

SOBRE EL LOGOS DE LÍSIAS AL FEDRE

Jordi Sales i Coderch i Josep Monserrat-Molas

Facultat de Filosofia - Universitat de Barcelona¹

Abstract: Lysias' speech in Plato's *Phaedrus* constitutes a key text in the demonstration of how the contextualization of the speech in its communicative intention is key for the comprehension of its function. In this function the speech is rendered clear without the need of a deeper meaning. Another issue is the role of the speech when located in a different communicative context and with a different intention. Making this distinction is a useful and necessary exercise. The various levels of construction of the platonic text provide a clarification in this regard.

Keywords: Rhetoric, communicative context, Plato, Phaedrus.

[1] L'anàlisi del context comunicatiu dels discursos és una part indispensable per a la comprensió d'allò que aquests pretenen aconseguir, així com també ho és l'anàlisi de la seva estructura compositiva. Donada la certa semblança de situacions relacionals en les quals es pot trobar l'ésser humà, no és gens estrany que algunes formes comunicatives esdevinguin *fórmules* que s'ofereixen a l'ensenyament per a la seva repetició.

És una *fórmula* d'aquestes la que surt retratada a l'escena del *Fedre* de Plató, quan Sòcrates demana a Fedre què porta amagat sota el mantell. El personatge Fedre ha estat caracteritzat recentment com un «amant dels discursos», i el seu comportament en les diferents obres de Plató on apareix el personatge així ho certifica. Fedre, el nom del qual vol dir en grec «cara lluenta», és un apassionat de la forma comunicativa, especialment la que representa la paraula que ocupa l'espai públic, el discurs i està sempre atent a les noves formes que ocupen l'espai comunicatiu. És per això que ha assistit a les lliçons privades de l'orador Lísiades, el retòric fill del fabricant d'armes Cèfal, un metec amic de Pèricles, ben afincat al port d'Atenes on fabrica i trafica les armes per a l'imperi. Serà a casa de Cèfal on transcorre el diàleg titulat *La república*.²

Doncs bé, Fedre, que serà també un dels acusats per la mutilació dels Hermes el vespre de la partida de l'armada atenenca cap a l'empresa siciliana que acabarà amb un terrible fracàs i la defecció d'Alcibiades, està passejant un dia per fora de les muralles de la ciutat, i Sòcrates s'interessa pel que fa, d'on ve i on va. Malgrat la primera reticència de Fedre, ell mateix acaba aclarint que el que porta *amagat* és una còpia d'un discurs de Lísiades, i que ha sortit fora de la ciutat, tot seguint el curs d'un rierol, per tal d'aprendre-se'l de memòria, a la vegada que fa salut. Fedre és també un amant dels discursos mèdics i higièncics, i l'estimat del metge Erixímac. Sòcrates, que es presenta amb la seva acostumada ànsia de saber, aconseguirà que li llegeixi el discurs de Lisias que Fedre amaga, segurament perquè no vol que el vegin apre-

¹ Grup de Recerca EIDOS-2009SGR447.

² Sobre els detalls biogràfics dels personatges històrics que apareixen en els diàlegs platònics, és indispensable Nails, 2002, 190.

nant-se'l, motiu pel qual també ha sortit fora de la ciutat. A partir de la lectura i la interpretació que el discurs promourà s'aniran desplegant la resta de motius que conformen el diàleg.

El discurs o *logos* de Lisias és una original peça d'oratória escrita per tal que serveixi per a l'aprenentatge d'una habilitat o ofici (*tekhne*): la *retòrica* o capacitat d'expressar-se. El contingut d'aquest «exemple» o «model» explica els avantatges de triar un amant no enamorat en el context pedagògic de la pederàstia atenenca. La proposta no és sinó deserotitzar la relació a base d'un càlcul d'interessos, pèrdues i guanys que afavoreix tant l'amant com l'amat.³

En la *nova lectura de Plató* l'anàlisi dels contextos situacionals en què els diàlegs es presenten proporciona certes claus que permeten comprendre amb claredat els diferents sentits de l'acció comunicativa, en un context dominat per la retòrica en el que està perfectament determinat que els discursos *fan* coses, i que les fan sobre un públic que no té perquè estar al cas de la naturalesa d'aquests recursos.⁴ Contra certes lectures recents que han menystingut el paper de la comunicació i la retòrica en el *Fedre*, sostindrem la seva importància cabdal per a la comprensió del mateix, a la vegada que ens ajudarà a comprendre la importància que Plató donava a tot acte comunicatiu.

Seguidament pretenem analitzar el discurs de Lísias per tal de mostrar com la contextualització del discurs en la seva intenció comunicativa pot ser una clau per a la comprensió de la seva funció i que és en aquesta funció mateixa que el discurs queda explicat sense necessitat de remetre a un significat més profund.

[2] 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 Lísias 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, 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) que fa passejades higièniques i evita l'excés en el beure (*Convit*, 176d); cuida molt de la seva salut, i sempre ho fa des de les prescripcions que fan també uns altres, els metges.

