2017

Jonathan Lavilla de Lera, 'El vel de Sòcrates al Fedre i el teixit dels diàlegs platònics', p. 237-262

Jonathan Lavilla de Lera, 'El vel de Sòcrates al Fedre i el teixit dels diàlegs platònics,' p. 237-262

precisament –entre altres raons, és clar— evita escriure de manera dogmàtica. Saber no és aprendre de memòria, sinó ser capaç de comprendre la unitat i multiplicitat del real. El vel platònic hauria de funcionar com un impuls envers la recerca –i també envers la trobada¹⁰— de la veritat, és a dir, hauria de servir per a fer que el lector aprengui a anar més enllà d'allò que és merament aparent, fins a trobar l'autèntica realitat de les coses. Ara bé, l'efectivitat del vel no és ni de bon tros matemàtica. Com el propi Plató mostra mitjançant la figura de Fedre, existeix el risc que el lector no sàpiga imposar-se al vel, quedant de vegades a les fosques i d'altres, en canvi, enlluernat. El vel platònic ara amaga i ara desvela, i ho fa sempre mirant de propiciar que neixi en el lector un esperit filosòfic –és a dir, dialèctic—. Per això mateix, perquè conèixer mai no equival a interioritzar la Veritat d'un tercer, mai no revela.

4. COMPLEXITAT DE L'ESCRITURA PLATÒNICA: ALTRES SENTITS QUE ES MOBILITZEN AMB EL VEL

El recurs del vel del *Fedre* serveix com a exemple i imatge de la subtil estratègia amb què està confeccionat aquest diàleg –i en general el conjunt de les obres de Plató—. Si bé el que hem assenyalat hauria de ser suficient per a percebre la cura amb què s'elabora un diàleg i la complexitat inherent a algunes de les seves parts, convé afegir que el text en curs només ha examinat la funció general que aquests elements juguen dins de l'economia general de l'obra. No obstant això, la complexitat d'aquest passatge va molt més enllà, ja que, a banda del que hem assenyalat, es tracta d'un recurs que mobilitza diferents sentits concrets dins de la conversa.

Sòcrates associa l'ús del vel a la vergonya, però no matisa a què és deu aquest sentiment. L'explicació més habitual a la que han recorregut els comentaristes¹¹ és que, abans de pronunciar-lo, Sòcrates sap ja que el seu primer discurs és impiu i conseqüentment es vela el rostre avergonyit del que es disposa a dir. Efectivament, sembla que Sòcrates jugui amb aquest sentit en el seu intent de fer creure que el seu primer discurs és antitètic respecte al segon i, a més, blasfem¹². A despit d'això, aquesta no és ni molt menys l'única interpretació possible. Segons s'ha assenyalat, Sòcrates no només pronuncia dos discursos, sinó que juga a representar el rol d'orador fictici dels mateixos. Així, si tenim en compte que el primer discurs el pronuncia un enamorat encobert davant del seu estimat, seria lògic pensar que cobrir-se el cap simbolitzi la disfressa mitjançant la qual l'enamorat intenta ocultar el seu amor i el seu desig. Encara més, fer servir el vel seria útil dins d'aquest context dramàtic, en tant que impediria que l'enamorat sentís torbació o vergonya a causa de la mirada fixa i penetrant del seu estimat, cosa que podria desvelar els seus autèntics sentiments, propiciant així el fracàs del seu pla. Doncs bé, si aquesta lectura és correcta, és totalment lògic que en pronunciar el seu segon discurs, en tant que s'ha penedit i ha canviat d'estratègia passant a lloar ara l'amor i els beneficis que reporta un enamorat, deixi de banda la seva disfressa. El gir dramàtic propiciat per el senyal diví ha capgirat el posicionament de l'orador. Ara es tracta d'un enamorat que elogia l'amor davant del seu pretès, per la qual cosa no hi ha cap necessitat d'amagar les seves intencions o avergonyir-se dels seus sentiments.

