

## ***L'escena inicial del Fedre de Plató: Un exemple de thíasos dialogal***

Nemrod Carrasco

Al moment inicial del *Fedre*, Sòcrates troba Fedre sortint de la ciutat segons els preceptes del seu metge, però el que vol realment és memoritzar un discurs de Lísias. Fedre estima els discursos com Sòcrates, que està disposat a deixar la ciutat pel *lógos* de Fedre. Fedre es creu amant com Sòcrates perquè està enamorat d'alguna cosa que representa la bellesa. Però la bellesa també es mostra a Sòcrates en els discursos i sembla estar-ne enamorat d'una manera inqüestionable (227b8-9). Fins i tot, abans que Fedre comenci el seu propi *lógos*, Sòcrates li demana que el discurs que està disposat a fer el faci ja indefectiblement (227c3-6). Sòcrates coneix Fedre tan bé com es coneix a si mateix (227a7-8), però la imatge que Sòcrates es fa de Fedre l'exclou inicialment del diàleg perquè creu que el coneix. El cas és que mentre Sòcrates s'autoconeixi, Fedre estarà condemnat a no ser més que Fedre.

En un primer moment, podria semblar que Sòcrates està interessat en aquesta condemna perquè l'atrau irresistiblement una cosa efectivament bella de l'ànima de Fedre. Però la clau del diàleg rau en què sigui Fedre el que es pugui sentir atret per la bellesa que Sòcrates creu veure en ell. Si és així, ni Fedre podrà continuar sent qui és, ni Sòcrates podrà continuar sent Sòcrates. La hipòtesi que mantindrem és que l'autoconeixement de Sòcrates depèn que Fedre es converteixi en un amant de la bellesa i que, com sol passar sovint, el moment inicial del diàleg ens proporcioni la clau. El *Fedre* és, certament, un diàleg sobre l'autoconeixement; però de qui o de què exac-

tament? Si el volguéssim limitar a *éros* o a la retòrica segurament acabaríem tan trasbalsats com els seus crítics, que no veuen que el *Fedre* és un diàleg que parla d'ell mateix imitant el diàleg socràtic i, per tant, parla d'allò que Sòcrates sap fer prou bé. Aquesta doble via és la que convé examinar tenint en compte tres elements fonamentals de l'escena inicial: 1) l'escriptura com a motiu possibilitador del diàleg; 2) l'autoconeixement i l'*atopía* o estranyesa de Sòcrates en relació a la seva pròpia imatge i 3); el *tópos* escenificat per Plató com un *thíasos*.

### 1- L'escriptura com a motiu possibilitador del diàleg

Una de les coses més instructives de fer amb el *Fedre* i, en general, amb qualsevol diàleg platònic, és jugar el joc dels experiments mentals. I si Fedre no s'hagués trobat amb Sòcrates? I si haguessin pres el mateix camí que Fedre tenia pensat fer? I si Sòcrates no hagués descobert el text de Lísiades ocult sota el mantell de Fedre? Parlaríem del mateix diàleg? El que sí podem assegurar és que Fedre hauria refrescat el seu cos mentre recités el discurs de Lísiades. A Fedre li agradaria incorporar completament aquest *lógos* i fer-lo passar com si fos seu. Un cop frustrat el seu propòsit en trobar-se amb Sòcrates, almenys escull ser-li indispensable en un sentit: mentre Sòcrates no pugui accedir al text de Lísiades, Fedre sap que el pot arrossegar on vulgui. El lector intueix que, sense l'exhibició de Fedre, amb tota probabilitat Sòcrates podria llegir el discurs a la ciutat, i quan li calgués. En dur-lo ocult, Sòcrates està disposat a comportar-se com un amant que persegueix el seu amat a qualsevol lloc pel seu desig d'escoltar el *lógos* de Lísiades.

Sòcrates no pot apropar-se a Lísiades sense Fedre, i Lísiades només pot lluir gràcies a ell. Fedre és el mediador entre Sòcrates i Lísiades. Sòcrates és l'amant dels discursos sotmès a Fedre; Fedre és l'amat que s'ofereix a reemplaçar el convidat donat per Lísiades a la Moríquia (227b3-4). Aquesta és la situació inicial del *Fedre*: Lísiades restituint al *lógos* de Fedre, Fedre ubicat en un lloc que sembla estar fet a la mesura del seu *lógos*, i Sòcrates frisós que Fedre es comporti d'acord amb la imatge que té d'ell:

“Oh Fedre! Si jo ignorés Fedre, no tindria aleshores coneixement de mi mateix. Però això no passa; sé prou bé que, si escoltés el discurs de Lísiades, no es limitaria a escoltar-lo un sol cop, sinó que voldria fer-li dir

de bell nou, i Lísias amb moltes ganes es deixaria convèncer. Però Fedre no en tindria prou i emportant-se el text donaria un cop d'ull als passatges que més interès li despertessin; ocupat amb això seuria aquí a primera hora del matí; quan arribés a esgotar-se, aniria a fer un tomb –segons la meua sospita, pel gos!–, i si no fos excessivament llarg ja s'hauria memoritzat el text. S'encaminaria fora de les muralles per repassar-lo. Llavors es toparia amb un home malalt d'escoltar discursos i, quan el veiés, s'alegraria de tenir un company coribàntic i el convidaria a seguir el seu camí. Però quan aquest apassionat pels discursos li demanés parlar, s'estovaria com si no frisés per dir-los; i tot i així, encara que ningú volgués escoltar-lo, finalment procuraria fer-se entendre per la força. Així doncs, estimat Fedre, demana-li que faci ara mateix el que no trigarà a fer de totes formes” (228a5-c4)

