

Tres situacions platòniques del record¹

JORDI SALES I CODERCH

Grup de Recerca EIDOS. Hermenèutica, Platonisme i Modernitat (2009SGR447)

Facultat de Filosofia
Universitat de Barcelona
Carrer Montalegre, 6
08001 Barcelona
sales@ub.edu

Article rebut el 21 de gener de 2012 i acceptat el 14 d'abril de 2012

Resum: Fem una lectura d'uns llocs platònics que tradicionalment il·lustren l'aparició d'una doctrina de la reminiscència. La «doctrina de la reminiscència», prototip d'apriorisme i innatisme epistemològics, es tracta sobretot al Menó, al Fedó i al Fedre. Si diversifiquem aquestes aparicions per la seva situació dialògica, ¿què és el que passa amb el fenomen record? Està situat contra la mandra, la por a la dispersió o en un intent de commoure el càlcul de l'estimat-passiu. Són les relacions entre el que podríem dir «l'home comú», «l'home filosòfic» i «els entesos de tota mena» el que se'ns pot regirar mitjançant una atenta lectura de Plató.

Paraules Clau: Plató, teoria de la reminiscència, paradoxa del *Menó*.

Abstract: Three platonic situations of reminiscence

We take a reading of certain platonic locations which traditionally illustrate the appearance of a doctrine of reminiscence. The 'doctrine of reminiscence' - a prototype of epistemological apriorism and innatism - is dealt with mainly in the Meno, the Phaedo and the Phaedrus. If we diversify these appearances according to their dialogical situation what happens to the phenomenon of recall? It is placed against sloth, fear of diversion or as an attempt to move the calculation of the passive-loved one. It is the relations between what we could call the "common man", the "philosophical man" and the "various knowledgeable people" that can appear to be altered through an acute reading of Plato.

Key Words: Plato, reminiscence theory, *Meno's Paradox*.

1. Text de la conferència de Cloenda del *II Congrés Internacional de la Societat Ibèrica de Filosofia Grega* (Palma, 21 d'abril de 2012).

La varietat del que *hi ha* als diàlegs platònics pot ser viscuda com *un obstacle* per tal d'«extreure» la «filosofia» inscrita al *Corpus Platonicum* (=CP). Al CP hi ha coses molt diverses: salutacions, caminades, interrogatoris, intents de definició, mites, discursos, escrits, al·legories, etimologies, atenesos, forasters, juraments, gent que s'enfada, mestres i deixebles, amants i estimats, pares i fills, esclaus, nois, joves i vells, presons, palestres i pòrtics i fins arbres i rius alguna vegada. Com que ens dediquem als estudis *filosòfics* cal buscar teories *filosòfiques*. A l'iniciar-nos en els estudis ja sabem quines són: l'amor, la ciutat ideal, la reminiscència, la teoria de les idees, de la Virtut, de la Belleza, del Bé, la ignorància socràtica, la immortalitat de l'ànima són algunes de les més famoses. Avançar en l'estudi de Plató sembla que és saber bé *els llocs* del CP on es troba *cada* doctrina. La «doctrina de la reminiscència»–prototip d'apriorisme i innatisme epistemològics– es tracta sobretot al *Menó*, al *Fedó* i al *Fedre*.

1. El record contra la mandra cognoscitiva (Menó)

El que s'està jugant després de la primera part del *Menó* és un aclariment de les actituds de l'home respecte al *Logos*. No s'hi val, certament, a posar-se massa solemne al mencionar Logos, amb majúscules, o logos amb minúscules, com allò en què la situació de l'exercici filosòfic es decideix; tampoc no s'hi val, però, no posar-se mai solemnes o, si hom no vol pas tant, una mica seriosos. Amb solemnitat o sense, la possibilitat de dir que està viscuda en la retòrica gorgiana com facilitat del dir té, quan se'ns trenca en la dificultat, el bloqueig o el problema, en l'aporia, una relació possible amb el logos en la nova figura socràtica de la recerca conjunta. La dialèctica és el mètode de la recerca conjunta. La impossibilitat de la recerca conjunta és la posició de Menó en el moment central del diàleg del seu nom; la seva antítesi des de la fortalesa és la posició socràtica d'afirmació de possibilitat de la recerca conjunta. El que anima l'examen socràtic lluita per la seva afirmació com la possibilitat de la dialèctica en l'amistat, possibilitat discriminada de la figura rival de l'erística, la consideració del discurs com a lluita. La progressió del lector en el diàleg va unida a un exercici de discerniment mitjançant el qual ens cal adonar-nos de què és el que exactament passa entre Menó i Sòcrates. La facilitat amb la que Menó ha donat la primera i encara la segona resposta a què és l'excel·lència, ha estat després auxiliada pels models que el «desert atenès» ha ofert a «l'abundància tessàlia». El que és aquest auxili com a moviment és com una primera insinuació de *Penia* a *Poros*, el moviment del terreny del defecte sobre el terreny de l'excés. Una condició prèvia a l'engendrament d'alguna tensió, a la gènesi d'eros. El com de la recepció d'aquest auxili determina que alguna cosa avanci o no avanci pas en

l'escena del diàleg. Malgrat l'advertiment socràtic, però, la tercera resposta de Menó a què és l'excel·lència segueix unilateralment i exclusivament el model de la resposta sobre el color amb el predomini del flux, del lliscar sobre la retenció. Posada en dificultats la tercera resposta de Menó, Sòcrates el convida tres vegades a reprendre la qüestió. Si Menó dóna de la seva conversa amb Sòcrates una interpretació erística, Menó ha perdut els tres assalts, ha estat derrotat.

1.1. *La situació aporètica de Menó.* Ara, només ara, Menó «recorda» una fama socràtica com a *aporètic*, com a bloquejador, com a sembrador de confusions o dubtes: «Sòcrates, ja havia sentit abans de trobar-me amb tu, que no fas res més que problematitzar-te ἀπορεῖς i problematitzar ἀπορεῖν els altres» (79e6-80a2). Ens cal recordar el vocabulari de la facilitat tessàlia. Tot arrencava d'un «No és pas difícil οὐ χαλεπόν» (71e1, 71e6), i sobretot del «no hi ha cap problema οὐκ ἀπορία» (72a1-2). Negatius que ens permeten establir el contrast entre el principi i el final d'un *trajecte*. Al traduir Plató cal traduir totes les aparicions d'un mateix terme de la mateixa manera tant com sigui possible o, si més no, indicar les repeticions d'un mateix terme per allunyades que estiguin: únicament així marquem bé els trajectes i els contrastos. En el nostre cas present cal assenyalar de la mateixa manera el *no* de 72a1 i el *sí* de 80a1-2. No hi havia cap dificultat o problema (72a1), i ara Menó està ple de dificultats o problemes (80a1-2). S'ha dit que Menó confessa d'una manera bastant ingènua que no pot respondre a la qüestió (Nehamas 1985, 6). ¿És cert que la confessió d'ignorància de Menó és *ingènua*? Se'n pot dubtar, ens convé fer-ho com a lectors, perquè la frontera entre erística i dialèctica està *fluctuant* des de l'acollida de Menó a la primera definició de figura. Convé atendre a poc a poc com descriu Menó el seu estat *abans* de la comparança que seguirà amb el peix tremolosa. La brillantor de la figura ha eclipsat el que li és previ en l'atenció dels comentaristes. El retrat que Menó fa de Sòcrates té clarament dues parts. En la primera, Sòcrates ja és associat amb la bruixeria i la màgia; la segona és la comparança amb la tremolosa. El que és comú a tot aquest moviment és que la mancança que ha causat en Menó la perplexitat no està situada ni per un moment en ell mateix, sinó en Sòcrates. Aquest és el senyal decisiu de l'aporia de Menó [Ionescu, 2007, 30]. ¿El tu socràtic actua sobre el deixeble de Gòrgias i el desposseeix del que li «pertany»? ¿Podem reformular una qüestió: ¿què és en veritat el que li pertany a Menó i per què? Menó li retreu a Sòcrates «tu m'embruixes λοιπεύεις i em drogues φαρομάττεις i senzillament ἀτεχνῶς m'encantes κατεπάρδεις» (80 a2-4). El que tenen en comú aquestes tres accions és suspendre una relació habitual mitjançant un agent exterior.

(a) Les bruixes de Tessàlia, precisament de Tessàlia, que surten al

Gòrgias eren capaces, es deia, de fer baixar la lluna del cel, o sigui trasbalsar l'ordre normal de la realitat. Als *Núvols* d'Aristòfanes aquest fet es contempla com aprofitable per tal de que Estrepsíades no pagui els seus deutes. L'ordre normal de la realitat sembla que és que els que aprenen a fer discursos en llocs ben considerats per a aquesta tasca els vagin fent indefinidament que per això ho han après. *M'embriuxes* (λοητεύεις, segona persona del singular del present d'indicatiu del verb λοητεύειν derivat del verb λοαν «fer crits de dolor, lamentacions». El nom de l'actor és λόης que embriuxa llençant crits i encanteris lúgubres, el bruixot, el mag, el xarlatà).

(b) *Em drogues* (φαρμάττεις del verb φαρμακάω, derivat del nom φάρμακον que dona els nostres fàrmac, farmàcia, farmacèutic). *Pharmakon* designa en el seu sentit primer una planta medicinal qualsevol sigui benèfica o nociva, o millor en la indistinció dels seus possibles efectes com a remei o verí. És el mot que designa la cicuta al *Fedó*.

(c) *M'encantes* (κατεπάδεις. El verb κατεπάδειν està construït del prefix κατα que expressa a una idea de completesa i acabament (catàleg) i del verb επάδειν, compost a la seva vegada de prefix επισobre (epifenomen, epíleg) i del verb αείδειν. que vol dir cantar). *Επάδειν* vol dir acompanyar cantant i per extensió deixar sentir encantaments. Aquest verb està acompanyat de l'adverbi άτεχνῶς, que es pot traduir per «senzillament»; literalment és un negatiu de τεχνῶς, habilitat, artifici, perícia, ofici, i té un sentit que oscil·la entre un positiu simple i natural en front del que és artificiós i rebuscat i un negatiu groller, inexpert, tosc. La composició és gairebé exclusivament una composició de la llengua de Plató i té dues *úniques aparicions*: aquesta que estem comentant i un altra al *Gòrgias* en boca de Càl·licles. Aquest paral·lel és molt instructiu per tal de tenir una pista per a entendre com experimenta Menó *la música* socràtica. Càl·licles diu que els millors i els més forts entre nosaltres són manipulats des de la infància com lleons esclavitzats per encantaments i sortilegis aprenent que el deure és la igualtat i que això és el que és bell i el que és just! (*Gòrgias*, 483e4 - 484a2 trad. M. Balasch, Fundació Bernat Metge [FBM]). ¿Menó s'està sentint desposseït d'alguna cosa que li correspon en l'ordre regular del món on els lleons fan de lleons lliurement?

