

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

JONATHAN LAVILLA DE LERA¹

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

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

La monografia de Bradley se centra en la figura del Fedre històric per tal d'oferir una interpretació de les línies generals del diàleg que porta el seu nom. Entre d'altres, ofereix una ampla dissertació sobre la natura dels misteris d'Eleusis i el cèlebre cas de la mutilació dels hermes. L'any 415 a. C., al mes de *Targelion*, mentre es desenvolupava la Guerra del Peloponès i pocs dies abans que la flota dels atenencs salpés cap a Sicília capitanejada per Alcibiades, en una sola nit tots els hermes² de les diferents tribus ateniques foren mutilats, amb la sola excepció del dels Egeides. Segons Bradley, Fedre va estar entre els anomenats *hermocòpides*. Aquell mateix any, el metec Teucre va acusar Fedre, entre d'altres, d'haver parodiat els misteris, i aquest va haver de marxar a l'exili perdent el seu patrimoni. D'aquests dos incidents deriva la interpretació de Bradley sobre el *Fedre*. Anàlogament, per a aprofundir en

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Aprofitem el text citat per a assenyalar un altre inconvenient. Si acudim al Liddell-Scott³, comprovarem que el terme εταῖρος pot traduir-se per «comrade» i, en femení, per «courtesan», mentre que traduir-lo per «other», en canvi, no resulta escaient. Més aviat, sembla que Bradley hagi confós el terme εταῖρος amb ἕτερος⁴, que, aquest sí, pot traduir-se per «other». En definitiva, sembla que l'autor tampoc és més curós pel que fa a la traducció.

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

3. H. G. LIDDELL & R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1940.
4. Una altra possibilitat és que Bradley no només hagi comès un error de lectura, sinó que hagi establert una falsa etimologia entre els dos termes esmentats. En tant que l'acceptió eròtica del terme εταῖρος designa el *membre d'una parella* (pròpiament es refereix al *deixeble* o a l'*amant*, d'on inferim que designa cada element constituït de la parella) i que l'adjectiu ἕτερος, que equival a l'*alter* llatí, significa «l'altre de dos, d'una parella», l'autor podria estar relacionant ambdós termes i inventant implícitament una falsa etimologia entre ells. Ara bé, si el que tenim davant constitueix una negligència etimològica, l'autor la duu a terme sense fer-la explícita, per la qual cosa no tenim prou indicis per a determinar si, de fet, es tracta d'aquesta possibilitat o d'una omisió en la lectura.
5. H. N. FOWLER (ed.), Plato, *Euthyphro, Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*, with an English translation by Harold North Fowler, Cambridge: Harvard University Press, 2005¹⁹, p. 537.

traduir ὅμως τέχνη λαμβάνεται, però, en realitat, si no es mutila, la pregunta de Sòcrates és la següent: «Can there be anything of importance which is not included in these processes and yet comes under the head of art?». A partir de la seva citació parcial, Bradley defensa que s'està sostenint que tots els assumptes humans requereixen l'examinació dialèctica. En cap moment neguem que Plató pensi que la millor de les vides possibles sigui una vida examinada, és a dir, lligada constantment a la dialèctica, i, no obstant això, és manifest que Bradley fa servir el text al seu grat, retallant i descontextualitzant la pregunta, per a utilitzar-la al seu servei. D'aquesta manera, la qüestió de la retòrica es deixada en un segon pla⁶, la qual cosa és del tot inadequada per a comprendre el sentit i la unitat profunda del diàleg. De fet, tot i que Bradley no comentí res en aquest sentit, el text que cita serveix per a intentar que Fedre vegi per si mateix que tot allò que ensenyen els manuals de retòrica no és res de valuós, o, dit altrament, que no constitueix un coneixement fundat en la τέχνη.

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

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

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

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

altres autors, dóna per suposat (*cf.* p. xvii-xviii) que a més de ser condemnat per parodiar els Misteris, també va estar involucrat en el cas dels *hermocòpides*. Tanmateix, no és evident que prengué part en la famosa mutilació dels hermes i, segons les informacions que tenim, sembla que no convé carregar-li els neulers, com Nailsha sostingut⁸. La qüestió és rellevant, ja que a partir d'aquest pressupòsit Bradley dibuixa la seva interpretació del diàleg, especulant sobre una possible relació homoeròtica entre Fedre i Alcibiades. Ara bé, malgrat les seves elucubracions, no hi ha cap dada objectiva que ens porti a establir un nexa sòlid entre Alcibiades i Fedre, i encara menys per a considerar la hipòtesi d'una relació eròtica. Al diàleg no s'esmenta Alcibiades en cap moment i seria molt estrany que la seva figura fos central per a comprendre l'obra, atès que no hi ha cap element que ens obligui a pensar en ell. I no obstant això, la imaginativa especulació de Bradley el porta a afirmar el següent: «Phaedrus was a rather blind follower of Alkibiades. What emerges therefore, all the more, is that *Phaedrus* is a study of how corrupted youth appears as an adult. So, *Phaedrus* is also a peculiar apology. Despite what the “men of Athens” said or implied when they accused Socrates of corrupting the youth, it was not Socrates's fault that Socrates's most famous charge, Alkibiades, became a duplicitous scoundrel. Alkibiades simply went his own way and corrupted other, including Phaedrus» (p. 65).

Aquesta manera de treballar fa que la seva interpretació sigui tan idiosincràtica com infundada. Anàlogament, i a diferència del que aquest i altres comentaristes han fet, tampoc no convé inferir necessàriament de 228a3-4 que el diàleg dibuixa un Fedre que ja ha tornat de l'exili i és pobre a conseqüència de la confiscació del seu patrimoni. Si bé no és impossible que Plató vulgui expressar això, no tenim prou evidències, i menys encara tenint en compte que el desig de diners és universal entre els humans, com ja va assenyalar de Vries⁹.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Els manuscrits del diàleg que ens han pervingut, que en cap són anteriors al segle IX dC, porten sempre dos subtítols a banda del títol de diàleg. El primer recull el tema principal de l'obra i el segon cataloga el text segons el seu gènere¹⁰. Doncs bé, cinc dels sis manuscrits porten els següents subtítols: *Sobre la Belleza* (ΠΕΡΙ ΚΑΛΟΥ), *Diàleg ètic* (ἠθικός). Sense negar que aquesta informació sigui útil per a tractar de comprendre com va ser entès el diàleg a l'antiguitat, convé tenir molt present que els subtítols no van ser posats per Plató, sinó, probablement, per bibliotecaris alexandrins. Per això, l'argumentació de Bradley, que tracta de convertir aquesta informació en evidències en favor de la seva tesi, és totalment espúria: «As the Good is the principle of unity *par excellence* in the *Republic*, in *Phaedrus* it is Beauty: hence the subtitle: Η ΠΕΡΙ ΚΑΛΟΥ ΗΘΙΚΟΣ: *On the beautiful, Ethical*. With the term *ethikos*, suggesting the habitual or the virtually constant, *Phaedrus* reveals that Beauty is what constantly shines Truth through Essences. That shining is what is beheld in the wondrous contemplation of the revolution of Essences in the Zeus myth in the PL [the Palinode of Love]. For Socrates, the revelation of that imageless shining of Essences could only come in a myth in which a god takes the lead. Only a god could so easily cover the chasm between the realm of Essences and the trinity of Ones *par excellence*, and the mundane order» (p. 31).

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

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

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

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

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