Sòcrates no es dirigeix directament a Fedre, sinó que ens dóna una imatge de la seva trobada, però aquesta està tan distanciada que Fedre desapareix en la tercera persona. Tots els llenguatges coneguts tenen pronoms de primera i segona persona, “jo” i “tu”, i molts, com el grec, no tenen pronom de tercera persona, ja que el diàleg exclou tant a qui no parla com no parlar de res<sup>1</sup>. Una afirmació així del diàleg sembla que és exactament el contrari del que fa Fedre, l'aspiració fonamental del qual és exercitar la seva pròpia gimnàstica retòrica davant Sòcrates (228e1). D'una banda, Fedre no sap en boca de qui parla Lísias. Se sap que Lísias ha escrit:

“sobre un jove formós que és seduït, però no pas per l'amant; [...] ja que diu que ha d'atorgar els seus favors a qui no està enamorat preferentment a qui ho està” (227c5-9).

Però Fedre mai diu que Lísias pensi el discurs amb vistes al no-amant que pretén seduir a un jove formós: l'únic que queda clar és que el destinatari del *lógos* no s'ha de relacionar amb algú que estigui enamorat. No és evident, doncs, que Lísias parli en nom del no-amant, ja que el no-amant no podria dirigir el seu *lógos* al jove formós sense tornar-se d'alguna manera un amant. D'altra banda, Fedre no pot saber en quin sentit Lísias parla d'*éros* si el discurs apel·la a tot allò que al jove se li suposa precisament pel fet que, com el no-amant, tampoc ell està enamorat. D'aquí que *éros* s'hagi de considerar exclòs del que diu Lísias i que hi hagi un sentit en què no hi ha diàleg perquè no es parla d'*éros*.

1. BENVENISTE (1966) 251-257.

Lísias ha escrit, doncs, un discurs que parla sense parlar d'*éros* i es recita sense que l'orador es converteixi automàticament en un amant. La premissa mateixa del discurs sembla que estableix una relació en què l'escriptor es dirigeix a un lector que està disposat a complaure'l llegint qualsevol cosa que posi en el llibre. Segons això, Lísias es l'amat que té a Fedre com a amant del discurs. Després de la intervenció de Sòcrates, la situació sembla que és, doncs, la següent: Lísias, amagat darrere del text enrotllat, seria el personatge absent que es fa present amb un "jo" que es dirigeix a un "tu"; Fedre, com a lector del llibre, reemplaçaria Lísias i seria aquest "jo", el deliri del qual pels discursos és compartit per Sòcrates (228c1: *synkorybantiōnta*), que es converteix per defecte en un "tu"; Sòcrates, per la seva banda, seria l'home malalt (228b6: *nosoūnti*) per escoltar un discurs que li pregunta directament si ha de complaure Fedre, que no està enamorat. Però quan Sòcrates sembla esmentar aquesta qüestió, que és la qüestió del discurs de Lísias, assumeix que Fedre acabarà imposant el seu desig per la força (228c4-5).

A Fedre li agradaria que Sòcrates el complagués com amant, però desconeix que Lísias pretén això d'ell mateix. Fedre enganya Sòcrates amagant el text, però el text amaga al seu torn l'engany de Lísias. Allò que el permet enganyar el manté enganyat. Sòcrates, en canvi, sap que l'exhibició retòrica de Fedre amenaça de situar-lo en el mateix costat que ell. Encara que s'estima els discursos, Sòcrates és conscient del risc de quedar atrapat en una escriptura –la de Lísias– que amenaça a desposseir-lo d'allò que sap fer –l'art de dialogar. Sòcrates sap, doncs, el que cal saber de Fedre per no quedar arruïnat per Lísias i creu que es coneix a si mateix mentre Fedre roman entre ell i Lísias. Sòcrates no pot deixar de banda a Fedre mentre Fedre sigui el mediador que permet el contacte entre ells. Però quan Sòcrates descobreixi el llibre de Lísias, aquesta mediació serà del tot prescindible i la imatge de Fedre s'haurà de redefinir amb la de Sòcrates:

“Però abans, estimat meu, m'hauràs de deixar veure el que la teva mà esquerra sembla amagar sota el mantell... Doncs sospito que tens el propi discurs. Si és així, almenys pel que fa a mi, tingues en compte que t'estimo molt, però que amb Lísias aquí present, no penso deixar-me utilitzar per tal d'exercitar-te amb mi” (227d7-e2).

El poder de Fedre ja no és imprescindible a Sòcrates si no cal reordenar el raonament de Lísiades. A partir d'aquest moment, n'hi ha prou de fer-lo present amb la seva lectura conjunta. Al lector se li presenta en aquest precís instant la clau d'allò que finalment empeny Sòcrates a dialogar amb Fedre. El lector assisteix com Sòcrates a una revelació decisiva, ja que Lísiades se'ns presenta lligat a la lectura del seu llibre. En el moment en què es mostra el text, es dona aleshores la possibilitat que Fedre i Sòcrates puguin experimentar alguna cosa que difícilment podrien haver assolit l'un separat de l'altre. Aquesta experiència compartida hauria de desplaçar Fedre de Lísiades i presentar una imatge de Lísiades que fóra significativament molt diferent de la que resultaria d'una lectura solitària. A més, el coneixement que Sòcrates tingués de Fedre, a l'igual que el coneixement de si mateix, només seria estrictament indispensable en aquest moment, ja que, si no es donés la presència de Fedre, no hi hauria manera de saber si tots dos experimenten conjuntament la imatge de Lísiades. La ironia platònica d'aquest descobriment va dirigida precisament a què els lectors pensin que compartir l'entusiasme pel *lógos* presenta un avantatge sobre l'accés directe de cadascú al mateix.