Aquestes dues possibilitats no només són factibles, sinó que són plenament compatibles. Recorrent al

seu joc de vels, Plató juga amb els diferents significats que poden tenir les paraules i els símbols; i ho fa fins a tal punt que la qüestió no acaba aquí: una lectura atenta revela que el passatge mobilitza d'altres significats que s'afegeixen a aquests, en tant que al·lusions més o menys indirectes. D'aquesta manera, el fet de pronunciar un discurs amb el cap cobert podria constituir un clar contrast amb la manera com ha transmès el discurs Fedre, que ha *llegit* el text de Lísias. Tenir els ulls velats no permet la lectura d'un text aliè. Així doncs, aquesta qüestió no només problematitzaria el debat entre l'oralitat i l'escriptura, sinó que serviria també per a fer reflexionar sobre les fonts del coneixement¹³ i la manera en què aquest es transmet; certament, assumptes molt presents en diversos passatges del diàleg.

A banda d'aquests sentits, sembla prou clar que el recurs al vel, juntament amb d'altres passatges del diàleg (cf. 229c7-d2; 249c-d; 250b-c), estaria referint-se als Misteris d'Eleusis¹⁴. Amb notable ironia, Sòcrates, en el seu segon discurs, lliga la dialèctica a una iniciació mistèrica, alhora que el fet de proferir un primer discurs sota un vel i el segon a cara descoberta coincideix de ple amb les dues fases dels Misteris, en els que en un primer estadi, i.e. el del μύστης, l'iniciat tindria el cap cobert, mentre que en un segon –i.e. el corresponent al ἐπόπτης– descobriria el seu rostre. Si a això sumem que el Fedre històric va ser condemnat l'any 415 a. C. per parodiar els Misteris¹⁵, sembla fora de tot dubte que aquesta al·lusió existeix i que forma part de l'estratègia discursiva de Sòcrates, que, com si fos un tàvec, sovint prova de punxar el seu interlocutor per a produir en ell un canvi.

5. A MODE DE CONCLUSIÓ: UNS BREUS MATISOS I CONSIDERACIONS FINALS

Aquest text hauria d'haver mostrat que el recurs al vel del *Fedre* està confeccionat amb una cura i una complexitat extremes. A més, ha estat suggerit que, en bona mesura, aquesta imatge del vel simbolitza el propi teixit de l'escriptura filosòfica de l'Acadèmic. Plató mesura cada mot que utilitza i posa tots els seus esforços en confeccionar el diàleg de tal forma que pugui servir per fer néixer la filosofia entre aquells lectors dotats d'un esperit filosòfic, de la mateixa manera en què Sòcrates dissenya el recurs esmentat i, en definitiva, el conjunt de la seva conversa amb Fedre. Els seus teixits –vels—, amb els seus clarobscur, cerquen agusar la vista dels seus lectors. Malgrat estar fossilitzat en l'escriptura, aquesta manera de construir els diàlegs permet comprendre, en bona mesura, en què consisteix el *dir filosòfic* de l'Acadèmic.

Per tal de fer néixer la filosofia en els seus lectors, Plató escriu d'una manera que els obligui a rebre el text amb certa distància crítica; a fi d'aprendre alguna cosa amb la lectura d'un diàleg, és imprescindible llegir-lo amb certa cautela. Ara bé, convé matisar i assenyalar que la nombrosa densitat d'*obstacles* amb què aquest diàleg està confeccionat no és ni molt menys l'habitual –o almenys, aquests són d'una naturalesa diversa als altres textos—. S'ha assenyalat que en aquesta obra *res és exactament el que sembla* i que el lector ha d'ésser capaç d'anar més enllà del que és merament aparent per copsar el que realment es planteja. Diem que no és habitual, però ni molt menys resulta atzarós o gratuït. Plató no vol ésser especialment críptic ni vol fer creure que en tot instant el lector hagi de sospitar que el seu

archai ἀρχαί

nº 19, jan.-apr. 2017

Jonathan Lavilla de Lera, 'El vel de Sòcrates al Fedre i el teixit dels diàlegs platònics', p. 237-262

Sòcrates diu una cosa per fer entendre en realitat una altra. Més aviat, l'enorme complexitat i les *trampes* del diàleg es justifiquen per la situació dramàtica concreta que es representa, tot tenint en compte qui són els interlocutors. El seu Sòcrates, com també succeeix en la resta de diàlegs, adequa el que diu i la manera en què ho fa a l'interlocutor que té en cada ocasió concreta¹⁶. Doncs bé, molt probablement Platò ha escollit Fedre perquè es tracta d'un personatge especialment acrític i vol mostrar els perills de la retòrica tradicional, les seves diferències respecte d'aquesta i les limitacions de la proposta filosòfica —que en cert sentit constitueix un nou tipus de retòrica¹⁷— en una persona d'aquest tipus. Si tenim en compte, a més, que aquest personatge sembla parar atenció només al que és merament aparent i que al diàleg s'emfasitza el fet que la dialèctica té a veure amb transcendir l'aparent pluralitat de les coses i anar cap a la seva autèntica unitat, llavors el que succeeix al diàleg i la manera com ho desenvolupa Plató es tornen molt més entenedores.