El paral·lel ben natural entre el *Menó* i el *Gòrgias* està mobilitzat ben diferentment en els comentaris de Rémi Brague i de Dominic Scott. Segons Brague, la màgia fóra desbordar els seus límits o mantenir-se fora d'aquests límits, ser o fer de bruixot és sortir de la seva forma i expandir-se en una pluralitat de formes. La bruixeria és escapar a la limitació. La dialèctica, la recerca *conjunta* en l'amistat, podria obrir Menó a una recerca *possible* paralitzant l'expressiva discursivitat gorgiana posseïda en la facilitat de dir. Segons Scott, la referència a l'esclavatge indica que una part utilitza l'altra per als *seus*

fins, la qual cosa implica la noció de manipulació. Scott parla d'«inactivitat intel·lectual» i «mort cognitiva» com l'estat en el que Sòcrates deixaria les seves víctimes i afirma que la refutació socràtica eradica tant el mal com el bé.

És ben cert que Menó es queixa a Sòcrates perquè ha estat desposseït de la seva habilitat habitual i reduït al silenci. El que cal veure és el valor d'aquesta habilitat perduda, per tal de judicar no únicament el com s'ha produït aquesta pèrdua sinó el sentit de què es produeixi. ¿Fer emmudir al tessali, portar Menó al silenci és, de veres, un fruit d'una inhabilitat socràtica? ¿Què hi ha d'intel·lectual i de cognitiu en el sistema de respostes de Menó? ¿Què ha naufragat? ¿Quina bondat ha erradicat Sòcrates respecte a Menó? El fet cert al que assistim és que el silenci de Menó és atribuït per ell enterament a una acció socràtica d'encantament. Goldschmidt (1971) observa que el Menó té l'estructura dels primers diàlegs fins a la primera *aporia*. Però l'*aporia* s'arrisca fins gairebé conduir Menó vers l'odi pels raonaments i situarlo en aquesta forma de l'escepticisme que Plató anomena *misologia*. Hi ha al *Menó* una misologia respecte al logos socràtic, en nom, dels «*mils de vegades innumerables discursos davant de moltes persones*» (80b23) que el foraster de Tessàlia deixeble de Gòrgias ja ha pronunciat. ¿Dues discursivitats distintes es combaten o s'amistancen? ¿L'horitzó de la progressió del diàleg és l'erística o la dialèctica? ¿O és en la seva indistinció on està situat el lector? Gòrgias diu al seu *Elogi d'Hel·lena* que les paraules encanten, creen plaer, eliminen tristeses i mouen l'ànima. Menó no rep pas la discursivitat interrogativa socràtica de la manera que Gòrgias diu que actua el discurs a l'encantar. Menó roman quiet, es troba paralitzat sota uns efectes que ell compara a l'efecte que imagina com el de la tremolosa sobre la seva ànima i la seva boca. Menó diu: «*Em trobo de veritat estabornit d'ànima i de boca, i no sé que respondre't*». (A Eutifró les paraules li giraven en rodó i ell es mareja, potser perquè encara les paraules són seves i les voldria salvar fixant-les; cf. *Eutifró* 11b, Sales 1992, 52-53).

Moltes coses passen en l'escena del diàleg a l'entorn d'aquesta comparança que el tessali fa de Sòcrates. La tremolosa és un peix del gènere *Torpedo*, de la família dels torpedínids, amb un potent òrgan elèctric a cada costat del cos entre el crani i la part anterior de les aletes pectorals. Menó introdueix la comparança amb el mateix verb que abans ha fet servir Sòcrates quan li ha dit a ell que respongués deixant de fer moltes coses d'una sola com es diu per riure-se'n als qui trenquen un objecte (77a). Ara Menó també des del *riure* afirma «*gosaria dir que t'assembles moltíssim per la forma εἶδος i tot el restant a la tremolosa*» (80a). Des del *riure*, s'han dit trencador i paralitzador l'un a l'altre. Així és com es veuen els interlocutors de l'*acció* a la que assistim. Sòcrates li ha dit a Menó que en les seves respostes fàcils trenca el que està

unit, el que forma un tot. Menó li està dient a Sòcrates que al posar en dificultat el seu dir detura el que es mou. Cal aclarir el joc de facilitats i dificultats a l'entorn de l'examen socràtic. La hipòstasi de l'*elenkhos* com a mètode socràtic emmandreix moltes lectures dels diàlegs platònics. En tant que es suposa que un dispositiu metòdic de refutació està com llest per a ser aplicat en circumstàncies diverses en un examen de les opinions que proposaria d'antuvi el interlocutor, l'atenció a la relació que s'ha establert en cada cas entre el interlocutor i Sòcrates i la mobilitat o no d'aquesta relació són ben sovint desateses. Atendre a aquesta relació ens fa veure que el que es dóna com a discurs de Menó en el seu sistema de respostes és immodificable o es dóna o no es dóna, flueix o no flueix. Sòcrates li ha tret el discurs a Menó i Menó calla. El silenci de Menó és, segons Menó, el resultat de l'acció de Sòcrates sobre ell. Sòcrates és com la tremolosa perquè *també ella* estaborneix *el que se li acosta i la toca*. En el grec de Plató el nom del peix *νόσκη* i l'acció del peix el verb *ναρκάω* coincideixen. Sòcrates dirà després que accepta la comparança si queda clar que ell està en el mateix estat en que posa als altres, fora *narke* si ell està narcotitzat al narcotitzar als altres. El peix *tremola* i la seva acció *estaborneix*, marca una diferència que la interpretació ha d'anul·lar: és molt difícil imaginar com un estabornit pot encara estabornir o com la descàrrega o el tremolar de qui tremola manté els altres tremolant. O l'acció socràtica no té distinció com autoconsciència de la seva eficàcia, o el seu resultat iguala la situació inicial de Sòcrates amb la del seu interlocutor en aquest cas amb Menó. *Narké*, d'on deriven els narcòtics, és la mateixa paraula que el narcís dels nostres narcisismes.

1.2. La paradoxa de Menó i la recerca conjunta. En un sentit ampli, l'anomenada paradoxa de Menó ocupa nou ratlles de l'edició de Stephanus. Es poden dividir aquestes nou ratlles en les quatre primeres que corresponen a l'enunciat de Menó de la «paradoxa» (80d5-9) i les cinc restants que són la reformulació socràtica en forma de dilema (80e1-e5). Normalment aquest passatge és conegut com la «paradoxa de Menó» o del *Menó*, no sense algunes reserves de part de la crítica sobre la bondat d'aquesta denominació: s'ha preferit sarcasme (Moliné, 1969) o «challenge» (Scott, 2006); es pot parlar també d'un enigma escèptic (Hoerber, 1960, 86). Malgrat la bona motivació d'aquests escrúpols cada cop és menys fàcil desarrelar el costum de parlar de la «paradoxa de Menó» a la que li ha estat dedicada una particular atenció per bona part de la crítica, sobretot la que sobrevalora l'atenció als aspectes «epistemològics» del platonisme. Estudiarem separatament les dues formulacions, la seva relació i l'examen de les interpretacions del sentit de l'episodi.

La interpel·lació de Menó a Sòcrates està *situada* en el diàleg de tal manera que la seva significació primera és una resposta *negativa* a una

invitació socràtica. Per tal de comprendre la *situació* de l'enunciat de Menó, doncs, és bona cosa fixar l'atenció a *què* és una resposta, a com està formulada la demanda de Sòcrates a la que Menó respon. Sòcrates declara que *comparteix amb* Menó una situació aporètica i el convida a una recerca conjunta sobre el què sigui l'areté. Ho fa amb els següents termes: «*Amb tot ho vull indagar (σκέψασθαι) amb tu i cercar plegats (σζητηῆσαι) el que pot ser*» (80d3-4). Fixem-nos en el σζητηῆσαι és un compost de σπν- i ζητηῆσαι molt rar en grec: té quatre aparicions a Plató de les quals dues al *Menó*, una al *Cràtil* i la restant a l'*Hípias Major*. L'altra aparició al *Menó* és a 90b5 quan s'associa a Ànitos a la recerca dels mestres d'excel·lència: «*Tu, Ànitos cerca amb mi i el teu hoste Menó, aquí present aquesta qüestió relativa a l'excel·lència de saber quins en són mestres*». Les dues aparicions restants al *Cràtil* i a l'*Hípias major* tenen també la intenció de *promoure una recerca conjunta*. La naturalesa de la invitació socràtica és molt *peculiar* i convé atendre-la. Es tracta d'una exhortació a *la conjunció* amb algú que viu una qüestió des d'una o altra versió del «narcisisme» (Menó, Ànitos, Cràtil, Hípias). Ens hauria de sorprendre tant com sorprèn als seus interlocutors, el fet que Sòcrates proposi la recerca conjunta com a forma possible del dir. Una invitació socràtica a compartir una recerca provoca una negativitat en la resposta, perquè ha cancel·lat prèviament la viabilitat de la repetició d'un discurs segur d'ell mateix davant d'un públic convingut. Ens cal assistir a l'escena on estan arrengrerats aquests ídols escolars com són la «paradoxa de Menó», la «doctrina de l'anamnesi» i «l'episodi de l'esclau», avisats que ens podem trobar amb dificultats no només en la possibilitat de la recerca, sinó també, i sobretot, en la possibilitat o voluntat de *compartir-la*. Certament, com s'ha dit, la intervenció de Menó és *un atac* contra Sòcrates (Weiss 2001, 52). Convé, però, esbrinar bé la naturalesa d'aquest atac que és sobretot en aquest moment del diàleg una reacció davant la pèrdua de la superioritat gorgiana en la possessió del discurs com a exhibició competitiva.

La dualitat senzill/tècnic, el que és de tothom o el que pertany a la gent d'ofici, juga una funció important en l'establiment de l'acció socràtica i la seva memòria en el diàleg platònic i la institució de l'*Akademia*. Si volem trobar exactament el to, nivell o grau de dificultat del llenguatge platònic és per mostrar que el camí de l'exercici filosòfic desfà una certa tecnicitat postissa dels oficis i aprenentatges excessivament autovalorats i que si després construeix sobre aquesta demolició un llenguatge propi ho fa des d'un esforç de naturalesa diferent. Són les relacions entre el que podríem dir l'home comú i l'home filosòfic el que se'ns pot regirar mitjançant una atenta lectura de Plató. En temps com els nostres en què circula tanta pedanteria d'experts de totes classes, aquesta empresa es pot fins i tot adjectivar d'urgent. Un dels problemes de la interpretació de Plató, per exemple, de l'anome-

nada teoria de les idees o de les formes, és detectar quan els termes *eidos*, *idea* apareixen únicament en un sentit col·loquial i quan els hi advé, i com hi advé, un sentit tècnic. La millor manera de preparar-se a obtenir un bon sentit de discerniment en els temes més doctrinals del platonisme és acomodar-se en tots els casos a mantenir el mateix nivell de llenguatge en la comprensió i traducció que el que mostra el text platònic. També ens cal fer el mateix per tal de controlar una projecció epistemològica excessiva contra un mètode socràtic com el que passa en la reacció del personatge Menó en front del personatge Sòcrates en l'acció del diàleg platònic.