Fedre frisava per convertir Sòcrates en un amant del seu *lógos*; Sòcrates projectava la imatge de Fedre per no convertir-se com ell en un amant de l'escriptura de Lísiades. L'amor pels discursos de Sòcrates, tot i que l'unia a Fedre, no era estrictament equivalent. El coneixement de Sòcrates havia inclòs el que calia saber de Fedre per no acabar com ell. Ara, aquest coneixement no és satisfactori perquè el *lógos* de Fedre pot transformar-se en un diàleg sobre l'amor que tenen en comú. Al *Fedre*, l'autoconeixement fa referència a quelcom que ni Fedre ni Sòcrates coneixen: l'autoconeixement de Fedre passa per reflexionar en el diàleg el seu amor pels discursos; el de Sòcrates passa per qüestionar-se ell mateix qüestionant l'amor que el vincula a Fedre. Si el *Fedre* representa la relació d'ambdós amb l'autoconeixement, el diàleg és la forma discursiva més apropiada per fer-se amics.

L'escena del diàleg estableix una relació entre els dos components bàsics de l'erotisme socràtic: la capacitat de reconèixer l'amant i l'amat (*Lisis*, 204b8-c1) i la recerca del diàleg com el discurs propi dels amics. Sòcrates transforma el primer component en coneixement; el segon

és allò que la presència de Lísias, juntament amb la irrellevància de Fedre per reproduir-lo en el seu *lógos*, transforma en un interrogant. El coneixement que creia tenir de Fedre l'allunyava de la comprensió que ha de tenir d'ell mateix com amant; l'interrogant és allò que ha de conèixer seguint el recorregut del diàleg amb Fedre. D'una banda, es dóna la claredat d'un coneixement que es torna tan irrellevant com el *lógos* de Fedre i, de l'altra, la foscor d'un camí que cal travessar amb Fedre per projectar conjuntament la imatge de Lísias. El diàleg farà una aturada per tal que puguin seure i llegir el text de Lísias.

## 2- *Atopía* o estranyament de Sòcrates

Sòcrates s'imagina més del que realment havia passat entre Lísias i Fedre; però un cop que s'ha fixat en el llibre, tot el seu coneixement de Fedre esdevé inútil. Si l'autoconeixement de Sòcrates estava lligat a la imatge que s'havia fet de Fedre, ara s'ha de qüestionar la pròpia imatge de Sòcrates. La qüestió del *Fedre* esdevé així la qüestió de l'autoconeixement de Sòcrates, tot i que es planteja en el diàleg a partir d'una anotació completament casual per part de Fedre. En algun lloc proper al camí que han seguit fora de la ciutat, Fedre li pregunta a Sòcrates si no és en aquest punt on es diu que Bòreas havia segrestat Orítia (229b5-7)<sup>2</sup>. Sòcrates respon: "Això es diu" (229b8), però quan Fedre suposa que el lloc del rapte segurament es trobava on són ara i ho fa deduïnt-ho a partir de l'encant, la puresa i la claredat del rierol, un lloc "molt adient per a donzelles que vulguin jugar a la seva riba" (229b9-10), Sòcrates assegura que es troba dos o tres estadis més avall, a prop del santuari d'Agra (229c1-3). Fedre s'ha lliurat a una forma tova de racionalització, mentre Sòcrates dedueix que l'elecció atenesa del lloc de l'altar estava basada en la versió oficial del lloc del rapte d'Orítia (229d2-4).

Segons Heròdot, els atenesos van consagrar a Bòreas un altar al riu Ilis després que Bòreas els hagués promès la seva ajuda durant la invasió persa de Xerxes (VII.188-192). De sobte, una tempesta terrible va sacsejar la costa de Magnèsia i va enfonsar prop de quatre-cents vaixells perses. Fedre, que sap que la persuasió retòrica actua precisament sobre *allò que es diu*, pregunta a Sòcrates si està convençut de la veritat d'aquest tipus de relats

2. Bòreas, el vent impetuós i salvatge del nord, havia estat venerat a Atenes gràcies a l'ajuda que oferí als atenesos a la batalla d'Artemísia. A la tradició àtica, Orítia és la filla d'Erecteu, el mític rei ateneenc. Se sap que Èsquil havia concebut la història sobre el tema d'una tragèdia que portava per títol "Orítia".

(229c3-6). Sòcrates respon negativament i es limita a oferir una altra versió, no necessàriament més creïble que la resta. De fet, el que Sòcrates li diu a Fedre és *allò que es diu*. La clau, però, és que Fedre esperava de Sòcrates algun tipus d'explicació racional que s'oposés *al que es diu* i l'únic que diu Sòcrates és que el temps que disposa pensa dedicar-lo a examinar-se a ell mateix:

“Aquí rau, estimat meu, la raó: encara no sóc capaç, segons la inscripció dèlfica, de tenir un coneixement de mi mateix; i així, em sembla ridícul examinar la resta de coses mentre desconec encara la meua pròpia identitat. D'això que deixi intactes aquestes coses i segueixi el que es creu habitualment sobre elles, i examini, com ara deia, no aquestes sinó a mi mateix, no fos cas que m'assemblés a un monstre amb tants replecs i tufs com Tifó, el que eructa, o bé a una criatura mansa i ximple, que per natura porti damunt alguna cosa divina i li sigui atorgada sense tufs” (229e5-230a8).