Sòcrates està encuriós per Lísias: *a través de Fedre* sap que Lísias estava a la ciutat (227b3) i no a casa seva al Pireu, on es situa l'escena de *La república*. A Sòcrates li interessa la conversa (*diatribe*, 227a3, b6, b10, 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, *Lisis* 211c, *Gòrgias* 447a, *Resp.* I 352b, 354ab, *Resp.* X571d, *Timeu* 17a, 17b). La dialògica platònica és sovint de segon o tercer, ordre: els personatges no només parlen entre si sinó que ho fan des del que *ja*

³ Tots els testimonis antics són molt tardans: a partir del segle I d. C. tots parlen del *logos* de Lisias sense més precisions, tret de Diògenes Laerci (s. III) i Hermias (s. V). Diògenes Laerci diu que Plató ha transportat el discurs de Lisias al *Fedre* paraula per paraula (III.25); Hermias afirma que «cal saber» que el discurs és del mateix Lisias i que figura en el recull de *Cartes*. A partir d'Ast (1810), l'erudició es troba dividida entre els partidaris de la autoria lisiaca i els partidaris de la composició platònica. Els primers argumenten sobretot que no tindria massa sentit la crítica a Lisias i la comparació entre el seu talent i el d'Isòcrates al final del diàleg si no fos el talent personal de Lisias el que es discutís des de l'inici. Els segons es fan forts en el fet que una transcripció de l'escrit d'altri seria un *unicum* al *corpus platonicum*. Sembla ben savi com fan Robin, 1933 i 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 (Sala, 2007, 64-71: «la questionerimaneaperta»).

⁴ Al respecte, per exemple, Monserrat, 2002, Zuckert, 2009.

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 escoltant Fedre mentre passen junts. Fedre podria entretenir Sòcrates amb la seva veu sobre un tema que interessa Sòcrates, *ta erotikà*, tractat des de la subtilesa (*kompós*) que es característica del refinament ironitzat per Plató com allò propi de l'ambient del qual 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 qual 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, 1967, 143; 2008, 118). És ben possible, però potser cal descomptar de l'extravagància el que és una mera *imitació* dels recursos de la comèdia. Charles Griswold (1986, 8) afirma que «the prologue to the Phaedrus is one of the strangest in the Platonic corpus». Convindria, però, interrogar aquest sentiments d'extravagància i d'estranyesa que bons lectors de Plató tenen sovint davant del que estan llegint. Diferents diàlegs causen diferents sorpreses respecte d'una *normalitat* dialògica que potser no acabem de saber mai on és, potser perquè el joc de la variació platònica és omnipresent.

[3] 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 veu de Fedre *narrant* «dianoèticament» (228d3) el *logos* de Lísias.

L'interès de Sòcrates pel llibre de Lísias converteix aquesta veu de Fedre en una veu supèrflua (Benardete, 2009, 107). Aquesta veu de Fedre romandrà, però, *efectiva* quan *dictarà* a Sòcrates la *hipòtesi*(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 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, una pràctica seguida per l'escola d'Isòcrates i combatuda per Alcídamant, perquè té efectes contraris a allò que sembla que pretén, això és, dotar el deixeble de facilitat en el *seu* dir. La trobada amb Sòcrates, un Sòcrates tafaner i disfressat de malalt per sentir discursos (228b7), ha dotat Fedre, per uns moments, de l'esperança de tenir un *sugkorubantionta*, 228c1,⁵ amb qui hagués pogut exercitar-se (*eggumnasómenos* 228e5) en el seu aprenentatge continu. La presència del llibre de Lísias a la mà esquerra de Fedre amagat sota el seu mantell trencarà aquesta possibilitat.

S'ha observat que Fedre, desitjant memoritzar el text, il·lustra la posterior crítica de Tàmus a la paraula escrita (275a; cf. 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 Lysiasspeech» (Rutherford 1995, 244). Convé discernir entre l'escriptura com un mitjà d'aprenentatge d'una *tekhne* 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

⁵ *τὸνσυγκοροβαντιῶντα* (228c1) és un terme forjat per Plató. Balasch tradueix per «companys de guillardura» més expressiu que les solucions més comunes «quien le acompañe en sus transportes de Coribante» (Gil, 1957), «un companheiro no delírio coribântico» (RibeiroFerreira, 2009). Els coribants, en llatí *freneticus*, són els que acompanyen Cibeles (Eurípides, *Bacants*, 119ss.). 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 Padel, 2005 que no és gens clar quina cosa eren, i que a l'Atenes del segle v eren un element més imaginari que real.

ídols? Fedre és el pare del *logos* perquè els origina mitjançant el seu desig d'escoltar-los, els consumeix en la seva multiplicitat i en la rivalitat formal, i els judica des de l'opinió de la dificultat en el seu artifici. Per això aprecia Lísias (228a).

Conseqüència del seu ser instrument d'una habilitat (*tekhne*) 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.

