



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## Estatut epistemològic i estratègia comunicativa del mite a Plató

Jaume Aguilar

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

# **Estatut epistemològic i estratègia comunicativa del mite a Plató**

Tesi presentada per optar al títol de Doctor

Doctorand: Jaume Aguilar

Director: Dr. Jaume Pòrtulas

Tutor: Dr. Jaume Pòrtulas

Cultures i Llengües del Món Antic i la seva pervivència (H0X05)

Departament de Filologia Clàssica, Romànica i Semítica  
Facultat de Filologia



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

**Juny de 2017**

# Índex

	Pàg.
Resum / <i>Abstract</i> .....	3-4
0) Introducció: Plató, mite, escriptura i diàleg.....	5
1) Oral i escrit a Plató.....	12
1.1 La posició de Plató respecte l'escriptura.....	29
1.2 Què llegia Plató?.....	36
1.3 Els <i>Sokratikoi λόγοι</i> .....	44
1.4 Per què escriure diàlegs? El diàleg platònic.....	52
2) El mite.....	66
2.1 Què diu Plató sobre el mite? .....	75
2.2 El mite dins l'estructura dialògica.....	85
2.3 Funció comunicativa del mite: el paper de la retòrica.....	90
2.4 Mite i política.....	102
3) Els mites.....	114
3.1 Els mites i les estratègies discursives a Plató.....	120
3.2 Anàlisi dels mites.....	129
3.3 Altres referències o imatges mítiques.....	169
4) Conclusions .....	171
5) Taules.....	177
6) Bibliografia.....	190

## Resum

Encara avui es discuteix sobre la funció del mite dins l'obra platònica. Aquest treball vol oferir unes bases que ajudin a establir quin és el valor epistemològic del mite a Plató i quina estratègia comunicativa va fer servir. La forma dialògica és part d'aquesta estratègia i la correcta interpretació del mite resulta cabdal per valorar adequadament la completa posada en escena platònica. El mite és extremadament heterogeni dins de l'obra platònica. A més, Plató fou ben conscient del fet que a diversos tipus de discursos corresponen diverses tècniques de comunicació. Per aquest motiu, es va valer de diferents mecanismes per influir als seus públics, amb el desig de crear un nou gènere que s'imposés als diversos discursos de la *pòlis* i que influís políticament. Si assumim que els diàlegs són textos literaris on el mite introdueix temes de vital importància, hem d'aclarir quin estatut epistemològic reserva Plató al mite, ja que sembla contenir un valor de veritat estretament relacionat amb la seva dimensió retòrica i amb la seva eficàcia comunicativa. Defensem també que, en ocasions, els diàlegs platònics traspassaven els límits de la seva escola. En aquests casos, recursos com els mites, on el missatge està absolutament controlat per l'emissor i el codi era compartit per la comunitat, esdevenen primordials. Encara que l'ambient de l'escola de Plató fos efectivament el que reproduceix sobretot en els seus primers diàlegs (públic restringit, mètode de pregunta-resposta), podem pensar que l'estratègia per arribar a la resta de ciutadans no fos sempre la mateixa.

Per tot això, estudiem no només el mite sinó la seva relació amb la forma dialògica, amb la situació política i amb el moment històric on encara s'està assumint i assajant una nova tècnica com és l'escriptura. Ens proposem doncs adoptar una definició de "mite" vàlida per a l'obra platònica, definir quin paper juguen i quin pes atorguem a l'oral i l'escrit en la decisió de Plató d'adoptar el diàleg i de servir-se en ocasions de la contalla mítica i, finalment, aportar un marc útil per a l'estudi del mite, el seu valor epistemològic i la seva funció comunicativa dins del diàleg i d'allò que Plató entén com a filosofia.

## Abstract

Nowadays scholars are still discussing the myth's role in Plato's work. This paper aims to provide a basis in order to establish what the epistemological value of myth in Plato is and what was his communication strategy. The dialogue form is part of this strategy and the correct interpretation of the myth is crucial to properly assess the full platonic staging. The myth is extremely heterogeneous in Plato's work. In addition, Plato was well aware that to different types of discourses correspond different communication techniques. For this reason, he used various mechanisms to influence their audiences intending to create a new genre that imposed to the different civic discourses and capable of political influence. If we assume that the dialogues are literary texts where myth introduces issues of vital importance, we must clarify the epistemological status reserved by Plato to the myth, since it seems to contain a truth value closely related to its rhetorical dimension and its communicative effectiveness . We defend as well that Platonic dialogues sometimes move beyond the limits of his school. In these cases, myths, where the message is completely controlled by the sender and the code was shared by the community, become overriding. Although the atmosphere of Plato's school was the one effectively depicted in the early dialogues (limited audience, question-answer method), we think that the strategy to reach other audiences were not always the same.

Therefore, we propose to study not only the myth but its relationship with the dialogue form, the political frame and the historical moment in which the new writing technique is being assumed. Finally, we propose to adopt a definition of "myth" that applies to the whole Platonic work, to define the role that we concede to oral and writing in Plato's decision to use dialogue and ultimately to provide a useful framework for the study of myth, its epistemological value and its communicative function inside the dialogue and Plato's philosophy.

## 0. Introducció: Plató, mite, escriptura i diàleg

Què és un mite per a Plató? Quina utilitat té? Què volia transmetre al seu públic amb aquests relats? Quin valor els assignà dins dels seus diàlegs? Les contalles mítiques inserides en els diàlegs platònics no tracten pas qüestions fútils: els déus i l'origen del món, l'ànima, la naturalesa de l'home, la política (en sentit ampli), el Més Enllà... Tanmateix, en altres llocs de la seva obra, el filòsof, o més ben dit, alguns dels “personatges” que parlen dins dels diàlegs, semblen bandejar l'element mític de la seva reflexió i de la “ciutat ideal” plantejada a *La República* per articular, després, el seu pensament sobre els fonaments d'un pensament suposadament racional lluny de qualsevol especulació mítica. Quin paper jugaria doncs el mite en aquest marc? Cal excloure'l del pensament platònic sense més o donar-li un valor marginal? Cal posar-lo en un nivell equivalent al del discurs racional? Les postures entorn a la qüestió del paper del mite a Plató<sup>1</sup> han estat força variades i, fins i tot avui en dia, es continua discutint sobre com hem d'entendre la funció que el d'Atenes va voler conferir al mite.

Un estat de la qüestió d'allò que, de manera general, podríem anomenar “el mite a Plató” ens porta a un carreró sense sortida: del menyspreu al paper del mite en èpoques de positivisme i màxima lloança i confiança en la raó, a l'assignació al mite d'un paper complementari al discurs racional-filosòfic, com una mena de dispositiu persuasiu per arribar allà on no arriba l'argumentació racional. Tot i que la reflexió sobre el mite a l'obra platònica ha anat guanyant importància en les darreres dècades i s'ha deixat de veure com quelcom superflu, encara avui trobem investigadors que no perden un minut en pensar quin sentit té el mite dins el *corpus* platònic, deixant de costat un element clau per entendre el pensament del filòsof atenès.

Aquesta tesi vol assentar unes bases que estableixin, en primer lloc, quin valor epistemològic donà Plató al mite i de quina estratègia comunicativa es va valer. El recorregut d'aquest treball acabarà en un anàlisi dels principals mites, entenent primer el context en el qual es van crear. I per a aquest propòsit és cabdal tenir ben present de què parlem quan diem “mite” dins la cultura atenesa dels segles V i IV a.C. I més en un moment on encara s'està assumint i assajant una nova tècnica com és l'escriptura.

---

1 Per citar-ne alguns dels estudis més rellevants sobre els mites a Plató: Reinhardt 1927, Frutiger 1930, Gaiser 1961, Pieper 1965, Zaslavsky 1981, Brisson 1982, Friedländer 1989, Droz 1992, Pradeau 2004, Ferrari 2006, Partenie 2009.

Partint d'aquest context s'analitza després què vol dir “mite” per a Plató i quin ús en fa, i sobretot, com encaixa el mite dins l'entramat dialògic de la seva obra. Cooper<sup>2</sup> fa notar amb insistència la importància del principi d'anonimat platònic. Mai sabem quins són els punts de vista de Plató, ja que mai parla en primera persona, de manera que és crucial arribar a entendre allò que “the text as a whole is trying to communicate”. L'única manera d'accedir al significat és llegir cada diàleg en la seva plena configuració literària i filosòfica. I per això el que entenem com a “forma dramàtica” s'ha de prendre seriosament. Totes les parts que constitueixen un diàleg platònic són pertinents per entendre la “filosofia” de l'obra.

De la mateixa manera que alguns autors intenten demostrar com els proemis no són mers *dramatic settings*<sup>3</sup>, ni una anticipació dels temes a tractar, sinó part integrant de l'argument filosòfic, dins del diàleg entès com a “drama filosòfic” tampoc són mers ornaments ni parèntesis narratius els relats mítics que hi apareixen. Els diàlegs, entesos com a drama i, probablement, com a *performance* literària, no només busquen la reflexió del seu receptor. També apelen a les emocions d'un públic, no cal oblidar-ho, educat en el teatre de l'època: tragèdia, comèdia i drama satíric.

Sigui com sigui, tres claus em semblen clarificadores del què seria la forma, composició i intenció del diàleg platònic: el diàleg platònic és un *diàleg dramàtic*<sup>4</sup>; la seva composició no s'entén sense el “conflicte” entre l'oralitat i l'escriptura<sup>5</sup>; i, finalment, els diàlegs plantegen nova opció de vida política<sup>6</sup>, articulada en un estil de vida “filosòfic”.

---

2 En els apartats “Plato and the Dialogue Form” i “Reading Plato” a Cooper 1997.

3 Cf. Liebersohn 2016. Els comentadors antics ja van destacar aquesta importància tant dels proemis com de l'estructura dramàtica dels diàlegs platònics. Vid. Tarrant 2000.

4 “Le 'dialogue socratique' est, en un sens, un genre dramatique, bien que nous ne sachions pas si ces dialogues étaient écrits pour être joués, récités ou destinés à une lecture personnelle”. Gill 2006.

5 Interessants al respecte són les reflexions de Napolitano Valditara 1994 sobre escrit/oral, dualitat entesa com a senyal d'una oposició entre maneres d'entendre el coneixement i el saber. Tot això, en una societat, com recorda Nightingale 1995, on els llibres circulaven àmpliament però la comunicació oral era encara l'essència de la vida en comú.

6 No hem de d'oblidar la lluita política que existia abans i després del procés contra Sòcrates ni l'ús dels diàlegs en aquest confrontament (recordem el pamflet de Polícrates donant la pretesa transcripció del discurs d'Ànitos). Considero important no menysprear el doble paper que va poder jugar Critias, influent política i literàriament sobre el seu parent Plató, si acceptem que alguna mena de forma dialògica trobem en les seves Ὀμιλῖαι (DK 88 B40) i que possiblement fou l'autor de l'escrit transmès dins del corpus xenofonteu conegut com *Athenaion politeia*.

Així, doncs, un diàleg platònic és en part un diàleg socràtic o *logos sokratikos*; en part un diàleg asimètric<sup>7</sup> on es reproduïx l'oralitat i on és més important el mode de discutir que el contingut. És també un diàleg “fictici”, una mena de drama entre la tragèdia i la comèdia; i, finalment, una forma on es poden presentar totes les altres formes d'expressió del moment<sup>8</sup>.

En aquest sentit, seguint a Charalabopoulos 2012, entenem què: 1) hem de llegir els diàlegs com a peces independents entre sí i com a composicions dramàtiques, tal i com les rebien el públic de l'època, on la majoria de producció literària es componia per ser representada; 2) que l'estratègia de Plató passa en gran part per diferenciar, respecte a la tradició i als altres gèneres, la seva filosofia (entesa com a forma de vida i amb voluntat política) i posicionar la seva obra com a únic i legítim mode discursiu de la polis, establint el diàleg narratiu com a model d'autoritat per a l'*storytelling*. I en aquest punt és de gran importància l'anàlisi correcte dels diversos dispositius literaris emprats en els diàlegs (ironia, imatgeria, mite i al·legoria) i definir què vol dir exactament la integració de la forma literària amb l'argument filosòfic. En aquest marc és on situem el mite per al seu anàlisi: com a discurs dins l'entramat dialògic. Com a relat que es perd en els orígens<sup>9</sup>, que remet a antigues figures d'autoritat que cal superar i reemplaçar, des de l'òptica platònica, però que comunica una pregona saviesa si s'explica i s'entén degudament i que pot ser útil per a la formació dels ciutadans.

Per acostar-nos a una definició del “mite” a Plató, posarem de relleu tant l'estructura literària del diàleg i els seus aspectes performatius com l'hermenèutica dels relats mítics. Entenem que els diàlegs són peces narratives i, per tant, comparteixen de vegades estructures amb els mateixos mites (així com els mites reprenen continguts d'altres diàlegs). No és suficient buscar cada vegada que apareix la paraula “mythos” a l'obra platònica per poder donar una definició de “mite”. Cal tenir present, d'una banda, totes les vegades que estem davant de mites però que Plató empra una altra mot per referir-s'hi. Així també, convé no deixar-nos guiar per les interpretacions unificadores de la investigació moderna sobre els mites.

---

7 Vid. Loraux 1998, Rossetti 2011, Candiotta 2012 i 2013.

8 "The dialogues, it may be claimed, incorporate most of the existing types of discourse in verse and prose alike. Plato consistently exposes the polyphony of his text, underlining thereby his advantage over the poets: by using prose he was able to 'absorb' a broader spectrum of discourses and therefore produce a fuller version of an all-embracing literary genre." Charalabopoulos 2012: 64.

9 "Il est difficile de trouver dans l'oeuvre de Platon, une limite franche entre le terrain philosophique et le terrain mythique ou plus précisément entre l'image mythique du "commencement" et le concept philosophique de "principe" qui, tous deux, répondent à l'appel du grec ἀρχή". Mattéi 1996. Vid. també Granada 1990.



Si assumim aquests dos requisits, el que ens queda és un text literari on el mite introdueix temes de vital importància. Per això cal aclarir quin estatut epistemològic reserva Plató al mite. Veritat? Ficció? Totes dues coses alhora? Ha provocat al llarg del temps veritable sorpresa i mal de cap als intèrprets trobar en l'obra platònica una ferotge crítica al mite al mateix temps que no hi ha pràcticament cap diàleg on no en trobem de mites (habitualment creats pel mateix Plató) o si més no algun tipus d'imatge o referència mítica. Una veritat, la del mite, que a Plató està íntimament relacionada amb la dimensió retòrica d'aquest i amb la seva eficàcia comunicativa, i molt sovint amb el seu poder persuasiu. Impossible, creiem, tractar el mite de manera aïllada, ja sigui separat de la part racional-filosòfica, ja sigui extret del seu context: el diàleg. Perquè no oblidem que els mites, tot i poder semblar d'antuvi afegits o unitats discursives totalment autònomes, formen part d'una forma de narrar molt particular i d'una elecció molt conscient del propi Plató, el diàleg, el propòsit, estructura i funció del qual convé valorar adequadament en qualsevol recerca sobre l'autor.

I tot això en un moment històric on s'està acomplint el passatge de l'oralitat a l'escriptura i que segurament condiona tant l'elecció del diàleg com la manera de tractar-lo, entendre'l i desenvolupar-lo per part de Plató. D'una banda, és un fet que la cultura grega de l'època de Plató continua essent fonamentalment oral. Però l'escriptura cada cop va guanyant més terreny i prenent més rellevància i Plató, no només no està exempt d'aquesta transformació sinó que, en el *Fedre* i en la *Carta VII*<sup>10</sup>, hi reflexiona (¿com hem d'entendre l'expressió de Diògenes Laerci segons la qual Plató fou el “primer que considerà el poder de les lletres<sup>11</sup>”?). Com és sabut, Plató, fent-se servir de Sòcrates com a portaveu, es lamenta de les deficiències de l'escriptura un cop publicada en comparació amb el “viu” discurs oral.

---

10 No entrarem de moment en la controvertida qüestió de l'autenticitat de les *Cartes* platòniques en general ni de la *Carta VII* en particular. Actualment, la *communis opinio* tendeix a considerar com a espuri el gruix de les cartes i a pensar que la *Carta VII* o bé és autèntica o, si més no, es tracta d'un document absolutament vàlid per entendre part del *milieu* cultural de Plató.

11 D.L., III, 25: Καὶ πρῶτος τῶν φιλοσόφων ἀντεῖπε πρὸς τὸν λόγον τὸν Λυσίου τοῦ Κεφάλου ἐκθέμενος αὐτὸν κατὰ λέξιν ἐν τῷ Φαίδρῳ. καὶ πρῶτος ἐθεώρησε τῆς γραμματικῆς τὴν δύναμιν. (“També fou el primer dels filòsofs que replicà el discurs de Lísias, fill de Cèfal, exposant-lo mot a mot en el *Fedre*, i el primer que considerà el poder de les lletres.”)

En gran part, la reflexió ha de ser entesa en el marc d'un moment de canvi de tècnica de la informació, similar (salvant totes les distàncies i amb totes les cauteles necessàries) al viscut amb la impremta o al què vivim en el moment present: ¿a algú li sobta avui, època dels blogs, de les plataformes *online* “col·laboratives”, dels enllaços i hipervincles, de l'auto-edició i auto-publicació, que es defensin o ataquin els mitjans tradicionals fent ús dels mitjans moderns? I dins d'aquest context és on Plató tria el diàleg com a forma d'escriptura, un diàleg on mai es diu res en primera persona i on els seus personatges, Sòcrates per damunt de tots, no només dialoguen, també narren situacions i expliquen mites. Si, com es pregunta el mateix Sòcrates en el *Cràtil*<sup>12</sup>, el discurs és una acció més, o una “forma d'actuar”, també hem de tenir molt present que a diversos tipus de discursos corresponen diverses tècniques de comunicació, disposen de diferents mecanismes per influir i es dirigeixen a públics diversos. La naturalesa mateixa del diàleg és part de l'estratègia comunicativa d'un Plató que, depenent dels casos i finalitats, desplega diferents estratègies retòriques. I el mite és part orgànica de la posada en escena platònica, no un ornament superflu<sup>13</sup>.

El *mythos* grec no és pas el nostre “mite”. És pràcticament, com s'ha dit sovint, una paraula en acte, performativa, i el que interessava als grecs era el seu valor pragmàtic més que no pas el seu valor com a “veritat”, preocupació platònica, potser sí, però no obsessió, com ha esdevingut pels moderns. I és que, de vegades per a Plató, com explica Brisson<sup>14</sup>, el mite és un relat no verificable amb una clara funció emotiva i amb una finalitat “pedagògica” i fins i tot “política”. Com diu el mateix Brisson, un mite és un tipus de *logos*, amb la seva lògica interna. D'exemples d'afirmacions en el sentit que els mites poden dir la veritat no en falten dins els diàlegs platònics<sup>15</sup>. Quan Plató diu (*República*, 382d) que en el mite hem de fer de manera que la falsedat adopti tant com sigui possible un aspecte de veritat, ho diu de debò? Per a molts estudiosos, un mite és, en mans de Plató, un instrument persuasiu subordinat a la filosofia que ell mesura en funció de la seva utilitat, sense tenir en consideració si és cert o fals. “Il mito è al tempo stesso verità e finzione, e il grado di finzione che esso comporta è in rapporto alla cultura e alle attese del pubblico cui era destinato. [...] la verità del mito è, invece, la sua efficacia comunicativa, il suo potere di seduzione e di persuasione”, afirma Bruno Gentili en el prefaci a l'obra de Cerri, *La poetica di Platone. Una teoria della comunicazione*,<sup>16</sup>.

---

12 Cràtil, 387b: ἄρ' οὖν οὐ καὶ τὸ λέγειν μία τις τῶν πράξεων ἐστίν;

13 Vid. Tofghian 2016: 36 i ss.

14 Brisson 1982.

15 Vid. *Fedre*, 259c-d; *Lleis*, 682a. Cf. *Fedó*, 61b.

16 Cerri 2007: 8.

Sabem que el mite és criticat durament per Plató, però que també pot ser instrument de seducció, que ha de ser expulsat de la ciutat, però que al mateix temps pot ser-hi útil. Que sovint sembla ser un afegit al discurs racional, un ens autònom, però que també ha de ser valorat dins l'estructura dialògica.

Creiem que Plató no deixa gairebé res a la improvisació<sup>17</sup>. I que, en certa manera, com considera Rossetti 1994, ha planificat i organitzat de manera molt conscient el relat mític i la resposta que espera obtenir: “La selección de los elementos del excursio mítico responde, en suma, a finalidades eminentemente comunicativas: no a las exigencias del episteme, sino más bien a la exigencia de promover una buena dosis de curiosidad y atención, hasta instituir una sugestión e invitarnos a pensar que hemos escuchado no simplemente un bello relato, sino un relato *worthy of belief*, una unidad comunicativa portadora de contenidos epistémicos”.