Plató esmenta Fedre¹⁸ tres vegades als seus diàlegs: al *Protàgoras* se'n fa una petita al·lusió a 315c, en la que se'l presenta com un dels joves que escolten els discursos del sofista Hípias a casa de Càl·lias; al *Convit* el seu paper és força més rellevant, en tant que és un dels convidats a casa d'Agató i que, a més a més, tria el fil central dels discursos que es pronunciaran¹⁹, dels quals ell mateix ofereix el primer; al *Fedre*, per contra, és l'interlocutor principal —i únic— de Sòcrates. A les tres obres, se'ns mostra com un personatge molt interessat en els discursos i que en fa pronunciar molts²⁰ (cf. 242a8-b2), però que, en general, manté una relació bastant acrítica amb aquests i que, a més, no és especialista en cap matèria concreta²¹. El seu vincle amb la

qüestió eròtica al *Convit*, la seva afició per la retòrica i els discursos en general –però especialment pels dels nous savis d’Atenes—, i la seva figura històrica, lligada a l’exili per haver parodiat els Misteris, ens donen algunes pistes de la intenció de Plató en construir el diàleg. Però, sobretot, és el fet que Plató ens el presenti mantenint una relació acrítica amb els discursos el que permet entendre què pot estar cercant l’Acadèmic quan fa que el seu Sòcrates utilitzi una estratègia discursiva especialment complexa i plena de trampes. Resulta versemblant pensar que mitjançant aquest enrevessament es potenciï la reflexió del lector sobre la relació acrítica que Fedre manté amb els discursos –en aquesta ocasió concreta amb el de Lísias, però també, en general, amb els dos discursos posteriors i la resta d’intervencions de Sòcrates— i consideri la relació que ell mateix, com a lector o oient, manté amb els discursos –incloent-hi els textos platònics, és clar—. Cada teixit o brodat platònic té certes particularitats específiques, determinades pels matisos, les intencions i els objectius concrets del seu creador en cada cas. Els interlocutors, però també els temes tractats i la manera de desenvolupar o de referir la conversació, se seleccionen en funció dels objectius específics de cada diàleg.

Ara bé, tot i que cada diàleg té un objectiu i una problemàtica específica, és raonable suposar que Plató els sotmet tots a un objectiu superior, i.e. l’assignat al conjunt de la seva obra escrita. Tot i parlar sobre temàtiques que no són exactament les mateixes i de fer-ho de maneres diverses, en el fons, el conjunt de la seva obra és unitari, ja que cerca un objectiu comú –el qual, òbviament, està lligat a la filosofia, si bé existeix molta més discussió sobre si el que es cerca és persuadir els lectors de prendre la via filosòfica o

archai ἀρχαί

nº 19, jan.-apr. 2017

Jonathan Lavilla de Lera, ‘El vel de Sòcrates al Fedre i el teixit dels diàlegs platònics’, p. 237-262

transmetre la filosofia mateixa, o bé ambdues—. Dit d'altra manera, Plató escriu sempre apuntant cap a la mateixa direcció –i.e. dient coses semblants; molts dels temes tractats, com la pròpia caracterització de la filosofia, són transversals—, però de formes molt variades, com ha assenyalat Rowe (2007, p. vii-ix). En bona mesura, per tot això, aquest article ha defensat que la complexitat amb la que s'elabora el *Fedre* i, en concret, el passatge del vel, és molt suggeridora per a comprendre com estan elaborats i com funcionen els diàlegs platònics. Certament, alguns diàlegs contenen *obstacles discursius* més semblants als del *Fedre* que d'altres. I no obstant això, tots ells estan confeccionats de tal forma que el lector està obligat a adoptar certa distància respecte del text i examinar amb cura què es planteja en el diàleg, com i per què. La qüestió sembla palesa, des del moment en què prenem consciència que Plató mai no parla per boca pròpia als seus diàlegs i que tampoc no ofereix definicions o veritats simples. El missatge de l'Acadèmic s'ha d'extraure del conjunt de cada diàleg i del conjunt del *Corpus*. Per això, si tenim en compte l'extrema cura amb què foren confeccionats i la complexitat amb la que fou brodada cada peça, es comprendrà que hagi estat possible que els seus textos hagin propiciat intensos debats filosòfics des de fa més de dos mil·lennis.