Una altra estratègia per familiaritzar-se amb la densitat del text platònic és el principi de respectar les repeticions dels termes. La intervenció de Menó (80d5-9) té tres interrogants successius: «I de quina manera cercaràs, Sòcrates, el que no saps ni poc ni gaire què és? (καὶ τίνα τρόπον ζητήσεις, ὃ Σώκρατες, τοῦτο ὃ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν;)». «Dels “coms” que no saps [Olives: ‘qualitats que ignores’], quin avantpassant-lo cercaràs? (ποῖον γὰρ ὧν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις;)». «I suposant que tens la sort de trobar-lo, com podràs saber que és aquest el que tu no sabbies? (ἢ εἰ καὶ ὅτι μάλιστα ἐντύχοις αὐτῷ, πῶς εἴσῃ ὅτι τοῦτό ἐστιν ὃ σὺ οὐκ ἦδη σθα)». En el primer i segon interrogant el text grec repeteix el mateix verb, en forma negativa. Certament, en l'ús culte, ni que sigui mínimament, de les nostres llengües actuals l'elegància en el llenguatge ens ensenya, o recomana, evitar aquestes repeticions. La llengua de Plató de vegades ho fa, d'altres no ho fa. El criteri que ens cal mantenir és respectar les repeticions, i en el cas, que hauria de ser mínim, que ens resulti molt violent mantenir aquest criteri i ens decidim per introduir un sinònim, indicar aleshores la repetició platònica. L'estil «platònic» satura determinats passatges amb la repetició d'un mateix terme o termes, i ens cal captar aquesta saturació com a significativa, com un missatge expressiu.

La dualitat «paradoxa de Menó» / «doctrina de l'anamnesi» és abans que cap altra cosa una resposta com a «no» i una resposta com a «sí» a la possibilitat de la recerca conjunta, recerca conjunta en l'amistat que ha estat indicada com a pròpia de la dialèctica (75d) en el xoc entre la preferència de Menó pel model del color en front del model de la figura com allò que acompanya sempre al color. Convé captar el teixit d'al·lusions que conté el text platònic, detectar les projeccions que fan d'altres moments sobre el text acotat, i les del text acotat sobre d'altres llocs del diàleg o d'altres diàlegs. Més familiarment podem descriure aquesta tasca necessària per a la interpretació com detectar «rebots». Aquests rebots són signes de fils que construeixen el tot d'un diàleg com un lligam entre motius diversos que massa sovint una idolatria escolar dels llocs filosòficament més densos ha arrencat

com a significatiu amb més o menys gràcia. En la resposta que és el sarcasme, repte, o formulació per Menó de la «paradoxa» de Menó, el jove tessali fa servir l'expressió «τὸ παράπαν» (80d6; *ni poc ni gaire* tradueix Olives). Aquesta expressió és la que ha usat Sòcrates per tres vegades fent la veu d'un atenès qualsevol al començament del diàleg.)L'ha fet servir repetidament, de manera que tenim un nou exemple del que acabem de dir sobre la conveniència de respectar la repetició dels termes en la comprensió del text platònic: «*De fet jo mateix em trobo tant lluny de saber si és ensenyable o no ho és, que no sé ni poc ni gaire (τὸ παράπαν) què és això de l'excel·lència*» (71a7). «*Pateixo del mateix mal que els meus conciutadans, pel que fa aquesta qüestió, i em faig retret de no saber ni poc ni gaire (τὸ παράπαν) què és això de l'excel·lència*» (71b3; trad. Olives modificada). I, finalment, «*creus que és possible per al qui no coneix ni poc ni gaire τὸ παράπαν qui és Menó, de saber si es bell, si és ric, i si també és noble o tot al contrari*» (71b5; trad. Olives). També aquesta és la paraula que fa servir Menó per tal de descriure l'estat en el que l'ha posat el contacte socràtic: «*Ara no sé ni poc ni gaire (τὸ παράπαν) dir el que és*» (80b4). El ποῖον de 80d6 és també un rebot del ποῖον de 75b4: «*Si no sé una cosa què és, com en sabria les qualitats*» (Olives). La traducció d'Olives de ποῖον per qualitat ens planteja un problema difícil entre l'*abans* i el *després* del vocabulari filosòfic. És Aristòtil qui, sobre la seva lectura atenta del *Menó*, fixa termes, no pas els personatges dels diàlegs de Plató, als quals no se'ls pot fer parlar com si ja haguessin llegit Aristòtil. El problema que cal que ens ocupi és que no podem assistir d'una bona manera al naixement de la *tecnicitat filosòfica en el vocabulari* que tracta qüestions catalogades si ja les projectem en els moments del seu origen com a tals. El que Menó mimetitzava, allò que imita, en l'escena del diàleg no és tant una ignorància socràtica sinó una ignorància completa de tots els atenesos de la que Sòcrates se'n fa representant. Al meu entendre, s'ha donat poca importància a aquest tret del *Menó* que obliga a insistir en la interpretació del diàleg en el caràcter de Menó com a Foraster, com a visitant, com a *xenos*, com a Foraster de Tessàlia. La ignorància socràtica com a figura es realitza com a reactiu davant la saviesa dels atenesos. Estem en una variació platònica peculiar d'un tema anterior, cosa que dificulta moltíssim la interpretació de Scott (2006) que estaríem en un judici de Plató sobre el mètode socràtic del *elenkhos* o refutació. L'assistència al diàleg (Sales 1999), estar-hi, ens permet lligar la ignorància atenesa i socràtica de la falla del desert amb el silenci de Menó: és en aquest lligam que neix com acció dialogal socràtica la possibilitat d'una recerca conjunta. El jove tessali refusa recordant els termes amb què Sòcrates ha refusat primerament entrar en el joc inicial que obriria, des de la perspectiva de Menó, el joc del diàleg o de la trobada. Hi ha un joc inicial ajornat pel silenci atenès a tractar la qüestió gorgiana.

Menó se'n recorda tant que quan ens pot semblar com a lectors que la lliçó de l'esclau ha habilitat Menó per tal de recercar conjuntament amb Sòcrates què és l'excel·lència o virtut, l'*areté*, Menó li recorda la seva qüestió inicial desatesa. És sobre aquest lloc que proposem la divisió en dues parts del tot del diàleg. Dues parts que s'oposen com un «no» i com un «sí» socràtics a tractar la qüestió que Menó li vol fer tractar d'entrada. Pensem com una clau d'interpretació que el «no» és un «senyal de fortalesa socràtica» i que el «sí» és, com ell mateix declara, «senyal de feblesa», de manca d'autoritat.

El text de la intervenció de Menó s'articula en els tres interrogants. En l'anàlisi del text s'han diferenciat dues paradoxes, la de la recerca (*inquiry*) que correspondria als dos primers interrogants, i una altra qualificada com la paradoxa de la *descoberta* (*discovery*) per Scott (2006, 83-87), i del *coneixement* (*knowledge*) per Weiss (2001, 53) que correspondria al tercer. El que és primerament decisiu de la reformulació socràtica és el nivell on ella es situa: «Comprenc que vols dir, Menó, ves quin logos combatiu desembarques! (μανθάνω οἷο βούλει λέγειν, ὃ Μένων. ὁρᾷς τοῦτον ὡς ἐριστικὸν λόγον κατὰγεις)». L'acció socràtica, el μανθάνω (80e1) inicial, és una comprensió del que vol dir Menó; des d'aquesta comprensió el dir de Menó com a resposta a la invitació d'una recerca conjunta està identificat com un ὡς ἐριστικὸν λόγον κατὰγεις. La paraula clau és κατὰγεις. El verb κατὰγνυμι vol dir primerament conduir de dalt a baix, el seu ús corrent està lligat al treball de filar i amb la pesca. La primera qüestió crítica sobre aquest tot de nou ratlles és si les dues formulacions són o no són equivalents. Recordem el dilema socràtic: «*Comprenc el que vols dir, Menó, ves quin logos combatiu desembarques. L'home no pot cercar ni el que sap ni el que no sap, perquè el que sap, poc ho cercaria si ja ho sap, i no li cal fer-ne la recerca; ni tampoc el que no sap, si no sap el que ha de cercar*» (80e1-5). Les diferències que es poden observar entre les dues formulacions són les següents: /1/ Menó utilitza la segona persona, Sòcrates la tercera. Moliné (1969, 155-157) emfasitza aquesta diferència, la qual cosa donaria a les paraules de Menó una sospita de mala fe; també hi ha qui prefereix parlar d'«exasperació desconcertada» (Sharples 1985, 114). Sigui quin sigui el grau d'intensitat que calgui atribuir-li, Menó ha formulat les seves paraules com una queixa a la pràctica socràtica que li ha tret la seva seguretat habitual. El pas socràtic a la tercera persona indica primerament que Sòcrates ha identificat la font de la qual Menó ha tret el que ara diu: Menó sempre parla per boca d'altres persones. Sòcrates ha formulat sobretot la dificultat com una dificultat de tota recerca, generalització que es senyala mitjançant l'ús d'ἄνθρωπος a 80e3. /2/ τὸ παρᾶπαν (ni poc ni gaire) és present en l'enunciat de Menó, i absent en la reformulació socràtica. ¿L'omissió de τὸ παρᾶπαν és significativa exactament de què? Hi ha qui diu que

no ho és pas (Fine 1992, 222n. 29). Les diferents significacions que han estat donades a aquesta omisió no resulten massa convincents. / 3/ ¿La formulació socràtica en forma de dilema és més elegant? (Phillips 1948, 87, White 1974/5, 290n.4, Seeskin 1987, 113n1). Weiss (2001, 50) considera que la major o menor elegància de la formulació no proporciona cap joc filosòfic.

La distinció entre «paradoxa de la recerca», «paradoxa del descobriment» i «paradoxa del coneixement» dóna als estudis sobre aquest moment del diàleg un creixent grau de sofisticació i subtilitat. Entre el munt d'interpretacions que circulen existeix una polaritat entre /a/ les interpretacions que consideren tot l'episodi com l'excusa del personatge Menó per tal de no esforçar-se i que comparen l'argument al que sobre la mateixa qüestió surt a *l'Eutidem* (277e5-278a7); i /b/ les que consideren que transcriu una dificultat a la que ha de respondre l'exercici socràtic de l'examen concebut metòdicament com a refutació, com a *elenkhos*. Phillips (1948, 88) pensa que conté en embrió una de les objeccions centrals del «nominalisme» sofístic a la posició filosòfica i opina que Plató se separaria del Sòcrates històric. Calvert (1974) ho interpreta com un problema d'origen eleàtic. Alexander Nehamas (1985) la limita a l'absència de mestres d'*areté*. Gregory Vlastos creia que està basada en el principi de prioritat de la definició i totes les seves dificultats. Des de la posició de Vlastos i similars, el joc de les interpretacions està molt afectat per la consideració del *Menó* com un diàleg de «transició»².