[4] Léon Robin (1933) és, entre tots els comentaristes moderns, gairebé l'únic que ha prestat atenció a l'estructura tan *repetitiva* de l'escrit (ara també Poratti, 2010). El conjunt és com *un mosaic* en el que cada fragment ha estat treballat per si 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 jove *sol·licitat* fa com de jutge imparcial que ha de discernir entre les pretensions del qui parla i argumenta com a indiferent, que fa com de fiscal acusador, i els pretesos mèrits d'un amant que fa d'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 per al noi estimat. La fragmentació dels períodes o parts ve marcada generalment per les fórmules repetides *eti de* i *kaimen de*, que donen a l'escrit un caràcter d'*abundància acumulativa*: tot allò que és possible de dir està dit. Alguns traductors obvien, en les seves traduccions d'aquestes fórmules d'enllaç, l'efecte de repetició o bé emprant solucions diverses per tal 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*, 262cd) del que és en el nostre diàleg la retòrica com un aprenentatge *indefinit* i socialment «noble» que fascina el 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 (*idiotēs*) 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 *idiotēs* està fent aquí una de les seves aparicions en el diàleg, junt amb el joc entre memòria i oblit. Fedre s'encara 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 («Per Zeus», 263d4) quan Sòcrates estengui la retòrica com a guia de les ànimes mitjançant paraules també a les «reunions privades» (*idiois*, 261b1). Lísias com *expert* és l'alteritat respecte a Fedre travessat pel desig mimètic. Sense considerar aquest punt, *el tot* del *Fedre* no se'ns obrirà mai.

[5] La relació entre dialèctica i retòrica està ja oberta, i de moment somorta, en aquest moment en què la memòria de Fedre actua captant la *dianoia* (essència —Balasch—, sentit —Gil, Riberiro Ferreira, Poratti—, sentit general —Robin, Vicaire, Cobb—) del que ha estat dit realment durant el matí a casa de Mòric (228d). 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 a admirador o client i que li paralitza l'expressió pròpia i el fa restar sempre dependent d'algun altre.

Seth Benardete (2009, 116) observa com a punt inicial del seu comentari que l'escrit de Lísias està escrit *sense vocatius*: ningú no hi crida o *sol·licita* ningú, i s'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 presentació de la traducció francesa, Guy Samama (2002) renuncia a anotar amb qualsevol detall el discurs de Lísias perquè està mal format i és impiu (242d9), que és el que dirà Sòcrates finalment quan *l'acció* del logos de Lísias l'hagi mogut. Semblantment, Hackforth (1952, 31) el qualifica com «a tedious piece of rethoric» i també diu que no mereix cap comentari. 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 (2007) en la seva tesi sobre el *Fedre*. Sense atendre a la manera com aquest «motor» mou el diàleg en una progressió, 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 (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 (1933, xli-xlii) quan comenta el que diu Sòcrates immediatament després d'escollir el discurs de Lísias. 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 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 ambdós casos Sòcrates s'oposa als deixebles dels oradors des d'una saviesa antiga d'homes i dones que 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 part»⁶ deriva de la *sospita* de Fedre que una resposta de Lísias sigui *inferior* (257c), quan ell 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 si mateix per si mateix, de promotor de discursos que Fedre exerceix li permet una sobirania en aquest aspecte, una sobirania sobre els experts com a «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'ànima (Jan Patočka). Una extensió de l'ofici de la controvèrsia (*antilogike*) més enllà dels tribunals i de les «conduccions» del *demos* (*demogeria*, 261e2) porta a una afirmació capital: hi ha un sol «ofici» per a 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.

⁶ Robin, 1933, 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 el *eros* i una segona part amb la discussió sobre la *retòrica*. Si aquesta graella s'endureix, aleshores el problema de la unitat del diàleg és fa central.

[6] El començament del discurs de Lísias no descriu una situació sinó que la dóna per suposada: «Saps bé com em van les coses, i has sentit que crec que em convé que em passi això, però requereixo de tu que no frustri la meua demanda el fet de no ser eventualment un enamorat teu» (230e6-231a3). Aquesta introducció del *logos* de Lísias ens instrueix que la demanda o requeriment de l'indiferent ja és *coneguda* del noi i es dóna com a motiu primer i suficient per tal que sigui acceptada, donada la dependència de l'amant (*erastes*) del seu desig o passió (*epithimia*). Amb la qual cosa ens cal suposar que ell —qui parla sota la figura del no-amant que sol·licita— es pensa com *independent del desig*, malgrat la seva demanda. És aquesta característica, suposar-se independent però a la vegada fer una petició, la que dota la figura de l'indiferent de la seva inestabilitat interna, la qual cosa es manifestarà en el primer discurs de Sòcrates mudant-lo en amant *astut* (*aimylos* 237b5) perquè és un amant *amagat*.