Si hem estat capaços d'expressar-nos correctament, s'entendrà que l'intricat comentari del recurs al vel no vol fer pensar al lector que tots els texts platònics vulguin dir quelcom de diferent al que en un primer moment sembla; més aviat, el que es mira de mostrar és que tots els texts platònics són el resultat d'una artesanía molt elaborada i que per comprendre correctament el que s'hi diu, no hi ha més remei que llegir

i rellegir amb molta cura el que es planteja i com es planteja –tenint molt en compte la situació dramàtica i els interlocutor escollits—. Per això, doncs, creiem que ésser conscient de la complexitat de l’art de tissatge de Plató constitueix de per si una bona disposició per aquesta tasca, en tant que ens prevé contra lectures i interpretacions massa ràpides. Certament, el passatge del *Fedre* que hem analitzat constitueix un element concret del *Corpus*, però prou significatiu –pensem— per a comprendre com funcionen alguns dels trets essencials del *dir platònic*.

NOTAS

1 Totes les traduccions dels diversos passatges del *Fedre* que reproduïm són d’elaboració pròpia. Tot i que existeix una valuosa edició i traducció catalana elaborada per Balasch (1988), ens hem estimat més fer-ne una de pròpia. El motiu fonamental d’aquesta elecció és que Balasch tradueix l’expressió grega $\acute{o} \mu\eta \acute{\epsilon}\rho\acute{o}\nu$ amb la fórmula “l’indiferent”. Nosaltres, en canvi, preferim traduir-la com “el no-enamorat”, que s’ajusta molt més literalment al que diu el text i resulta més neutra. Atès que es tracta d’una noció molt recurrent en aquest article, ens ha semblat raonable fer-ne una nova traducció que eviti aquest problema.

2 Friedländer (1969, p. 25) ha subratllat amb gran encert la funció desveladora del segon discurs del diàleg.

3 Rosen (1988, p. 90) ha estat un dels autor que ha defensat aquesta tesi.

4 Diem que es tracta d’un diàleg construït de forma idiosincràtica, entre altres qüestions, perquè la seva unitat formal i temàtica no són evidents, com ho demostra el gran debat que hi ha hagut, fins i tot durant els últims anys. Cf. p. ex. Heath (1989a; 1989b); Rowe (1986; 1989); Werner (2007); Moss (2012).

5 Desenvolupar aquest assumpte i mostrar la unitat profunda que rau sota els tres discursos ens obligaria a elaborar un excurs que, a causa de la complexitat de la qüestió, resultaria massa llarg

archai 

nº 19, jan.-apr. 2017

Jonathan Lavilla de Lera, ‘El vel de Sòcrates al *Fedre* i el teixit dels diàlegs platònics’, p. 237-262