La forma dialògica és part de l'estratègia comunicativa de Plató i la correcta interpretació del mite resulta crucial per valorar adequadament la completa posada en escena platònica. El mite és extremadament heterogeni dins de l'obra platònica i no una simple interrupció del diàleg. Sovint, l'explicació mítica anticipa, planteja i dóna les claus d'un problema que després seguirà desenvolupant-se a través del diàleg, com és el cas del mite de Theuth o del famós mite del *Fedre*. Altres vegades fins i tot és la conclusió d'una explicació que ha arrencat a la part dialèctica, com passa en el mite del destí de l'ànima en el *Fedó*. Diu Canfora<sup>18</sup> a *La crisi dell'utopia*: “Se si intendono i dialoghi come atti scenici messi volta a volta alla prova di un uditorio si comprende meglio il carattere principale della riflessione platonica: il riaprire ogni volta, ad ogni dialogo, la riflessione (l'esatto contrario del 'sistema').”

Seguint l'esquema proposat que se centra en les qüestions entorn a la problemàtica del mite, la imbricació oralitat/escriptura i la forma dialògica i el mite com a part del procés dialèctic, ens proposem principalment: 1) adoptar una definició de “mite” vàlida per a l'obra platònica; 2) definir clarament quin paper juguen i quin pes atorguem a l'oral i l'escrit en la decisió de Plató d'adoptar el diàleg i de servir-se en ocasions del mite; i 3) aportar un marc útil per a l'estudi del mite, el seu valor epistemològic i la seva funció comunicativa dins del diàleg i d'allò que Plató entén com a filosofia.

---

17 Montserrat Molas 2010: 42: "És un principi hermenèutic considerar la possibilitat que Plató no hagi dit res en va".

18 Canfora 2014.

Estem absolutament d'acord amb Partenie 2009 quan diu que, si deixem de banda el mite, correm el risc de malinterpretar la filosofia de Plató. El mite sovint ens dóna les claus per entendre els projectes filosòfics “més rigorosos” de Plató ja que aquest demostra conèixer al detall (amb la possible excepció del mite cosmològic del *Timeu*) els temes que tracta en els relats mítics. Per tant, el mite no posa mai de relleu cap limitació epistèmica de l'autor. En aquest sentit, Rowe<sup>19</sup> arriba a postular (en contra del que ell mateix havia dit en anteriors treballs i del passatge del *Fedre* 246a on Sòcrates situa el mite allà on no arriba l'argument racional) que el mite platònic no es dirigeix a la part irracional de l'ànima.

Sigui com sigui, el que queda clar és que cal abandonar la anacrònica, infructuosa i incompleta distinció entre *mythos* i *logos*; en el nostre treball evidenciem com mite i filosofia es donen la mà i, en casos concrets, amb les mateixes intencions. Mite i filosofia formen part del context dialògic global de l'obra Platònica. Quan se separen, el lloc del mite l'ocupa la posició de l'estudiós que s'hi atansa, en una operació de substitució del context de l'obra platònica pels postulats filosòfics de l'investigador<sup>20</sup>.

Morgan 2000 apunta a que els anomenats “filòsofs presocràtics” mai van permetre que la seva audiència oblidés que els seus relats s'aixequen més enllà del món sensible i estan circumscrits pels límits del llenguatge (només cal pensar en Parmènides). Plató no en fou una excepció (hauria d'arribar Aristòtil perquè això comencés a canviar). En aquest sentit, per exemple, l'anàlisi del vocabulari *mythos-logos* en el *Timeu* ens ofereix una discussió sobre les limitacions del coneixement humà i el llenguatge. Com també, per la seva banda, el mite de l'Atlàntida és en certa manera un comentari de les nocions gregues al voltant del rol paradigmàtic del passat. En definitiva, el mite reclama el seu lloc com a part essencial del projecte filosòfic platònic i així és com serà estudiat en aquesta tesi.

---

19 Rowe 2009.

20 Cf. Mattéi 1988.

## 1. Oral i escrit a Plató

A qui dirigia Plató els seus “diàlegs”? Podem parlar, a més d'una audiència, d'un públic “lector”? A quin grup o grups de ciutadans arribava la seva obra? En una època en la qual una nova tècnica de la comunicació comença a tenir un pes rellevant i, més que no pas desplaçar, es veu forçada a compartir espai amb una altra, subsumint-ne algunes característiques, la qüestió de la recepció, de qui rep què i com, passa sempre a un primer pla. Avui en dia tenim un exemple clar d'això. En el món digital, la qüestió de com atènyer les audiències i de com mesurar-ne l'eficàcia – els mitjans a l'abast ho permeten fins i tot en “temps real” - ha esdevingut obsessiva, fins el punt de perdre de vista en la majoria de casos els continguts en si<sup>21</sup>.

Creiem que no es pot entendre correctament la funció i el valor del mite a Plató si no establim clarament un seguit de punts de referència que tenen a veure amb el seu contingut però també amb la forma en què se'ns presenten. Hem de considerar, en primer lloc, que els mites estan imbricats en una macroestructura narrativa que respon a una voluntat - segurament per influir políticament<sup>22</sup> - de crear una mena de nou gènere que desplaci els altres gèneres de la *pólis*, principalment la tragèdia i l'antic *épos*. I això en un moment en què l'escriptura juga un paper molt més important que en èpoques precedents. En segon lloc, que Plató no descarta el valor epistèmic i de cohesió social inherent al mite en la seva cultura i, per tant, és absolutament rellevant determinar de partida a qui anava dirigit, si a un públic ampli o restringit. “... Plato's dialogues are a hybrid medium, combining oral traditional modes of information storage and retrieval with a consummate literate prose writing style”, escriu Gibson<sup>23</sup> que considera encertadament que hi ha un vincle estret entre la transició dins el món grec d'una cultura predominantment oral a una on comença a dominar l'escriptura amb el fet que Plató escollís el diàleg com a imitació de la conversa en lloc d'escriure simplement un tractat en prosa.

---

21 L'informe de Nieman Lab (un projecte online de la Nieman Foundation for Journalism de la Universitat de Harvard) titulat “*The resurgence of reach. Predictions for journalism 2017*” està dedicat gairebé de manera íntegra a aquest tema. [<http://www.niemanlab.org/2016/12/the-resurgence-of-reach/>]. Darrera consulta: març 2017].

22 La tesi de Candiotta 2012 és que Plató, al escriure diàlegs socràtics, volia no només construir la memòria de Sòcrates, sinó també actuar per fer un canvi en la societat. D'un parer semblant és Allen 2010, que va més enllà i anacrònicament ens presenta un Plató que actua com a *think-tank*. Discutirem aquestes aportacions més endavant.

23 Gibson 2005: 3.

Els textos de Plató marquen un límit, una inflexió, són un lloc de solapament entre la tècnica oral i l'escripta<sup>24</sup>. Deriven i mantenen característiques del discurs oral al mateix temps que són obres literàries que transmeten contingut filosòfic. Però abans d'entrar en detall sobre què entenem per “diàleg platònic”, seguim amb la pregunta amb la que obríem. En quina mesura podem dir que “circulaven” els llibres de Plató en el seu temps? Un fragment citat per Ateneu (II 66c-d), part d'una obra perduda d'Ofelió, poeta còmic atenès del segle IV a.C, titulada *Deucalió*, ens serveix un “aperitiu” de la qüestió:

Ἰλιβυκὸν πέπερι θυμίαμα καὶ βιβλίον  
Πλάτωνος ἐμβρόντητον<sup>25</sup>

“pebre de Líbia, encens i un estúpid  
llibre de Plató”

Com el primer vers és corrupte, hom ha proposat algunes esmenes que no n'alteren el sentit però que corregeixen el metre. Gaiser<sup>26</sup> va més enllà i afegeix un σύ hipotètic (βιβλίον Πλάτωνος, ἐμβρόντητ<ε σύ>) que permet traduir “i un llibre de Plató, estúpid!”. Tanmateix, no veiem la necessitat d'aquest canvi atesa la tradició de burla de la comèdia àtica al voltant de Plató i la seva obra<sup>27</sup>. El fet és que aquest pas fa esment a un seguit d'ingredients necessaris per a la preparació d'un aperitiu (πρόπομα). És freqüent que els còmics grecs presentessin espècies, herbes i condiments, juntament amb encens i papirs, entre els productes disponibles contiguament a les parades del mercat. Així ho fa , per exemple, Èupolis en un pas pertanyent segurament al seu *Maricant*<sup>28</sup>, fet que reforçaria la idea d'una relativa facilitat a l'hora d'adquirir llibres.

---

24 No podem establir en el segle V a.C. una clara divisió entre oralitat i escriptura (Kahn 2003: 140-141).

Ara bé, és un fet indiscutible que en època de Plató l'escriptura comença a agafar més pes i a imposar-se.

25 Per un anàlisi complet del passatge, vid. Caroli 2011: 221-227.

26 Gaiser 1974: 64.

27 Sobre la continuïtat entre la "comèdia antiga" i l'anomenada "comèdia mitjana", quant a temes de crítica i sàtira política, vid. Papachrysostomou 2012.

28 Περιήλθομεν ἐς τὰ σκόροδα καὶ τὰ κρόμμυα / καὶ τὸν λιβανωτόν, κεύθῳ τῶν ἀρωμάτων, / καὶ περὶ τὰ γέλγη <χ>οῦ τὰ βιβλί' ὄνια / περιήλθομεν καὶ φῦλλον ἀμφορεαφόρων. Es tracta de la fusió de dos fragments: fr. (anepígraf) 327 K.-A. + fr. 200 K.-A. Vid. Caroli 2011. Segons Harris 1989 estem davant la referència més antiga al comerç de llibres en el món grec.

Estem d'acord amb Webster<sup>29</sup> quan diu que “where we can detect allusions in comedy to particular dialogues of Plato, we may perhaps say that we have evidence of the circulation of Plato’ dialogues since the audience were presumably meant to catch the reference. If Ophelion speaks of a crazy book of Plato [...], this implies that books of Plato were well known”. Per la seva banda, Lowe 1993 defensa, a partir de dos passos de *Les Granotes*<sup>30</sup>, el fet que, a finals del V a.C., hi hauria disponibles textos d'obres contemporànies per a la lectura privada i, presumiblement, còpies en el mercat a l'abast de tothom.

A banda d'Aristòfanes, trobem també altres autors dins la comèdia grega que fan referència a la disponibilitat de textos escrits a Atenes, com el citat d'Èupolis o un fragment d'Alexis, on s'urgeix a Hèracles a que esculli un llibre per llegir entre textos d'Orfeu, Homer, Hesíode o Epicarm, entre d'altres:

Βιβλίον ἐντεῦθεν ὅ τι βούλει προσελθὼν γὰρ λαβέ,  
ἔπειτ' ἀναγνώσει, πάνυ γε διασκοπῶν  
ἀπὸ τῶν ἐπιγραμμάτων ἀτρέμα τε καὶ σχολῆ<sup>31</sup>

“Vine i agafa qualsevol llibre que vulguis d'aquí;  
tot seguit, després d'examinar amb molta cura els títols,  
llegeix amb calma i tranquil·litat”.

Novament Ateneu<sup>32</sup>, citant aquesta vegada a Epícrates, contemporani d'Espeusip, ens presenta una nova mostra del costum dels còmics de ridiculitzar els filòsofs de l'època al mateix temps que ens dóna una prova de com l'accés a l'Acadèmia<sup>33</sup> de Plató - i aquest serà un punt cabdal de la nostra argumentació - no estava limitat als deixebles directes del mestre, sinó que era conegut per un públic molt més ampli:

---

29 Webster 1970: 54 i ss.

30 *Les Granotes*, 52-53, on es fa referència a *l'Andròmeda* d'Eurípides; i 1114 (βιβλίον τ'ἔχων ἕκαστος μανθάνει τὰ δεξιὰ), que remet a còpies de llibres de l'obra representada a l'abast dels espectadors. Per un resum de la qüestió, cf. Hadjimichael 2011: 183-197.

31 Alexis, *Linus*, fr. 140.

32 Ateneu, II, 59d-f. El fragment d'Epícrates és el número 11 segons la numeració de Kock (fr.10 B. K.- A.)

33 Sobre el fragment d'Epícrates i l'activitat que es duia a terme a l'Acadèmia, cf. Berti 2010: 22-29.

{A.} τί Πλάτων

καὶ Σπεύσιππος καὶ Μενέδημος,  
πρὸς τίσι νυνὶ διατρίβουσιν;  
ποία φροντίς, ποῖος δὲ λόγος  
διερευνᾶται παρὰ τοῖσιν;

[...]

{B.} ἀλλ' οἶδα λέγειν περὶ τῶνδε σαφῶς·  
Παναθηναίους γὰρ ἰδὼν ἀγέλην  
μειρακίων

ἐν γυμνασίοις Ἀκαδημείας  
ἤκουσα λόγων ἀφάτων ἀτόπων·  
περὶ γὰρ φύσεως ἀφοριζόμενοι  
διεχώριζον ζῶων τε βίον  
δένδρων τε φύσιν λαχάνων τε γένη.

καὶ τ' ἐν τούτοις τὴν κολοκύντην  
ἐξήταζον τίνας ἐστὶ γένους.

“A. I què em dius de Plató,  
Espeusip i Menedem?  
En què s'entretenen ara? A quin discurs  
paren atenció en la seva recerca?

B. Sé del cert què dir d'ells:  
he vist de fet a les Panatenees una  
colla de joves...  
en el gimnàs de l'Acadèmia  
com mantenen discursos  
inefables i absurds.



Donant definicions sobre la natura  
separen la natura dels animals  
i després la de les plantes, i les espècies vegetals.

I de seguit entre aquests examinen de quin  
gènere és la carabassa.”

Isnardi Parente<sup>34</sup> posa molt encertadament en relació aquest passatge amb un altre d'Aristoxen (*Harmonica* II, 1) on presenciem el desconcert d'un auditori davant d'un difícil passatge de Plató, prova que un públic no necessàriament filosòfic tenia accés a les lliçons de l'Acadèmia. Considerem doncs que, en temps de Plató, circulaven còpies dels seus llibre i que, tant aquestes com les seves lliçons orals, eren seguides per una audiència més àmplia del que generalment es pressuposa<sup>35</sup>. Sembla clar que, poc després de la mort de Plató, ja no existien a l'Acadèmia obres escrites per la seva pròpia mà<sup>36</sup>. Però n'hi havia còpies, si fem cas del que diu Diògenes Laerci tot comentant que Filip d'Opunt publicà les *Lleis* que es guardaven a mode d'esborrany en unes tauletes de cera<sup>37</sup>.

Diògenes Laerci també afirma que Plató va revisar i refer diverses vegades *La República* i que va dur a terme lectures públiques del *Fedó*. Sense entrar a valorar al detall l'exactitud del relat de Diògenes, si més no sembla clar que les accions d'escriure i publicar no calia que es produïssin en l'ordre en el qual estem habituats. Dins d'un paradigma de coexistència entre oral i escrit, és força plausible que Plató posés a prova davant d'auditoris i refés les seves obres abans de donar per “definitiva” una peça escrita.

---

34 Isnardi Parente 1980: 23-24.

35 Sobre el tipus de públic dels diàlegs en general, vid Blondell 2002: 25-28, que considera que l'audiència dels diàlegs platònics no tenia perquè estar composta necessàriament sempre d'una elit social i que podien crear-se subgrups en funció de la "sofisticació" intel·lectual dels diàlegs. Per la seva banda, Thesleff 2009 considera que tots els diàlegs es dirigien a un públic restringit. També Nightingale 1995. *Contra*, Yunis 2007 i Rossetti 2007 que defensen la tesi d'un públic receptor ampli. Morgan 2003 parla fins i tot d'una audiència "panhel·lènica". Cf. Charalobopoulos 2012: 141 n. 165.

36 Velásquez 2007: 161.

37 D.L. 3, 37: ἐνίοί τε φασὶν ὅτι Φίλιππος ὁ Ὀπούντιος τοὺς Νόμους αὐτοῦ **μετέγραψεν** ὄντας ἐν κηρῷ. El verb emprat és μεταγράψω “transcriure, copiar, corregir el que hom ha escrit”.

Plató és la font escrita de més rellevància en aquesta etapa on els llibres existien a Atenes i es podien adquirir<sup>38</sup>. Tanmateix, de passatges que reforcin aquesta idea dins del seus diàlegs amb prou feines podem citar-ne dos: *Fedre*, 98b i *Simposi*, 177b<sup>39</sup>. Per la seva banda, Easterling & Knox<sup>40</sup> suggereixen que hi va haver una vertadera circulació de textos i multiplicació de còpies ja en període arcaic. Aquesta idea la construeixen a partir de la ceràmica i la pintura, ja que no conservem exemplars o fragments de llibre grec escrit abans del IV a.C. Segons aquests autors, alguns exemples sobre la utilització de llibres en la educació serien *Protàgoras*, 325e; *Lisis* 214b; Plutarc, *Alcibiades* 7; Xenofont, *Simposi* 4, 27. D'obres pensades per a un públic lector, la *Història* de Tucídides o la segona versió, la única que se'ns ha conservat, de *Els Núvols* d'Aristòfanes. Mostra d'una alfabetització generalitzada a Atenes ens la donarien *Els Cavallers*, 189 d'Aristòfanes i *Les vespes* 958-60. I prova del fet que circulessin còpies dels diàlegs fins i tot en vida de Plató, la donaria la citació de Zenobi i la Suida sobre la venda de llibres a Sicília per part d'Hermodor, deixeble de Plató: λόγοισιν Ἑρμόδωρος ἐμπορεύεται<sup>41</sup> (“Hermodor comercia amb els tractats”).

Així, doncs, tot i que les nostres notícies sobre la circulació de llibres en el món antic són escasses, ens semblen suficients per admetre que les obres podien copiar-se i ser venudes pels βιβλιοπῶλαι. L'inici del *Teetet* (142a – 143c) apunta a favor de la circulació limitada dels diàlegs en els anys que seguien la seva composició. Es tracta de l'únic diàleg platònic que presenta la seva conversa central com a un registre escrit. I és l'únic que explícitament identifica l'escriptor del diàleg i diu que no és Plató. “By detailing Euclides’ transcription process Plato wanted, among other things, to underline that Euclides gradually becomes aware of the fallibility of memory—perhaps even of the fact that his memory is not his greatest asset”, afirmen Kaklamanou & Pavlou, considerant que una de les claus que el diàleg posa damunt la taula és “the epistemological status of testimony<sup>42</sup>”.

---

38 Kenyon 1951: "books existed in Athens in considerable quantity, and were easily accessible. A habit of reading was growing, but was not yet firmly established". Cf. Blondell 2002: 24: "The world of the dialogues themselves treats the circulation and reading of written texts, both poetical and philosophical, as commonplace." Les referències dins Plató serien: *Apologia*, 22B; *Fedre*, 230 de; *República*, 606e; *Teetet*, 142d-143b, 152a. Xenofont ens retrata a Sòcrates inmers en l'estudi de textos escrits (*Mem.* I.6.14.)

39 *Fedre*, 98b4-6: πάνυ σπουδῆ λαβῶν τὰς βίβλους ὡς τάχιστα οἷός τ' ἢ ἀνεγίγνωσκον, ἴν' ὡς τάχιστα εἰδείην τὸ βέλτιστον καὶ τὸ χεῖρον; *Simposi*, 177b4-7: ἀλλ' ἔγωγε ἤδη τινὶ ἐνέτυχον βιβλίῳ ἀνδρὸς σοφοῦ, ἐν ᾧ ἐνήσαν ἅλεις ἔπαινον θαυμάσιον ἔχοντες πρὸς ὠφελίαν, καὶ ἄλλα τοιαῦτα συχνὰ ἴδοις ἂν ἐγκεκομισμένα. Cf. Morgan 1998: 16.

40 Easterling & Knox 1990: 17.

41 També Ciceró, *Att.* 13, 21a recull aquesta notícia: *dic mihi, placetne tibi primum edere iniussu meo? hoc ne Hermodorus quidem faciebat, is qui Platonis libros solitus est divulgare, ex quo λόγοισιν Ἑρμόδωρος.*

42 Kaklamanou & Pavlou 2016: 412-13.

A més, Plató és conscient de la importància del receptor, és a dir, de la relació amb l'oient o lector. Per exemple, quan es lamenta de la decadència del teatre en un moment en què el públic ja no és un element passiu, sinó que mostra aprovació o refús del que veu en escena i per tant es constitueix com a jutge de l'obra que rep<sup>43</sup>.