Sòcrates situa la seva identitat entre la *hýbris* complexa de l'ànima hipertifònica (feta de moltes veus) o la *sophrosýne* simple de l'ànima no-tifònica (la naturalesa de la qual conjuga amb la divinitat). Sòcrates no sap si la seva ànima és més complexa (*polyplokóteron*) i superba que Tifó<sup>3</sup>; però Tifó, que fou el darrer dels fills de la terra que va amenaçar els déus olímpics, i que després de la seva derrota es va convertir en l'origen de tots els vents, llevat de Notus, Bòreas i Cèfir, sembla que és el principi mimètic pròpiament dit, ja que, segons Hesíode, podia reproduir el so de qualsevol ésser, ja fos un déu o una bèstia (*Teogonia* 820-80). L'ànima de Sòcrates podria tenir similituds amb la de Tifó, i el mateix podria dir-se del Sòcrates platònic, la presència del qual sembla tan complexa com les veus múltiples del déu<sup>4</sup>. Al *Fedre*, Sòcrates reproduïx altres veus diferents a ell mateix, però emmudeix quan apareix la veu del seu *daimon*. El *daimon* li ordena no allunyar-se de Fedre (242b9-c3). Si combinem l'exigència del *daimon* amb la dificultat de Sòcrates per conèixer la naturalesa de la seva ànima, trobem la raó per la qual Sòcrates no és Tifó: Sòcrates només es pot conèixer a ell mateix a través d'un altre, que és Fedre. Aquesta conseqüència és tan clara que es manifesta just abans que li digui a Fedre que no abandoni la ciutat si només allà els éssers humans, i no pas els llocs i els arbres, estan disposats a ensenyar-li (230d4-6).

3. Tifó tenia el cap i el tronc d'un home, però la seva alçada excel·lía les muntanyes i el seu cap acariciava les estrelles. Les seves mans arribaven a l'est i a l'oest, el seu cos estava dotat d'ales i va decidir atacar el cel. En una història hetita anàloga, amb el déu meteorològic del cel en guerra amb el Drac de les profunditats, el monstre s'apodera –molt significativament– del cor i de l'ull del déu amb l'objectiu de desarmar-lo.

4. GRISWOLD (1986) 40.

Només hi ha éssers humans que es presten al repte socràtic de descobrir si la seva ànima és més pròpia d'una bèstia o d'un déu.

De manera que l'afirmació de Sòcrates no deixa cap dubte sobre la diferència essencial entre ell mateix i Tifó. Cap home es pot conèixer a si mateix des de l'auto-suficiència de la seva ànima. Aquesta és la raó per la qual Sòcrates no viu a la cova de Corícia, sinó a la ciutat. Enfront de la plenitud divina viscuda de manera titànica, Sòcrates se sent *átupon* o estrany als seus propis ulls. En ell té lloc un desconcert que no es dona en Fedre. El reflex de Sòcrates el confronta a la seva *atopía* perquè no pot prescindir d'*éros*, l'arma que Zeus va utilitzar en el seu combat contra Tifó<sup>5</sup>. A Fedre no trobem *atopía* perquè el seu reflex està mancat d'*éros*. La paradoxa és que *éros* no es mostrarà a Sòcrates fins que es vegi obligat a obeir una instància tan antieròtica com el seu *daimon* (242b9-c3). Si Sòcrates està prou distanciat de la seva imatge, el seu *daimon* el pot fer construir una bella imatge de la naturalesa que comparteix amb el seu estimat Fedre.

Tot i així, el desig que li sobra a Sòcrates li manca a Fedre per poder estranyar-se de la seva pròpia imatge. Trobar-se fora d'un mateix és la condició necessària per l'autoconeixement, però trobar-se fora d'un mateix és, alhora, trobar-se completament desproveït de la *sophrosýne* de la criatura animal no tifònica<sup>6</sup>: Sócrates està tan dominat pel seu amor als discursos que no trobem en ell cap rastre de *sophrosýne*. Aquesta afirmació de la *epithymía* socràtica sembla exactament el contrari de la criatura no-tifònica, la *phýsis* de la qual és massa simple si es vol conèixer a ell mateix. Plató vincula l'autoconeixement a la falta de moderació, el pol més oposat a la sobrietat de l'animal diví; el pensament no pot ser moderat, sinó temerari, desvergonyit. Sòcrates no és, doncs, més simple que la criatura no-tifònica perquè el seu amor als discursos el porta a no ser moderat; però tampoc és més complex que Tifó perquè el seu desig d'autoconeixement es vincula a Fedre.

L'autoconeixement està contingut així en la distància que separa Sòcrates del seu propi reflex. La imatge reflecteix l'ànima de Sòcrates en la seva pròpia oposició: es pot tenir *hýbris* i no ser Tifó, però també es pot tenir *sophrosýne* i no ser una criatura mansa i simple. En qualsevol cas, sigui el que sigui Sòcrates, només es podrà

5. Tal com comenta Nonnos, Zeus tingué un conegut aliat contra Tifó: *éros*, la fletxa del qual va permetre que la música de Cadme seduís a Tifó. Però en assegurar que *éros* penetri i transformi el cor salvatge del dimoni, Nonnos torna a dir el que Hesíode ja havia dit amb altres paraules: que a l'origen de tot hi hagué el Caos, després van aparèixer la terra i *éros*, i només *éros* sembla capaç de fecundar aquesta massa indeterminada infontent-li amor i vida.

6. Com suggereix GRISWOLD (1986) 253 n.29, hi ha paral·lelisme clar entre *epithýmeka* (l'*epithymía* referida a Sòcrates) (227d2-3) i *epitethyménon* (l'*epithymía* referida a Tifó) (230a4-5).