1.3. *La fortalesa socràtica: el mite de la memòria total com a situació dialògica.* Si Menó, per tal d'escapolir-se de la invitació socràtica a la recerca conjunta, es serveix de la veu d'altres, la dels autors de l'argument combatiu que Sòcrates identifica, aquest fa el mateix per tal de donar a Menó una resposta al perquè no troba sòlid el que al jove li agrada. Sòcrates comença a respondre i s'atura: «*Ja ho crec. He sentit d'homes i dones savis en coses divines...*». Les llargues aturades d'un Sòcrates entotsolat són famoses quan les narren els testimonis d'Aristodem i Alcibiades al *Convit*. Tot parlant, Sòcrates s'atura poques vegades: Fedó explica que ho fa abans de posar-se a respondre a l'objecció de Cebes sobre la causa de la generació i la corrupció («*en aquest punt Sòcrates s'aturà un bon moment <guardant> per a ell el que cercava*», Fedó 95e7). Més que el caràcter o tret de la reflexivitat del personatge històric que ha estat emparentat sociològicament als xamans amb algun

2. Un estat de la qüestió s'obté de WEISS 2001, 49-76: «Impasse, Paradox, and the Myth of Learning by Recollection», i de SCOTT 2006, 75-91: «Meno's paradox: 80d-81a». Aquests dos llibres estan recensionats a *Bulleti Platònic, VI* (Anuari de la Societat Catalana de Filosofia, XX, (2009): 221-232).

entusiasme de comentadors tirant a sociòlegs, el que a nosaltres ens interessa és com la escriptura platònica marca amb aquestes pauses senyals d'inicis de trajectes diferents els uns dels altres en el tot del diàleg. El breu silenci de Sòcrates el trenca la curiositat de Menó: «*Què deien? Quines? I qui eren?*» (81a). Com la de Fedre al *Fedre* parlant de l'escriptura o Protarc al *Fileb* (*Fedre* 277d4, *Fileb* 57d), o les de Teetet i el jove Sòcrates al *Sofista* i *Polític* respectivament amb el Foraster d'Elea (*Sofista* 265e, *Polític* 277e), la curiositat de Menó és l'efecte dramàtic decisiu per tal d'enllaçar la paradoxa «epistemològica» i el mite sobre l'ànima. El gran escàndol de tots els escepticismes són les tafaneries. La possibilitat del dir com a discurs es podria canviar en possibilitat de recerca des d'aquesta curiositat que contradiu per ella mateixa la «misologia» reflectida en el refús del moment aporètic i la paradoxa o «sarcasme» del logos combatiu. El problema constant de les conclusions escèptiques és la seva lluita amb la tafaneria personal de tots els argumentadors, més dels que tenen els arguments apresos.

El que tenen en comú tots els que Sòcrates ha escoltat és que són savis en les qüestions divines (περὶ τὰ θεῖα πράγματα, 81a6). Ells saben donar raó del que practiquen, professen o administren (περὶ ὧν μεταχειρίζονται λόγον οἷοις τείναι, 81a11-b1). És un món diferent del dels oradors i disputadors gorgians, i els cavalls, riqueses i ambaixades tessàlies; és un món més dens o amb afirmacions més «gruixudes» i agosarades. La identificació més precisa d'aquest referent de diàleg com òrfics, pitagòrics, Empèdocles, Píndar i altres poetes divins s'ha efectuat en els estudis platònics des de fa temps, amb majors o menors acords dels estudiosos entre diferents accents possibles. És molt digna de ser considerada molt definitivament l'observació de Monique Canto-Sperber: «*Mais toute tentative pour restituer les idées religieuses qui ont pu inspirer la conception platonicienne de la Reminiscence est conjecturale*» (Canto-Sperber 1991, 78). Ara bé, el problema de les interpretacions és el de saber exactament per què aquesta conjectura s'ha d'efectuar i quina funció precisa té en la captació del moviment i l'ensenyament del diàleg. Convé efectuar la conjectura com a conjectura per tal de captar el moviment que va des dels personatges de l'acció del diàleg a les fonts externes de les seves afirmacions. L'origen extern del que ara es diu al diàleg el mostra el mateix joc del diàleg; que nosaltres puguem fer millor o pitjor la seva identificació en el tot de la cultura grega és desitjable. Les notes de Canto-Sperber ben documentades són suficients per fer-se una idea dels diferents accents possibles en les identifications de les «fonts» del testimoni socràtic. L'article de Luc Brisson és una alerta molt ben raonada per tal de no sobrevalorar el pitagorisme al parlar de l'ànima o matemàtica com una determinant de posicions platòniques. Walter Burkert sosté amb una bona argumentació la possibilitat de l'orfisme com una pro-

fessió lligada a la cura mèdica més que com una secta. En quant a l'orfisme, convé molta prudència i no disparar la imaginació il·luminant qüestions fosques amb dades encara més fosques. El poema que acompanya el testimoni de Sòcrates fou identificat com un dels *Threnoi* o cants fúnebres de Píndar. Plató cita Píndar també al *Gòrgias* 484b on el personatge Calicles recita un fragment d'un poema perdut que també és esmentat a *Lleis* III 690b i IV 714e; un altre fragment d'un poema perdut el diu Cèfal a *República* I 331. A d'altres llocs Plató cita només algunes paraules o parafraseja uns versos: *Menó* 76d, *Fedre* 227b, *República* II 365b, *República* III 408b, *Eutidem* 304b, *Teetet* 173e. Alberto Bernabé explica molt bé per què en tot cas en aquest moment del *Menó* Plató filtra l'orfisme a través de Píndar. Francesc Casadesús dóna un joc de variacions platòniques possibles i una major literalitat òrfica en el mite del *Fedre*. Tot plegat és una manera de veure coincident amb Radcliffe G. Edmonds III que, parlant del mite cosmològic del *Fedó*, afirma que Plató coopta les tradicions de la mitologia grega escatològica per a un propòsit filosòfic nou, explota la riquesa heretada d'imatges i motius relacionats amb el tema d'un viatge subterrani, però al mateix temps intenta tornar a canalitzar el poder de la tradició en una nova direcció. Ja era el que pensava Conrado Eggers i sembla la postura més assenyada.

L'afirmació dels sacerdots i sacerdotesses, Píndar i altres poetes divins és: l'ànima de l'home és immortal (ἀθάνατον), i, tan aviat assoleix un terme, que anomenem mort, torna a néixer (τοτὲ δὲ πάλιν γίγνεσθαι), sense quedar mai destruïda (ἀπόλλυσθαι δ' οὐδέποτε, 81b5-6). L'afirmació de la immortalitat de l'ànima està lligada aquí, com al *Fedó*, al que cal anomenar mite de la palingenèsia, que és el que es diu, mot, doncs, preferible al de reencarnació, metempsicosi, o transmigració de les ànimes. D'aquesta afirmació se'n desprèn primerament una exigència de la manera de viure βίος. Per aquesta raó cal viure com més santament (ὁσιώτατα) es pugui (81b6-7). Les traduccions de ὅσιος corrents són «sant» o «pietós». Paul Woodruf aventura «reverend», en un llibre (*Reverence: Renewing a Forgotten Virtue*, 2001) tot ell dedicat a una diguem-ne rehabilitació d'una actitud fonamental en la totalitat de la vida humana. La qüestió és important perquè no ho podem entendre en un sentit ni sectorial, ni optatiu, ni arcaic, ni estrafolari com és viscut per Eutifró al diàleg del seu nom. Canto Sperber (1991, 253) anota el contrast entre ὅσιος i ἱερός. El terme ἱερός té el sentit de santificat, consagrat. El terme sacerdot, sacerdotessa de les traduccions ve del llatí *sacerdos*, de *sacer* sagrat. El sacerdot és, certament el que presenta les ofrenes del sacrifici ritual. També és, però, sagrada, la persona del suplicant que està com el sacerdot sota protecció divina. El que tenen de comú les dues figures és que tenen un deute amb la divinitat perquè té un deute per expiar per

la falta comesa o perquè la seva vida depèn del culte. La renovació d'aquesta categoria, d'una manera paral·lela al cas de Woodruff amb la reverència, ha estat feta per Giorgio Agamben sobretot a *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*.

Immortalitat→*santedat* (reverència) de vida <1>

Segonament s'afirma de l'ànima immortal i renascuda la visió *total* font de la capacitat de recordar-ho tot. L'anamnesi, pròpiament dita, té, doncs, clarament tres antecedents en la seva afirmació: immortalitat, palingenèsia i sinopsi. «*Com que l'ànima és immortal i reneix moltes vegades i ha vist (καὶ ἑώρακυῖα) tant el d'aquí (καὶ τὰ ἐνθάδε) com el de l'Hades, (καὶ ἐν Ἄιδου) i tota la realitat (καὶ πάντα χρήμματα), no hi ha res que no tingui après (οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν)*» (81c5-7).

Immortalitat→*santedat*→*visió total*→*record* <2>

No és gens fàcil diferenciar el que Sòcrates recorda com a testimoni per tal de satisfer la curiositat o tafaneria de Menó («*qui són, què deien*»), de les conseqüències que en treu Sòcrates cara a la qüestió debatuda, que és la possibilitat de la recerca conjunta. D'una manera molt clara, el moment final té aquest caràcter: a l'entorn de la qüestió hi ha un «sí», el de Sòcrates, i un «no», el de Menó. El «no» de Menó es recolzava en el logos combatiu, que Sòcrates emparenta amb la mandra, mentre deriva del logos dels savis sobre qüestions divines (περὶ τὰ θεῖα πράγματα, 81a6) l'activitat de la recerca possible.

recordar=*aprendre*→*activitat*→*recerca possible* ||*Q*|| *recerca impossible*←*mandra*←*logos combatiu* <3>

Tenim el testimoni d'una afirmació dels «divins» <1> i <2> en front de la dels «erístics» i la seva aplicació a la situació del diàleg <3>. El problema és el moment intermedi: ¿fins a quin punt està derivat de les «fonts»? ¿Fins a quin punt és una «doctrina»? ¿Quin és el contingut de la «doctrina» i quin el de les seves justificacions?

Hi ha clarament dues afirmacions que són l'antecedent d'una tercera, que té a més una condició supletòria. L'afinitat de tota la naturalesa, el parentiu entre les seves parts és el primer antecedent: «*Perquè, estan emparentades totes les parts de la natura*» (ἄτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὔσης, 81c9-d1). L'aprenentatge o comprensió total és un segon antecedent: «*i tenint-ho l'ànima tot après*» (καὶ μεμαθηκίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, 81d1). La conclusió d'aquests antecedents és el logos de la reminiscència: aprendre es recordar, tal com el retreu Cebes al Fedó 72e: «*res no impedeix que, recordant una sola*

cosa (els homes en diuen aprendre), retrobi totes les altres» (οὐδὲν κωλύει ἐν μόνον ἀναμνησθέντα - ὁ δὴ μάθησιν καλοῦσιβ ἄνθρωποι - τᾶλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, 81d2-3). La condició perquè això és doni és el coratge i l'esforç continuat: «*si es coratjós i no es cansa de cercar*» (ἐάν τις ἀνδρεῖος ἦ καὶ μὴ ἀποκάμνη ζητῶν, 81d3-4). La xarxa a l'entorn de la memòria total <4> té, doncs, la seva complexitat de motius, de manera que, com s'ha observat, cal l'exercici d'*una* de les virtuts, el coratge, per tal de cercar què és l'*areté*, excel·lència o virtut (Klein 1965, 96-97).