Una notícia atribuïda per Filodem a Dicearc, filòsof natural de Messina i deixeble d'Aristòtil, ens presenta els diàlegs de Plató com a peces literàries escrites que haurien atret un bon nombre de persones a la filosofia. Segons aquest fragment, els diàlegs haurien acostat el lector a la reflexió i a una *vita philosophica*. De ser així, estaríem davant de la intenció de Plató de comunicar el seu pensament a un grup extens:

... τῶν πάντων [ἀνθρώ]πων οὗτος εὔξεσε[ν φ]ιλοσοφίαν καὶ κατέλυσε[ε] προ[ε]τρέψατο μὲν γὰρ ἀπε[ί]ρου[ς] ὡς εἶπεῖν ἐπ' αὐτὴν διὰ τῆς ἀναγραφῆς τῶν λό[γ]ων. ἐπιπολ[α]ίως δὲ καί[τινας] ἐπο[ί]ησε φιλοσοφεῖν|φανεράν ἐκτρέ[πων]...<sup>44</sup>

Segons Gaiser, els diàlegs de Plató es dirigien a un públic ampli i tenien una funció protrèptica, mentre que la filosofia que es duia a terme a l'Acadèmia era només pels deixebles i els “oients ocasionals”. Capra<sup>45</sup>, comentant aquest fragment i les aportacions de Gaiser, recorda altres referències que posen de manifest qui podia ser el “lector” dels diàlegs de Plató, com els passos de Temisti (*Discurs* XXIII, 395d), Xenofont (*Memorabilia*, 1.4.1.), o el mateix *Clitofont*<sup>46</sup> (408c-

---

43 *Les Lleis* 700c-701d.

44 "[Plató] va promoure i va destruir la filosofia més que cap altre home. A través del seus diàlegs escrits, va impel·lir a la filosofia in comptables persones; d'altra banda, va provocar que alguna gent fes filosofia de manera superficial, i els en va allunyar...". Dicearc, citat per Filodem, *Historia Academicorum* (PHerc. 1021, Col. I 9-17, ed. Dorandi).

45 Capra 2014: 12-13.

46 Quant a la autenticitat d'aquest diàleg, sovint classificat entre els *dubia*, remetem a les aportacions de Altman 2012 a favor de situar-lo entre els compostats per Plató. Recordem també que el *Clitofont* formava part de la VIII tetralogia atribuïda a Trasil (*Clitofont-República-Timeu-Critias*) i que el trobem obrint el Parísinus graecus 1807 (A), un dels més importants còdex que conserven l'obra platònica, del qual s'ha perdut el primer tom. Lucarini 2010 arriba a la conclusió que el text platònic que ens ha transmès els manuscrits medievals continua l'edició tetralògica i que aquesta edició fou feta segurament en època de l'Acadèmia, molt abans que la ordenació en trilogies atribuïda, segurament de manera errònia, a Aristòfanes de Bizanci, fet que ens dona fe de la importància que atribuïen a aquest diàleg en l'antiguitat. De tota manera, subscriuim el parer de Bredlow 2009: 362 quan afirma, parlant del “diàleg filosòfic” i de la intenció de Plató de recrear la vivacitat de la conversa oral, que “poco nos importa aquí la cuestión de la autenticidad, pues se trata de tomar esos diálogos, hasta donde se pueda, como testimonios de cómo solían discutir los griegos de aquel tiempo y, sobre todo, como testimonios, más o menos fidedignos (cosa que nunca podemos saber a ciencia cierta), del tipo de conversación que solía entablar Sócrates con

409d), aquest últim reflex del valor protrèptic de l'obra de Plató en un moment en què qualsevol autor es dirigia a un públic que poc a poc adoptava un paper més actiu i, a més, estava forçat a explorar les diverses possibilitats literàries al seu abast, condicionades per l'establiment d'una incipient cultura llibresca<sup>47</sup>. En aquest context encaixaria molt millor la tesi que la millor manera d'arribar a aquest públic no seria el dens tractat filosòfic, sinó el diàleg, i més concretament, el diàleg “dramàtic”, proper en formes i representació a altres gèneres com la tragèdia o la comèdia. “Since a type of performance was the norm for most classical literary genres, it would seem odd to make Plato an exception”, afirma Charalabopoulos<sup>48</sup>, mentre que Blondell<sup>49</sup> troba plausible “to envisage most of Plato's works as occasionally performed, probably by a single narrator, whether for Academy members or a wider audience, but also available in the Academy to be read and studied as texts”.

Si considerem el diàleg platònic com a un diàleg dramàtic, esdevé vital reconèixer la doble naturalesa de la poesia dramàtica com a *performance* o representació i com a text escrit. I tenir present a més que l'audiència de “l'obra” és el públic potencial de la còpia “publicada”, encara que no tinguem prou informació a l'abast per determinar del cert com arribaven els diàlegs al seu públic. Els conceptes de cultura oral i cultura escrita són ambigus i no sabem quants ciutadans alfabetitzats hi havia o en quina mesura ho eren.

Les evidències del grau d'alfabetització<sup>50</sup> a finals del segle V a.C. no són contundents, tot i que l'acord en el fet que en aquesta època es produeix un creixement és gairebé unànime. A favor d'un alt percentatge d'alfabetitzats trobem Turner 1951, Burns 1981 i Nieddu 1982 . En contra, Harvey 1966, Longo 1978 & 1981, Havelock 1963 & 1996 i Murray 1980, per a qui la lectura era cosa d'una minoria i els textos tenien escassa circulació<sup>51</sup>.

---

cualquiera que se le prestara al intento.”

47 Charalabopoulos 2012: 131. Cf. Johnson and Parker 2009, Nagy 2009 i Rösler 2009.

48 Charalabopoulos 2012: 140.

49 Blondell 2002: 25.

50 La discussió sobre el mateix concepte de *literacy* continua oberta avui en dia, on se segueixen plantejant dubtes sobre la validesa tant de les aproximacions neurocognitives i psicològiques com de les més socials o antropològiques. Cf. al respecte Perry 2012 i Rowsell & Pahl 2015.

51 Vid. el darrer estat de la qüestió des d'una aproximació lingüística a Vatri 2017: 1-22.

Els precursors de Plató, triant la prosa i deixant de banda el vers per transmetre els seus relats sobre els orígens, apropiant-se de la possessió de la veritat que exclusivament tenien els rapsodes, aconseguen establir les bases d'un vincle directe, sense intermediaris, entre autor i lector. En aquest sentit l'emergència de la prosa literària es troba indissolublement lligada a l'ús de l'escriptura<sup>52</sup>.

Thomas 1992 encertadament parla de coexistència entre oral i escrit en els segles V i IV. Mentre continuen pràctiques orals, l'escrit creix de manera gradual i lenta. Per la seva banda, estudis com els de Rowe 2007 i Szlezak 1991 han contribuït a demostrar que la oposició oral i escrit a l'obra platònica és menys forta del que es pretén. Més recentment, Ho 2011 afirma que Plató mai diu directa i clarament que el λόγος que persegueix, el desitjable segons els seus propòsits, ha de ser l'oral tot exclouent la utilitat de l'escrit. La manca de qüestionament i de persona que respongui seria doncs la principal dificultat de fer filosofia i la escriptura no seria una simple imitació de la "conversa oral". L'escriptura i lectura platònica no són una imitació de la dialèctica. Són en si mateixes una pràctica dialèctica: "... all the distinctions between speaking and writing, directness and indirectness, writer and reader, speaker and listener become trivial. People in the real philosophic communication do not care them too much "ἂν μόνον τύχῳσι τοῦ ὄντος" (if only they hit the truth), in Plato's words (*Theaetetus* 172d)<sup>53</sup>". I això ens porta a un tema central del pensament que es desprèn dels diàlegs platònics: la veritat i la falsedat del discurs, la relació entre l'ésser, el pensar i el dir, que ja trobem, per exemple, a Parmènides<sup>54</sup>. I també ens condueix al tema del mite, que, com consideren Bargeliotes & Triantou, no és pur ornament literari, sinó també "instrument in the dialectical process"<sup>55</sup>.

---

52 "... l'adoption de la prose fut non seulement chez Phérécyde la contrepartie formelle d'un mouvement de sécularisation de contenus théologiques (comme il en va dans le cas d'Anaximandre et d'Anaximène), mais la première manifestation d'une rupture dans le rapport des conditions d'énonciation à ces contenus mêmes—une rupture formelle, derechef, mais dans un autre sens, quasi épistémologique." Laks 2001: 143.

53 Ho 2011: 18.

54 Sobre els vincles entre el pensament de Parmènides i el platònic, vid. Cornford 1958, tot i que no cal concloure que el sustrat de la "ontologia" platònica es trobi en les paraules del de Vèlia. Estem d'acord amb la conclusió de Bredlow 2011 qua diu que "la filosofia eleàtica que Plató discute y refuta en el Sofista, en el Teeteto, en el Parmènides, es menos la de Parmènides de Elea que la de Euclides de Megara". Vid. Morrison 1955 per a un paral·lelisme entre el "viatge" que trobem en el proemi del poema de Parmènides i el mite platònic d'Er a *La República*.

55 Bargeliotes & Triantou 2005:56.

Oralitat i escriptura, mite i història, veritat i faula es barregen a Plató. I el diàleg és precisament el “gènere” que permet aquesta mescla<sup>56</sup>. I la possibilitat d'oferir públicament els seus textos, tant en recitals orals com per escrit, podria ser la “dramatització artística” del seu “mètode” filosòfic, com afirma Coulson<sup>57</sup>, que cita les paraules de Waugh<sup>58</sup> quan suggereix que “Plato’s dialogues were, at least initially, part of public discourse, and that the Socratic method as well as the character Socrates were put forth as models for the way in which public discourse should be conducted and by whom”. Waugh és del parer que els textos de Plató no només circulaven entre una elit intel·lectual, sinó que els diàlegs s'assajaven en recitals públics, davant una audiència a la que no li era gens estranya la tradició i el llenguatge que Plató emprava. Jaeger<sup>59</sup> afirmava amb encert que la societat atenesa era un “estat retòric fins a la medul·la”. I Canfora<sup>60</sup> ens recorda, davant la sorpresa que causava a estudiosos com Wilamowitz el fet que un art tan elevat com el teatre es dirigís a un públic por format, que “Non dirà Aristofane al suo pubblico "siete σοφώτατοι"? E non fa dire a Euripide, nelle *Rane*, “a costoro [e addita il pubblico] io ho insegnato a parlare” (v.954)?

Si els diàlegs de Plató poden ser entesos com a *performance dramas*, si aquests es dirigeixen a un públic ampli capaç d'entendre'ls perquè està educat en aquests codis, l'aspecte literari del mite dins d'aquests “drames” esdevé essencial per comprendre la relació entre filosofia i literatura, atès el lloc que ocupa el mite en la tradició poètica grega. En paraules de Partenie<sup>61</sup>, “Plato is obliged to be not only a myth-teller, but also a myth-maker” puix que atacant els mites tradicionals està obligat a convertir-se en creador de nous mites que dotin d'autoritat i credibilitat els seus relats. Uns relats que haurien estat pensats per impel·lir la seva audiència a adoptar els seus punts de vista i el seu estil de vida filosòfic.

El projecte filosòfic platònic encabeix diverses formes de discurs i retòriques que s'han de valorar en el seu context. No podem passar per alt que Plató s'adreça a una audiència i a un *milieu* cultural on el mite ocupava un paper central<sup>62</sup>. “[...] la philosophie platonicienne naît ainsi comme mytho-

---

56 Sobre la relació del diàleg platònic amb altres gèneres dramàtics, vid. Giuliano 2005.

57 Coulson 2016: 5.

58 Waugh 2000:47.

59 Jaeger 1971: 546.

60 Canfora 2011: 15 n.49.

61 Partenie 2004: xv.

62 Segons Veyne 1983:56, el públic atenès coneixia globalment l'existència d'un món mític, on passaven les tragèdies, però ignorava el detall de les faules. El poeta no es posava per damunt del seu públic. No feia literatura culta. Això canvia a l'època hel·lenística. El mite s'allunya del públic i es torna el saber d'una elit.

logie, entrellaçant de manera indissociable les dues vies par lesquelles le monde accède à la parole”, afirma Mattéi<sup>63</sup> intentant superar una distinció que hem de bandejar d'una vegada per totes de la recerca platònica. Entenem que aquest accés a la “paraula”, oral o escrita, es dona en el diàleg, pensat per ser llegit en públic<sup>64</sup> però també susceptible a una lectura privada. Els mites “filosòfics”, com afirma Morgan<sup>65</sup>, tenen un enorme potencial per exposar els límits del llenguatge i del coneixement. El mite no substitueix a la dialèctica sinó que actuen conjuntament.

Parlarem de tot això en successius apartats. Mentrestant, és important començar a considerar el mite com a una narració en la qual la societat grega hi confia i li concedeix importància no tant pel seu valor de “veritat”, sinó per allò que suposa a l'hora de representar una identitat compartida. Per a Plató, com veurem més endavant, la societat s'ha de construir a través del record i de la narració<sup>66</sup>. Prenem com exemple d'això últim el *Timeu* i el *Crítias*. Tots dos comencen en forma de diàleg i acaben en narració. I tots dos ens presenten el mite de l'Atlàntida, que tantes interpretacions ha suscitat: Plató inventa el mite per expressar el refús a l'imperialisme marítim atenès i per parangonar la decadència moral d'Atenes amb l'enfonsament dels atlants. Així pensen Vidal-Naquet 2005 o Droz 1992. O bé, el model de societat atlàntica respon a les cuites "utòpiques" de l'estat ideal de Plató, que construeix una referència mítica per al futur ciutadà atenès<sup>67</sup>. Per això la història ha de quedar fixada per escrit, per ser memoritzada i apresada.

Així, doncs, un aspecte fonamental de tot allò que fa referència al mite i a la valoració que en fa Plató no pot deixar de banda l'escriptura com a tècnica de la comunicació i el fet que, com bé ha intuït Steiner, els textos de Plató són “actes literaris performatius” on “es dona cos” a un pensament abstracte i especulatiu<sup>68</sup>.

---

63 Mattéi 1996.

64 “Un diàleg platònic és una fenomenologia dramàtica que, amb una descripció d'uns personatges, un argument discursiu i uns fets retratats en una escena, dibuixa una ficció que ens situa com a espectadors-oients-lectors i que espera de nosaltres una resposta perquè l'acte comunicatiu que el diàleg pretén quedi complet. Amb aquests reptes treballa l'art d'escriure platònic”. Montserrat Molas 2010: 43.

65 Morgan 2000.

66 “Cuando propone desterrar a los cantores y a los trágicos..., cuando busca pelea con el mentiroso Homero, es posible que en el fondo Platón esté luchando consigo mismo. Está tratando de mantener a raya al supremo dramaturgo, al fabricante de mitos y narrador de genio que hay dentro de sus propias facultades”. Steiner 2012: 62.

67 Per a un bon resum de les postures, vid. Morales Caturra 2014.

68 “...Platón no pudo escapar a su genio literario. No pudo eliminar de sus diálogos el lenguaje cargado de mitos, la dramaturgia en la cual están compuestos. No hay filosofía que sea más íntegramente literatura”. Steiner 2012: 57.

A més, no podem estar més d'acord amb Veyne quan afirma que el mite esdevingué pels grecs “veritat retòrica”: “En matière des mythe, écrit Platon, faute de savoir comment se sont réellement passés les événements antiques, nous faisons en sorte que la fausseté ait le plus possible l'aspect de la vérité'. Platon n'ironise pas. (Rep. 382 d)”. O amb Suárez de la Torre 2012 que escriu que “Los griegos hicieron del mito un perfectísimo instrumento educativo: y no sólo en los primeros años de la vida de cada individuo. Un auténtico *lifelong learning system* de asimilación de la realidad, además de las ventajas que comportaba para la perduración y transmisión de la ‘memoria histórica’, de la cultura”.

Quan Plató es refereix, dins *La República*, al conjunt de la *πολιτεία* que s'ha exposat i Sòcrates es pregunta si és o no realitzable a la pràctica, diu que aquest és un sistema que s'ha forjat *μυθολογοῦμεν λόγῳ*<sup>69</sup>. El joc de paraules és força eloqüent, acarant oral i escrit: hem parlat de tot això “verbalment”. Rowe veu una clara relació entre aquest pas i la relació entre *mythos* i *logos* en el discurs inicial del *Crítias* i el mite cosmogònic del *Timeu* i assegura que “there is no doubt that when Critias in the Timaeus talks of Socrates as having ‘gone through’ the Republic-like city or politeia he described ‘yesterday’ hos en mythoi, he means to be describing that polis as an imaginary construct: the account was —as Socrates implies— a *plastheis mythos*, as opposed to the *alethinos logos* which will be provided by Critias in his ‘history’ of the war between ancient Athens and Atlantis<sup>70</sup>”. La *politeia* de Cal·lípolis existeix en paraules, no en acte, i per tant és gairebé un mite que Plató converteix en el *Timeu* i el *Crítias* en un mite fundacional presentat *històricament*<sup>71</sup>. Res no trobem de “mitològic” en aquesta ciutat ideal, en el sentit que donem habitualment a aquesta paraula. Només se'ns diu que no s'ha produït *ἔργῳ*, a la pràctica, que és una expectativa de futur<sup>72</sup>.

---

69 *República*, 501e: Ἐτι οὖν ἀγριανοῦσι λεγόντων ἡμῶν ὅτι πρὶν ἂν πόλεως τὸ φιλόσοφον γένος ἐγκρατὲς γένηται, οὔτε πόλει οὔτε πολίταις κακῶν παῦλα ἔσται, οὐδὲ ἡ πολιτεία ἦν μυθολογοῦμεν λόγῳ ἔργῳ τέλος λήψεται;

70 Rowe 2003: 22.

71 Loraux 2004: 389, parlant sobre l'oracle de Delfos en relació amb la primacia d'Apol·lo i l'ocultació del femení, exposa brillantment el següent mecanisme grec: “¿Un mito puede hacerse pasar por historia? [...] Supongamos que la operación mítica consiste precisamente en presentar como una historia lo que en realidad no es más que una manera de disfrutar del presente”.

72 El mite, doncs, és l'expressió de la probabilitat, segons Brochard 1912.



D'altra banda, un mite a Plató és essencialment una narració, que presenta la seva pròpia dinàmica i exigeix a la seva audiència que entri en el joc. Coincidim amb Morgan quan afirma que fins i tot la representació del *logos* dialèctic és, des del punt de vista literari, un *mythos*: “That is, it is a story Plato tells us about philosophical discussion. Plato never allows us to forget the constraints imposed by the literary frame upon the expression of thought and upon the (supposed) reporting of philosophical positions<sup>73</sup>”. Mite, filosofia i retòrica, tres dispositius formats pel llenguatge i que s'influencien mútuament. I allò que caracteritza al mite és que pot ser contat i repetit varies vegades, a banda de ser una forma d'expressió creïble, versemblant<sup>74</sup>.

Demandar-se pel paper de l'escriptura a la seva obra és demandar-se per la funció dels seus diàlegs. I, en aquest domini, una de les paraules clau és *mythos*. A *Les Lleis*, veiem com el mite, que cau del costat del món oral, i les lleis, que representen l'essència de l'escrit, es complementen. Així, doncs, el suposat refús a l'escriptura que molts llegeixen en el *Fedre* i en la *Carta VII* no pot ser el model per entendre com Plató es planteja aquesta tècnica. Els mites se'ns presenten per escrit, però complementen clarament l'oralitat. “Los mitos platónicos responden a un orden y una estructura, como todos los discursos, y es que en la concepción platónica, el mythos, como todo logos, se asemeja a un ser vivo”, diu Amorós<sup>75</sup> que considera que, en conjunt, els mites platònics representen un intent coherent de crear i transmetre tres tipus de tradicions: una tradició sobre l'origen del cosmos diferent a la tradició dels filòsofs anteriors a Plató; una tradició “sagrada” en resposta a la tradició homèrica i hesiòdica sobre el déus i el més enllà; i una tradició “antropològica” diferent a la dels sofistes.

Fixem-nos un moment en la paraula *μυθολογία*, que apareix només vuit vegades en tot el *corpus* platònic. Mites, faules, contalles, relats mítics o llegendaris, ficció... són algunes de les traduccions més habituals quan apareix aquest mot<sup>76</sup>. Si considerem els contextos on se'ns presenta, podem concloure que la traducció més encertada és aquella que els traductors anglosaxons empren gairebé en tots els casos: *storytelling*. La definició que donen els diccionaris d'aquest mot (escrit també *story-telling*) és “l'art de contar històries”.

---

73 Morgan 2000: 286.

74 Burkert 2013: 64-65: “Aunque no derive de la propia observación ni de la experiencia individual y sea a lo sumo parcialmente verificable, el mito entraña una enorme verosimilitud”.