7. Recordem que el *Convit* destaca aquest tret distintiu de Sòcrates quan Alcibiades el qualifica de “silè” i en aquest sentit s’assembla molt al Sòcrates de Xenofont (IV,19 y V,5). L’estrangeria, però, també és la primera imatge que Sòcrates presenta d’ell mateix a l’*Apologia* (17d3). Sòcrates diu que es troba com un estranger exercint la seva defensa davant d’un tribunal. És molt probable que la referència no sigui irònica, si sobretot tenim en compte que, segons Diògenes Laerci (II, 40), Sòcrates refusà el discurs de defensa que li havia ofert Lísias per ser excessivament formal. És possible que el que Sòcrates trobava com un defecte hagués pogut ser una virtut per la seva defensa. El punt decisiu, en qualsevol cas, és que, tan bon punt refusa Lísias, Sòcrates es desmarca del paradigma dels discursos defensius d’Atenes: la seva posició és estrangera en el sentit que el seu *lógos* estarà menys pendent de la retòrica que de dir la veritat. Aquest sentit deixarà completament desconcertat a Cal·lices, que es referirà a Sòcrates com algú que parla en un llenguatge diferent, estranger (*Gorgias* 494d1).

8. CORNFORD (1952) assenyala l’insòlit de veure Sòcrates “conduït lluny dels llocs que mai abandonava. En el marc del seu art dramàtic, Plató indica de manera prou clara que aquest Sòcrates poètic i inspirat era desconegut per als seus companys habituals” (66-67).

9. L’estrangeria socràtica envers la ciutat esdevé significativa filosòficament perquè en ella es manifesta l’escissió existent entre l’ànima de la ciutat (el *bíos politikós*) i l’ànima individual (la falta d’*epiméleia*). En posar-se això de manifest, Sòcrates se’ns presenta com a un estranger respecte de la tradició de la *pátrios politeia*. Però no és solament un estranger,

conèixer a ell mateix a través del coneixement d’allò que el vincula a Fedre. Aquest enigma és el que fa de Sòcrates un *xénos*<sup>7</sup> i està lligat a Fedre, a qui considera un “excel·lent guia d’estrangers” (230c4: *exenágetai*), encara que Fedre trobi aquest apel·latiu prou desconcertant:

“I tu, amic meravellós, sembles un home del tot estrany, ja que ets d’Atenes i, així, qualsevol diria que ets un estranger a qui cal conduir, i no un indígena. És per això que mai no abandones la ciutat, ni tan sols per viatjar més enllà de la frontera; fins i tot, crec que ni has posat un peu fora de les muralles” (230c5-d2).

Si analitzem la intervenció de Fedre, es podria entendre simplement que a Sòcrates li resulta estrany el lloc perquè només ha abandonat la ciutat en ocasions comptades<sup>8</sup>. El seu desconeixement del que hi ha més enllà de les muralles li hauria de permetre agafar aquella direcció. Però Sòcrates és estranger en un altre sentit: descobreix fora de la ciutat el que sap de les coses que fa, que és tenir coneixement d’ell mateix tenint coneixement dels altres<sup>9</sup>. El sentit d’aquest descobriment és decisiu i resta lligat a l’escena del *Fedre*.

### 3- El *tópos* platònic com a *thíasos*

La imatge del *Fedre* no és el mite del carro alat, sinó l’escenari imaginat per Plató<sup>10</sup>, l’atracció del qual resulta irresistible per als personatges. Al *Fedre*, la font comuna d’aquesta atracció s’atribueix a les Muses, que posen a prova tots aquells que han de travessar les seves naus per aquest indret. A diferència de Sòcrates, Fedre sembla una víctima fàcil de les Muses perquè el seu *éros* ni tan sols és temptat. Les cigales del lloc representen a Fedre perquè Fedre renuncia a l’autoconeixement a canvi de més discursos. Es troba tan encantat pel seu amor als discursos que és incapaç de separar-se de la seva pròpia imatge. Fedre s’assembla tant a ell mateix que, com les Muses, no vol saber res dels homes; i és molt possible que, a diferència de Sòcrates, aprengui més dels arbres i del camp que dels homes a la ciutat (230d4-6)<sup>11</sup>. En conseqüència, Sòcrates i Fedre corren el risc d’ignorar-se mútuament, ja que les Muses amenacen de fer-los ignorants en aquest lloc de pas.

Allò que Sòcrates i Fedre no haurien d’ignorar és que aquest lloc de pas està, en realitat, lligat a la seva pròpia

naturalesa. Però aquesta naturalesa és tan ambigua com la bellesa dels déus del lloc. Sòcrates no sap si les imatges dels déus són belles. Pausànies explica que aquest recinte, d'Agra, el nom d'un *démos* àtic al sud-oest de la *pólis*, estava consagrat a Àrtemis Agrotera<sup>12</sup>. Com Bòreas, es tracta d'una deessa que sembla avenir-se amb la ciutat: és invocada com a salvadora (*sôteira*) en el triomf militar dels grecs sobre els perses<sup>13</sup>, si bé només baixa a la ciutat quan la necessiten: “Les muntanyes seran la meua llar”, diu Àrtemis a l'himne que li dedica Calímac<sup>14</sup>. Com Luri indica:

“No és a l'empara de l'ombra venerable i domesticada de l'olivera on hem d'anar per trobar el seu rastre. Però tampoc li agrada la intempèrie total, el domini exclusiu del bosc. Potser per aquest motiu els seus santuaris acostumen a trobar-se a les “*eschatiai*”, entre la terra cultivada i el bosc, o entre “*to astu*” i el mar”<sup>15</sup>