L'indiferent com a indiferent fa figura del que podem anomenar «continuitat econòmica». L'indiferent denuncia que la intensitat des de la que opera l'amant el farà inconstant, necessàriament subjecte a canvi, imprevisible: els enamorats es peneixen del bé que han fet. Els indiferents actuen, en canvi, «com si reflexionessin el millor possible sobre els seus assumptes particulars» (231a). L'amor com a passió o desig introdueix una ruptura on la indiferència marca una continuïtat, una continuïtat «econòmica»: tot el que ens passa ens ha de poder passar com objecte d'una capacitat d'administrar els «assumptes particulars» (*ton oikeion*, paraula que dóna «economia»).⁷ En canvi, el trasbals que la seva condició d'enamorat li ocasiona porta l'amant apassionat a administrar malament allò seu i a considerar després que el preu pagat per l'estimat és molt excessiu. Un enamorat és un administrador *discontinu* i, en conseqüència, un mal administrador. Els indiferents, ben al contrari, mantenen sempre les seves propietats ben administrades i des d'aquesta situació *estable*, mantenen constant la valoració d'allò a què es dirigeixen. Observem que hi ha un sol règim de vida en l'indiferent, el qual es defineix per l'eficàcia en l'administració dels seus béns, mentre que l'amant apassionat «trenca» la seva vida a causa del seu desig i viu dissociat entre la seva aventura eròtica i la resta de la seva existència en un desequilibri que el fa imprevisible. Qui millor ha entès com es desplega en una actitud general el que comença en la distinció entre desig eròtic i desig no eròtic és Stanley Rosen. L'amant ens és presentat com a lleial, no a l'estimat, sinó al seu desig de l'estimat com estimat, mentre que el no-amant o l'indiferent està desinteressat en l'estimabilitat (*lovableness*) del noi, però és lleial a les possibilitats de gratificació considerades fisiològicament que el noi sempre manté independentment dels imprevisibles canvis dels estimats (Rosen 1988, 87-88).

Com s'ha observat certament, la figura del no estimat, en tant que objecte del desinterès de l'indiferent, és semblant a la d'algú prostituït, però un prostituït no necessita un discurs de *seducció*.⁸ El *logos* de Lísias en tant que és un discurs de seducció és un discurs de seducció molt *estrany*. El discurs que fascina Fedre és una peça molt rara, és una peça de *col·leccionista*, tant retòricament com eròticament; perquè, com *Elogi d'Helena*, vol que el discurs faci quelcom impossible a ulls d'aquells que no saben veure que el discurs ho és tot i ho *pot* tot. El jo del no-amant és també el jo senyor del discurs, que el fa servir tancant-lo com a suficient i obrint-lo a la seva repetició indefinida («Em sembla que amb el que he dit

⁷ Griswold, 1986, 46: «If both parties are cognizant of the risks and participate willingly in a joint business venture whose profits (maximization of satisfaction consistent with preservation of reputation and so on) greatly outweigh the losses, are not their actions reasonable? Lísias speech represents a libertarianism of the spirit entailed by the generalization of the free market economics to the realm of the erotic».

⁸ Halperin, 1989, 149-160, mostra clarament com en parlar dels costums amatoris i sexuals dels grecs cal sempre diferenciar el que passa a l'interior i a l'exterior de la ciutadania, com és el cas de Lísias i Fedre.

n'hi ha prou (*hikana*), però si desitges saber alguna cosa més, cregut que ha estat omesa, pregunta'm» 234c). Suposem que el que vol estudiar Fedre en el seu passeig és l'excepcionalitat *retòrica* com aficionat o addicte que és als discursos. O bé que vol estudiar l'excepcionalitat *eròtica* del que a ell se li proposa, *si imaginem* que l'escrit és la proposta de Lísias a Fedre.⁹ La retòrica i eros es disputen a cada pas els seus drets en la interpretació total del diàleg.

[7] Veurem més clar *què* diu el discurs escrit de Lísias si repassem *formalment* a *qui* ho diu i *què vol que el discurs faci*. El discurs es diu a un algú que se suposa que viu, o hauria de viure, la *philia* o amistat —o sigui, una relació exclusiva entre *ciutadans*— com un capital a invertir. En alguns moments el llenguatge del discurs s'assembla als actuals anuncis de plans de pensions. Sobretot quan diu: «convé atorgar el teu favor [...] als qui quan et facis vell voldran que participis dels seus béns, [...] als qui ja et seran invariablement amics tota la vida [...] als qui quan se t'hagi escolat la juvenesa, aleshores et demostraran la seva virtut». Els termes clau per tal de comprendre com el discurs pot establir alguna complicitat que el faria viable en la seva pretensió seductora són el 'ferma' i 'molt duradora' com qualificatius del terme 'amistat'. L'argumentació es dona contra una objecció possible, a saber, que al noi li pot semblar que l'amistat *s'enforteix* únicament amb eros com a desig o passió. Convé restar molt atents a *epitedeumata*, concepte que regeix la resposta i que Balasch tradueix com a 'institucions'.¹⁰ El sentit de la resposta és molt clar: però hi ha d'altres institucions, vincles, relacions, tractes *sòlids*, fora d'aquesta via incerta de l'amor. Els exemples són pares, mares i fills i els amics fidels, o sigui la base institucionalitzada que suporta la ciutadania: «I si se t'ha acudit aquesta objecció, que no és possible que una amistat sigui ferma (*iskhyran*) si no s'hi afegeix l'amor (=eros), cal no oblidar que amb això no estimariem gaire els fills ni els pares ni les mares, i que no tindriem amics fidels (=pistous), perquè tots aquests no procedeixen d'una tal passió, sinó d'altres institucions (*epitedeumatōn*)» (233de).