75 Amorós 2015: 53.

76 Vid. Taula 1.

És significatiu el fet que aquest concepte hagi revifat i hagi pres relativa importància en el món de la política, la publicitat i el màrqueting a partir dels anys 90 del segle passat ençà. Un dels principals artífexs de la introducció d'aquest mot en els citats camps és Christian Salmon, estudiós del CRAL<sup>77</sup> (Centre de Recherches sur les Arts et le Langage) que, de manera alarmista i de vegades inconsistent en el pla teòric, considera que l'*storytelling* s'ha introduït en la mentalitat col·lectiva i ha esdevingut la tècnica de comunicació i manipulació preferida dels governs i dels centres de poder. Tanmateix, de l'anàlisi de Salmon podem rescatar els factors que propicien que aquest “instrument persuasiu” s'imposi, ja que no estan gaire lluny de la situació comunicativa de l'època de Plató: multiplicació de les possibilitats de comunicació, major facilitat per produir i distribuir i un paper protagonista del receptor o l'audiència.

També crida l'atenció el fet que durant molt de temps *storytelling* ha sigut entès com una forma de comunicació destinada als nens que ara ha esdevingut un instrument de propaganda dirigit a tots els públics. Sobre l'*storytelling* són força interessants les reflexions de Hannah Arendt que li conferí una capacitat de coneixement crític dels esdeveniments i de les experiències, tot comparant-lo a l'acció política, ja que tan un com l'altra necessiten d'un audiència pública i àmplia per complir les seves pretensions. La tasca del *storytellers* seria doncs com la dels polítics, en el sentit d'estar en contacte permanent amb una audiència i posar en marxa processos que entaulin interaccions entre les persones<sup>78</sup>.

Tornant al mot *μυθολογία*, creiem que esdevé força eloqüent per entendre el sentit de “mite” a Plató un ràpid cop d'ull als contextos en què apareix, que són: quan es parla de retòrica i persuasió; dels gèneres com la comèdia, la tragèdia, el ditirambe, i l'èpica; la bellesa (plaer per l'oïda i la vista); la investigació o recerca del passat; i, finalment, quan se'ns adverteix de no deixar mai el relat o mite “acèfal”. I els quatre personatges que en aquests casos profereixen la paraula són quatre figures d'autoritat, homes vells que es dirigeixen a més joves: Sòcrates, Crítias (a Hermòcrates), l'Estranger i ancians (atenès i espartà). *Mũthos* doncs és una “història”, una narració d'uns esdeveniments.

---

<sup>77</sup> Aquest centre és una unitat mixta de recerca del CNRS i la EHESS (Centre Nationale de la Recherche Scientifique i École des Hautes Études en Sciences Sociales).

<sup>78</sup> Sobre Salmon, vid. Quemener 2012. Sobre el concepte *storytelling* a Arendt, vid. Jackson 2013.

Μυθολογία és l'habilitat i la disposició per contar aquestes “belles històries” del passat. Segons Howland, si entenem així el *mythos*, en el sentit ampli d'història o narració, aquest juga un rol filosòfic indispensable, per exemple, a *La República*, on el mite de Glaucó és precisament una història sobre l'*storytelling*, el coneixement d'un mateix i d'altri, i el descobriment dels arrels de la justícia. I en aquesta clau interpretativa, no hi ha diferència si aquest *mythos* es transmet oralment o per escrit, o si es considera ficció o descripció de fets reals<sup>79</sup>. Parlarem més detingudament d'aquesta qüestió en capítols posteriors.

Si bé la reflexió en torn al mite adquireix gran relleu a Plató, no podem passar el fet que ell sigui pràcticament l'inventor del terme “mitologia” i que, al mateix temps, Aristòtil no el faci servir ni una sola vegada en la seva obra<sup>80</sup>. El d'Estagira se centra sempre en la “poesia” que es troba dins del “mite”. Els μῦθοι (“històries”, “relats”) a Aristòtil són cabdals perquè reïxi la “poètica<sup>81</sup>”. Més endavant<sup>82</sup>, Aristòtil deixa clar que aquests “mites” són l'element principal de la tragèdia: “el μῦθος és el principi i, per dir-ho així, l'ànima de la tragèdia” (ἀρχὴ μὲν οὖν καὶ οἶον ψυχὴ ὁ μῦθος τῆς τραγωδίας). I poc després afirma que aquest conté la idea de πρᾶξις. A través del concepte de “mite”, Aristòtil deixarà de banda la lírica en el seu vessant descriptiu i se centrarà en allò que

---

79 Howland 2005.

80 No obstant això, és interessant la referència de Plutarc - que reforça novament la idea d'una important circulació de llibres - a Heraclides del Pont i Aristó de Ceos, tots dos vinculats a Aristòtil, en un context on surt de nou el mot *mythologia*: ὅτι δὲ τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ λεγομένων οἱ σφόδρα νέοι τοῖς μὴ δοκοῦσι φιλοσόφως μηδὲ ἀπὸ σπουδῆς λέγεσθαι χαίρουσι μᾶλλον καὶ παρέχουσιν ὑπηκόους ἑαυτοῦς καὶ χειροήθεις, δῆλόν ἐστιν ἡμῖν· οὐ γὰρ μόνον τὰ Αἰσώπεια μυθάρια καὶ τὰ ποιητικὰς ὑποθέσεις καὶ τὸν Ἄβαριν τοῦ Ἡρακλείδου καὶ τὸν Λύκωνα τὸν Ἀρίστωνος διερχόμενοι ἀλλὰ καὶ τὰ περὶ τῶν ψυχῶν δόγματα μειγμένα **μυθολογία** μεθ' ἡδονῆς ἐνθουσιῶσι. “Ara bé, pel que fa als tractats de filosofia, tinc ben clar que els més joves troben gaudi en els que no semblen escrits filosòficament o amb to de serietat, i s'hi lliuren atents i disciplinats. Els entusiasma el plaer de declamar les fauletes d'Isop, els arguments de poesia, l'Àbaris d'Heraclides i el Licó d'Aristó, mes també les doctrines sobre l'ànima barrejades amb mites”. Plutarc, *Com el jove ha d'escollir la poesia*, traducció d'Àngel Martín (FBM). També resulta il·lustratiu el fet que l'únic lloc del *corpus aristotelicum* on apareix l'adjectiu μυθολόγος sigui referint-se a Heròdot: διόπερ ταύτην οὐχ ὀρῶντες, τὰς δ' ἀνακάμψεις τοῦ θοροῦ καὶ τῶν ψῶν, καὶ οἱ ἀλιεῖς περὶ τῆς κυήσεως τῶν ἰχθύων τὸν εὐήθη λέγουσι λόγον καὶ τεθρυλημένον ὄνπερ καὶ Ἡρόδοτος ὁ **μυθολόγος**, ὡς κυῖσκομένων τῶν ἰχθύων ἐκ τοῦ ἀνακάπτειν τὸν θορόν, οὐ συνορῶντες ὅτι τοῦτ' ἐστὶν ἀδύνατον (*De generatione animalium* 756b). Berruecos 2013: 34 i 161 afirma que quan Aristòtil anomena Heròdot “el mitòleg”. L'epítet fa referència no a les aptituds poètiques de Heròdot sino a la εὐηθία, la seva ingenuïtat en matèria de zoologia.

81 Recordem com arrenca la Poètica (1447a): Περὶ ποιητικῆς αὐτῆς τε καὶ τῶν εἰδῶν αὐτῆς, ἦν τινα δύναμιν ἕκαστον ἔχει, καὶ πῶς δεῖ συνίστασθαι τοὺς μύθους εἰ μέλλει καλῶς ἔξειν ἢ ποιήσεις, ἔτι δὲ ἐκ πόσων καὶ ποίων ἐστὶ μορίων, ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῶν ἄλλων ὅσα τῆς αὐτῆς ἐστὶ μεθόδου, λέγωμεν ἀρξάμενοι κατὰ φύσιν πρῶτον ἀπὸ τῶν πρῶτων.

82 1450a.

implica una història i uns personatges en acció: la narració i el drama. Per Aristòtil, l'origen de la filosofia és la capacitat d'astorament i de dubte (*aporia*). Per això podrà dir *ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἶεται ἀγνοεῖν διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφος πῶς ἐστίν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων*<sup>83</sup> (“Qui dubta i s'admira es pensa que ignora, per la qual cosa l'amant del mite és també amant de la filosofia; doncs el mite està constituït per coses meravelloses”), posant en relació "saber" i "mite".

La paraula *mythologia* ens fa topar de ple amb el camp de la tradició. Plató, amb aquest mot, es refereix tant al conjunt llegat de relats com a la reflexió sobre la tradició, la manera d'explicar-los i el seu contingut de “veritat”, tal com queda palès en el *Crítias*. Segons Cerri, Plató condemna només el mite i la poesies tradicionals, homèrica i hesiòdica, no el mite *tout court*. El mite i la poesia són per a ell l'única via per a la formació bàsica del ciutadà.<sup>84</sup> I és possible trobar en ells algun “nucli de veritat”, si fem servir l'expressió de Veyne.<sup>85</sup> Plató fou un punt cabdal en la transició del món oral al mode de comunicació escrit dins la cultura grega, tot i que no podem parlar pròpiament d'un “pas d'una cultura oral a una escrita” en una època on s'està produint un forta reacció contra aquesta innovació. En aquest context, no es pot separar la coexistència oral/escrit de la creació de nous gèneres i la substitució i l'abandó dels antics<sup>86</sup>.

---

83 *Metafísica*, 982b12-19. Cf. Teetet 155d2-5: *μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη, καὶ ἔοικεν ὁ τὴν Ἴριν Θαύμαντος ἔκγονον φήσας οὐ κακῶς γενεαλογεῖν* (“... doncs sentir allò que diem admiració és propi del filòsof: Aquest i no pas altre és l'origen de la filosofia. Qui va dir que Iris era filla de Taumant sembla que no es va equivocar a l'hora de traçar la genealogia”.)

84 Cerri 2007.

85 “Platon trahit un état de conscience inconfortable, quand il dit au livre VII des Lois qu'il a deux raisons de croire que les femmes sont aptes au métier des armes: “D'un côté, j'ai foi dans un mythe qu'on raconte”, celui des Amazones, “et, de l'autre, je sais (car tel est le mot) que, de nos jours”, les femmes de la tribu des Sauromates pratiquent le tir à l'arc. Cela dit, les anecdotes psychologiques sont une chose et l'imagination constituante en est une autre: malgré sa mauvaise conscience, ou plutôt à cause d'elle, Platon n'envoie pas les mythes aux orties, mais recherche leur indubitable noyau de vérité, puisque tel était le programme dont il était prisonnier, et tous ses contemporains avec lui”. Veyne 1983: 102-103.

86 “... It was a society in which books had a wide circulation, but public oral communications was still the essence of communal life. The dominant contexts of communication, assembly, law courts, and theater, were all forms of drama; in each of them a small number of protagonists performed before a mass audience of judges”, Nightingale 1995:25-26.

Els estils literaris i els gustos responen a canvis profunds en la societat. Els diàlegs de Plató són un “híbrid” que, com deien més amunt, combinen modes orals d'emmagatzematge i recuperació de la informació amb una cuidada prosa literària. El desenvolupament dels gèneres en prosa durant els segles cinquè i quart és simptomàtic de l'expansió de l'alfabetització a diferents nivells de la societat. I a més, els valors expressats en la poesia oral o per escrit prosa són modificats d'acord amb les circumstàncies polítiques<sup>87</sup>. Segons Amorós 2015, Plató es trobaria a cavall entre el respecte per la tradició i les noves i radicals propostes, entre el món oral i l'ús de l'escrit, que s'ha d'entendre com una nova tècnica de la qual Plató va saber intuir millor que ningú els seus efectes en l'educació. D'aquí que la seva proposta, sobretot a *La República*, passi per una nova *paideia*<sup>88</sup>.

Acceptem doncs que a finals del V a.C. els llibres esdevenen més fàcilment accessibles a Atenes; que aquests llibres podien estar disponibles en el mercat, però també en col·leccions privades que haurien existit abans que els textos comencessin a difondre's més àmpliament; que aquest procés de posar per escrit es va dur a terme en etapes on es barregen i coexisteixin formes, usos i tècniques precedents; i que el públic receptor, podia ser no exclusivament “filosòfic”, sinó amb diferents nivells d'alfabetització i amb diferents interessos. Plató escriu diàlegs en el moment en el qual tot això està en joc. En els seus diàlegs sovint és fa palès aquest aspecte que condiciona la mateixa elecció de la forma dialògica i del seu estil d'escriptura. I en el marc de la seva suposada crítica a l'escriptura és on té sentit l'anàlisi del mite, un aspecte que distingeix la seva escriptura filosòfica i constitueix un canal privilegiat de comunicació amb un públic més ampli del que es creu. El mite és part estructural dels diàlegs platònics. I el punt de partida de la forma “diàleg” és un fenomen social i universal: el de la comunicació.<sup>89</sup>

---

87 La comparació que estableix Reale (citada per Napolitano Valditara 1994), encara que es pot matissar molt, és força il·lustrativa. Reale compara el moment en què va viure Plató amb el pas de l'escriptura a la cultura de la imatge, on l'audiovisual fou un instrument que incrementà i simplificà l'aprenentatge i que el "yuppisme" pragmàtic dels anys 80 del segle passat va acollir i potenciar per aconseguir un consens i tenir èxit, així com l'escriptura fou en el seu moment l'instrument dels nous rics del segle V a.C.

88 “Platón trata de construir una filosofía combinando el respeto por la tradición y el radicalismo conceptual, la tradición oral y las nuevas posibilidades críticas y conceptuales que abre la escritura. Y es que hemos de tener en cuenta que el filósofo ateniense ha sido uno de los pocos hombres de su época capaz de intuir claramente el efecto que la escritura introduce en la paideia griega.” Amorós 2015:17.

89 Com afirma Bádenas 1974.

## 1.1. La posició de Plató respecte l'escriptura

La segona meitat del segle V a.C. registrà un augment en producció i circulació de textos. Durant un període considerable de temps després de la introducció de l'escriptura a Grècia, la tradició oral i la tecnologia de l'alfabet van coexistir, i trets que conformaven la transmissió d'informació oralment persistiren dins del text l'escrit<sup>90</sup>. Per tant, quan Plató reflexiona sobre la conveniència o no de l'escriptura, no estem en el moment en què s'acaba de “descobrir” l'eina, sinó en el moment on cal determinar-ne el seu ús social, polític i literari. L'escriptura no és cap novetat. “C'est donc une inflation de l'écriture que Platon médite et critique”, afirma Joly<sup>91</sup>. ¿Com controlar aquest mitjà que s'ha propagat en un moment en què la paraula política i les lleis, a través de l'escriptura, poden arribar a un públic nou? Segons Bertrand 1999, l'escriptura era una “modalité proprement polique du langage”. D'això, Plató n'era plenament conscient. L'anàlisi de Bertrand situa la necessitat de l'escriptura com a consubstancial a la presa de consciència d'allò polític dins la realitat de la ciutat grega. Una eina comunicativa depèn de la manera de la qual hom en disposa i de la funció que li assigna. Dins *Les Lleis*, es lloa l'escriptura perquè es considera fonamental per a la vida social i política en permetre una codificació de la paraula. El problema no era tant saber si hom havia o no d'escriure o publicar “llibres”. Era d'analitzar les conseqüències d'aquesta pràctica per caracteritzar-la i comprendre la seva funció social i política<sup>92</sup>.

Els qui consideren que Plató “ataca” sense més l'escriptura i la col·loca en una posició clarament inferior a la comunicació oral citen els ja tradicionals passos del *Fedre* 274d, *Protàgoras* 328b, i les *Cartes* II 312-314c i VII 344c. Si bé és cert que, a primer cop d'ull, el refús de l'escriptura en la seva vessant comunicativa, legislativa i epistemològica pot semblar fora de dubte, aquests passatges llegits amb deteniment donen a entendre que Plató ni de bon tros està supeditant l'escriptura al món oral. D'opinió contrària òbviament són els representants de l'escola de Tubinga-Milà que consideren que per a Plató els escrits són inferiors a l'oral i que la seva veritable filosofia es troba en les “doctrines no escrites” o ἀγραφα δόγματα. Segons aquesta escola, la crítica a l'escriptura és el clar indicatiu que el vertader pensament de Plató es troba en les lliçons orals dins de l'Acadèmia<sup>93</sup>.

---

90 Vid. sobretot Harris 1989 i Thomas 1992.

91 Joly 1994. Vid. Angé 2008.

92 Bertran 1999: 30.

93 Vid. Kramer 1986, Gaiser 1961 & 1984, Szlezák 1991, Reale 2002. Arana 1998 per a una compilació de textos. Cf. Román Alcalá 1999.

Reconec la important tasca d'aquests estudiosos a l'hora de rescatar i situar en context part del llegat filosòfic platònic que no està contingut en els diàlegs que ens han pervingut sota el seu nom. Ara bé, no comparteixo en absolut les conclusions de l'escola de Tubinga-Milà sobre les doctrines no escrites, en el sentit que aquestes són les que contenen la “veritable filosofia” de Plató. Estic d'acord amb Vegetti quan afirma que “Il y a en fait une double substitution qui se traduit en une décadence: la parole remplace la vision – ce qui met sérieusement en doute la possibilité que Platon ait considéré les 'doctrines orales' comme étant l'expression adéquate de la vérité, et la mise par écrit se substitue au dialogue parlé. L'une et l'autre substitutions semblent compenser leur insuffisance par une égale nécessité: à savoir la représentation mimétique du niveau supérieur et l'initiation pédagogique à celui-ci<sup>94</sup>”.

Tornant al *Fedre*, veiem com, a través del mite de Theuth, se'ns presenta la invenció de l'alfabet com un trasbalsament dels modes de comunicació i de la transmissió del saber. I ens deixa clar que ja no hi ha marxa enrere i, per tant, mal que ens pesi, hem de fixar-nos en la utilitat de l'escriptura i ponderar beneficis i perjudicis que pugui suposar a la comunitat. Vegetti 1988 demostra que els conceptes escriptura/filosofia, escriptura/llei, escriptura/memòria no s'oposen. L'escriptura pot, en “absence du vrai savoir”, transmetre el saber i cohesionar políticament la societat.

El mite de Theuth no planteja una condemna de l'escriptura, sinó la necessitat de superar la dualitat entre oral/escrit i posar l'atenció en els discursos acompanyats o no de saber, independentment de com es presentin. Napolitano Valditara es pregunta “Perché però questi due modi del sapere giungono ad opporsi? L'alternativa effettiva non sembra limitabile a quella fra scrivere e non scrivere (o scrivere qualcosa che riproduca il parlare): sembra potersi determinare un'opposizione così forte fra scrivere e parlare solo e proprio come segno di un'opposizione più profonda fra due modi generali di intendere la conoscenza ed il sapere<sup>95</sup>”. Plató mostra els seus dubtes sobre l'escriptura i els expressa en oposició a l'oralitat. D'acord. Però la contraposició és l'àncora per poder qüestionar la transmissió del saber, sigui oral o escrit, i explorar les possibilitats de totes dues formes.

---

94 Vegetti 1988: 409.

95 Napolitano Valditara 1994.

El que trobem a les *Cartes*, sobretot a la VII, valida el fet que Plató insisteix en constatar els límits de la paraula filosòfica, sigui aquesta escrita o parlada. “A full reading of these passages indicates that the author's complaint is not confined to written discourse alone. Although writings is most starkly deficient in this respect, all language of an ordinary sort (written or oral) is criticized for being too much bound up with sensible imagery to be adequate for the expression of true philosophy<sup>96</sup>”.

El problema doncs és troba en l'essència mateixa del llenguatge, que és el que Plató suggereix a la *Carta VII* (343a) quan parla de *διὰ τὸ τῶν λόγων ἀσθενές*<sup>97</sup>, la debilitat de les paraules, una qüestió que afecta per igual escrit i oral. Fins i tot trobem en els diàlegs crítiques directes a l'oral<sup>98</sup> i el propi Sòcrates acaba admeten en diverses ocasions que és incapaç d'enfrontar-se a les llargues exposicions dels sofistes. Per això els diàlegs, gràcies a la seva forma “dramàtica”, ofereixen l'avantatge de la comunicació a “viva veu”, superen les possibles mancances de l'escriptura i són una forma superior a qualsevol comunicació i gènere del moment<sup>99</sup>. Cerri<sup>100</sup> fins i tot arriba a afirmar que Plató passa de la crítica a “l'elogi” de l'escriptura. Segons l'autor italià, la crítica de Plató a l'escriptura ha de ser entesa en el marc més ampli de la crítica al discurs persuasiu (*παίθειν*), oposat al dialèctic-demostratiu (*διδασχί*). Els mites, tal i com els usa Plató, constituïrien, sempre segons Cerri, un mode d'aculturació no només per a l'interessat en la “filosofia” sinó per a un públic més ampli i, especialment, per als més joves, dins d'un projecte cultural i polític de la crear un nou mite i una nova poesia.