i ens desviaria del fil central que provem de seguir. En qualsevol cas, cal recordar que ja ha estat mostrat que l'orador fictici del segon i del tercer discurs del diàleg és un de sol. Això permet –com a mínim— constatar que els dos parlaments tenen quelcom en comú. En la mateixa direcció, un altre element que convé considerar és la proximitat entre les concepcions de l'ἔρωσ d'ambós discursos. Malgrat els esforços de Sòcrates per mostrar que la tesi del tercer discurs és antitètica respecte a la de l'anterior, de fet, no ho és i la concepció sobre l'ἔρωσ que s'ofereix als dos discursos no és en absolut incompatible –i podríem dir el mateix pel que fa al text de Lísias—. El que més aviat reflecteixen són diverses maneres d'entendre una passió que, tot i ésser unitària, es manifesta d'una multiplicitat de modes, en funció de la manera en la que és percebuda o entesa pels humans. La palinòdia se centra en descriure l'amor filosòfic, que representa la manera concreta en què els filòsofs experimenten, entenen i pateixen la passió eròtica. Ara bé, aquest mateix discurs mostra també que, tot i que la causa de l'ἔρωσ és sempre la mateixa –i.e. la Belleza—, aquesta passió pot ésser viscuda de maneres perilloses i fins i tot perjudicials, si aquesta no s'entén, s'experimenta i es reacciona envers ella com fa el filòsof; algunes d'aquestes maneres, tot i que no s'expliciti, serien les descrites en els dos primers discursos del diàleg. Convé afegir, endemés, que per considerar la tesi que motiva aquesta nota, també seria adient tenir en compte alguns passatges significatius respecte a això, en els que trobem elements com un dual que no és clar a quins discursos es refereix (cf. 262d1) o una pregunta de Sòcrates en què aquest es refereix al *seu discurs* (en singular) sense deixar clar quin d'ells al·ludeix (cf. 263d3), cosa que impel·leix a reflexionar sobre la unitat i multiplicitat dels discursos previs. Finalment, caldria considerar aquest problema en funció del que, segons les paraules de Sòcrates, ha estat l'única cosa seriosa tractada (265c8-d1), és a dir, la dialèctica, el procediment de la qual s'explicita en 265d3-5 i 265e1-3 i que, precisament, té a veure amb la captació de la unitat i pluralitat de les coses. Aquest article avança sense provar aquesta tesi de lectura; no obstant això, remetem al lector que vulgui trobar una anàlisi acurada d'aquesta qüestió a Lavilla de Lera (2014).

6 Nombrosos autors han coincidit a apuntar que el contingut de veritat sobre l'amor no pot extreure's de manera aïllada de cap dels tres discursos. Cf. p. ex. Trabattoni (1995); Bonazzi (2011); Werner (2012); Lavilla de Lera (2015).

7 Rowe (1988, p.vii) ha estat un dels autors que millor ha advertit el lector sobre aquesta qüestió quan afirma que en aquest diàleg *res és exactament el que sembla* [“nothing is quite what it seems”].

8 Aquest text jugarà amb la metàfora del teixit com a símbol del text platònic. No obstant això, cal dir que en Plató aquest símbol també pot ésser interpretat en altres sentits. Monserrat Molas (2012) ha mostrat en un encomiable article la manera en què el propi Plató fa servir la imatge de l'art del tissatge com a símbol de la política.

9 “Re-conèixer” no significa aquí tornar a conèixer quelcom gràcies a la reminiscència, sinó que, més aviat, fa referència a una segona i precària navegació en la qual no hi ha més remei que intentar trobar la veritable naturalesa de les coses sense més recursos que la dialèctica i en la qual la certesa mai no és assolible. Per comprendre millor el sentit en què fem servir aquí l'expressió “re-conèixer”, cf. Trabattoni (1995, p. 84). Per aprofundir en la qüestió del coneixement platònic, cf. Trabattoni (2001; 2006; 2007; 2010).

10 Si bé defensem que Plató cerca estimular l'autonomia del seu interlocutor, no cal inferir d'aquí que el seu ensenyament tingui per objectiu impulsar una recerca massa oberta, com ha advertit Bonazzi (2011, p.xxxv-xxxvi). Ben el contrari, la recerca que ens proposa apunta clarament cap al reconeixement de l'existència de les Idees, que possibiliten sortir del relativisme de la sofística i parlar d'un cert tipus de coneixement.

11 Cf. p. ex. Hackforth (1952, p.35, n.5); de Vries (1969, p.226); Burger (1980. p.34-35).

12 El fet de cobrir-se el cap per pronunciar un discurs impiu i descobrir-se'l després per pronunciar-ne un d'apropiat no només casa a la perfecció amb les paraules de Sòcrates, sinó que, a més a més, concorda de forma acurada amb l'anècdota referida per Sòcrates sobre Estesícor i les seves dues versions sobre Hèlena (cf. 243a3-b3), com ha assenyalat Capra (2014, p. 40-41), que al seu torn cita Demos (1999). Anàlogament a com el poeta líric perd la visió per haver bescantat Hèlena en un primer moment, Sòcrates perd la visió quan difama l'amor en el seu primer discurs; a continuació, de la mateixa manera que Estesícor recobra la visió un cop es retracta i pronuncia una palinòdia sobre la dona de

archai ἀρχαί

nº 19, jan.-apr. 2017

Jonathan Lavilla de Lera, ‘El vel de Sòcrates al Fedre i el teixit dels diàlegs platònics’, p. 237-262