Naturalesa enllaçada→*memòria total*→*anamnesi*←*coratge-persistència-esforç* <4>

El problema de crítica textual és: ¿fins on dura el logos dels sacerdots i sacerdotesses? Aquest problema no té possiblement una solució clara. Malgrat això, però, sí sembla clar que hi ha un ritme successiu entre les fonts, la doctrina més especulativa i les conseqüències dialògals. En el nucli especulatiu hi ha dos moments antecedents de la doctrina de l'anamnesi: l'afinitat de la naturalesa i la memòria total. És important per tal de captar la lògica de la totalitat del *Menó* observar que les dues novetats del diàleg, l'anamnesi i el mètode de la hipòtesi, estan situades diversament. L'anamnesi està situada *entre* el mite i l'epideixis de l'episodi de l'esclau, en la *fortalesa* socràtica.

2. El record contra la por a la dispersió (Fedó)

Al *Fedó* la «doctrina» de la reminiscència és recordada per Cebes junt amb a seva prova geomètrica i completada per Sòcrates a per una justificació de què amb el temps serà la humeana «associació d'idees». Monique Dixsaut, a la introducció de la seva traducció del *Fedó*, quan està tractant el sempre difícil tema de les dependències del concepte platònic de l'ànima respecte a la tradició òrfico-pitagòrica, expressa la mutació respecte al «buf» homèric tot dient: «en absorbant la signification donnée juste-là au *daimon*, force intermédiaire entre le divin et l'humain, l'âme se donne moins une nature qu'une patrie» (Dixsaut 1991, 56). A banda de la seva bellesa, la fórmula «donar-se una pàtria» conté d'una bona manera el sentit del desplaçament efectuat per l'escriptura platònica: l'ànima és *on* el personatge Sòcrates *resideix* i el secret de la *seva* felicitat *davant* la mort. La seva esperança és que la mort no el mourà de la *seva* residència. La defensa de Sòcrates davant dels seus nous jutges (62c-69e) dóna raó d'una esperança (*elpis*), una esperança que cal, un cop ja ha estat formulada, justificar en front de la desconfiança (*apistia*) dels «homes» respecte a l'ànima-*psikhé*. Cebes formula una primera reserva com a jutge basada en una contraposició

entre la imatge de l'ànima voladora, aire (*pneuma*), fum (*kamnos*) que es disgrega o dispersa, i el recolliment sobre sí. Aquesta reserva desencadena el primer dels arguments. Cal notar que la desconfiança dels homes es formula des de la imatge de la dispersió i la concentració.

S'ha observat des de Hegel que l'atenció a Plató en general i en particular al *Fedó* està fàcilment dividida entre l'atenció a las bel·leses i emocions que causen les escenes i allò especulatiu que es mostra a les proves o arguments. En el tot del diàleg *Fedó*, el conjunt dels «arguments» ocupa un terç de la seva extensió; ¿els altres dos terços restants, tenen una funció eliminable com a «literària» respecte a un nucli «doctrinal» demostratiu? Argumentar una resposta negativa equival a captar la funcionalitat *total* de l'escriptura platònica. S'ha observat menys, però resulta capital per captar l'especificitat del *Fedó*, que en ell Sòcrates no és pas l'examinador, sinó l'*examinat*. L'escriptura platònica sobre l'amor al *Convit* i l'escriptura platònica sobre l'ànima al *Fedó* tenen en comú presentar-se como una cruïlla de camins múltiples des de la veu d'un *narrador*. També presenten aquests dos diàlegs una *inversió* de l'examinadora situació socràtica habitual, defensant la seva esperança al *Fedó*, elogiat per Alcibiades al *Convit*. Uns narradors, Apol·lodor i Fedó, presten la seva veu a una *pluralitat* de veus. Seguint el joc que s'estableix entre elles podem demanar-nos com a lectors: ¿l'amor i l'ànima són *la pàtria* de la filosofia? ¿La «metafísica» de la «participació» és *un instrument* per a l'exploració d'aquesta possible *pàtria* filosòfica? El mètode del filòsof platònic es *la dialèctica*, però la dialèctica es una exploració d'«intermediaris» que ens demana situar bé allò que està per sota i el que està per sobre de qualsevol noció. Al *Fileb* Sòcrates recorda: «Això és, doncs, segons deia el que els déus en han transmès com a mètode de recerca, de descobriments i d'ensenyament: els savis actuals, però, fan un ú a l'atzar, més ràpidament o en major lentitud del que convé, i després de l'ú i segons ell estableixen immediatament l'indefinit; ignoren els intermediaris, essent així que respectar-los és el que diferencia la manera dialèctica de parlar i pensar de la manera erística» (*Fileb*, 16e-17 a).

L'ignorant Sòcrates és savi en *ta erotiká*, l'exercici filosòfic és cura de l'ànima. En el mite d'Aristòfanes l'amor és una tendència regressiva vers el silenci; en el mite de Diòtima és una tendència progressiva vers la fecunditat (Sales 2007). La immersió en la música que sona en les veus de Fliunt (Vestíbul) és exploració de l'ànima com a pàtria. La seva polifonia està emmarcada en la defensa de Sòcrates davant dels seus nous jutges. La seqüència dels esdeveniments a la presó d'Atenes porta primer a la seva necessitat, i en la seva justificació sorgeixen els arguments (*logoi*) successius sobre l'ànima. Al *Fedó* Sòcrates no dona mai una definició d'ànima, la dona Símmias com harmonia (86bc). El Sòcrates del *Fedó* combat aquesta doctrina (91e-95a). En tot el CP hi

ha una única definició d'ànima: ànima es automoviment (*autokinesis*) (*Fedre*, 245e3). La figura de l'automoviment potser pot, o no, regir des d'alguna unitat la xarxa de figures i conceptes que formen l'ampli vocabulari sobre l'ànima humana: Respiració, Buf, Ombra, Vida, Atenció, Harmonia, Memòria, Consciència, *Daimon*, Persona, Destí, Veritat, Coneixement, Narració, Logos, Enllaç.

Dos mites, dues proves... ¿L'argument de la ciclicitat i l'argument del record, memòria o reminiscència són dues proves? Exactament la bona qüestió és: ¿i com és que hi ha més d'una prova al *Fedó*, què és el que es prova i per què? Els noms que en els estudis platònics s'han donat a aquesta primera prova (70c4-72e) han estat molt diversos. La raó de la diversitat és un desplaçament de l'atenció o cap al seu punt de partida, o al seu centre com a generalització, o al seu terme com a conclusió. Si ens atenim al punt de partida de l'argumentació ens trobem amb el *palaios logos*: «una doctrina antiga que hem recordat abans, segons la qual arriben allà des d'aquí i després tornen aquí i reneixen dels morts» (70c). L'argument, si se l'anomena pel seu punt de partida, s'ha de dir de la palingenèsia (Eggers 2006, Dixsaut 1991): reneixen dels morts, renéixer, i no reencarnació, metempsicosis, ni transmigració. Sòcrates es mou com un hipotètic deixeble: pren un punt de partida per tal d'operar sobre ell en l'examen. Treballa sobre la desconfiança dels homes adduïda per Cebes, des d'un logos *rebut* dels sacerdots. De la mateixa manera, Sòcrates al *Menó* combat el logos erístic, combatiu, (80e) de la impossibilitat de la recerca amb l'ajuda del logos «aprendre és recordar».

L'argument avança mitjançant una generalització: «tot allò que pren naixença (*gènesis*) provarem de veure si neix de la mateixa manera, no d'altra cosa sinó de llurs contraris (*ek ton enantion*)» (70e). Se'l pot anomenar, doncs, argument de la gènesi o dels contraris. La lògica dels exemples imposa des d'ella mateixa una regulació en la reciprocitat: AàB, BàA en una successió indefinida, en *un moviment incessant*. Combatre la por a la dispersió no es fa mitjançant un refugi, un refugi en la quietud sinó en l'exploració d'un moviment que es determinarà com un viatge. Sòcrates no examina ni la naturalesa de les plantes, ni la dels animals; no resulta, doncs, adequat parlar d'estructura cíclica de la naturalesa. Sòcrates examina «*the structure of any logos about becoming*» (Burger 1999, 56). El dir sobre la gènesi és entre contraris mitjançant un punt de partida i un punt d'arribada. El nom del procés deriva del punt al qual s'accedeix. Sòcrates es lliura a una anàlisi semàntica comuna, apel·lant a una experiència comuna (Dixsaut 1991, 341n.117). L'exemple immediatament anterior és el del somni i la vigília. El somni i la mort són a Hesíode els «fills de la nit»; la nit es travessa sense anihilar-se en el somni, i s'aventura que la mort té aquest mateix caràcter. La noció conclusiva es la d'*antapòdosi*, compensació: cal posar l'exigència

de reversibilitat per evitar una situació irreversible sense cap gènesi, on es pararia si el procés fos rectilini sense retorn, sense volta. S'ha observat que el llenguatge és el de les carreres de l'estadi: «Si les coses que neixen, en efecte, no es compensessin, generant-se recíprocament com en un cercle el procés generatiu fos rectilini i anés d'una cosa cap a la contrària que té enfront, sense girar-se novament cap al seu punt d'origen ni arribar mai a donar mai el tomb complet, ¿saps que totes les coses acabarien per assumir una figura idèntica, es trobarien en idèntiques condicions i deixarien de néixer?» (72ab). Kenneth Dorter pensa que aquí comença «a second argument» (Dorter 1982, 40), però pensem que no és la bona manera de contar els *logoi* al *Fedó* trencant-los en peces argumentàries menors al gust de les nostres proves.

És Cebes qui posa immediatament el *logos* «aprendre és recordar». Símmias demana per les seves proves (*ai apodeixxeis* 73a5). Cebes recorda un únic *logos* bellíssim referint-se al que tracta el *Menó*: l'interrogatori a l'esclau mitjançant els *diagramata* (figures geomètriques). Sòcrates afegeix mitjançant «aquesta *altra manera*» la referencialitat o capacitat d'indicació per l'enllaç viscut en la percepció sensible (*aisthesis*) d'una visió amb una altra (lira – jove, Símmias – Cebes). Recentment, Makoto Sekimura ha estudiat aquest passatge a la llum de la funció de les imatges en la manera de pensar platònica. A la Igualtat-en-si, s'hi arriba, o aquesta advé, mitjançant el moviment associatiu que es viu en la percepció com a força operadora d'enllaços (Sekimura 2009, 148-149). Una doctrina platònica de la reminiscència surt al *Menó*, al *Fedó* i al *Fedre*. En els tres casos està dialògicament situada com a resposta a la mandra de la impossibilitat de la recerca (*Menó*), a la por a la dispersió (*Fedó*), en l'elogi de la mania, follia, en front de l'erotisme viscut en el càlcul del discurs escrit de Lísiades (*Fedre*).