El mateix terme apareix quan el discurs presenta el no-amant com a òptim si es disposa a fer una tria per tal d'encertar qui es mereix la seva amistat: «De debò (*kaimen de*) si et cal triar el qui és el més bo d'entre els enamorats, l'opció serà entre pocs, però si cerques entre tots els altres el més adient (*tōnsautoepitedeistaton*)¹¹ llavors serà entre molts. I si és entre molts serà molt grossa l'esperança d'encertar el qui es mereixi (*axion*) la teva amistat» (231d7-e2).

L'amistat és allò del que es disposa per a treure'n beneficis. 'Adient', 'útil', 'convenient', suposa la referència a si mateix en un projecte, diguem-ne administratiu com el que dota a l'indiferent d'un sol i homogeni règim de vida (d'un pla d'empresa podríem dir des del nostre llenguatge actual de les escoles de negocis). El *logos* vol provocar una subhasta de l'amistat-capital que el noi té, i que malbarataria amb un enamorat perquè no l'institucionalitzaria a ell. *Institucionalitzar-se* és un imperatiu, però, únicament en el supòsit que no s'estigui ja

⁹ Nussbaum, 1986, 471n. 10: «I shall assume, in what follows, what more or less all commentators agree: that Lysias is using this speech to seduce Phaedrus, and that he identifies himself with the 'non-lover', Phaedrus with the boy addressee». Estem davant d'aquell tipus de suposicions impossibles de controlar que omplen la lectura platònica de projeccions biogràfiques. Si, a més, com fa la professora de la Brown University, s'interpreta la relació de Lísias amb Fedre com un reflex de la relació de Plató amb Dió de Siracusa, que se suposa contemporània al moment de l'escriptura del *Fedre*, ja tenim tots els ingredients per tal de trobar en el *Corpus Platonicum* un fragment de «literatura» que transcriu l'individual millor que la filosofia que ocupa d'altres fragments del mateix *corpus platonicum*. En un sentit crític, vegeu Sales 1996, 133-135.

¹⁰ *epiteudemata*: 'relaciones' (Gil, 1957), 'rapports' (Vicaire, 1985), 'vínculos' (Lledó, 1986), 'institucions' (Balasch, 1988), 'concerns' (Cobb, 1993), 'relações' (Ribeiro, 2009), 'tratos' (Poratti, 2010).

¹¹ *epitedeistaton*: 'conveniente' (Gil, 1957), 'utile' (Vicaire, 1985), 'el que mejor te va' (Lledó, 1986), 'el més adient' (Balasch, 1988), 'most suitable' (Cobb, 1993), 'mais útil' (Ribeiro, 2009), 'más te conviene' (Poratti, 2010).

institucionalitzat o s'estigui en una posició social inferior o poc consolidada.¹² Entendrem molt bé l'observació de Rosen que el discurs és oligàrquic si captem com l'oferta implica l'optimització del que és viscut com una inversió per tal d'aconseguir el que no es té o el que no es té d'una manera *segura*. La seducció no eròtica és fa possible únicament si el seductor convenç al seduït de viure també l'amistat com una inversió que establitzarà les seves expectatives d'ascens social i consolidació: això és el que el *logos* de Lísias vol obtenir com el seu *ergon*, la seva acció eficaç.

[8] Una inversió és una inversió òptima quan dóna garanties contra els riscos que els homes tenim avançats més o menys confusament en els nostres sentiments com a pors. ¿Quines pors té l'indiferent? ¿Quines pors del sol·licitat vol neutralitzar el discurs? La por fonamental de l'indiferent, o el sensualista fred, és el temor al seu propi descontrol, tem que la commoció que neguiteja l'enamorat, el desequilibri en la dependència o la pèrdua de la direcció com una malaltia, l'afecti també a ell. Els amants apassionats poden fer mal als seus estimats anteriors a causa de la seva total dependència del darrer (231c1-231c8). Els amants són com malalts que perden momentàniament la *phronesis* (231c8-231d5): «Per tant com pot ser natural concedir una cosa tan grossa al qui té una desgràcia tal que ni un home entès no provaria de treure-li-la? Perquè els enamorats confessen que estan més aviat *malalts* que no pas *bons*,¹³ i són conscients del seu mal cap, però diuen que no poden contenir-se. Quan ha recuperat el seny, com podrien pensar que està bé allò que havien decidit en tal estat?».