Menelau, el filòsof recupera la visió al seu segon discurs quan es penedeix del que acaba de dir i pronuncia una palinòdia –que diu que és d'Estesícor (cf. 244a2-3)— en la qual elogia els beneficis del ἔρωc. El passatge 243e4, en el qual Sòcrates interpel·la el seu interlocutor com si estigués cec (243e4: ποῦ δὴ μοι ὁ παῖc πρὸc ὄν ἔλεγον;), sembla reforçar encara més aquesta analogia dibuixada per Sòcrates entre els seus dos parlaments i les dues versions d'Estesícor sobre el mite d'Hèlena. Així doncs, posar-se i treure's el vel significaria perdre i guanyar la visió respectivament.

13 Griswold (1986, p.55) ha apuntat la problemàtica de les fonts del coneixement com un dels sentits del passatge.

14 Recentment Velardi (2006, p.146-147, n. 4) ha considerat aquesta qüestió.

15 Cf. Nails (2002, p.233-236).

16 Cf. Rowe (2007).

17 Trabattoni (1995) i Cassin (1995, p. 419) han mostrat, entre d'altres, que al *Fedre* Plató no només carrega contra la retòrica tradicional, sinó que mira d'apropiar-se de la retòrica en general per posar-la al servei de la seva filosofia. La qüestió és interessant, perquè com apunta Rowe (2007), l'escriptura platònica –no només al *Fedre*, sinó en general— representa un artefacte retòric i persuasiu, sense que això negui en cap moment que sigui eminentment filosòfic.

18 Per conèixer les dades principals del Fedre històric, cf. Nails (2002, p. 233-236).

19 El fet que esculli l'ἔρωc –tema de gran rellevància al *Fedre*— i en pronuncïi un discurs també resulta molt suggeridor per comprendre perquè tria Plató aquest interlocutor i què planteja el diàleg.

20 Ferrari (1987, p. 4-9) l'ha descrit com un *intellectual "impresario"*.

21 Gil (2009, p. 18) diu que és un personatge ingenu; Poratti (2010, p. 72) el descriu com un tant mediocre; Sala (2007, p. 26) assenyala que és algú *curiós per tot, però mestre de no res*; i a la magnífica i sintètica descripció que en fa a la seva *Notice al Convit*, entre altres qüestions, Robin (1929, p. xxxvii) destaca que Fedre té molta fe en els teòrics de la medicina, i també en la

retòrica o en la mitologia, i que, en definitiva, és mostra curiós per conèixer però que no té cap mena de judici, essent superficial en les seves curiositats i estant massa atent a la reputació i fama de les fonts discursives.

BIBLIOGRAFIA

BALASCH, M. (1988) (ed.). *Plató. Diàlegs IX: Fedre* (revisió del text grec i traducció). Barcelona, Fundació Bernat Metge.

BONAZZI, M. (2011) (ed.). *Platone. Fedro* (traduzione e cura). Torino, Giulio Einaudi Editore.

BURGER, R. (1980). *Plato's Phaedrus: A Defense of a Philosophic Art of Writing*. Alabama, University of Alabama Press.

CAPRA, A. (2014). *Plato's Four Muses*. Washington, Harvard University Press.

CASSIN, B. (1995). *L'effet sophistique*. Paris. Éditions Gallimard.

DEMOS, M. (1999). *Lyric quotation in Plato*. Lanham, Rowman & Littlefield.

FERRARI, G. R. F. (1987). *Listening to the Cicadas: A study of Plato's Phaedrus*. Cambridge, Cambridge University Press.

FRIEDLÄNDER, P. (1969). *Plato III: the Dialogues, Second and Third Periods* (translated by H. Meyerhoff). Princeton, Princeton University Press.

GIL, L. (2009) (ed.). *Platón. Fedro* (introducción, traducción y notas). Madrid, Editorial Dykinson.

archai ἀρχαί

nº 19, jan.-apr. 2017

Jonathan Lavilla de Lera, 'El vel de Sòcrates al Fedre i el teixit dels diàlegs platònics', p. 237-262

[Primera edició: GIL, L. (1957) (ed.). Platón. *Fedro* (introducción, traducción y notas). Madrid, Instituto de Estudios Políticos].