La tradició clàssica antiga determinava *cinc* proves al *Fedó*: aquestes dues primeres, una tercera, l'anomenat argument de l'afinitat, una quarta negativa, la refutació de la definició de l'ànima com harmonia, i la prova final sobre l'essència, dita, de vegades, argument ontològic. Podem convenir amb aquesta tradició antiga en què el nombre d'arguments és cinc: ciclicitat, memòria, afinitat, insuficiència de l'harmonia, afirmació ontològica de la vida. El que resulta però decisiu per tal de comprendre el moviment del diàleg és assistir a les relacions que aquests elements mantenen entre si. Resulta molt clar que les dues primeres proves són oferides per separat per tal de reunir-les *συνθεῖναι*: «[La demostració queda feta ja en aquest moment] només que vulgueu combinar *συνθεῖναι* aquest argument (*logos*) amb el que hem acceptat abans, que tot el que viu neix del que és mort» (*Fedó* 77cd).

La tercera prova serà, doncs, un primer intent de síntesi de les dues anteriors. El seu motor és l'aclariment ontològic de la dispersió. Si aquesta prova-*logos* es la síntesi de les dues primeres, ¿és la prova-

logos final? La nostra lectura cal que es desdobli en un doble interrogant : ¿per què no ho és o perquè no és rebuda com a tal pels jutges? La prova es mou en un doble registre: /a/ el que la constitueix com a separació del que és dispersable compost i el no és que és simple; i /b/ la seva utilitat com encantament per tal de combatre la por a la mort que com la Mormolikeia espanta els nens tebans. Hi ha, doncs, dos vocabularis: el de la composició/simplicitat i el de la funcionalitat encantatòria de la conversació filosòfica. És per això que la prova una vegada posseïda desemboca ben naturalment en una intensificació de l'elogi de la vida filosòfica que ja contenia la defensa. L'afinitat cognoscitiva que té la *phronesis* amb el que és simple, és a la vegada el que contrapesa l'afinitat perceptiva que té el cos amb el compost, mutable, múltiple i un estadi superior en l'elecció de destí. El discurs socràtic com a treball poètic, recordi's la nova sensibilitat adquirida a la presó per la repetició del somni, s'escapa, es llença a produir (*poiesis*) les figures de l'afinitat electiva de les ànimes com a destins: ase, llop, abella, diví. Estem en la intensificació de la seva elecció de vida (*bios*) entre altres eleccions possibles. La defensa de Sòcrates s'ha desbordat en la seva repetició, se li ha desbordat como un cant. La recepció pels jutges és el llarg silenci de 84c1, un silenci de respecte al moribund: «Feia estona que cadascun de nosaltres es trobava perplex i empenyia l'altre perquè t'interrogués, moguts pel desig d'escoltar-te. Però no voldríem ésser inoportuns ni amoïnar-te en aquestes tristes circumstàncies [*sumphora* = esdeveniment, circumstància, accident, desgràcia]» (84d). El moment és descoratjador com indicador de la crisi del *dialogos*: «ni tan sols us n'arribo a convèncer vosaltres i temeu que jo sigui ara més susceptible (*δυσκολώτερόν* = difícil de satisfer amb l'aliment, intractable) que abans». Aquest moment dona lloc, certament, a una bella pàgina que compara la joia del cant dels ocells a la conversació filosòfica. Monique Dixsaut observa molt encertadament: «Avant Nietzsche donc, Platon nous dit que c'est la surabondance qui fait penser et non pas la douleur du manqué» (Dixsaut 1991, 113). És el mateix moviment que el del poeta Joan Maragall a l'*Oda infinita*. La aporia, les apòries (*A-poria* = *Penia*, mare d'*Eros*) que Símmias i Cebes van circulant per sota, són la dificultat que li cal emergir sòlidament també en la seva recepció en l'amistat dialèctica distinta del combat. Al *logos* li cal poder-se construir sòlidament; les dificultats demanen ser dites, enunciades, com un cant. L'objecció de Símmias, l'objecció de Cebes es revesteixen de figures per tal de ser formulades: la lira i el vestit del teixidor. La refutació de la doctrina de l'ànima com a harmonia de la lira que formula Símmias i que també té captivat a Equècrates és el que la manera antiga de comptar arguments dona com el quart: la negació de la definició de l'ànima com a harmonia en profit de l'ànima memòria. L'objecció de Cebes usa la figura del

teixidor (Sekimura 2009, 233.) La figura de la segona navegació (*deuterous plous*) en els *logoi* per explicar la *physis* prepara la prova final, s'explicita allò implícit en el logos de l'afinitat. La prova final única és una cinquena prova des d'una manera molt poc adequada de comptar arguments, desatenent la situació dialògica i el joc d'imatges i o figures. Ara (102b-107a) emergeix, si hom vol, una «metafísica de la participació» mitjançant les figures del foc i la neu. Com la neu refusa sempre el foc, la vida refusa la mort. Sekimura observa la triple intensitat del vocabulari de la participació com *parousia*, *koinonia*, *prosgignesthai* (= *adventus*). La vida no pot ser destruïda. No hi ha una vida post-mortem diferent, el que Conrado Eggers en deia ben gràficament «semimoderna mitologia occidental de la semirecta indefinida» (Eggers 2006, 84). La vida se'n va davant la presència de la mort. ¿On? El mite respon: a viatjar com moviment i memòria, des de la seva participació en l'automoviment: l'ànima com a participació te una peculiar manera de refusar els molts (Eggers 2006, 105-108). El viatge del filòsof en la cova té un nou escenari: el filòsof ocell. Monique Dixsaut observa amb humor que com els filòsofs es prefereixen reconèixer la seva funció en la figura de l'home alliberat dirigint-se dignament cap a la llum més que en la figura d'un home volant (el filòsof ocell) el mite del *Fedó* ha tingut molt pitjor fortuna que el mite de la caverna o de la cova (Dixsaut 1991, 172).

3. El record contra la indiferència eròtica (Fedre)

Hi ha moments molt decebedors en la lectura des diàlegs platònics si la fem determinats per la fama prèvia de l'antologia dels grans fragments. Un d'aquests moments és l'acollida de Fedre al gran discurs sobre l'Amor. No li fa ni fred ni calor; tot el que sap dir és que és millor que el primer i que Lísiades ho tindrà difícil (257c). Potser és bona cosa esbrinar la causa d'aquest diguem-ne desmenjament. També passa al *Convit*, on la recepció de la revelació de Diòtima és també molt poc solemne. ¿Què passa doncs al CP amb els seus grans fragments doctrinals sobre l'amor? Em temo que res d'especial, potser només que l'estratègia platònica de comunicació no coincideix amb la nostra. O, dit d'una manera un xic irònica, és que els personatges dels diàlegs platònics no han anat pas abans a classes de filosofia amb mestres solemnes. Tornant a la decepció del *Fedre*, si ho pensem bé cal considerar: ¿què es pot esperar de la recepció de qui vol memoritzar el discurs de Lísiades com un model?

El *Logos* de Lísiades³ és un discurs escrit, una peça disposada com a tal per a l'aprenentatge d'una habilitat o ofici (*tekhné*): la retòrica o

3. Tots els testimonis antics són molt tardans, a partir del segle I dC. Tots parlen del logos de Lísiades sense més precisions, tret de DIÒGENES LAERTI (segle III) i HERMIAS (segle V).

capacitat d'expressar-se. El jove Fedre ha passat el matí instruint-se amb el logos i debatent sobre el logos. El col·leccionista de discursos que és Fedre, en el seu passeig, recomanat per un metge, transporta amb ell el discurs en la seva corporalitat de *biblos* per tal de seguir estudiant-lo. El *porta amagat*. El *biblos* està sota el mantell de Fedre, sostingut per la seva mà esquerra, la qual cosa frustra una primera possibilitat que apareix en l'escena del diàleg des de la curiositat inicial de Sòcrates. El *Fedre* és un diàleg voluntari mogut per la salutació de Sòcrates a Fedre: «d'on vens, on vas?» (227a1). Fedre ve d'estar amb Lísiades i se'n va a passejar. Fedre és un personatge reactiu, molt secundari, és un client dels entesos o professionals (*deinos*) i, també un «impresario» (Ferrari 1987,4), algú amb els tics de l'actual «beautiful people» (Griswold 1986,25), «dedicat als plaers del discurs com a flux» (Rosen 1968, 1987, 331-332; Sales 1996, 14-19). A Fedre li agraden els discursos que fan els altres, en fa fer molts, és qui en fa fer més d'entre els coneguts de Sòcrates tret, potser, de Símmias el tebà que surt al *Fedó* (242b). Fedre és també un «salutista» (Sala 2007, 45), fa passejades higièniques i evita l'excés en el beure (*Convit*, 176d), és cuida molt de la seva salut, sempre ho fa des de les prescripcions que fan també uns altres, els metges. Sòcrates està encuriolit per Lísiades: a través de Fedre sap que estava a la ciutat (227b3) i no al Pireu, on es situa l'escena de *La república*. A Sòcrates l'interessa la conversa *diatribé* (227a3, b6,10,c4) que s'ha tingut com un regal de paraules. La figura d'un banquet de paraules, aliment de l'ànima, és bastant freqüent a Plató, sobretot referida a l'*epideixis* o exhibició d'oradors i de sofistes (*Fedre* 236e, *Lísiades* 211c, *Gorgias* 447a, *Rep.* I 352b, 354ab, *Rep.* X 571d, *Timeu* 17a, 17b). La dialògica platònica és sovint de segon, o tercer, ordre; els personatges no solament parlen entre sí sinó que ho fan des del que ja s'ha parlat en maneres determinades de parlar, més o menys subtils o rústiques, que circulen com a models de la manera de parlar. La curiositat de Sòcrates podria ser satisfeta escol-

DIÒGENES LAERTI diu que Plató ha transportat el discurs de Lísiades a Fedre paraula per paraula (III.25), HERMIAS afirma que «cal saber» que el discurs és del mateix Lísiades i que figura en el recull de *Cartes*. A partir d'AST (1810) l'erudició moderna es troba dividida entre els partidaris de l'autoria lísiadesca i els partidaris de la composició platònica. Els primers argumenten sobretot que no tindria massa sentit la crítica a Lísiades i la comparació entre el talent de Lísiades i el d'Isòcrates al final del diàleg si no fos el talent personal de Lísiades el que es discutís des de l'inici. Aquesta posició ha estat defensada darrerament per Ernst HEITSCH en la seva edició del *Fedre* (Heitsch 1993). Els segons es fan forts en el fet que una transcripció de l'escrit d'altri seria un *unicum* al CP. Sembla ben savi, com fan Léon ROBIN (1933) i Paul SHOREY (1933), confessar que no estem pas en condicions de decidir. L'ús paròdic de les partícules semblaria inclinar cap a l'autoria platònica perquè és molt exagerat (SHOREY 1933, DIMOCK 1952). S'ha aventurat també que es tracta d'un fragment d'un discurs més ampli (GÖRGEMANS 1988). Eva SALA (2007, 64-71) conclou que «la questione rimane aperta».

tant Fedre mentre passegen junts. Fedre podria entretenir Sòcrates amb la seva veu sobre un tema que interessa a Sòcrates, *ta erotikà*, tractat des de la subtileza, *kompós*, que és característica del refinament ironitzat per Plató com allò propi de l'ambient del que ara surt Fedre. S'ha parlat que aquest ambient és el d'una elegant esterilitat (Velardi 2006,15). Hi ha un joc entre *kompós* i *agroikós*, un joc que deriva de la comèdia i en el que no és sempre fàcil situar el socratism.