Els déus del lloc no estan prou allunyats de la ciutat, però tampoc no estan tan perfectament integrats en el seu marc com per poder dir si són bells o no: només auxiliien a la ciutat quan es troba amenaçada de destrucció. La dificultat radica en què els temples que els consagren no es troben en territoris completament salvatges, totalment aliens a la ciutat i a les terres habitades per homes. Es tracta més aviat dels confins, les zones limítrofes, les fronteres on s'obren camí allò salvatge i allò civilitzat. Les terres ermes freqüentades per Àrtemis no són del tot civilitzades ni del tot salvatges, de la mateixa manera que el recorregut al llarg del riu Ilis no és del tot bell ni del tot monstruós. El *Fedre* s'ubica en un lloc difús, com el de les *eschatiai*, enfront del qual la tasca més important és mantenir-se alerta: la bellesa tranquil·la de les aigües contrasta amb la violència sacrificial de Bòreas; Sòcrates es desdobra en Tifó, el terror espantós d'una alteritat amb què es pot identificar; les cigales són les profetes de les Muses (262d4), però com tot insecte, amb el seu cos segmentat i els seus ulls compostos, podrien confondre's amb monstres si poguessin veure's a l'escala hipotètica d'un Pegàs i una Quimera.

El recinte consagrat a les Muses estableix, doncs, una contigüitat entre allò bell i allò monstruós que pot portar a la confusió, però també a l'autoconeixement. Sòcrates ha desviat *Fedre* del camí de Mègara per situar-lo en aquest lloc de pas on es troba el culte a Demèter i se celebren

ja que només a la ciutat pot aprendre dels altres. Preocupat per una *epiméleia* que transcendeix allò polític, no s'aturarà davant dels impediments que li pugui presentar la *pólis*. Preocupat per una política que traspasa allò individual, lligarà la recerca d'un mateix a la de la *pólis*.

10. “El lloc en qüestió”, va dir THOMPSON (1868) 9, “*el pot descobrir fàcilment el visitant actual; segurament, només hi ha un lloc que respongui a les condicions, i les respon perfectament*”. ROBIN (1961) X-XII fins i tot acompanya el seu pròleg amb una descripció arqueològica i un croquis, encara que admet que els voltants han canviat lamentablement. Els intents més actuals de descriure i localitzar amb precisió l'escenari del *Fedre* els trobem a WYCHERLEY (1963) 88-98 i CLAY (1979) 345-353.

11. Es aquí on Plató s'oposa al Sòcrates d'Aristòfanes. Quan Aristòfanes diu que Sòcrates està interessat en la naturalesa com un tot, allò que vol dir és que és del tot incapaç d'entendre les qüestions que tenen a veure amb la ciutat. Al *Fedre*, en canvi, sabem que Sòcrates creua el centre mateix de la plaça del mercat, el cor de la ciutat amb tots els sons cacofònics perquè, no satisfet amb la parla silenciosa dels arbres, necessita parlar amb els homes. Segons Aristòfanes, la dedicació a la filosofia condueix més enllà de la ciutat, o fora d'ella, perquè la filosofia s'interessa per una cosa que no sap fer: la retòrica. El Sòcrates d'Aristòfanes es filòsof perquè és incapaç de persuadir, d'ací que sigui apolític; el del *Fedre*, contràriament al *Gorgias*, no vol instruir sobre allò que és just, però tampoc pretén que la seva dialèctica sigui incompatible amb la retòrica, sinó a la inversa.

12. Efectivament, segons Pausànies: “*A través del riu*

*Il·lis hi ha un districte d'Atenes anomenat Agrai i un temple d'Àrtemis Agròtera (la Caçadora). Es diu que Àrtemis només caçava aquí quan venia de Delos i que per aquesta raó l'estàtua porta un arc (Guia de Grècia 1.19.6). Per contra, ROBIN (1961) XII creu que el santuari al qual fa referència l'escena platònica no estaria dedicat a Àrtemis Agrotera, sinó a Demèter.*

13. Xenofont assegura que els atenesos commemoraven el triomf militar de Marató en el santuari d'Àrtemis Agrotera i que ho feien sacrificant cinc-cents cabres cada segona quinzena de setembre (*Anàbasi* III, 2, 12). També circulava una versió del Pseudo-Plutarc que deia que no era a Hècate sinó a Àrtemis Agrotera a qui se li oferien en cerimònia els èfebos sacrificats a Atenes per recordar aquella victòria decisiva sobre els perses.

14. Calímac: *Himne a Àrtemis*, 18

15. LURI (1994) 79

16. A la fórmula del *Critó*: "Els qui actuen com a coribants creuen que escolten flautes" (54d4-5), respon Jàmblic: "Alguns dels que cauen en èxtasi escolten flautes, platerets, tambors o alguna melodia i així s'entusiasmen (...) Les flautes provoquen o calmen les passions del desvari, algunes melodies fan embogir, altres cessen el deliri" (*Dels misteris* 3, 9). Però el marc musical que fa possible l'autococoneixement també fa possible el contrari.

17. MOTTE (1973) 422-23:

"Las Muses tenen aquí el seu lloc, al costat de Dionís, de la Gran Mare i dels Coribants, de Pan i de les Ninfes, i fins i tot d'altres déus. Plató coneixia aquestes tradicions i, si bé reprovava alguns dels seus aspectes, recorria voluntàriament als símbols en què es vehiculaven. Estar posseït per les Muses significa que els seus santuaris estaven situats preferentment al

els "misteris menors" d'Agra. Sòcrates percep que la seva naturalesa és tan propera a la de Fedre que el convida a compartir el seu deliri coribàntic. El que està en joc en aquest passatge compartit per la bella és posar en contacte l'ànima de l'amant amb la de l'amat, encara que això signifiqui sucumbir a les Muses<sup>16</sup>. La clau es troba en què el lector assisteix a aquest aprenentatge a través de l'escenificació platònica d'un *thíasos*. Motte ha senyalat que aquest passatge no es podria fer sense recórrer el camp, aquest jardí inquietant que és el centre per excel·lència del *thíasos* i, en general, dels cultes que suposen algun tipus de possessió divina, entusiasme o iniciació, però tampoc sense la presència d'Àrtemis Agrotera, que acompanya l'elecció de les Muses com a patrones d'aquest ritu<sup>17</sup>. En la transposició platònica d'aquest ritu, la filosofia dependrà de què la bella del discurs es transmeti a la naturalesa de Fedre i la reemplaça.