Així, doncs, la crítica al mite i la poesia es dirigeix exclusivament a la tradició heretada (Homer i Hesíode, principalment). Tant la poesia com el *mythos*, passats pel sedàs de la “filosofia”, poden jugar un paper positiu a l'hora d'educar els ciutadans. La proposta de Cerri té certs punts força interessants. Si deixem de banda la dificultat que suposa parlar de “sociologia de la comunicació” en època de Plató, compartim les conclusions principals de Cerri i, sobretot, el fet d'ampliar la seva

---

96 Sayre 1995: 95.

97 cf. *Timeu* 49a i *Cràtil* 438e.

98 Vid. *Sofista*, 234c; *Protàgoras*, 329a; *Teetet*, 164e. Cf. Desjardins 1998: "The problem thus seems to lie in the very nature of language itself – which is just what Plato suggests in the Seventh Letter when we warns of “the weakness inherent in language” (343a1). But if this be the case, then the problem must analogously affect not only Plato's own writing but even the Socratic conversations themselves”.

99 Vid. Arrighetti 1983 i Vegetti 1988. Cf. Valle 2006.

100 Cerri 2007:120-125, que analitza diversos passatges de *República* i *Les Lleis* que corroborarien aquesta teoria. Recordem que Plató destaca les propietats positives de l'escriptura també a *Càrmides*, 161d-162a, *Eutidem*, 277a-279e i *Hippias Menor*, 368d.



audiència més enllà d'un grup limitat de seguidors o adeptes. Tot i que en la societat atenesa coexistissin formes orals amb l'escriptura, i encara que admetem que una part petita de la població pogués llegir i escriure (no necessàriament l'elit dominant), per una part important de la població les “lletres” segurament eren tan “enigmàtiques” com per a nosaltres el codi HTML o l'hipertext<sup>101</sup>. Per tant, no resulta difícil imaginar que el projecte de Plató anés també dirigit a aquest públic “no filosòfic”.

Dit això, penso que és reduccionista plantejar la qüestió, quan parlem dels diàlegs de Plató, en els termes “a favor” o “en contra” de l'escriptura. Creiem que res no fa pensar que no entengués el que podia suposar l'escrit i que sempre va pensar en com valer-se'n<sup>102</sup>. Els personatges de Plató expressen que cal ser prudent en el seu ús, que no es descarta en absolut, però no es condemna pas taxativament<sup>103</sup>. “For Plato, the technology of the word, like the technology of the computer for us, had come to stay. Acknowledging that reality, he sought to create a dynamic synergy between the cultures of orality and of literacy, between the spoken and the written word”<sup>104</sup>.

Si a les virtuts reconegudes de l'escriptura sumem la difusió del llibre, no és difícil entendre com Plató va veure en tot això una amenaça que alterava profundament els modes, continguts i destinataris de la comunicació. L'escriptura amplia el públic a qui es poden dirigir els missatges, mentre que el mode oral necessita d'una figura d'autoritat que s'adreça a un auditori i sigui capaç de persuadir-lo. El llibre confereix més circulació dels sabers però fa més perillós el seu control. Diu Vegetti al respecte que “Platon semble donc retrouver, enfin, une pleine légitimité sociale de l'écriture, mais sous réserve de lourdes conditions propres à la soustraire à la libre circulation de la culture<sup>105</sup>”. La consciència platònica dels límits del text escrit passa per les seves condicions d'ús dins dels contextos comunicatius i pel fet del reconeixement que cap sistema filosòfic pot concloure's de cap manera. I per tant, qualsevol projecte en aquest sentit ha de passar per un *work in progress*.

---

101 Dobra 2014.

102 "In his commitment to the truth of episteme, Plato could not condone the socially self-regulating aspects of oral transmission that had been acceptable to an earlier, mythopoeic, oral culture. Even though the kind of knowledge that the participants in the dialogues are seeking necessitates a dynamic process, the process, to be of any value to future seekers, had to be recorded in writing". Dobra 2014.

103 Vid. Amorós 2015: 35 i ss.

104 Dobra 2014.

105 Vegetti 1988: 416

En aquesta tasca “oberta”, posar la filosofia per escrit pot esdevenir una eina vital perquè aquesta sigui persuasiva. Dixsaut<sup>106</sup>, reflexionant sobre el que diu la Carta VII, afirma que la raó principal que fa que l'autor parli de la ineficàcia del text escrit no és només que estigui obert a la interpretació de qualsevol que el pugui llegir i que no admeti resposta, sinó que és “incapaç de posar-se en moviment”, de canviar. I, per tant, el que és condemna a la Carta VII no és l'escriptura *per se*, sinó tota formulació, oral o escrita, que es vulgui definitiva<sup>107</sup>.

Oral i escrit es necessiten mútuament i l'escriptura filosòfica pot semblar justificada al menys en la seva funció de substitució del “diàleg viu”<sup>108</sup>, per la seva responsabilitat pública i per la seva finalitat ètica i política<sup>109</sup>. “Al igual que en las Leyes la redacción de los discursos filosóficos estaba llamada a suplir la ausencia del maestro, en este caso la redacción de las leyes es una sustitución necesaria en ausencia del rey poseedor del saber. Se puede observar que en ambos casos la revalorización parcial del discurso y de la ley escrita no atañe a “las cosas de mayor valor” filosófico, sino en concreto a la legislación y a los discursos relacionados con ella en materia ético-política. No obstante, tal limitación no puede mostrarse demasiado restrictiva si se tiene en cuenta un aspecto importante – ciertamente no el único – del sentido de la filosofía platónica en su totalidad. Desde el primer momento, como se ha visto, su concepción y su finalidad estaban gobernadas por una asunción notable de responsabilidad pública. La misión de la filosofía consistía en primer lugar en ofrecer a toda la ciudad una orientación ético-política, al servicio de la cual, en un determinado aspecto, se disponían asimismo sus dimensiones epistemológicas y ontológicas”, subratlla Vegetti<sup>110</sup>.

---

106 Dixsaut 2012.

107 Campos Daroca 2006: 8: “De hecho, sorprende constatar que la palabra de Sócrates goza de virtudes que resultan ser, precisamente, vicios incurables de lo escrito: siempre dice lo mismo y sin hacer distinción entre aquellos a quienes se dirige”.

108 Si fem cas al *Fileb*, 18b-d, l'escriptura és capaç de produir la sensació d'haver "capturat la veu". El diàleg potser no pot comparar-se amb la conversa socràtica, però és el que més s'hi acostava. Vid. al respecte García Peña 2010: 373.

109 Segons Candiottto 2012, la finalitat principal de l'escriptura platònica està en línia amb la finalitat del mateix Sòcrates quan intentava que el seu interlocutor “aprengué”. Plató, de fet, escrivint els seus diàlegs, no volia només construir la memòria de Sòcrates sinó també actuar per un canvi en la societat.

110 Vegetti 2012.

Agamben<sup>111</sup>, parlant de la provisionalitat de tota recerca filosòfica, plantejà en quina mesura la paraula humana és “proemi” (i en aquest sentit la intenció és “persuadir”), o bé és discurs/logos, entès com a una mena “d'ordre o ordenament”. Si el Plató de *Les Lleis* entenia que un discurs sense proemi era quelcom tirànic, això explicaria per Agamben el fet que Plató no enunciés teories ni opinions que volguessin passar per vertaderes, així com també el recurs al mite per davant de l'argumentació lògica en molts casos. Per al filòsof italià, la paraula filosòfica és “essencialment” proemial i aquesta condició toca de ple la naturalesa mateixa del llenguatge, la seva “dicibilitat<sup>112</sup>”. Aquesta idea ens remet a la *Carta III*, 316a i al Plató de *Les Lleis IV*, 722 c i la seva valoració dels proemis legals, fonamental per entendre la relació de Plató amb l'escriptura.

Per la seva banda, Rosen<sup>113</sup> apunta encertadament com, per a Fedre, l'escriptura és, tal com l'ha descrita Sòcrates, un joc molt bonic: “construir mites que tractin de la justícia i de totes les altres coses que esmentes” (276e1-3). La diferència crucial entre parla i escriptura no és ontològica, és política. I precisament en el terreny “polític” és on també Morvan<sup>114</sup> situa la crítica a l'escriptura en el Fedre, que veu com una interrogació sobre “le bon droit à écrire: plus précisément sur les conditions qui légitimeraient l'acte ou le fait d'écrire”. L'autor vol que l'escriptura es prengui en consideració en un espai públic i s'expliqui sobre el terreny de la comunicació, en el control dels efectes de la seva recepció. Així, doncs, la qüestió de l'escriptura es planteja com un problema polític, ja que ha d'acomodar el seu discurs a cada lector, com feia el relat oral. I aquesta és una tasca a la qual Plató, encara que tingui dubtes, no hi renuncia i basteix un edifici convençut que ha de deixar de banda les formes del passat, malgrat no pugui ignorar-les del tot, i establir un nou model de discurs i una nova figura d'autoritat filosòfica i política<sup>115</sup>.

---

111 Agamben 2016.

112 Vid. *Carta VII*, 343, a1: ἢ τὸ ὄν ἐκάστου διὰ τὸ τῶν λόγων ἀσθενές· ὧν ἔνεκα νοῦν ἔχων οὐδεὶς τολμήσει ποτὲ εἰς αὐτὸ τιθέναι τὰ νενοημένα ὑπ' αὐτοῦ, καὶ ταῦτα εἰς ἀμετακίνητον, ὃ δὴ πάσχει τὰ γεγραμμένα τύποις. Cf. *Cràtil*, 438e: {ΣΩ.} Ἔστιν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὃ Κρατύλε, δυνατόν μαθεῖν ἄνευ ὀνομάτων τὰ ὄντα, εἴπερ ταῦτα οὕτως ἔχει. {ΚΡ.} Φαίνεται.

113 Rosen 1992.

114 Morvan 2001.

115 Vid. també Kahn 2010: 348-385, per a qui Plató, conscient des del primer moment dels problemes que comportava l'escriptura, va anar construint un edifici literari adequat als seus propòsits, i va convertir els “diàlegs socràtics” en una gènere de primer ordre, encara que no va deixar mai de dubtar del “nou invent”.

Com ha destacat sovint Reale, Plató es postula com al millor exponent del correcte ús de l'escriptura (gaudi literari, persuasió i recerca de la veritat), creant un gènere superior a qualsevol altra forma literària de la seva època. En paraules de Trabattoni<sup>116</sup>, “Questo risulta con chiarezza, fra l'altro, dalla trattazione dedicata alla poesia nelle Leggi dove si dice, fra le altre cose, che lo Stato di cui si stanno stabilendo i fondamenti potrà accettare dei poeti, a patto che scrivano e cantino temi simili a quelli che sono oggetto del dialogo stesso (Leggi. VII, 817a sg): in altri termini qui Platone sta proponendo come sostituto della poesia la propria opera, i cui contenuti sono un esempio di ciò che egli vorrebbe veder trattato in versi”. Així, doncs, la lliçó sobre la controvèrsia de la invenció de les lletres en el *Fedre* no és tant que s'hagi de refusar l'escriptura en benefici d'un altre mitjà més adequat per transmetre certes doctrines. Es refereix més a promoure el seu ús de la manera adequada i pel públic adequat.

---

116 Trabattoni 1997.

## 1.2. Què llegia Plató?

No ens imaginem pas un Plató absort en la lectura ni prenent notes o mirant de citar altres textos escrits. Ni els mètodes de recepció, on encara el món oral (i *aural*<sup>117</sup>) jugava un paper determinant, ni les condicions de transmissió ni els formats li ho permetien. De tota manera, abans de la seva època ja existia una consistent tradició literària poètica i dramàtica, històrica, oratòria, mèdica i tècnica fixada per escrit. I en el seu temps, com hem vist, circulaven textos que podien, d'una manera molt concreta, servir-li de model i de referent. És prou evident, per exemple, que la prosa tècnica, científica i històrica influí i determinà la seva escriptura. Kutash 2007 ha fet una bona tasca presentant els materials escrits que Plató tenia a la seva disposició (textos d'astronomia o de geografia, entre d'altres), tot i que exagera al meu entendre tant la quantitat com la influència demostrable que tingueren en el desenvolupament del seu art d'escriure i en el contingut filosòfic de la seva obra.

Així, doncs, existia una quantitat de textos disponibles per a la consulta i la lectura<sup>118</sup>. Cole<sup>119</sup> estableix una distinció entre els discursos, com els d'Antifont, i els textos de “referència” per a la consulta, a l'abast de qui necessités un compendi escrit sobre qüestions tècniques. “Even in the absence of direct citation, it is quite evident that Plato was a reader of prose treatises<sup>120</sup>”. Plató estava influït per la prosa jònica sobretot en l'estil però potser no tant, en contra del que diu Kutash, en qüestions terminològiques. És cert que durant la segona meitat del V a.C, augmentà la producció d'escrits en prosa de temes tècnics de tot tipus. Els primers tractats mèdics conservats del *corpus* hipocràtic són d'aquesta època, com també el primer intent d'articular un tractat de geometria elemental<sup>121</sup>. “Even as some of the texts in the Hippocratic Corpus were being composed, the philosopher Plato was making use of medical data for his own philosophical purposes, as well as putting forward an explanation for illness that was to have a long-lasting impact on the intellectual world”, afirma Nutton<sup>122</sup>.

---

117 Plató denuncia el mode “aural” de l'educació homèrica a *Lleis*, 680d i *República*, 411a. Vid. Detienne 1981: 51.

118 Turner 1951 i Nails 1995 es compten entre els que defensen que la lectura i l'escriptura eren més comuns del que hom creu en els segles V i IV a.C. Cf. l'apartat 1 d'aquest treball.

119 Cole 1991, citat per Kutash 2007: 3.

120 Kutash 2007: 20.

121 Vid. Lloyd 1979.

122 Nutton 2004: 116.

Plató esmenta Hipòcrates en el *Protàgoras* (311b) i en el *Fedre* (270c) i en molts altres llocs utilitza la malaltia com a imatge de l'ànima ignorant i les medicines com a metàfora del guariment de la ment. Tanmateix, el que fa Plató, com sovint amb altres fonts, es adaptar-les i valer-se d'elles pel seus interessos i modelar els pensaments i construccions teòriques que vol transmetre. Així conclou Jouanna 1977 el seu detallat anàlisi del pas del *Fedre* suara esmentat: “En la *Antigua Medicina*, como en el *Fedro*, la problemática es idéntica: el arte de la Medicina exige un método. En los dos casos el método consiste en conocer la φύσις del hombre, no solamente la naturaleza del hombre en general, sino también los diferentes tipos de constitución, y en establecer una relación causal entre los diferentes elementos y los diferentes tipos de constitución. [...]... la clave del Hipócrates platónico no está en la colección hipocrática, sino en una lectura atenta y global del *Fedro*, orientada por la problemática platónica y no por la cuestión hipocrática”. D'una manera semblant, amb textos d'una naturalesa ben diferent com són els òrfics però que segurament podia tenir a disposició per a la lectura, Plató traslladava (“transposava”, mot usat per Diès i citat per Bernabé<sup>123</sup>) i acomodava nombroses referències òrfiques als seus propòsits.

D'altra banda, Plató fa al·lusió també als homèrides (*República*, 599e; *Ió*, 530c-d), a Simònides (*Protàgoras*, 338e) o a Homer mateix (*Lisis*, 241a), però cap d'aquestes referències (afegim-hi també els presocràtics) són susceptibles d'haver esdevingut “lectura privada” ni model per a l'escriptura, si no que segurament les coneixia principalment a través del recitat. Pel que fa a la història, un escriptor com Tucídides podia haver estat llegit directament per Plató, encara que la única ocasió que aquest sembla fer referència a la historiografia, per bé que irònicament, es troba a *Critias* 110a, passatge en el què sembla al·ludir a la Tucídides I, 20<sup>124</sup>. Xenofont també es podria comptar entre les possibles lectures, a jutjar per la demostrada rivalitat<sup>125</sup> entre tots dos i per algun paral·lel concret entre les obres de tots dos. Si bé és cert que, en la majoria de casos, aquests semblances són explicables per una font comú o un *topos* suficientment compartit i que el més freqüent és que Xenofont sigui el que s'inspira en Plató, en alguns casos la influència es produeix en la direcció contrària<sup>126</sup>.

---

123 Bernabé 2011: 233.

124 Canfora 2014: 9.

125 Ateneu 505 AB destacà la caracterització radicalment oposada de Menó en el diàleg homònim de Plató i en la *Anàbasi* II 6, 21, on se'ns presenta com a un personatge roí. Plató no cita mai a Xenofont. Aquest, per la seva part, només esmenta Plató en una ocasió (*Mem.* III, 6.1).

126 Souto Delibes 2000. El *Menó* és el diàleg on aquesta influència de Xenofont en Plató es pot detectar més fàcilment.

Per contra, Hèrodot difícilment es trobaria entre els autors que podien haver estat llegits<sup>127</sup>, per la pròpia naturalesa i llargària de la seva obra com per la habitual transmissió aural de la mateixa.

A més de l'èpica i el drama (tragèdia i comèdia principalment), que essencialment eren recitats o representats, tampoc la lírica devia ser font de lectura directa i privada. El poeta més citat per Plató, com no podia ser d'una altra manera, és Homer (208 ocasions<sup>128</sup>). Per bé que existien textos escrits de l'*epos* homèric disponibles per a la lectura i per a la memorització, molts els coneixen *par coeur* i eren capaços de recitar-ne algunes parts. “However, Homeric texts were more casually quoted as an encyclopedic source of knowledge and wisdom either in daily conversation (as Plato depicted) or in writing (as in Plato’s own) and on such occasions a considerable degree of departure from the texts was permitted, though the sense of the “fixed” text evidently existed<sup>129</sup>.” Els textos poètics (i els retòrics també) estaven principalment concebuts per ser representats, encara que poguessin estar disponibles per a la lectura.

Després d'Homer, el poeta més citat a Plató és Hesíode (40). El segueix Soló (21), Eurípides (19), Píndar (12), Èsquil (11), Tirteu i Arquíloc (5 cadascú), Anacreont (4), Teognis i Sòfocles (3 vegades cadascú) i Safo (2)<sup>130</sup>. Es força significatiu que l'únic dels set gran lírics del cànon que no apareix citat en els diàlegs sigui Baquilides, conegut sobretot pels seus ditirambes. Com és sabut, en els diàlegs platònics no trobem el mateix judici sobre la lírica com a gènere que l'expressat sobre l'èpica i el drama, fortament qüestionats. Hadjimichael<sup>131</sup> opina que el silenci sobre Baquilides és degut a la naturalesa “tràgica” de la seva obra: “My point here is that the elements singled out by modern scholars as quintessential to his work are exactly the elements that Plato found appalling in tragedy and Homer: the creation of emotions, the strong mimetic element, and the emotional participation of the audience in the narrative. Possibly, Bacchylides’ poetry was excluded from Plato’s dialogues because of these characteristics, which brought it closer to tragedy and epic rather than to the lyric poetry Plato employed in his work”.

---

127 Vid. Flory 1980.

128 Vid. Hadjimichael 2011.

129 Yamagata 2005: 124-125.

130 Hadjimichael 2011

131 Ibidem: 157.

Sigui com sigui, el que em sembla més rellevant d'aquest "silenci" de Plató respecte Baquilides és el fet que, com estem veient, d'una manera força clara, Plató sovint amaga les seves influències.

I Baquilides podria haver-ne estat una. El terme "ditirambe" feia referència en època de Plató a un "cant coral en el que predomina el relat mític"<sup>132</sup>. El mateix Plató cita a *República* (394c) el ditirambe, en una de les 8 ocurrences del terme μυθολογία<sup>133</sup> en el *corpus* platònic, quan parla dels relats poètics en els quals s'usa la narració del poeta. El ditirambe doncs era una composició que emprava el mite. Però no es tracta d'això només. El ditirambe 18 de Baquilides, únic ditirambe estròfic que es coneix, presenta una forma purament dramàtica, sense narració del poeta: es tracta d'un diàleg en quatre estrofes. I es tracta també de l'únic ditirambe en forma dialogada que conservem. Conflueixen doncs dos factors que trobem en Plató: diàleg i mite.