GRISWOLD, C. L. (1986). *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. Yale, Yale University Press.

HACKFORTH R. (1952) (ed.). Plato. *Phaedrus* (translated with an introduction and commentary). Cambridge, Cambridge University Press.

HEATH, M. (1989a). The Unity of Plato's *Phaedrus*. *Oxford Classical Studies in Ancient Philosophy* 7, p. 151-173.

HEATH, M. (1989b). The Unity of the *Phaedrus*: A postscript. *Oxford Classical Studies in Ancient Philosophy* 7, p. 189-191.

LAVILLA DE LERA, J. (2014). *El lógos y la filosofía. Una re-lectura del Fedro*. Tesis doctoral. Universitat de Barcelona, Barcelona.

LAVILLA DE LERA, J. (2015). Tres discursos eróticos y dos concepciones anímicas en el *Fedro* de Platón. *Agora: Papeles de Filosofía* 35, nº1, p. 119-147.

MONSERRAT MOLAS, J. (2012). Una túnica per al poble: un comentari a *El Polític* de Plató. *Convivium* 25, p. 5-26.

MOSS, J. (2012). The Unity of the *Phaedrus*, Again. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 43, p. 1-23.

NAILES, D. (2002). *The people of Plato: a prosography of Plato and other Socratics*. Indianapolis, Hackett Publishing Company.

PORATTI, A. (2010) (ed.). Platón. *Fedro* (introducción, traducción, notas y comentario). Madrid, Ediciones Akal.

ROBIN, L. (1929) (ed.). Platon. Œuvres Complètes: *Banquet* (notice, texte établi et traduction). Paris. Les Belles Lettres.

ROSEN, S. (1988). *The Quarrel Between Philosophy and Poetry: Studies in Ancient Thought*. New York, Routledge.

ROWE, C. (1986). The Argument and Structure of Plato's *Phaedrus*. *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 32, p. 106-125.

ROWE, C. (1988) (ed.). Plato. *Phaedrus* (translated with an introduction and commentary). Warminster, Aris & Phillips.

ROWE, C. (1989). The Unity of the *Phaedrus*: A Reply to Heath. *Oxford Classical Studies in Ancient Philosophy* 7, p. 175-188.

ROWE, C. (2007). *Plato and the Art of Philosophical Writing*. Cambridge, Cambridge University Press.

SALA, E. (2007). *Il Fedro di Platone. Commento*. Tesi di dottorato. Università Degli Studi di Padova, Padova.

TRABATTONI, F. (1995) (ed.). Platone. *Fedro* (cura e commento). Milano, Mondadori.

TRABATTONI, F. (2001). L'argomentazione platonica. *Προβλήματα* 1, p. 7-38.

TRABATTONI, F. (2006). L'intuizione intellettuale in Platone. In margine ad alcune recenti pubblicazioni. *Rivista di Storia della Filosofia* 61, nº3, p. 701-719.

archai 

nº 19, jan.-apr. 2017

Jonathan Lavilla de Lera, 'El vel de Sòcrates al Fedre i el teixit dels diàlegs platònics', p. 237-262

TRABATTONI, F. (2007). Una breve replica. *Rivista di Storia della Filosofia* 62, n° 1, p. 61-62.

TRABATTONI, F. (2010). Fondazionalismo o coerentismo? In margine alla terza definizione di ἐπιστήμη nel "Teeteto". In: MAZZARA G.; NAPOLI V. (ed.). Platone. *La teoria del sogno nel "Teeteto"*. Sankt Augustin, Academia Verlag, p.295-327.

VELARDI, R. (2006) (ed.). Platone. *Fedro* (introduzione, traduzione e note). Milano, BUR.

DE VRIES, G. J. (1969). *A commentary on the Phaedrus of Plato*. Amsterdam, Hakkert.

WERNER, D. S. (2007). Plato's *Phaedrus* and the Problem of Unity. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 32, p. 91-137.

WERNER, D. S. (2012). *Myth and Philosophy in Plato's Phaedrus*. Cambridge, Cambridge University Press.

Rebut el mes de novembre i acceptat per publicació el mes de desembre, 2015