Fedre volia caçar Sòcrates i Sòcrates segurament s'hauria deixat caçar si, com un amant dels discursos, l'hagués necessitat per accedir a Lísias. Però amb Lísias present, és Fedre qui és caçat si Sòcrates pot emparellar-lo amb el diàleg. La trobada entre Sòcrates i Fedre està lligat a Lísias, el *lógos* del qual és comparat amb un festí (227b8: *eistía*). Lísias ha ofert un banquet als seus hostes a casa de Mòric<sup>18</sup> (227b5-6) i a ningú no li resulta estrany que Fedre s'hagi nodrit del seu *lógos*, ja que al *Gorgias* se'n diu que el retòric s'assembla a un cuiner<sup>19</sup>. Però Fedre és convidat a un festí d'un altre tipus (236e7-8). Altrament, Sòcrates mai no l'animaria a prendre part d'un convit en companyia dels déus (247a8). El que li agradaria oferir a Àrtemis Agròtera seria un bell discurs, que fes present un déu, que aquí és Èros<sup>20</sup>. El diàleg és el moviment que es dona precisament entre aquests dos àmbits: el que correspon a la *Morychia*, el *tópos* dels discursos "urbans" i "democràtics" (227d2-3: *asteíoi kaí demopheléis*), el lloc de la trobada entre Fedre i Lísias, l'espai de la logografia que situa *éros* del costat de la *sophrosýne* que a Fedre se'l prejutja com a estimat; i l'àmbit que correspon a allò diví, el *tópos* dels bells discursos, el lloc de l'*atopía*, que no reuneix ni Sòcrates ni Fedre, sinó que suposa la presència de l'altre, el posseït pel déu, l'amant que s'ha d'autoreconèixer com amant de la bella en aquest lloc de pas.

Si els *lógoi* pertanyen als llocs on són digerits, el trànsit de la *Morychia* al *Thíasos* significa el passatge per un lloc, els discursos del qual, encara que estranys a la ciutat, no

li són completament aliens. La *paideía* del legislador és que el ciutadà perfecte ha de fer un amant de cada ciutadà, com si tota la vehemència d'*éros* pogués quedar confinada al canal estret que la ciutat defineix en la seva puresa obstinada. El problema és que una ciutat idealment justa no ha de ser necessàriament desitjable. Altrament, Plató hauria finalitzat *La república* al llibre quart. El *Fedre* s'escriu perquè no es pot escriure una llei sobre el desig que l'estimat esdevingui tan bo com sigui possible. Accedir a una veritat com aquesta implica reconèixer que la bellesa de l'amant està lligada a la de l'amat, i que l'amat no serà bell fins que no realitzi en la seva ànima el desig de l'amant. Al *Convit*, aquesta veritat és la manera que té Sòcrates de travessar l'error. Quan passem al *Fedre*, aquesta mateixa experiència és la que Sòcrates es proposa exposar davant la retòrica de la ciutat. Si la filosofia s'assimila al sentit eròtic d'aquesta experiència, llavors l'escriptura platònica només pot divergir de la llei.

La comprensió del *Fedre* com un *thíasos* escenifica així el recorregut invers de la *logografia* que triomfa a la ciutat. El sentit del *thíasos* no és aclarir què representa l'escriptura platònica i arribar així a una descripció del pensament que qualsevol lector pot posar en pràctica o refusar. Si el pensament no és aliè a l'escena ideada per Plató, l'única manera d'accedir-hi és tornar-la a recórrer. Pot passar que es trobi com els personatges en una mena de *schísis* –una cruïlla de camins–, que més que predeterminar un camí del pensament, determini un encreuament retòric que ha de ser jutjat pel lector. En aquest punt, la crítica dels discursos serà anàloga als judicis de les ànimes que configuren platònicament els llocs de trànsit entre el món dels vius i les regions de l'Hades (*República* 614c4: *metaxý touúton*; *Gorgias* 524a1-4, *Fedó* 107d2-e4). La salvació de l'ànima no és diferent a una ànima naturalment bella. Al *Fedre* trobem fonamentalment una opció soteriològica favorable a la bellesa, ja que l'ànima només es pot comprendre a ella mateixa situant-se en aquest trànsit. I en aquesta situació es juga la pròpia bellesa del lector.

### Consideracions finals

Si el lector roman atent a la forma del diàleg, veurà el desplaçament d'un *thíasos*. Tres són els moments bàsics que el conformen: a) la trobada entre Sòcrates i Fedre; b) l'estranyament de Sòcrates; i c) el *thíasos* pròpiament dit.

*camp, lluny de les ciutats, i que no inclouen un temple tancat, sinó que els seus altars eren a l'aire lliure, amb les estàtues i els objectes votius dipositats pels fidels. Així se'ns mostra particularment a la tradició atenesa. En efecte, les Muses eren honorades més enllà de les muralles de la ciutat, a la riba del riu Ilis, sota la companyia de les Ninfes; si algun dubte pogués romandre sobre l'antiguitat d'aquest culte, és el mateix Plató, doncs, qui s'encarrega de confirmar-la, ja que qualifica de Nynphón námá te kai mouseion la plana sagrada on Sòcrates i Fedre es disposen a filosofar”*

18. Seria molt temptador afirmar que aquesta és la casa del tràgic Mòric, que es dona a conèixer a *La pau* d'Aristòfanes com un il·lustre *gourmand*. La veritat és que les dades no són gaire precises. En qualsevol cas, Mòric és el sobrenom del déu Dionís, “el qui va tacat”, perquè es deia que la seva casa estava empastifada amb llevats durant la verema. Per això Plató descriu l'atmosfera de la casa com si fos dionisiaca, no excloent cap al·lusió a la coneguda golafreria de Mòric.