El punt de contacte més evident entre Baquilides i Plató, dins de les figures mítiques, és Teseu i el seu paper en la construcció de la "memòria cívica", vinculat a la funció política del mite dins la cultura grega, qüestió que tractarem més endavant. En el ditirambe 18<sup>134</sup>, trobem una representació dramàtica que serveix de preludi d'una cerimònia pels efebs. En el ditirambe 17, centrat també en Teseu, podem trobar un paral·lel que demostra que en la composició del *Fedó* es va tenir present l'oda de Baquilides: l'expressió "doble setena" (δις ἑπτὰ), segons ha estudiat Flórez 2016, usada per referir-se als companys de Teseu, és la mateixa que emprava Plató quan enuncia els deixebles presents a la presó en el moment en què Sòcrates anava a ser ajusticiat. A banda d'aquesta referència en el *Fedó*, Teseu apareix esmentat a tres llocs més: *República* (391c), *Lleis* (931b) i *Crítias*, (110b), sempre en contextos que remetent a la tradició i a la composició poètica. Poc després de la referència a Teseu en el *Fedó*, Sòcrates decideix escriure poesia mentre espera la seva mort (61 a-b); en *La República*, s'està establint com han de ser els discursos i les poesies i, més tard, apareixerà el mot μυθολογία i es farà referència al ditirambe; a *Lleis*, es parla de les faltes contra els pares i s'usa una comparació mitològica. I, en el *Crítias*, s'argumenta el per què només ens han quedat els noms dels antics. No descartem doncs que a banda dels diàlegs que apareixen a l'èpica o a la tragèdia, a banda dels "diàlegs socràtics" que veurem en el següent punt, altres composicions on s'assajava aquesta forma literària poguessin influir o motivar l'elecció de Plató.

---

132 "¿Es posible que para los contemporaneos de Baquilides el ditirambo fuera simplemente un "poema coral con narración mítica, entonado en una festividad pública en honor de un dios?" Vid. García Romero 1993: 190.

133 Cf. supra Punt 1.

134 Sobre el paper de la figura de Teseu en la dimensió política que adquireix el mite en el món atenès, vid. Bernabé 2008: 93-121.



Som conscients que aquest primer recorregut sobre les possibles “lectures” de Plató no és ni de bons trossos concloent, però la dificultat d'establir unes marques clares és més que evident. Tanmateix, ens serveix per indicar algunes influències que de vegades no es tenen prou en consideració quan s'analitza la seva obra.

Rutherford 1995 constatà aquesta dificultat i va optar per centrar l'estudi del *background* de Plató en dues direccions: quins autors el van precedir en l'elaboració de diàlegs i quines tradicions literàries tenia a la seva disposició. La primera direcció és força complicada. Com hem constatat, les fonts són molt escasses a l'hora de cercar referències d'autors primerencs de diàlegs. El primer en parlar de “logos sokratikós” és Aristòtil<sup>135</sup>. A *Sobre els poetes*<sup>136</sup>, el d'Estagira atribueix invenció del diàleg a Alexàmenos, deixeble de Sòfron. Sobre Alexàmenos, no sabem res.

Haslam<sup>137</sup> comenta un paper del segle II d.C. (*P.Oxy.* 3219, fr. 1,2) on s'afirma que Plató hauria imitat l'autor de mims Sòfron κατὰ τὸ δραματικὸν τῶν διαλόγων (“per les virtuts dramàtiques dels seus diàlegs<sup>138</sup>”). El desconegut autor del text d'aquest paper acusa Aristòtil de tenir males intencions quan va voler fer creure que Alexàmenos inventà el diàleg i atribueix el model de Plató a Sòfron. El paper diferencia entre diàlegs “narratius” i “dramàtics” i busca l'origen del diàleg purament dramàtic<sup>139</sup>. A partir del què ens explica aquest paper, el diàleg socràtic partiria del mim, un gènere que presentava escenes de la vida quotidiana o de la mitologia, d'habitud en diàleg i prosa, de manera que el diàleg socràtic també podria estar relacionat amb la comèdia que al seu torn també es deia que derivava del mim<sup>140</sup>.

Diògenes Laerci (III, 18) ens diu que Δοκεῖ δὲ Πλάτων καὶ τὰ Σώφρονος τοῦ μιμογράφου βιβλία ἡμελημένα πρῶτος εἰς Ἀθήνας διακομίσαι καὶ ἠθοποιῆσαι πρὸς αὐτόν· ἃ καὶ εὐρεθῆναι ὑπὸ τῆ κεφαλῆ αὐτοῦ (“Sembla que Plató fou també el primer que va dur a Atenes els llibres oblidats del

---

135 *Poètica*, 1147b.

136 Fr. 73 Ross d'Aristòtil, a partir de DL III, 48 i Ateneu XI 505bc.

137 Haslam 1972: 18.

138 La única consideració que fa Plató dins la seva obra sobre Sòfron és quan ataca el mim sofronià en la seva vessant de divertiment popular (*Republica*, . 396b).

139 Vid. Giuliano 2005: 56 per a la relació de Plató amb els gèneres dramàtics.

140 De Hoz 1985: 23: "...el tenor literal de ambos textos no ayuda gran cosa a precisar las relaciones del diálogo socrático con los mimos de Sofrón; lo realmente significativo es que en ocasiones diferentes Aristóteles haya asociado ambos géneros, como si en su mente existiese una clara conexión entre ellos". Vid. sobretot, *Poètica*, 1447b.

mimògraf Sòfron, i que retratava els personatges a la manera d'aquest (per cert, els seus llibres van ser trobats sota el seu coxí<sup>141</sup>)), i també que va treure força profit de la lectura del comediògraf Epicarm, del qual va transcriure'n la major part<sup>141</sup>. A més, també explica Diògenes que Plató hauria escrit de jove tragèdies que hauria llençat al foc. Tot i el caràcter tòpic i llegendari d'aquestes anècdotes, ens posen de relleu la preocupació constant de Plató sobre les formes i aspectes literaris que configuraven la seva obra<sup>142</sup>.

La segona de les vies proposades per Rutherford, la que tracta de quines tradicions literàries podrien haver contribuït a la forma diàleg, ens condueix principalment a tres grups d'influències: el drama atenès, els sofistes (particularment, ús del diàleg mític d'Hípias i Prodic) i els escrits de Estesímbrot de Tasos i Ió de Quios<sup>143</sup>. Dins del teatre, com hem vist, situem la comèdia (Aristòfanes<sup>144</sup> i Epicarm sobretot), el mim i el diàleg socràtic (Simó, Xenofont, Aristip, Euclides, Fedó, Antístenes, Èsquines d'Esfet, entre d'altres). D'entre els sofistes, ens interessen les figures d'Hípias i Pròdic, ja que “both sophists seem to have dressed relatively straightforward moral didacticism in colourful mythical dress<sup>145</sup>”, tot i que el cas més clar de text amb estructura dialògica el trobem en els *Dissoi Logoi*,<sup>146</sup> datats en el 400 a.C.

Poc més és pot seguir per aquest camí. Per això, Charalabopoulos<sup>147</sup> sembla trobar una línia més fecunda en la tradició biogràfica, en especial, en Ió de Quios<sup>148</sup>, que va compondre elegies, ditirambes, encomis, tragèdies i drames satírics, i va escriure en prosa un assaig sobre la història del seu país (Χίου Κτίσις) i un tractat filosòfic sobre el número tres (*Triagmos*), d'influència pitagòrica. També va escriure unes *Ἐπιδημίαι*<sup>149</sup>: “The similarity between Athenaios' citation from Epidemiai and some entries from Xenophon's Memorabilia is striking indeed. The insertion of dialogic interchange may also be taken as a precursor to the technique of the reported dialogue, which was often employed by Plato and other Socratic writers<sup>150</sup>”.

141 DL. III, 9: πολλά δὲ καὶ παρ' Ἐπιχάρμου τοῦ κωμωδοποιῦ προσωφέλῃται τὰ πλεῖστα μεταγράψας.

142 Trabattoni 1997.

143 Rutherford 1995: 11.

144 Sobre les relacions entre Aristòfanes i Plató en el marc de la *polis* i la utopia política, vid. Canfora 2014.

145 Rutherford 1995: 13.

146 Sobre els *Dobles raonaments* (90 DK), vid. el resum i traducció de Solana Dueso 2013: 451-486.

147 Charalabopoulos 2012: 32-55.

148 Io va compondre la seva primer tragèdia cap als volts de 452–448 a.C. La data de la seva mort la sabem gràcies a un passatge de *La Pau* d'Aristòfanes, que la situa entre el 422 i el 421.

149 Vid. Rutherford 1995: 10-16.

150 Charalabopoulos 2012: 35.

Per la seva banda, Estesímbrot de Tasos va escriure sobre mitologia però el més conegut és el seu llibre *Sobre Temístocles, Tucídides i Pèricles* (FgrHist 107 F1-11), una mena de sàtira on tracta de ridiculitzar aquests tres personatges, sobretot per les seves mancances educatives. Segons Charalabopoulos<sup>151</sup>, “The insertion of dialogic interchange may also be taken as a precursor to the technique of the reported dialogue, which was often employed by Plato and other Socratic writers”.

Una altra possible influència literària sobre Plató, tant en continguts<sup>152</sup> com en forma, va ser segurament el seu parent Crítias. Defensar aquest vincle “literari” passa però per acceptar una hipòtesi que em sembla, tot i els arguments en contra, força plausible: que Crítias fos també l'autor de l'escrit transmès dins del *corpus* xenofonteu i conegut com *Athenaion politeia*<sup>153</sup>, qualificat de pamflet polític i la mostra més antiga de prosa àtica que conservem (la seva probable datació seria entre el 428 i el 411 abans de la nostra era). Canfora 1980 i 1982, seguint una hipòtesi plantejada també per Thierfelder 1969, ha defensat aquesta atribució. El cert és que diversos motius descarten l'autoria de Xenofont, però no hi ha acord en atribuir aquest escrit a cap autor en concret. També és interessant al respecte la hipòtesi de Canfora, difícil de demostrar, segons la qual l'*Athenaion politeia* fou originàriament un diàleg. Segons l'autor italià<sup>154</sup>, en el text trobem una tensió entre dues línies argumentals i proves suficients del fet que podrien correspondre a diferents personatges. La influència de Crítias sobre Plató va poder anar més enllà del pensament polític i també va poder ser un model per l'escriptura en prosa i per la forma dialògica.

Ens hem trobat doncs amb dues constants: en primer lloc, resulta molt difícil establir amb certesa quins models va poder tenir Plató, i quins va poder escoltar i llegir o quins només llegir o escoltar; en segon lloc, que Plató sempre amaga les seves possible influències directes i quan, les cita, les adapta i manipula a la seva conveniència. Diògenes Laerci (III, 37 i 57) ens diu, en una notícia provinent d'Aristoxen (67 Werhli) via Favorí (23 Mensching), que gairebé tota *La República* (Πολιτεία ... πᾶσα σχεδόν) estava ja escrita en les *Antilogies* de Protàgoras. La font prové d'una

---

151 Idem supra.

152 Com a exemple d'aquesta influència de Crítias sobre Plató, Thesleff 2009 (citat per Charalabopoulos 2012: 42) afirma que a les *Homiliae* inclourien un diàleg on un dels interlocutors defineix la σοφροσύνη tal i com trobem també en el *Càrmides*, 161 b-c. Sobre els vincles de pensament entre Crítias i Plató, vid. Iannucci 2002: 11. Vid. també Bultrighini 1999: 69-72 i 242-248. Iannucci 2002: 22 també estableix un interessant paral·lel entre Crítias i Io de Quios.

153 Sobre l'atribució de l'*Athenaion Politeia* a Crítias, cf. Iannucci 2002: 15 i 25 n.106.

154 Canfora 1980: 91-97.

tradició negativa contra el filòsof, ja que el plagi era una de les pitjors condemnes que es podia fer a un escriptor<sup>155</sup>. Això explicaria també en part el fet d'ocultar els models i no citar mai les referències.

Tenim clar que la lectura directa del text i privada, en una època on la difusió dels textos per escrit no podia ser la font primària per donar a conèixer l'obra d'algú<sup>156</sup>, no seria la norma. Però això no vol dir que no es produís<sup>157</sup>. Segurament, la primera audiència de Plató podria ser un grup reduït on es recités i/o es representés el diàleg. Després, aquests diàlegs es podrien distribuir per escrit en el mercat. Com hem vist en el capítol anterior, els diàlegs de Plató eren prou coneguts com que perquè la fossin parodiats i al·ludits en la comèdia (DL. III, 26). Plató tenia dos grans modes de comunicació a tocar de la mà, l'oral i l'escrit. I de tots dos en va saber treure profit, tot i que això no sempre ha estat degudament valorat i interpretat.

---

155 Vid. Corradi 2013: 142.

156 Cf. Irwin 2008.

157 Sobre la lectura silent a l'antiguitat, vid. les remarques de Battezzato 2007: 10-11. "...it is clear that several types of ancient written documents were designed for 'fast reading' or 'scanning', and assume the ability to read quickly and silently.". Segons Vatri 2017: 28-29, tot i els pocs testimonis que tenim de lectura en solitari, no és impossible des d'un punt de vista fisiològic i cognitiu.

### 1.3 Els *Sokratikoi logoi*

Hem deixat a part els “diàlegs socràtics” en el nostre anàlisi de les influències platòniques ja que compartim el criteri de Rossetti<sup>158</sup> quan situa l'origen d'aquest gènere literari en una pràctica *endosocratica*<sup>159</sup> que representa una discontinuïtat respecte als models preexistents, com podien ser la història, el mim o el drama<sup>160</sup>. Aquest nou gènere respondria a una manera particular de comunicar usat per Sòcrates i après pels seus alumnes on primava el moviment cap a la recerca de saviesa que no pas posseir-la. Els diàlegs socràtics representaven el filòsof “en acció”<sup>161</sup>.

Rossetti<sup>162</sup> afirma que, en la gestació i expansió dels *logoi sokratikoi*, ens trobem amb tres factors cabdals: el procés d'estandardització del gènere “diàleg”; la recitació com a pràctica estesa; i l'amenaça d'un procés de *damnatio memoriae* sobre Sòcrates que seria el detonant del creixement sense parangó dels “diàlegs socràtics”. Segons Rossetti, els autors d'aquest tipus de composicions no inventaren res de nou. Només posaren en pràctica quelcom que coneixien força bé. Les produccions literàries que s'anomenen *λόγοι Σωκρατικοί*<sup>163</sup> reflectirien doncs la voluntat de defensar la memòria de Sòcrates i provindrien formalment d'allò que els deixebles aprenien d'ell: la pràctica de la conversa. Charalabopoulos<sup>164</sup> defineix el gènere com un “literary prose text that portrays Sokrates in action and in conversation at his encounters with a variety of interlocutors” i recorda la definició donada per Puchner 2010: “a dialogue in prose (rather than poetry) to be read aloud to small groups of listeners (rather than a large audience) based on the speech of individual characters (rather than a chorus) who engage in conversations on philosophical topics for the purpose of either giving instructions or accumulating knowlegde”.

---

158 Rossetti 1993 i 2011.

159 Els anàlisis de Vegetti 2007: 121 ratifiquen el parer de Rossetti en aquest punt.

160 Clay 1994: 37 per contra opina que els mims àtics serien un clar model dels *sokratikoi logoi*. Per un estat de la qüestió sobre el gènere del diàleg socràtic, vid. Bonazzi et al. 2009. Sobre la qüestió del mim, cf. Dubel 2011.

161 Vid. Caserta 2012 per a un resum de la qüestió. Cf. Rossetti 2007: "at least for a while, Plato and some (or most) other Socratic writers tried to portray Sokrates' interlocutors in the act of thinking, and therefore in the act of adopting or modifying a theoretical stance impromptu".

162 Vid. Rossetti 1993.

163 El nom prové del primer esment a un cert tipus de diàlegs com a socràtics (*Σωκρατικός*) per part d'Aristòtil a la *Poètica*, 1447b11.

164 Charalabopoulos 2012: 49-56.

Segons Rossetti 2007, en el camí que portaria als alumnes de Sòcrates a reemplaçar els tractats en prosa pels diàlegs, el mestre entrenà els seus deixebles perquè imitessin i posessin per escrit i recreessin els seus diàlegs en representacions dramàtiques. Els socràtics doncs van posar en marxa una nova manera de comunicació on presentaven, en paraules de Rossetti, un *ongoing thinking process* que no portava a cap conclusió final i que, atesa la naturalesa col·loquial de diàleg socràtic, podia eficaçment estendre's a un públic més ampli de lectors. L'interès d'augmentar el número de receptors d'aquest diàlegs podria explicar-se si ens afegim a les consideracions de Vegetti<sup>165</sup> pel que fa a la finalitat ètico-política dels diàlegs socràtics. L'italià considera que es tractava d'un "*genere*<sup>166</sup> *militante*" fruit de la lluita política i cultural de l'aristocràcia contra la democràcia. Tanmateix, els diàlegs socràtics no ens oferien una imatge unificada i sense fissures de Sòcrates: els escriptors d'aquestes peces competien entre si per oferir la imatge que més els convenia del mestre. "Non esisteva un'immagine unica di Socrate che veniva proposta da una "scuola" attraverso il genere dei *logoi Sôkratikoï*<sup>167</sup>, afirma Candiotta, que considera que si posem de relleu el context històric i polític, no ens queda una altra que acollir la figura d'un Sòcrates mestre dels joves aristòcrates d'ideologia oligàrquica.

De Luise<sup>168</sup> ho planteja en els següents termes: "...i tratti di riconoscibilità del personaggio Socrate (principalmente, il suo spiazzante modus operandi nei confronti degli interlocutori) siano allo stesso tempo i tratti identificativi di un gruppo intellettuale assai agguerrito nel manipolare e superare forme comunicative ben collaudate sul finire del V secolo (trattati e testi paradossali, modelli teatrali di dialogo e di azione), col risultato di riversare nella forma di un nuovo genere (i *logoi sokratikoï*) la vocazione a "fare cose con le parole". Per la seva banda, Candiotta assegura que "Socrate è costruito da Platone avendo di mira due finalità principali: la conservazione della sua memoria (Platone in questo modo si inserisce nella tradizione dei *logoi sokratikoï*) e l'apologia"<sup>169</sup>.

---

165 Vegetti 2007: 120 i ss.

166 Per "gènere", Vegetti entén una "pratica discorsiva codificata e radicata (*embedded*, come dice A. Nightingale) in un determinato contesto sociale". Vegetti 2007: 122.

167 Candiotta 2013.

168 De Luise 2011: 207.

169 Candiotta 2012: 109.

Per la nostra part, estem d'acord en afirmar que el diàleg socràtic era un drama a mig camí entre la comèdia i la tragèdia, amb una finalitat política, reservat primer a una lectura privada però també a sessions orals on seria representat per un o més lectors que farien una mínima interpretació o *performance*. Com diu Rossetti, “If so many similar works were actually authored, they probably met with remarkable succes and reached a relatively wide readership<sup>170</sup>”. Durant els quinze anys posteriors a la mort de Sòcrates, els seus seguidors van promoure l'escriptura de diàlegs com a una fórmula revolucionària de comunicació. Però qui eren aquests deixebles? Quines obres coneixem? És molt difícil de precisar-ne la quantitat, ja que només hem conservat aproximadament uns 45, si sumem els diàlegs de Plató considerats unànimement com autèntics a les obres de Xenofont i dues breus peces d'Antístenes. Rossetti parla “d'unitats dialògiques” i afirma que es va viure una veritable eclosió<sup>171</sup> del gènere sense precedents. Entre Plató i Antístenes, podríem parlar de més de 100 d'aquestes unitats. Xenofont n'aportaria una seixantena i Aristip, Critó, Símmias, Glaucó i Simó haurien compost un llibre cadascú equivalent en llargària als *Memorabilia*. En total, més de 300 unitats dialògiques: “Si maintenant nous essayons de donner des chiffres, il semble pertinent de postuler (sans, hélas, pouvoir vraiment le prouver) (a) que l'ensemble des écrits sortis de la plume des élèves directes de Socrate a dû être constitué d'au moins deux cents titres répartis en plus de deux-cent-cinquante livres, (b) que beaucoup plus de la moitié de ces titres (et donc une bonne moitié des rouleaux de papyrus prévus), ont été marqués par la référence explicite et programmatique à Socrate et ont eu, de manière plus ou moins poussée, les traits des logoi sokratikoi; (c) que le nombre des unités dialogiques (ou des dialogues encadrés dans un récit) à compter comme logoi sokratikoi a pu atteindre le chiffre de trois cents –trois cents!– unités, sinon davantage, la possibilité que ce dernier chiffre soit exagéré étant, somme toute, minime<sup>172</sup>”.

---

170 Rossetti 2007:17.

171 Rossetti 1993: "Un tel rythme de parution de nouveaux logoi dûment écrits sur papyrus a de quoi nous impressionner. Athènes a dû assister à une véritable inondation de logoi sokratikoi, inondation pour laquelle nous ne connaissons aucun terme de comparaison ni pour notre époque ni pour n'importe quelle autre".