Lísias suposa que el destinatari té por de la vergonya que sentirà al fer-se públic el lligam proposat i por per la dificultat de sostenir una amistat en el temps. En aquest tipus de coses tothom ho sap tot i tot dura ben poc. El missatge del *logos-biblon* és que, en tots els casos, per tal de conjurar aquestes pors, és millor un indiferent distant i fred que un enamorat apassionat i descontrolat. Si l'estimat té por del *nomos* (*la règleét ablie, l'opinió comuna, convençoes sociais*) li cal considerar al noi que els enamorats són menys discrets per xerraires i vanitosos que els indiferents que són «senyors d'ells mateixos» (*kreitousauton*) (232 a4-5): «Però si t'esvera l'opinió comuna que te'n surti una vergonya quan la gent ho sàpiga, és natural que els enamorats, creguts que els altres els envegen tal com s'envegen entre ells, s'incitin a parlar i ufanar-se demostrant a tothom que el seu fatig no ha estat debades; els indiferents, en canvi que són senyors de si mateixos (*kreitousauton*),¹⁴ seleccionen el que es millor i no es guien pel pensar general de la gent».

L'autarquia de l'indiferent **és el concepte central** que és font de totes les garanties possibles contra totes les pors imaginables. En el cas present és una garantia d'una major discreció: als amants els coneix tothom com a tals, els indiferents com que tracten molta gent pels seus afers, dissimulen millor: «(eti de) dels enamorats és inevitable que molts els ho notin i que els vegin quan segueixen els seus estimats, i que aquest és el seu afer, de manera que així que els veuen parlar ja s'afiguren que estan junts perquè acaben de fruit

¹² Nussbaum actualitza la situació: «Although I shall continue to describe the situation using Plato's chosen milieu and characters, I think it will help us to have a sense of the force of Lysias' advice if we imagine the analogous choices faced by a young woman entering a male-dominate profession in which she knows she will be spending the rest of her life. For in our culture it is clearly (in terms of the numbers) such a woman who is most likely to be in Phaedrus' sexual position, more or less surrounded by potential 'suitors' who are more powerful and more established than she is» (Nussbaum, 1986, 207-8).

¹³ *Nosein /sophronein*: locos / cuerdos (Gil 1957), fous/ sains d'esprit (Vicaire, 1985), enfermos / sanos (Lledó 1986), malalts / bons (Balasch,1988), mad / sane (Cobb, 1993), doentes / sãos (Ribeiro, 2009), enfermos / cuerdos (Poratti, 2010).

¹⁴ *kreittous*: 'dominarse' (Gil, 1957), 'maîtres' (Vicaire, 1985), 'dueños' (Lledó, 1986), 'senyors' (Balasch, 1988), 'control' (Cobb, 1993), 'senhores' (Ribeiro, 2009), 'dominarse' (Poratti, 2010).

de la passió o perquè estan a punt de fer-ho; dels indiferents, ni tan sols s'ocorre a ningú d'acusar-los que estiguin junts; ja se sap que és normalíssim de parlar amb algú o per amistat o per algun altre plaer».

En tant que autàrquics, els indiferents estan «més atents a *escollir allò millor (beltiston)*, que de les opinions dels altres homes». Senyors del seus afers, senyors del discurs, senyors d'ells mateixos, senyors del gust, són, en tots els ordres, *una garantia*. La manera amb què es neutralitza la inquietud per la fragilitat en el temps de tota amistat és molt instructiva. Els amants, desconfiant de si mateixos, aïllen l'estimat dels més rics que ells, dels més instruïts i fan el buit al seu entorn. Els indiferents, com que atribueixen al seu mèrit la «conquesta» no són gelosos dels lligams (*synousi*) de l'estimat; més aviat afavoreixen noves amistats que l'integraran a *la ciutadania plena*: «(kaimen de) posem que la cosa et faci por per la convicció que és difícil sostenir una amistat, i que si d'una o altra manera sobreve una diferència, la desgràcia us afectarà a tots dos, però que per haver donat tu allò que t'estimes més, el teu dany serà grossíssim; d'aquí ve tanmateix que sigui natural recelar més dels enamorats; són moltes les coses que els fan mal, i es pensen que tot ocorre amb vista al seu propi perjudici. I aleshores es dediquen a evitar el tracte dels seus estimats amb la gent, esgarriats d'uns, que es facin una hisenda i que els superin en diners, d'altres, que adquireixen una formació i arribin a guanyar-los en seny, i, finalment, d'altres, encara, que han adquirit algun bé; sotgen la força de cadascun. Si reïxen a persuadir-te que t' enemistis amb la gent, et quedaràs sense amics, però si mires el teu interès i ets més assenyat que ells, vindràs a engrinyar-t'hi. Però els indiferents que han tingut èxit, que per la seva virtut han assolit llur fitó, aquests no envejaren els qui et freqüentin, més aviat odiaran els qui s'hi neguen, convençuts que també els menyspreen a ells mateixos, però que extrauran profit dels qui et visiten, de manera que es pot esperar molt més que de la cosa en surti una amistat que no pas un odi» (232bc).