El *Fedre* és un joc molt complex de veus, una polifonia diversa, variada, en un joc de presències i absències sovint molt subtils. S'ha dit que des del punt de vista de l'estil és «the most composite and extravagant of Plato's works» (Thesleff 2009, 118). És ben possible, però potser cal descomptar de l'extravagància el que és una imitació dels recursos de la comèdia. Charles Griswold a la seva introducció del llibre sobre el *Fedre* afirma que «the prologue to the Phaedrus is one of the strangest in the Platonic corpus» (Griswold 1986, 8). Convindria, però, interrogar aquest sentiments d'extravagància i estranyesa que bons lectors de Plató tenen sovint davant del que estan llegint. Diferents diàlegs causen diferents sorpreses respecte a una normalitat dialògica que potser no acabem de saber mai on és, potser perquè el joc de la variació platònica és omnipresent. Sigui com sigui, hi ha una primera veu que s'anuncia com una veu narrativa possible i que no sona pas com una veu real: és la de Fedre narrant dianoèticament (228d3) el logos de Lísias. L'interès de Sòcrates pel llibre de Lísias la converteix en una veu supèrflua (Benardete 1991, 2009, 107). Aquesta veu de Fedre romandrà, però, efectiva quan li dictarà a Sòcrates la hipòtesis (236b2) del seu primer discurs, que serà, per això, el discurs de Fedre (244a1). L'eliminació de la veu dianoètica de Fedre reclama la nostra atenció perquè situa el *biblos* de Lísias tal com està situat al diàleg en la dualitat experts / profans, i en la dualitat memòria / oblit. La presència de l'escrit de l'expert elimina la possibilitat de l'exercici de memòria efectiva del profà, aprenent o home comú. El que anava a fer primerament Fedre tot passejant en solitud és un exercici d'aprenentatge que feien els deixebles dels oradors, és una pràctica seguida per l'escola d'Isòcrates, i combatuda per Alcídaman, perquè té efectes contraris a allò que sembla que pretén, això és, dotar al deixeble de facilitat en el seu dir. La trobada amb Sòcrates, un Sòcrates tafaner i disfressat de malalt per sentir discursos 228b7, l'ha dotat per uns moments de l'esperança de tenir un *sugkorubantionta* (228c1⁴) amb qui hagués pogut exercitar-se (*eggumnasómenos*, 228e5) en el seu apre-

4. τὸν συγχορὺβαντιῶντα, 228c1, és un terme forjat per Plató. Manuel Balasch tradueix per «companys de guillardura» més expressiu, certament, que les solucions més comunes «quien le acompañase en sus transportes de Coribante» (GIL 1957) i similars. Els coribants, en llatí *freneticus*, són els que acompanyen Cibeles (EURÍPIDES, *Bacants*, 119ss.).

nentatge continu. La presència a la mà esquerra de Fedre amagada sota el seu mantell del llibre de Lísias trencarà aquesta possibilitat. S'ha observat que Fedre desitjant memoritzar el text il·lustra la posterior crítica de Tamus a la paraula escrita (275a, Griswold 1986, 30). Convé, però, circumscriure amb atenció quina escriptura és afectada pel que deriva inicialment del que ha estat qualificat com «Phaedrus' idolisation of Lysias speech» (Rutherford 1995, 244). Convé discernir entre l'escriptura com un mitja d'aprenentatge d'una *tekhné* i d'altres funcions possibles en les que la memòria enriqueix la vida de l'ànima. ¿Com és Lísias un ídol de Fedre? ¿Com té Fedre ídols? Fedre és el pare del logos perquè els origina mitjançant el seu desig d'escoltar-los, els consumeix en la seva multiplicitat i la rivalitat formal. Els judica des de l'opinió de la dificultat en el seu artífici, per això ell aprecia Lísias (228a).

Conseqüència del seu ser instrument d'una habilitat (*tekhné*) que es pot aprendre, el *logos-biblos* té unes regles en la seva composició, està fet d'alguna manera que sembla possible captar. Captar-la és el que volia fer Fedre en la seva passejada solitària. Léon Robin és entre tots els comentaristes moderns gairebé l'únic que ha prestat atenció a l'estructura tan repetitiva de l'escrit. El conjunt és com un mosaic en el que cada fragment ha estat treballat per ell mateix. L'acumulació dels arguments en forma d'antítesi cerca provocar una decisió artificiosa en tant que haurà estat obtinguda mitjançant un art, habilitat o ofici. L'estil de l'escrit és directe: parla el no amant, o l'indiferent (Balasch 1988) o el sensualista fred (Guthrie 1962, 383), que es dirigeix al jove sol·licitat. Aquest fa com de jutge que ha de discernir entre les pretensions del qui parla i argumenta com a indiferent que fa, diguem-ne de fiscal, i els pretesos mèrits d'un amant que és l'acusat (Griswold 1986, 45).

Els tres discursos del *Fedre* imiten successivament la retòrica forense, la deliberativa i l'epidíctica o d'aparat. En el discurs de Lísias que imita una situació en un tribunal, els títols o pretensions segons els quals un estimat ho és d'un amant, són destruïts repetidament des de tots els angles possibles com a perjudicis evidents pel noi estimat. La fragmentació dels períodes o parts ve marcada generalment per les fórmules repetides *eti de* i *kai men de*, que dona a l'escrit un caràcter d'abundància acumulativa: tot allò que és possible de dir està dit. Alguns traductors obvien, en les seves traduccions, aquestes fórmules d'enllaç i l'efecte de repetició, o bé emprant solucions diverses per tal

Plató repeteix l'al·lusió a *Fedre* 234d, *Critó* 54d, *Eutidem* 277de, *Convit* 215e, *Ió* 533 e-534b, 536c, *Lleis* 790d-791. PORATTI (2010, 226-227) reconeix (amb R. PADEL: *A quien los dioses destruyen. Elementos de la locura griega y trágica*, Ediciones Sexto Piso, México, 2005) que no està gens clar quina cosa eren, i que a l'Atenes del segle V eren un element més imaginari que no pas real.

d'evitar la monotonia que es pot produir o bé, simplement, les deixen sense traduir. Cal indicar-les per tal de mostrar el com de la composició de l'escrit model o exemple (el *paradeigma* de 262cd) del que és en el nostre diàleg la retòrica com un aprenentatge indefinit i socialment noble que fascina al jove Fedre: «a això que ha exposat ningú no podria afegir res en extensió, ni res que sigui de més valor»(235b2-3). El logos de Lísias està fet d'una manera que pot incitar a aprendre'l i a memoritzar-lo en la seva corporalitat formal. És el que vol fer Fedre. Fedre és un aprenent (Balasch 1988) profà o particular (*idiotes*) que desitja, molt més que obtenir molt d'or, recordar l'escrit d'una manera digna (*axios*) de Lísias, el més hàbil (*deinotatos*) escriptor actual (228a). El joc entre *deinos* i *idiotes* està fent aquí una de les seves aparicions en el diàleg, junt amb el joc entre memòria i oblit. Fedre s'encaixa obsessivament envers una fita que no pot aconseguir per tal de no moure gens la seva expressivitat en un creixement possible. Fedre respondrà amb un jurament (263b4) quan Sòcrates estenguí la retòrica com a guia de les ànimes mitjançant paraules també a les «reunions privades» (*idiosis*, 261b1). Lísias com expert és l'alteritat respecte a Fedre travessat pel desig mimètic (Girard). Sense considerar aquest punt, el tot del *Fedre* no se'ns obrirà mai. Sense travessar amb alguna força la monotonia dels avorriments solemnes que fascinen els Fedres de torn, l'exercici filosòfic no pot començar mai. L'hermenèutica de l'inici, del platonisme com a inici, també de la modernitat com a inici, demana atenció a les formes literàries complexes de la iniciació acadèmica i el possible caràcter sovint subtil i secret de l'escriptura filosòfica. Al Grup de Recerca *EIDOS* (*Hermenèutica, Platonisme i Modernitat*) hem decidit interessar-nos conjuntament des de fa uns anys per treballar en aquesta direcció: el joc de la memòria, l'escriptura, la doctrina i l'exercici filosòfic com a orientació, i les seves continuïtats i ruptures en el temps (Monserrat 2002, Monserrat-Sales 2009).

La relació entre dialèctica i retòrica està ja oberta i de moment somorta en aquest moment en què la memòria de Fedre actua captant mitjançant la *dianoia* l'«essència» (Balasch), el «sentit» (Gil, Poratti) o el «sentit general» (Robin, Vicaire, Cobb) del que ha estat dit realment durant el matí a casa de Mòric. La nostra lectura insisteix d'entrada que la sola presència del llibre ja ha obstruït una possibilitat d'alguna expansió en el dir de Fedre, perquè l'admiració de Fedre per la perfecció formal de la prosa de Lísias és una imatge de l'*autarkheia* que el fascina com admirador o client i que li paralitza la seva expressió pròpia i el fa restar sempre dependent d'algú altre, dels entesos en general.