172 Rossetti 1993.

La llista de “socràtics” que van decidir-se a escriure diàlegs esta formada per una bona dotzena: Alexàmenos de Teos (de qui no tenim cap referència<sup>173</sup>), Aristip, Critó, Èsquines d'Efet, Euclides de Mègara, Glaucó, Fedó, Símmias, Simó, Xenofont, Antístenes i Plató<sup>174</sup>. La literatura que produí aquest grup es movia, segons Kahn<sup>175</sup>, en una zona “entre la veritat i la ficció que resulta tant desconcertant per a l'historiador professional”. I, a més, aquests autors competien entre sí per oferir la imatge del mestre Sòcrates que més s'adequés als seus propòsits: "Tenemos al menos dos pasajes de Antístenes y tres de Esquines tan próximos a otros pasajes en el texto platónico que lo natural es suponer o bien que Platón está aludiendo a un texto anterior, o bien que el otro autor socrático está respondiendo a aquél. De este modo, es posible situar a Platón en una comunidad literaria de autores socráticos, cada uno de los cuales responde a la obra de los demás<sup>176</sup>".

Evidentment, Plató i Xenofont, els autors dels quals més obra hem conservat, són els més fàcilment comparables en aquest sentit<sup>177</sup>. Antístenes, que va viure entre el 445 i el 365 a.C., seria a molta distància, el tercer d'aquesta llista, ja que no en conservem un volum d'obra equiparable. Tanmateix, Diògenes Laerci<sup>178</sup> ens el presenta com un autor prolífic dins d'una escola, la cínica, on es creu que els estudiants prenen apunts de les lliçons i que poc tenia a veure amb els costums de l'Acadèmia. Entre els seus llibres, uns nou serien amb tota probabilitat diàlegs. El mateix Diògenes Laerci<sup>179</sup> conta que, Antístenes, després d'una discussió amb Plató, va compondre un llibre titulat *Σάθων* (“gran membre” o “cigala”), fent servir una clara rima grollera amb Πλάτων<sup>180</sup>, on atacava el seu mètode dialèctic. Una de les principals obres d'Antístenes seria una *Aspàsia*<sup>181</sup>, on mostrava un

---

173 Vid. pàg. 41 d'aquest treball.

174 Boys-Stones 2013 enumera entre autors de diàlegs socràtics i personatges anomenats “socràtics” per les diverses fonts un total de 29 noms: Èsquines d'Efet, Alexàmenos de Teos, Antifont de Cefísia, Antístenes d'Atenes, Apol·lodor de Fàleros, Aristip de Cirene, Aristodem de Cidatenèon, Cebes de Tebes, Cleòmbrot, Critó, Critobul, Ctesip, Epígenes, Euclides de Mègara, Glaucó, Hermògenes, Lisània, Menexè, Fedó d'Elis, Fedondas de Tebes, Plató, Querècrates d'Efet, Querofont d'Efet, Símmias de Tebes, Simó d'Atenes, Terpsió de Mègara, Teages, Teòdot i Xenofont.

175 Kahn 2010: 61. Vid. Blondell 2002: 32 que s'expressa gairebé en termes idèntics: “As a genre, the Socratic discourses occupied a “zone between truth and fiction... between fact and imagination.” Sobre les característiques del gènere, vid. Rutherford 1995:39-46, Kahn 2010 i Clay 2000:3-13.

176 Kahn 2010: 33.

177 Sobre les referències dins Xenofont a l'obra de Plató, veure l'Apèndix de Kahn 2010. Cf. També Souto Delibes 2000.

178 DL. VI, 3-4 i 13.

179 DL. III, 35, cf. VI, 16.

180 Notopoulos 1939 ja va demostrar que “Plató” era l'autèntic nom del filòsof i no pas un sobrenom, amb la qual cosa el joc de paraules d'Antístenes tindria encara un efecte més gran.

181 SSR VII, 10 i VIII 13-14.



judici negatiu dels líders democràtics semblant a les reticències que trobem en l'obra diversos passatges dels diàlegs platònics.

Fedó d'Elis segurament també fou un autor important de diàlegs socràtics. D'almenys dos en coneixem el nom: *Simó* i *Zòpir*. Aquest darrer va influir en el capítol V del *Simposi* de Xenofont. Zòpir era reputat fisonomista que, davant d'un retrat de Sòcrates, diu que el seu rostre mostra una persona amb tendències innates a la libidinositat i la depravació. Els deixebles de Sòcrates, molestos, el porten davant del seu mestre i Zòpir confirma el seu diagnòstic. Sòcrates respon: "Companys, calmeu-vos. En efecte, sóc aquest tipus d'home, només que em refreno" (παύσασθε ἑταῖροι· εἰμί γαρ, ἐπέχω δέ, id est quiescite, o sodales: etenim sum, sed contineo<sup>182</sup>).

Aquest judici negatiu sobre Sòcrates el podríem posar en relació amb alguns passatges de Plató on, fent referències al físic del mestre, s'aprofita per qüestionar els seus mètodes ja que molt sovint sembla dialogar "asimètricament<sup>183</sup>". El suggeriment que Sòcrates és un manipulador intel·lectual el trobem en *L'Eutifró* però està també implícit en la manera amb què Menó el compara amb un mag (80a2-3 i b6-7). Un paral·lel a aquesta imatge el trobem també en el *Gòrgias*, on Cal·licles usa una comparació gairebé idèntica (483e), o en l'*Eutidem* (288b). Per la seva banda, el *Clitofó* ens mostra un Sòcrates incapaç d'ensenyar<sup>184</sup>. Per tant, no només trobem "Sòcrates" amb trets diferents o particulars a Xenofont, o en els diferents diàlegs socràtics, o en la comèdia. Fins i tot dins del mateixos diàlegs platònics, autèntics o dubtosos, la figura de Sòcrates no sempre es caracteritza de manera positiva.

---

182 Traducció de Cassià a les *Conlationes* XIII 5.3, fr. 11, Rossetti. Les fonts antigues sobre el *Zòpir* de Fedó les ha recollides Rossetti 1980 ja que moltes no es poden trobar a les *SSR*. Vid. també Rossetti 2010: 20.

183 "[...] à quel point la dissymétrie est constitutive du dialogue tel que Socrate en définit les règles. Si, comme le prytane qu'il fut un jour (473 e8 – 474 a2), Socrate réclame de son interlocuteur un vote – et un vote qui, à chaque fois, confirme ses propres propos – , comment ne pas conclure qu'il est en réalité dans le *Gorgias* le seul détenteur du logos, face à un partenaire unique, destiné à lui donner la réplique mais fictivement présenté comme un votant solitaire? En un mot, un maître, qui, en s'attaquant à chaque fois à un seul interlocuteur, est assuré de parvenir ultimement à l'univocité". Loraux 1998: 287.

184 "Clitophon wanted to discover what justice was, not simply to hear Socrates praise it, but came to the conclusion that Socrates either did not know or would not tell (410c); in fact he seemed to be just an obstacle to those already committed to learning (410e). Details show that the Clitophon relates in some way to the discussion of justice in Republic 1, though not to the version that has come down to us. In fact the same passionate dissatisfaction with Socrates' lack of obvious direction is expressed by Thrasymachus there (336b-d); he too sees Socrates as unwilling to teach (338b); and Socrates' tendency to underestimate his own cognitive abilities is charged with being obstructive (337a)." Tarrant 2000: 10.

Molt sovint es plantegen dubtes sobre el seu mètode o les seves capacitats d'assolir els seus objectius. Per exemple, a més de les conegudes comparances de la seva tasca amb les figures de la llevadora o del tàvec, també se'l compara en el *Menó* a un peix torpede, perquè paralitza les seves víctimes amb el seu mètode inquisitiu, en una imatge no tan afalagadora com les anteriors. Però aquesta reflexió ens portaria ara a un terreny que no podem explorar detingudament en aquest treball<sup>185</sup>.

A banda dels esmentats, de la resta d'autors de diàlegs socràtics en sabem encara menys. Euclides podria haver estat l'únic socràtic, a més de Plató, en compondre una obra important en filosofia. A més, no oblidem que és el narrador del *Timeu*. També Plató a part, si ens creiem el que afirma en els seus diàlegs<sup>186</sup>, l'altre socràtic que no va estar present a l'escena de la mort de Sòcrates fou Aristip,

---

185 En el *Menó* 80a, el personatge que dona nom al diàleg acusa Sòcrates de fetillar-lo fins el punt de confondre'l completament. I tot seguit l'equipara amb el torpede (ναρχή), un peix que paralitza a qui toca. El peix torpede o ratlla produeix descàrregues elèctriques amb les què captura les seves preses. Aristòtil, en la *Historia Animalium* (620b19-25), qualifica aquest peix de predador. Plutarc (*Moralia*, 978b) explica que mai ataca frontalment: neda en cercle al voltant de la seva presa i produeix una descarrega, de manera que al seva víctima no pot defensar-se ni fugir, i queda com congelada. La primera referència a aquest peix la trobem a Hipòcrates (*Sobre la dieta*, II, XLVIII) que explica que les descàrregues d'aquests animals anestesien la part del cos que toquen i, dins la mesura en què estimulen violentament els nervis, s'esdevé una acció terapèutica sobre les paràlisis. Dioscòrides aconsellava les descàrregues del torpede per tractar mals de cap i artritis i Escríboni la recomenava per a la gota. Galè explicava les propietats terapèutiques del torpede a partir de la seva natura "freda" (Vid. Azara 1995: 157 i ss sobre el poder d'aquesta imatge. Respecte a la part científica, cf. Piccolino 2004). Creiem que aquesta comparació de Sòcrates amb el torpede té molt a veure amb el fet que Sòcrates s'exposa a la vergonya i exposa als seus rivals al mateix. La torpor que produeix el peix torpede és la mateixa que ell produeix en el seu interlocutor. És significatiu que durant el judici contra Sòcrates, a més de les conegudes acusacions de corrompre els joves i introduir noves divinitats, se li recrimina en diverses ocasions que faci valer les seves habilitats per enganyar. I els acusadors protesten reiteradament per la seva manera de dialogar. Com si no fossin prou uns càrrecs que al final el portarien a veure la cicuta, un verí que Dioscòrides diu que "és també un dels fàrmacs que mata per refredament" (ἔστι δὲ καὶ αὐτὸ τῶν φαρμακῶν κατὰ ψύξιν ἀναποῦν). Durant temps s'ha pensat que els símptomes que pateix Sòcrates en prendre el verí i que se'ns descriuen en el *Fedó* eren invenció platònica. El cert és que podrien encaixar amb la reacció que provoquen en una persona els alcaloides del *conium maculatum*, la planta de la cicuta. Plató emprà les paraules ψύχοιτό y πήγνυτο "fred i rígid", derivades dels verbs "refredar" i "congelar" per descriure l'estat final de Sòcrates abans de morir (vid. Bloch 2001). Totes dues paraules remetien en grec no tant a la temperatura corporal com a la idea de passivitat, immobilitat, inèrcia, paràlisi. És difícilment demostrable que Plató tingués la intenció de relacionar la cicuta amb el peix torpede, o que tingués uns coneixements biològics i mèdics tan específics, però no deixa de ser profundament suggestiu pensar que Sòcrates mor patint en certa manera el que produïa en els seus rivals. Ara sabem que el principi actiu de la cicuta, la conina, es un antagonista dels receptors nicotínics. Casualment, l'estructura d'aquests receptors ha estat estudiada i aclarida, entre altres coses, fa només un segle gràcies a que es troba en els teixits del peix torpede.

186 Sobre "l'absència" de Plató i el seu significat, vid. Cornelli 2016.

que surt molt mal parat del retrat que li fa Xenofont. D'Èsquines, que podria ser el creador del concepte d'*eros* socràtic<sup>187</sup>, coneixem set títols d'obres. Entre les dues més conegudes es troben un *Alcibiades* i una *Aspàsia*, amb punts de contacte literari tant amb l'*Alcibiades* pseudo-platònic com amb el *Menexè*.

Per últim, no es pot explicar l'èxit del diàleg socràtic i la seva influència sobre Plató sense considerar, a més de l'estreta relació entre el diàleg literari i el drama des del punt de vista del gènere, la finalitat política del mateix. En aquest sentit són interessants les consideracions d'Irwin en el seu estudi sobre el pseudo-platònic *Axioc*<sup>188</sup> i les ramificacions polítiques de les diferents teories platòniques sobre la mort, com veurem més endavant. L'autora valora l'*Axioc* com una defensa de Sòcrates més directe fins i tot que la pròpia *Apologia* platònica i el considera un dels primers *logoi sokratikoi*. El cas és que, en aquest interessant i poc estudiat text, trobem entrelaçat contingut filosòfic, teològic i polític. Segons Irwin, la qüestió política és central per interpretar correctament el diàleg: “The Axiochus is no simple example of the consolation genre, an attempt to reconcile humans to death, but rather it contains an underlying narrative about the political implications and consequences arising from the views of death prevalent in Athens<sup>189</sup>”.

Foren importants doncs la gènesi interna del gènere dins l'ambient socràtic, el contingut polític, el clima de competició entre socràtics per erigir-se com als autèntics hereus del mestre i el context literari que li donà la forma, en termes també de públic i lectors. El diàleg socràtic fou un gènere que causà un fort impacte en el públic, segurament tant per la seva novetat temàtica com pel seu tractament literari<sup>190</sup>. Fou una mena de “tercera via” entre la tragèdia i comèdia<sup>191</sup>, on es presentaven personatges reals i s'evocaven ambients i temes importants de reflexió a la *polis*, de manera caricaturesca sovint, però demanant al mateix temps que el públic hi participés i s'impliqués, prenent-se seriosament les idees que s'exposaven.

---

187 Kahn 2010: 47.

188 Irwin 2015.

189 Irwin 2015: 81.

190 Rossetti 2011, cap. IV.

191 Caserta 2012: 285.

Un aspecte important d'allò que veiem en aquests diàlegs és el fet que la peculiaritat de l'interlocutor determina la manera d'actuar de Sòcrates, adaptant-se a les circumstàncies i situacions. Com es veu clarament en els seus diàlegs - encara que sovint s'oblida que en aquestes peces dramàtiques Sòcrates no és més que una "creació literària" - Plató s'apropia dels mètodes dels poetes i dramaturgs precisament per lluitar contra ells i oferir el seu "gènere de gèneres", doncs es presenta a la seva audiència original com a creador d'un drama alternatiu que era la seva resposta als gèneres teatrals existents.

Els contemporanis de Plató entenien els seus escrits com a peces de ficció dramàtica que presentaven un Sòcrates practicant la filosofia com a personatge principal semi-heroic. Plató fou un escriptor que en aquest sentit rivalitzà amb Aristòfanes i Eurípides però també un pensador que emprà el mode públic dominant de discurs per promoure les seves idees. I bona culpa d'això és atribuïble a aquest gènere tant particular, xocant, reeixit i efímer que coneixem com a "diàleg socràtic".

#### 1.4 Per què escriure diàlegs? El diàleg platònic

Plató utilitza més de dues centes vegades el verb διαλέγεσθαι, però només en nou ocasions ens trobem el mot διάλογος<sup>192</sup>. Tot i que la traducció més apropiada seria “conversació”, aquest terme no era gens usual per designar una conversa o una discussió. ó λόγος o ή διατριβή<sup>193</sup> eren molt més usats en aquest sentit. Διάλογος, que apareix per primer cop a Plató, va ser el mot escollit pels membres de l'Acadèmia a l'hora de designar l'obra del seu mestre, probablement en un clar afany per diferenciar-se dels altres gèneres. En els diàlegs platònics, διαλόγοι són les converses que, mitjançant preguntes i respostes, poden servir per atènyer un coneixement sobre alguna cosa. Però no només això. Fixem-nos en la definició que Albí, filòsof del I d.C representant del “platonisme mitjà” i mestre de Galè, ofereix sobre el “gènere” usat per Plató: “ἔστι τοίνυν οὐκ ἄλλο τι ἢ λόγος ἐξ ἐρωτήσεως καὶ ἀποκρίσεως συγκείμενος περί τινος τῶν πολιτικῶν καὶ φιλοσόφων πραγμάτων, μετὰ τῆς προεπούσης ἠθοποιΐας τῶν παραλαμβανομένων προσώπων καὶ τῆς κατὰ τὴν λέξιν κατασκευῆς<sup>194</sup>”. Un “diàleg” és un *logos* (discurs) compostat de preguntes i respostes sobre un tema polític o filosòfic, en un estil elegant. Una definició molt semblant dona també Diògenes Laerci III, 48. Sobre la capacitat de Plató de crear curoses i polides peces literàries es pronuncià també Dionís d'Halicarnàs tot afirmant que aquest es dedicà a refer i remodelar amb cura els seus diàlegs fins el final dels seus dies: ó δὲ Πλάτων τοὺς ἑαυτοῦ διαλόγους κτενίζων καὶ βοστρυχίζων<sup>195</sup>. Literalment diu a “pentinar” i “rinxolar” els seus diàlegs. La metàfora “capil·lar” era prou habitual com per pensar que Dionís parla irònicament. En llatí, *comptus* “pentinat” volia dir també “polit i elegant” en referència a l'estil d'un discurs o escrit.

A banda d'Albí, que parla del diàleg com de “drama” de tema filosòfic i/o polític, i de Diògenes Laerci, només trobem dos textos antics més que mirin de donar una clara definició de diàleg: els *Prolegòmens a la filosofia de Plató* (14.4-6 Westerink), on l'autor preserva “what may be safely described as the strongest ancient statement that the Platonic dialogue is a metatheatrical prose drama<sup>196</sup>”, i el *POxy XLV, 3219* comentat anteriorment<sup>197</sup> on les obres de Plató es presenten semblants al mim i pensades per ser representades com a peces teatrals.

192 Vid. Taula 2.

193 Jazdezweska 2014: 22.

194 Albí, Εἰσαγωγή εἰς τοὺς Πλάτωνος διαλόγους, 1.15.

195 *De compositione verborum*, 25.209.

196 Charalabopoulos 2012: 28.

197 Cf. pàg. 39.

Preguntes i respostes, forma dramàtica cuidada, tema polític i filosòfic. Aquests són els tres primers elements que ens poden ajudar a definir què és un diàleg platònic. Però, a banda de representar un duel de preguntes i respostes, els diàlegs ens ofereixen també, segons Ford, "models for negotiating debate and sustaining conversation. After all, in the bustling competition among higher educators in the fourth century, it was not necessary to pack a complete philosophical education into these brief publications. As such the genre would have appealed to those interested in what Aristotle called 'noble leisure' (Politics, 8.3, cf. 7.13-15), and there is much to be said for Gaiser's suggestion that early Platonic dialogues were indebted to the sophistic genre of protreptic<sup>198</sup>". Els autors de "diàlegs socràtics" volien distingir les seves obres de les de sofistes i rètors. Sòcrates, dèiem, és una creació literària i un diàleg platònic "és una fenomenologia dramàtica que, amb una descripció d'uns personatges, un argument discursiu i uns fets retratats en una escena, dibuixa una ficció que ens situa com a espectadors-oients-lectors i que espera de nosaltres una resposta perquè l'acte comunicatiu que el diàleg pretén quedi complet. Amb aquests reptes treballa l'art d'escriure platònic<sup>199</sup>", com apunta Montserrat Molas. Aquesta "resposta" s'elabora en una lectura tant atenta com la cura que posa Plató, que mai deixa res a l'atzar, en l'elaboració de la seva proposta. "Porque Platón consigue participar con su escritura en la configuración de un mundo de lectores esforzándose en encontrar aquellas palabras que —desprendidas de un alma y depositadas entre las cosas— produzcan, por su sola disposición, como un cosquilleo que rapte el alma del lector y permita que ella misma transite por sendas originales<sup>200</sup>".

Quant a la forma dramàtica que adopten els diàlegs, cal apuntar, com explica Jedrkiewicz, que "Nel dialogo platonico, in linea di principio, la componente speculativa non può essere separata dalla componente narrativa: è dall'interazione fra i due elementi che emergerà il senso offerto al lettore. La mimesi del dialogo a viva voce è necessaria per "fare filosofia" nel modo voluto dall'autore<sup>201</sup>". La manera de "filosofar" de Plató és a través de la paraula presentada de forma "teatral<sup>202</sup>".

---

198 Ford 2008: 38-39.

199 Montserrat Molas 2010: 43.

200 Montserrat Molas 2010b: 48.

201 Jedrkiewicz 2013: 12.

202 En aquest sentit, "...every taxonomy of the Platonic corpus is to a certain degree an act of superimposition. Each dialogue should be read primarily as an independent, integral piece of dramatic literature, appreciated on its own terms, since this is how the original public first came to know it". Charalabopoulos 2012: 11.