19. Encara que la cuina i la medicina s'enfrontin en discriminar el menjar bo del dolent (464d4-5), Fedre és completament aliè a aquest combat ja que, en escollir el plaer, al seu torn restableix la seva salut. Es podria dir que l'oratória culinària de Lísius induïx la seva creença abans, fins i tot, que Fedre obri la boca. No cal afirmar que el plaer que ofereix és realment el propi de Fedre; és evident que ha d'experimentar-se com a tal si Fedre, que es nodreix dels *lógoi* de Lísius, desitja exercitar-los.

20. Pels grecs, és un acte sagrat cremar carn en un altar per alimentar els déus amb fum, i després menjar-se la carn. Aquest tipus de sacrifici es podria descriure

com un menjar comunal amb la deïtat. La paraula equivalent a "déu" en grec, *theós*, es deriva curiosament de la paraula que significa "fum". De fet, tot el *Fedre* es podria pensar com un escenari sacrificial, ja que en ell: a) el déu del vent consuma la seva unió eròtica amb Orítia; b) Sòcrates desitja conèixer el seu propi alè (*psykhè*); i c) mirar-se un mateix significa trobar-se cara a cara amb un doble que reflecteix la seva terrible vaporositat (Tifó).

1) *El diàleg és possible gràcies a Lísias*. La imatge que Sòcrates es fa de Fedre el deixa de banda per al diàleg, mentre Fedre es veu a si mateix com un interlocutor imprescindible per a Sòcrates fins al punt que Sòcrates s'hauria exposat a la seva retòrica si no s'hagués desviat del camí que porta a Mègara. El camí és abandonat pel riu Ilis perquè la possibilitat d'aquest itinerari místic (la seva fi és un *mouseïon*: 278b9) està lligat al text de Lísias: Sòcrates i Fedre podran problematitzar la seva pròpia imatge projectant conjuntament la imatge de Lísias.

2) *Sòcrates i Fedre només poden fer camí junts des de l'estranyament*. El descobriment del text fa que Fedre sigui prescindible segons la imatge que Sòcrates tenia d'ell i d'ell mateix. La lliçó d'aquest descobriment és la discordança entre Sòcrates i la seva imatge: Sòcrates pot veure's reflectit perquè al seu reflex l'acompanya, d'una banda, una *hýbris* que el fa irreductible a la *sophrosýne* d'una criatura divina simple, i, de l'altra, una mirada que mai no deixa de ser eròtica, encara que sigui tan poc moderada com la de Tifó. L'autoconeixement de Sòcrates obliga a restablir el diàleg del qual Fedre havia estat eliminat. El que és evident és que Fedre no pot ser una alternativa al diàleg si ja no pot ser la Musa de Sòcrates, encara que ara mateix li resulta imprescindible en un sentit completament desconegut per ell mateix. Sòcrates es vol conèixer a si mateix i aquest autoconeixement està vinculat al coneixement d'allò que sap fer a la ciutat. Si Sòcrates vol assolir aquest coneixement, Fedre s'ha de trobar en el seu camí.

3) *El Fedre és un diàleg sobre la bellesa que es fa fora de la ciutat*. L'única referència a la ciutat és el convit de la *Morychia*, al qual només ha faltat Sòcrates. Sòcrates necessita parlar amb els homes, però no parla on s'exhibeix la retòrica de la ciutat. Fedre està entusiasmat amb la parla silenciosa dels arbres, però es veu obligat a dialogar. Sòcrates parla on habitualment no parla, i Fedre no parla on habitualment ho fa. L'estranyesa de Sòcrates i Fedre envers l'objecte del seu amor és tan evident com la bellesa que els envolta. Només amb la seva aparença aquest lloc ja assoleix el que la retòrica només pot obtenir per mitjà del *lógos*. Però la seva aparença és tan ambigua com els discursos que tindran lloc. El que està en joc és la possibilitat d'un autoconeixement compartit i que la

retòrica pugui mostrar aquest desig com una cosa bella. Tot i així, el diàleg haurà de passar abans per la retòrica de Lísias.

NEMROD CARRASCO  
Seminari de Filosofia Política (UB)

### Bibliografia

BENVENISTE, E. (1966), *Problèmes de linguistique generale*, París, 251-257

BOLLACK, J. (1963), *Phaidros*, Deutsch von E.Salin; mit Erläuterungen von Jean Bollack, Frankfurt am Main und Hamburg, Fischer, 1963

CLAY, D. (1979), "Socrates' Prayer to Pan" *Arktouros: Hellenic Studies presented to Bernard M. W. Knox*. Edited by G. Bowersock, W. Burkert, and M. Putnam. Berlin, 345-353.

CORNFORD, F.M (1952), *Principium Sapientiae*, Cambridge

GONZALEZ, F. J (2003), Caminant pel Feldweg de Heidegger, *Comprendre*, V, 1

LURI, G. (1994), "A la sombra de Ártemis. Reflexión sobre los espacios mítico e histórico de *La república*", *Convivium (Facultat de Filosofia UB)* 7

ROSENMYER, T.G (1962), "Plato's prayer to Pan", *Hermes* 90, 33-44

WYCHERLEY, E. (1963), "The scene of Plato's *Phaedrus*", *Phoenix* 17, 88-98