Seth Benardete observa com a punt inicial del seu comentari que l'escrit de Lísias està escrit sense vocatius (Benardete 2009, 116) perquè en ell ningú no crida o sol·licita a ningú; s'hi argumenta en termes de generalitat i de probabilitat neutralitzant la figura de l'amant

en profit de la figura del no-amant o indiferent. L'*Erotikós* de Lísias és un exercici paradoxal d'argumentació. En una nova presentació de la traducció francesa, Guy Samama (1998) renuncia a anotar amb qualsevol detall el discurs de Lísias perquè està mal format i és impiu, que és el que dirà Sòcrates finalment quan l'acció del logos de Lísias l'hagi mogut (242d). Semblantment, Reginald Hackforth, en la seva edició, el qualifica com «a tedious piece of rethoric» i també diu que no mereix cap comentari (1952, 31). No en farem pas cap defensa. Si hom vol, és una part ben avorrida del diàleg, però n'és una part, és la part que desencadena la resta: «il motore del dialogo» diu Eva Sala en la seva tesi sobre el *Fedre* (2007). Sense atendre a com aquest motor mou el diàleg en una progressió que avança tant com pot avançar, no obtindrem el tot i enfosquirem tota la seqüència posterior. Primerament, la seva existència motiva el trajecte fins al plàtan on s'asseuen Sòcrates i Fedre. La veu de Fedre donarà veu al que ha escrit Lísias. Aquesta lectura dóna presència a les altres veus de Safo, Anacreont i altres, que omplen el pit de Sòcrates com una gerra (235d2) en un doble moment del que també convé captar-ne la unitat, a més del contrast que habitualment s'indica: la rèplica socràtica amb el cap cobert per vergonya (237a-241d) i la palinòdia (244a-257b). Els dos discursos de Sòcrates tenen un impuls comú com veu bé Léon Robin al comentar el que diu Sòcrates immediatament després d'escoltar el discurs de Lísias (Robin 1933, xli-xlii). La situació és semblant, però invertida a la del *Menó*. Allí hi ha primer un Sòcrates fort que oposa al logos erístic de la paradoxa de Menó el logos de sacerdots i sacerdotesses (81a10) i després un Sòcrates feble que cedeix a l'examen de la repetició que fa Menó de la seva qüestió inicial en lloc d'una recerca sobre el sentit d'*areté* (86cd). L'examen es farà, però, des de la hipòtesi (86e2). Al *Fedre* la successió és inversa malgrat tot el que bull dins la gerra socràtica. Fedre dóna o imposa a Sòcrates la hipòtesi que regeix el seu primer discurs (236b1), hipòtesi o fonament que es trencarà per la presència d'una endevinació de la culpa (242d). Convé observar que en els dos casos Sòcrates oposa als deixebles dels oradors una saviesa antiga de dones i homes que ell formula novament. La relació entre el Sòcrates tàvec (*Apologia* 30e5) i el Sòcrates gerra (*Fedre* 235e2) pot indicar-nos com és pot fer moure la ciutat des d'una renaixença de la seva pròpia memòria. Finalment, tota l'anomenada comunament segona part⁵ deriva de la sospita de Fedre que una resposta de Lísias sigui inferior (257c), quan ell

5. Robin fa una divisió del *Fedre* en quatre parts per tal de marcar bé la cesura que representa la intervenció del *daimon* entre el primer i el segon discurs de Sòcrates. Normalment, però, el diàleg es divideix en una primera part amb els tres discursos sobre *eros* i una segona part amb la discussió sobre la retòrica. Si aquesta graella s'endureix, aleshores el problema de la unitat del diàleg es fa central.

s'havia compromès abans a forçar una resposta (243de). L'aspecte competitiu de la retòrica situa sempre el discurs davant d'un públic i un jurat. La funció, atorgada a ell mateix per ell mateix, de promotor de discursos que Fedre exerceix, li permet una sobirania en aquest aspecte, una sobirania sobre els experts com a suposat senyor del favor del públic. Si des d'aquesta perspectiva ens fixem en el que es diu tant en la primera relectura del començament del discurs (262e) com a la segona relectura del començament del discurs (263d4-e3) ens adonarem què vol dir que li falti el cap o *arkhé*. Fer universal la cura del logos és obrir-se a la cura de l'anima (Jan Patoèka). Una extensió de l'ofici de la controvèrsia (*antilogikè*) més enllà dels tribunals i de les conduccions del *demos* (*demogeria*, 261e2) porta a una afirmació capital: hi ha un sol ofici per tot el que es diu. La qual cosa mou la retòrica més enllà del que cal dir-ne zones d'amuntegament en públic de tots els ciutadans. És el que hem anomenat factor *okhlogenètic* en relació amb el *Gòrgias* (Sales 1992, 124), factor que és neutralitzat cap a una direcció a explorar. La qüestió hermenèutica pensem que és exactament aquesta: ¿per què portar la possible bondat de la retòrica al terreny privat és destruir-la? Potser ho entendrem millor si restem atents a què és el que queda fora del discurs de Lísias des del seu inici i com és que queda fora del logos el que d'alguna manera és el que correspon a la situació que el motiva, això és, una relació interpersonal.

*

«*What philosophy is seems to be inseparable from the question of how to read Plato*» (Benardete 2000, 407). La memòria és el lloc filosòfic que gruixut, per ampli o dens, en la vida humana, pot afeblir-se en mandra, por o en erotisme com amor refredat en indiferència eròtica. La lectura dels diàlegs platònics ens pot donar instruments per definir *sempre de nou* l'exercici filosòfic. «Sempre de nou», l'*immer wieder* husslerlià de 1938 a Praga quan no li era pas gens fàcil formular-lo com una frivolidat. Plantejar-nos *una recerca conjunta en l'amistat* és com jugar un joc entre «aprimaments d'excessos» o «escalfaments de congelacions», «refredaments de flamarades» o «engreixament de bulímics», a menys que dormitem en una situació en què ja res no ens fa ni fred ni calor.

Can Massuet del Far, hivern de 2012

Bibliografia

- AGAMBEN, G., 1995: *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino.
- BALASCH, M., 1988: *Plató, Diàlegs, IX*, Barcelona.
- BENARDETE, S., 2000: *The Argument of the Action: Essays on Greek Poetry and Philosophy*. Chicago.
- BENARDETE, S., 2009: *The Rhetoric of Morality and Philosophy*. Chicago.
- BERNABÉ, A., 2011: *Platón y el orfismo*. Madrid.
- BRAGUE, R., 1978: *Le Restant*. Paris.
- BRISSON, L., 2003: «Platon, Pythagore et les pythagoriciens», *Platon, source des Présocratiques*, ed. de M. Dixsaut y A. Brancacci, Paris, p. 21-46.
- BURGER, R., 1999: *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*. St. Augustine.
- BURKERT, W., 1997: «Profesión frente a secta: el problema de los órficos y los pitagóricos». *Taula*, 27-28: 11-32..
- CALVERT, B., 1974: «Meno's paradox reconsidered». *Journal of the History of Philosophy*, XII: 143-152.
- CALVERT, B., 1984: «The Politicians of Athens in the Georgias and Meno», *History of Political Thought*, 5: 1-16.
- CANTO-SPERBER, M., 1991: *Platon. Ménon*. Paris.
- CASADESÚS, F., 1997: «Orfeo y el orfismo en Platón», *Taula*, 27-28: 61-73.
- DORTER, K., 1982: *Plato's Phaedo: An Interpretation* Toronto, Toronto.
- DIMOCK, G., 1952: «Alla in Lysias and Plato Phaedrus», *American Journal of Philology*, 73: 381-396.
- DIXSAUT, M., 1991: *Platon Phédon*. Paris.
- EBERT, TH., 2004: *Platon, Werke. Übersetzung und Kommentar I 4: Phaidon*, Göttingen.
- EGGERS, C., 2006: *El Fedón de Platón*. Buenos Aires.
- FERRARI, G. R. E., 1987: *Listening to the cicadas, a study of Plato's Phaedrus*. Cambridge.
- FINE, G., 1992: «Inquiry in the Meno» a Kraut R.(ed.) 1992, 200-226.
- GIL, L., 2009: *Fedro*, Madrid [1957].
- GÖRGEMANNS, H., 1988: «Ein neues Argument für die Echtheit des lysianischen Erotikos» *Rheinischen Museum* 131: 108-113.
- GOLDSCHMIDT, V., 1971: *Les dialogues de Platon*. Paris [1947].
- GRINSWOLD, C., 1986: *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*. New Haven.
- GUTHRIE, W., 1962: *Historia de la filosofía griega, IV Platon. El hombre y sus diálogos. Primera época*. Madrid.
- HACKFORTH, R., 1952: *Plato's Phaedrus*. Cambridge.
- HOERBER, R. G., 1960: «Plato's Meno». *Phronesis* 5: 78-102.
- IONESCU, C., 2007: *Plato's Meno: An Interpretation*. Lanham, MD i Plymouth.
- KLEIN, J., 1965: *A Commentary of Plato's Meno*. Chicago.
- KRAUT, R., 1992: *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge.

- MOLINE, J., 1969: «Meno's paradox?», *Phronesis* 14: 153-61.
- MONSERRAT, J., 1999: *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*. Barcelona.
- MONSERRAT, J., 2002: *Hermenèutica i Platonisme*. Barcelona.
- MONSERRAT, J. / SALES J., 2009: *Hermenèutica i Modernitat*. Barcelona.
- NEHAMAS, A., 1985: «Meno's paradox and Socrates as a Teacher» *OSAP*, 3, 1-30.
- PHILLIPS, B., 1948: «The Significance of Meno's Paradox», *Classical Weekly* 42, 87-91.
- PORATTI, A., 2010: *Platón, Fedro*. Madrid.
- RADCLIFFE G. E. III., 2004: *Myths of the Underworld Journey: Plato Aristophanes and the 'Orphic' Gold Tablets*, Cambridge.
- ROBIN, L., 1933: *Platon, Phèdre*. Paris.
- ROBIN, L., 1940: *Platon: Œuvres complètes*: vol. 1. Paris.
- ROSEN, S., 1968: «The Nonlover in Plato's Phaedrus » (1968) a *The Quarrel Between Philosophy and Poetry. Studies in Ancient Thought*. New York.
- RUTHERFORD, R., 1995: *The Art of Plato: Ten Essays in Platonic Interpretation*. London.
- SALA, E., 2007: *Il Fedro di Platone. Commento*. (Tesi di Dottorato) Padova.
- SALES, J., 1992: *Estudis sobre l'ensenyament platonic I. Figures i Desplaçaments*. Barcelona.
- SALES, J., 1996: *A la flama del vi*. Barcelona.
- SALES, J., 1999: «Assistir al diàleg, assistir el diàleg» presentació de Monserrat 1999.
- SALES, J., 2007: «Mites platònics sobre l'amor: entre Aristòfanes i Diotima» a Aula Carles Riba, *Del Mite als Mites*. Santa Coloma de Queralt.
- SAMAMA, G., 1998: *Platon Phèdre*. Paris.
- SCOTT, D., 2006: *Plato's Meno*, Cambridge.
- SEESKIN, K., 1987: «Meno 86c-89a» a *Mélanges R.S. Brumbaugh*, 25-41.
- SEESKIN, K., 1993: «Vlastos on Elenchus and Mathematics», *Ancient Philosophy*, 13: 37-53.
- SEKIMURA, M., 2009: *Platon et la question des images*. Bruselas.
- SHARPLES, R., 1985: *Plato's Meno*. Warminster.
- SHOREY, P., 1933: «On the Erotikos of Lysias in Plato's Phaedrus», *Classical Philology* 28: 131-132
- THESLEFF, H., 2009: *Platonic Patterns*. Las Vegas.
- WEISS, R., 2001: *Virtue in the Cave: Moral Inquiry in Plato's Meno*. Oxford.
- WHITE, N., 1974-5: «Inquiry». *Review of Metaphysics* 28: 289-310.