[9] *La gratificació, residu «passional» en l'economia d'intercanvi*. Tota la figura de l'indiferent es concentra, com dèiem, en la seva posició d'una independència del desig. L'indiferent conserva el control, el domini de si mateix, que l'amant ha perdut pel desig que el domina. Certament, *l'autodomini* és superior al *descontrol* i, en aquest sentit, hi ha aquí una posició comuna, com vol Stanley Rosen, entre la figura de la filosofia, el *gentleman* i «the modern exemplar of the Protestant ethic» (Rosen, 1987, 87): la figura d'una *sobrietat dominadora*. La qüestió està en demanar-nos: i això, ¿quin avantatge pot donar-li com a *seductor* a l'indiferent? La resposta més senzilla és pensar que, com que està més tranquil, ofereix més garanties per tal de respectar el contracte que assegura a l'estimat els beneficis de la seva condició de *gratificador estable*. Tot el problema radica, però, en demanar-nos què és ben bé això de «gratificador estable» i per què hauria de convenir a algú ser-ne. Stanley Rosen formula el moviment d'independència de l'indiferent focalitzant-lo en la distinció entre «la meva demanda» (231a2) i el desig, i s'interroga: ¿és això defensable? Hi ha una *primera línia* per tal d'argumentar la resposta negativa que és la que segueix la progressió del diàleg: si hi ha demanda no hi ha indiferència, el no-amant és en realitat *un amant amagat*. Una *segona línia* d'argumentació, la dels «bons costums» de totes les èpoques, raonaria sobre la incoherència de la demanda i exigiria la negació del desig en la castedat, i la concentració de la recerca de possibles gratificacions en la gestió dels seus «assumptes particulars» —que és d'on treu l'excel·lència que vol conservar a tot preu. Als bons gestors —segons els bons costums— no els convenen els *affaires*, amb discreció o sense ella. Una *tercera línia* d'argumentació —que ara explorarem— és situar-se en la possibilitat de *la seducció* que la formulació de la demanda implica. ¿Com es projecta en l'altre la distinció entre desig i gratificació? Qui ha estat indiferenciat per la indiferència de l'indiferent potser viu la situació diferentment. ¿Exactament com la podria viure? Li caldria refusar-se com a objecte del desig negat i reinterpretar-se totalment com a gratificador. La qual cosa pot dur, certament, com tota l'argumentació repeteix infatigablement, a una posició estable; però, també és un situació sempre *marginal*

en l'univers de superioritat administrativa que dona a l'indiferent la seva seguretat i la seva fredor. Per tal de durar en l'amistat cívica, al noi li cal renunciar a les lloances constants d'un estimat a qui faria ballar el cap, al possible gust de sentir-se causa de que algú es desentengui els seus negocis, etc.

Hom pot ara repassar tota l'argumentació de l'escrit i adonar-se que, en tant que estimat per un amant, el noi tindria una *eficiència*, potser efímera però molt més intensa, aquella que ha de neutralitzar per tal d'acceptar la demanda. La qüestió que es planteja al seduït per tal de ser-ho és: ¿com és que «la cosa» o «favor» ha de ser per força *intercanviat*? ¿Per què s'ha de *concedir* a un «mereixedor» i no simplement gaudit «en companyia»?

La necessitat de gratificació de l'indiferent és un residu passional en una economia d'intercanvi i com a tal residu reintrodueix la inestabilitat en un domini que es pensa haver-la expulsada. Com dèiem, la indiferència marca una continuïtat; una continuïtat «econòmica»: tot el que ens passa ens ha de poder passar com objecte d'una capacitat d'administrar. Una sollicitud de favors amenaça *passionalitzar* tot el domini que la possibilita com a tal gratificació distinta del desig. Els bons gestors, que ho són perquè la cosa gestionada és la finalitat de les seves accions, esdevenen susceptibles de contemplar-se com els millors seductors mereixedors de favors. Si en resulta així un sector, domini o univers d'administracions, aleshores aquest es doblaria d'un domini paral·lel o paràsit de gratificacions. Un munt de *seduïts-no-estimats* pul·lulen entre *gestors-seductors-secrets*, i per la seva sola presència passionalitzen la volguda fredor que n'ha possibilitat la seva existència.

Martha Nussbaum, en una estratègia de bona lectora, intensifica la tensió amb la que s'ha de llegir el *Fedre* fent que la lectura que Fedre fa de l'escrit sigui la lectura d'una carta, anava a escriure d'amor, d'un seductor individual a un seduït individual; però no s'adona que no li cal aquest expedient novel·lesc o literari perquè en la relació entre mestre i deixeble es trobaria exactament amb la mateixa aporètica que en el registre eròtic. Finalment, ¿*Fedre* sabrà expressar-se bé com ell vulgui, quan ell vulgui, sobre el que ell vulgui i a qui ell vulgui des d'un desig d'expressió que a estones el traspalsarà apassionadament? ¿O bé Fedre pul·lularà a l'entorn de la retòrica de Lísias, com Menó respecte a Gòrgias, memoritzant i col·leccionant escrits estranys que intenta debades memoritzar? Fedre, com a deixeble, és un gratificador de mestres de retòrica, més o menys avorrits, igual com un Fedre seduït ho podria ser dels gestors indiferents. La gratificació és un residu *passional* en la gestió d'una economia d'intercanvi. La gratificació és un residu *inexpressiu* en la direcció d'una escola de retòrica. Potser tot plegat deu voler dir que les gestions i les direccions, tret d'allò que gestionen o dirigeixen, no donen favors o gratificacions. ¿Per què els haurien de donar?

EDICIONS I TRADUCCIONS

- BALASCH (1988) = Plató, *Diàlegs IX. Fedre*, text revisat i traducció de Manuel Balasch, Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1988.
- GIL (1957) = Platón, *Fedro*, edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar de Luis Gil Fernández, Madrid: Centro de Estudios Políticos, 1957.
- HACKFORTH (1952) = Plato's *Phaedrus*, translated with an introduction and commentary by R. Hackforth, Cambridge: Cambridge University Press, 1952.
- LLEDÓ (1986) = Platón, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, traducciones, introducciones y notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledó Íñigo, Madrid: Gredos, 1986.
- PORATTI (2010) = Platón, *Fedro*. Introducción, traducción, notas y comentario de Armando Poratti, Madrid: Akal, 2010.
- RIBEIRO FERREIRA (2009) = Platão, *Fedro*. Introdução, tradução e notas de José Ribeiro Ferreira, Lisboa: Edições 70, 2009. [Primera edició: *Platão I*, Lisboa: Editorial Verbo, 1973].

- ROBIN (1933) = Platon, *Oeuvres Complètes. [...] Phèdre*, texte établi et traduit par Léon Robin, Paris: Les Belles Lettres (ed. Budé), 1933 (4^a ed. 1954).
- SAMAMA (2002) = Platon, *Phèdre*, texte établi par Claudio Moreschini, traduit par Paul Vicaire, notes par Guy Samama, Paris: Les Belles Lettres, collection de poche, 2002.

BIBLIOGRAFIA

- ALEGRE GORRI, A. (1989). «El Fedro: diálogo de un largo día de verano. Un modo griego de hacer filosofía. La filosofía como totalidad estética y dialéctica», in *Historia, lenguaje, sociedad: Homenaje a Emilio Lledó*, ed. M. Cruz, M. A. Granada, A. Papiol. Barcelona: Crítica, p. 66-89.
- AST, F. (1810). *Platonis Phaedrus*. Leipzig.
- BENARDETE, S. (2009). *The Rhetoric of Morality and Philosophy. Plato's 'Gorgias' and 'Phaedrus'*, Chicago: University of Chicago Press, [1a ed. 1991].
- BUCCIONI, E. (2007). «Keeping it secret: reconsidering Lysias' speech in Plato's *Phaedrus*», *Phoenix* 2007 (1/2): 15-38.
- DIMOCK, G. E., Jr. (1952). «*Alla* in Lysias and Plato's *Phaedrus*», *American Journal of Philosophy*, 73 (1952): 381-396.
- FERRARI, G. R. F. (1987). *Listening to the Cicadas. A Study of Plato's 'Phaedrus'*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GRISWOLD, Ch. L. (1986). *Self-Knowledge in Plato's 'Phaedrus'*, New Haven / London: Yale University Press.
- GUTHRIE, W. K. C. (1962). *A History of Greek Philosophy. Vol IV: [Plato.] The Man and His Dialogues. Earlier Period*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HALPERIN, David M. (1989). «The Democratic Body: Prostitution and Citizenship in Classical Athens», *South Atlantic Quarterly*, 88, 1: 149-160.
- MONSERRAT, J. (1999) *Hermenèutica i platonisme*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- NAILS, D. (2002), *The People of Plato*, Hackett.
- NUSSBAUM, M. C. (1982). «This story isn't true: madness, reason, and recantation in the *Phaedrus*» in *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- PADEL, R. (2005). *A quien un dios quiere destruir, antes enloquece. Elementos de la locura griega y trágica*, traducción de Gladis Rosemberg, México: Ediciones Sexto Piso [ed. orig. *Whom Gods Destroy. Elements of Greek and Tragic Madness*, Princeton: Princeton University Press, 1995].
- ROSEN, S. (1987). *Plato's Symposium*, second edition, Yale University Press.
- SALA, E. (2007). *Il Fedro di Platone. Commento*, Università di Padova, tesi di dottorato.
- RUTHERFORD, R. B. (1995). *The Art of Plato: Ten Essays in Platonic Interpretation*. London: Duckworth.
- SALES, J. (1992). *Estudis sobre l'ensenyament platònic I: Figures i desplaçaments*, Barcelona: Anthropos.
- (1996). *A la flama del vi. El 'Convit' platonic, filosofia de la transmissió. (Estudis sobre l'ensenyament platònic, II)*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- SHOREY, P. (1933). *What Plato Said*. Chicago, 1933.
- THESLEFF, H. (1967). *Studies in the Styles of Plato*, Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- (2008). *Studies in Platonic Chronology*, Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.
- VELARDI, R. (2006). *Platone, Fedro*, Milano: Bur.
- ZUCKERT, C. (2009). *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*, Chicago: The University of Chicago Press.