Com afirma Dixsaut, dins la mimesi platònica el que està en joc és l'estatut mateix del λόγος. Són les situacions i els personatges que determinen la paraula i no pas a la inversa: “Les Dialogues platoniciens font s'affronter des types de discours et des modes de pensée. La pensée y est représentée comme une force à laquelle d'autres forces – désirs, peurs, appétits de plaisir et de puissance – résistent et s'opposent. Les personnages et leurs rapports sont l'incarnation de ce conflit<sup>203</sup>”.

El llenguatge emprat en els diàlegs platònics depèn absolutament de la situació comunicativa que recrea. La *mise-en-scène* no és només un dispositiu literari per l'embelliment del relat. És part de la seva estratègia comunicativa i epistemològica. Segons Scolnicov, “Language, at least everyday language, is, for Plato, inextricably contextual. Meaning is always dependent on the concrete situation. Hence the absolute necessity of the dialogue form. The Platonic dialogue, with its detailed setting and life-like characters cannot ever be disentangled from its context. It is always and inescapably situational. Given his views on language as fundamentally contextual, Plato cannot but write dialogues, in which nothing that is said can claim unconditional validity<sup>204</sup>.” La situació comunicativa dels diàlegs (i de la *Carta VII*<sup>205</sup>) és inseparable de la vida cívica i planteja sempre els límits i les opcions de l'aprenentatge a través de l'escriptura i de la transmissió oral. En paraules de McCabe, “The philosophical content of a dialogue is to be found, at least, in the dialogue as a whole. How Plato writes, therefore, is indissoluble from what he is trying to say”.<sup>206</sup> Molts autors no comparteixen aquesta conclusió ja que consideren que el contingut filosòfic es troba *exclusivament* en els arguments i que l'aparat “ficcional” (qui diu què a qui) és només el marc en el que se'ns presenten<sup>207</sup>.

---

203 Dixsaut 2012: 27

204 Scolnicov 2006: 183.

205 Segons Dixsaut 2008, trobem en la *Carta VII* no tant una condemna de l'escriptura, sinó de tota formulació, oral o escrita, que es vulgui definitiva.

206 McCabe 2000: 89.

207 "... is the rest of the descriptive material of a dialogue irrelevant to its arguments save as their frame? One answer would be that some parts of a dialogue give us the emotive cast, the tone, of what will follow (compare here the dramatic opening of the Theaetetus and the ancient story that there existed another, "more frigid", introduction that was not used by Plato: Anonymous commentary on the Theaetetus, 3. 28-37)". McCabe 2000.

Aquesta “situació comunicativa” representada en els diàlegs (el que s'anomena “dialèctica socràtica”) no pot ser identificada completament amb la situació que genera Plató, aquesta sí, el nucli de la seva pròpia dialèctica, creada i executada amb les seves pròpies normes: Sòcrates, a banda de “dialogar”, explica contes i mites i ofereix imatges i models (paradigmes). I encara que en el *Protàgoras* (320c-338a) privilegia els discursos breus sobre els llargs, en cap cas pot ser aquest el programa platònic sobre l'escriptura i la recepció de la seva obra<sup>208</sup>.

Quines objeccions trobem per denegar aquest estatut dramàtic a les obres de Plató? Tal i com sintetitza Charalabopoulos 2012, l'argumentació que s'oposa a veure a Plató com un autor dramàtic es fonamenta, en primer lloc, en el seu suposat menyspreu a qualsevol cosa relacionada amb la *performance* pública de la poesia (èpica, dramàtica o de qualsevol tipus). En segon lloc, a la concepció que teatre i poesia són rivals i tipus de discurs mútuament exclusius; en tercer lloc, la assumpció que un diàleg platònic no estava destinat a dependre de la *performance* teatral per ser completat com a obra literària; i, finalment, la manca d'evidència que demostrï que els diàlegs de Plató eren representats. Estem completament d'acord amb la refutació que Charabopoulos fa de cadascú d'aquests quatre punts. D'una banda, els atacs a la poesia semblen part de l'estratègia de Plató per construir un marc idoni per a la filosofia com a l'únic legítim i autoritzat mode de discurs de la polis. D'aquesta manera, sovint fa seus els mètodes dels poetes per poder lluitar contra ells. A més, Plató es presentà a la seva audiència com a creador d'un drama alternatiu que és la seva proposta per substituir els gèneres teatrals existents<sup>209</sup>. Els contemporanis de Plató haurien respost als seus escrits com a peces de ficció dramàtica que presenten un “heroitzat” Sòcrates com a personatge principal. Plató és un escriptor que rivalitza amb comediògrafs i tràgics, però també és un pensador que empra el mode públic dominant de discurs per promoure les seves idees, en la tradició de filòsofs-poetes com Parmènides i Empèdocles. Comparteixo totalment l'opinió de Charalabopoulos quan diu que “the ultimate goal is the establishment of the narrated Platonic dialogue as the new authoritative mode of storytelling<sup>210</sup>”.

---

208 Vid. els comentaris de Ford 2008: 37.

209 Sobre la relació entre el diàleg platònic i els gèneres teatrals, vid. el complet anàlisi de Charalabopoulos 2012: 56-103, que analitza la tragèdia (el mite), la comèdia, el drama satíric i el “Simposi”, aquest últim com a gènere que “exemplifies the new type of theatre featuring Sokrates as the new hero, the Platonic philosopher”.

210 Charalabopoulos 2012: 85.



Si no partim del fet que els diàlegs de Plató són peces dramàtiques que contempen tota una estratègia comunicativa, no sabrem mai ni què, ni com, ni a qui es dirigia amb la seva obra. Els diàlegs no són el mitjà per transmetre una doctrina, sinó que plantegen un seguit de problemes relacionats amb la naturalesa mateixa de la paraula i de la transmissió de coneixement. Blondell defineix l'obra de Plató com un "híbrid de contingut filosòfic i poesia", amb l'objectiu d'investigar les preocupacions filosòfiques. Conforme al seu parer, "Plato viewed his dialogues ... as a kind of literary cosmos held together by a variety of dramatic and thematic devices<sup>211</sup>".

Per a Bádenas de la Peña, el diàleg platònic es una investigació d'unes qüestions concretes entre uns interlocutors determinats, que de vegades permet arribar a conclusions però d'altres vegades no. "Otra característica general es el continuo movimiento de los razonamientos y argumentos aducidos. No se trata de un avance lineal de las ideas y de las palabras, sino que existen regresiones, saltos atrás, anticipaciones que abren nuevas vías de discusión y que, a veces, no se explotan<sup>212</sup>". En aquests diàlegs trobem tres tipus d'elements formals que en constitueixen l'estructura: dialògics (diàleg asimètric, diàleg estíquic, diàleg breu), no dialògics (la resis) i el relat, aquest últim amb la funció de segmentar les unitats dramàtiques i servir de transició. Dixsaut<sup>213</sup> per la seva banda divideix els principals diàlegs platònics de la següent manera:

- Imitació (diàlegs purs): *Hípias Menor, Hípias Major, Ió, Critó, Laques, Eutifró, Gòrgias, Menó, Cràtil, Fedre, Sofista, Polític, Fileb, Lleis.*

---

211 Blondell 2002: 6. Més endavant, Blondell 2002: 22-23 puntualitza, en referència a les similituts amb altres gèneres dramàtics, que "The Platonic dialogues are obviously not theatrical in the same way. But there were many other types of dramatic performance in Plato's Athens – such as the erotic mime of Xenophon's Symposium, performed at a private drinking party". Com recorda aquesta autora, Hershbell 1995: 28-9 suggereix encertadament el simposi com a possible influència en l'elecció dramàtica de Plató. Cf. Charalabopoulos 2012: 141 n. 65, que pensa que Plató crea amb l'Acadèmia el marc ideal per al seu nou gènere, és a dir, per a la performance del seus diàlegs. De la opinió que Plató dirigia les seves obres només als membres de l'Acadèmia són Thesleff 2009 i Miller 1995. Hershbell 1995 no s'acaba de decidir i Morgan 2003 parla d'una audiència "panhel·lènica". Blondell 2002 i Thesleff 2009 són partidaris d'una audiència limitada. Yunis 2007b i Rossetti 2007, d'un ampli públic receptor.

212 Bádenas de la Peña 1974: 39.

213 Dixsaut 2012:26.

- Forma mixta (diàlegs narrats): *Protàgoras*, *Càrmides*, *Lisis*, *Eutidem* (tots quatre narrats per Sòcrates), *Simposi* (per Apol·lodor referint el relat d'Aristodem), *Fedó* (per Fedó), *República* (per Sòcrates), *Parmènides* (recitat per Antifont), *Teetet* (llegit per un jove esclau).
- Narració pura (exposició continua): *Apologia*, *Menexè*, *Timeu*, *Crítias*.

Així, doncs, a partir de la situació comunicativa (un diàleg, una narració, un relat<sup>214</sup>...) que pressuposa cada obra platònica, ¿podem entendre el diàleg platònic com una mena de *work in progress*? Segons Szlezák, “Platón es, por tanto, un autor muy comunicativo, totalmente sincero, que siempre muestra sus cartas y que, como todos nosotros, se encuentra sometido a la ley del “publish or perish”: lo que se cree haber alcanzado debe ser rápidamente publicado, la presión de la competencia no deja otra elección<sup>215</sup>”. Compartim el parer d'aquest autor quan afirma que per poder determinar el sentit del drama platònic és imprescindible considerar quin personatge parla, quan i què diu. No estem d'acord, com dèiem més amunt, en considerar que aquest caràcter “obert” signifiqui que l'escrit és una eina incompleta que necessita d'una ajuda de l'oral, on es troben els “veritables” ensenyaments del mestre, com afirma Szlezák i la resta de l'escola de Tubinga-Milà.

Per a Nieddu, aquest construcció d'un saber “pas a pas” té a veure amb els precedents de la literatura mèdica i tècnica: “È il segno evidentissimo che l'acquisizione di una capacità professionale avviene, oltre che nell'esperienza diretta a contatto con il malato ed a fianco del 'maestro', attraverso il sapere depositato nei 'libri' a disposizione degli uomini del mestiere. [Non a caso Socrate (Xen.Mem. 4.2. 8-10), ironizzando sulla straordinaria brama di Eutidemo di procurarsi quanti piú libri possibile, chiederà al suo interlocutore: “vuoi forse diventare medico?"] Siamo in questo caso in grado, attraverso la diretta testimonianza dei testi, di seguire quasi passo

---

214 Entenem narració com a un procés comunicatiu que consisteix en representar un seguit d'esdeveniments a través dels quals es conforma i desenvolupa un relat. Segons la narratologia, els textos literaris s'estructuren d'una manera curosa i demanen ser repetits “literalment” perquè siguin totalment efectius. Assumir dins del text la seva pròpia situació enunciativa és un tret que s'accentua amb la comunicació per escrit. El “relat” sorgeix de sumar els esdeveniments narrats amb el text que representa precisament aquests esdeveniments: el text dóna més importància a uns elements que a uns altres, passa per alt algunes coses i en subratlla d'altres. Per a un tractament més detallat, vid. García Landa 1998. Sobre el relat i el seu anàlisi, cf. Barthes 1966.

215 Szlezák 2009: 90.

passo il costituirsi di un sapere per così dire 'in progress', la cui crescita trova nella scrittura il veicolo ottimale<sup>216</sup>”.

La definició de Suárez de la Torre, que veu una doble intencionalitat del diàleg platònic, ens sembla que aclareix molt bé aquests punts. Primer, quant a la seva projecció externa, “cada texto transmite uno o varios problemas susceptibles de enseñanza y discusión filosóficas pero mediante un tratamiento incompleto, meramente alusivo. Su presentación formal no tiene solamente una intencionalidad "protéptica" o de divulgación sino muy especialmente competir con otros géneros literarios y obras filosóficas y difundir en otros círculos filosóficos elementos de doctrina de su propio círculo. En este sentido, el diálogo platónico tendría un efecto 'desorientador' en quien creyera estar en posesión de determinadas verdades”. I, en segon lloc, el diàleg seria “un instrumento útil con vistas a una proyección esotérica ulterior y a un planteamiento de dichos temas en el entorno adecuado<sup>217</sup>.”

Però, ¿com i amb quina finalitat construeix Plató els seus *Diàlegs*? ¿En què consisteix exactament aquest “discurs obert”? Capra 2014 parteix de la idea que el fi últim de Plató amb els seus diàlegs és influir, persuadir, convertir a la vida de la filosofia. I per aquest motiu, per evitar un fatal malentès, primer cal llegir els seus diàlegs no exclusivament com un conjunt de doctrines, sinó com la formulació d'una nova proposta poètica. En aquest sentit, Capra veu en el *Fedre* el diàleg més “autoreferencial” (*self-referential*) de Plató i on més clarament podem trobar el que ell entén com a una nova forma de “*mousiké*” (així ho entendria el mateix Plató). Per tant, els diàlegs són més aviat obres poètiques que no pas argumentacions filosòfiques.

Les claus de tot això, segons Capra, són l'adopció de la *persona* d'Estesícor per part de Sòcrates i l'apropiació del rol de la memòria i de la recol·lecció que veiem a Safo, tal i com se'ns presenta en el *Fedre*; la inclusió de Sòcrates en l'esquema tradicional de la iniciació poètica; i, finalment, l'apropiació de la tradició del culte heroic als poetes, però construint l'heroització de Sòcrates com a fenomen potencialment universal i no com a tradició local.

---

216 Nieddu 2014: 217.

217 Suárez de la Torre 2002: 65-66.

D'altra banda, Schur 2014 posa l'ull principalment sobre la *República* per afirmar que hem de llegir els diàlegs com a textos que dramatitzen un problema, no com a textos que forneixen respostes. Plató compon els seus diàlegs per ser interpretats de manera principalment literària i no expositiva: "As a piece of writing, each dialogue is a verbal mechanism that arguably presents readers with more perplexities than instructions<sup>218</sup>". Aquest autor considera que tant la tradició que defensa que la forma triada per Plató és un mer embelliment, com la que planteja una aproximació "literària" que domina i dirigeix els lectors, malinterpreten els escrits de Plató. "As I see it, recent gestures toward the importance of artful writing tend to straitjacket the wayward play of language that is inherent and insistent in Plato's dialogue form, justifying that form as a persuasive tool Plato used to promote or impose a philosophical lesson or agenda. Reassurances that literary form is not merely decorative thus end up saying that the literary is not only literary but also expository<sup>219</sup>." Analitzant la *República* com a *fictional narrative*, Schur conclou que el llenguatge de Plató és en essència provisional, "the promise of the dialogues being sustained by a relentless, visionary sense of wonder". Plató és un narrador que controla perfectament la informació (igual que el Sòcrates de la *República*) i, a la vegada, nega i alimenta el nostre desig de un total i definitiu coneixement.

Allen 2010 per la seva part considera que l'objectiu primari dels diàlegs de Plató es canviar les vides de la gent i impel·lir-les a fer "filosofia". I per això els diàlegs no només estan destinats a un cercle tancat de filòsofs, sinó també a un potencial "lector general". Per tant, una de les raons principals per escriure diàlegs seria "desplaçar als poetes<sup>220</sup>" de les seves funcions educatives i buscar un "canvi polític" dins la societat.

Sembla prou demostrat que Plató proposa la seva obra com al substitut idoni de la poesia<sup>221</sup>, i que, com diu Trabattoni<sup>222</sup>, "la scelta di comunicare il suo pensiero attraverso il dialogo obbedisce appunto in Platone all'esigenza di stabilire un rapporto nei limiti del possibile persuasivo tra autore e lettore". La voluntat de Plató de modular les opinions del seu lector-oient reforça la idea que tingués en ment capgirar el sistema polític.

---

218 Schur 2014: 14.

219 Schur 2014: 28.

220 Allen 2010: 77.

221 De Hoz 1985: 14 cita les *Lleis*, 811cd com a constatació del fet que Plató no té cap inconvenient en considerar els seus diàlegs no inferiors als dels poetes i més adequats per cumplir la funció tradicional de l'ensenyament moral.

222 Trabattoni 1997.

Certament, buscava la seva manera d'influir, i precisament l'elecció del diàleg li permetia, als seus ulls, minimitzar els malentesos. Plató volia ser escoltat i entès pel seu públic<sup>223</sup>.

Més elaborada que la d'Allen és la proposta de Candiotta 2012, que veu en els diàlegs platònics el propòsit de defensar un particular estil de vida en comunitat, la recerca de la veritat i la voluntat d'influir políticament. Candiotta creu que els “diàlegs socràtics” no només volien sostreure Sòcrates de l'oblit i construir la seva memòria, també perseguïen canvis en la societat, incidint en públics de diversa índole. La veritat retòrica que volia transmetre la filosofia a través de la dialèctica estava íntimament lligada a la veritable manera de fer política. Millorant el seus interlocutors, Plató podria “formar” els polítics del futur. Per aquest motiu, a diferents públics, diferents estratègies retòriques. Candiotta recorda que, probablement, Plató fou l'inventor del terme *rhetoriké*<sup>224</sup> i que era plenament conscient de la potencialitat del llenguatge retòric. D'aquestes tècniques se'n valer en els seus diàlegs per dur a terme el seu projecte educatiu a través de la figura de Sòcrates, però diferenciant-se dels altres autors que empraven aquests mètodes en la seva aposta moral per allò que ell creia que era coneixement del bé.

No hi ha dubte que Plató va dur a terme un clar qüestionament de l'autoritat pedagògica de la tradició, tant dels poetes com dels filòsofs precedents, i fins i tot dels sofistes contemporanis, per tal de formular una nova *paideia*. I per això és cabdal tenir ben present el context polític i social de la seva època<sup>225</sup>. La fundació de l'Acadèmia segurament responia a una voluntat d'aplegar un públic que no es limités al cercle d'adeptes.

---

223 “The choice of the dialogical form does not mean that the author does not also want to make his own voice heard: he speaks to the reader not directly but through the dramatic construction. And it seems that the Platonic text is full of clues supporting this assumption”. Trabattoni 2007: 235 .

224 Cf. Schiappa 1990.

225 Per un breu i clar resum sobre l'ètica i la política en el pensament platònic, vid. Barceló & Hernández de la Fuente 2014: 274 i ss.

Els cinc diàlegs de Plató on trobem més contingut polític són el *Protàgoras*, el *Gòrgias*, *La República*, *El Polític* i *Les Lleis*. La crítica als sofistes i la discussió sobre la millor forma de govern estan molt presents. A més, segons Capra 1998, el *Menexè* seria una crítica política a través de la sàtira<sup>226</sup>. A Atenes, els conflictes de la *polis*, les preocupacions, els principals debats ètics i cívics, quedaven reflectits i exposats a través de les representacions dramàtiques. En paraules de Meier, “the city’s appropriation of universal Greek myth, through its home-grown literary vehicle, allowed its citizens to think through how to run their democracy and how to control their empire. [...] Simply put, tragedy offered all Athenians the rudiments of a liberal arts education<sup>227</sup>”. Però, segons es desprèn dels diàlegs platònics, la manera que té el teatre de reflectir aquests problemes no és l’adequada. Així, doncs, l’escriptura de la filosofia es justificaria a ulls de Plató per la seva responsabilitat pública, per la seva finalitat ètica i política<sup>228</sup>. ¿No diu Sòcrates en el *Gòrgias* “crec que sóc un dels pocs atenesos, per no dir l’únic, que es dedica a la veritable art política, i l’únic que la practica avui en dia<sup>229</sup>”?

En aquest context polític és impossible, a més de Sòcrates, no pensar en el pes de la figura de Crítias<sup>230</sup> sobre Plató, que creim que influí tant en la forma com en el contingut de l’obra platònica<sup>231</sup>. Membre dels trenta tirans i encabit tradicionalment en la llista dels sofistes, tot i que les seves peculiaritats - juntament amb Antifont, és d’origen atenès, al contrari que la resta de sofistes, i a més fou autor d’una obra ben variada – són prou concloents per treure’l d’una vegada per totes de les llistes de sofistes<sup>232</sup>. Crítias va estar implicat en la mutilació de les estàtues d’Hermes el 415, el primer que sabem de la seva activitat política. Va formar part de la revolució oligàrquica dels “Quatre-cents” l’any 413. Sembla que s’exilià durant set anys. De retorn, el 404 va ser un dels “trenta tirans”. Fou autor d’obres en vers i en prosa, entre aquestes diverses “Constitucions”,

226 Sobre la comèdia dins la "ciutat platònica", cf. Desclos 2003: 77 i ss.

227 Meier 1993, citat per Bakewell 2011: 262.

228 Vegetti 2003.

229 *Gòrgias*, 521d: οἶμαι μετ' ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἶπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν.

230 Sobre la influència de Crítias en Plató, vid. notes 6 i 142.

231 Sobre el paper de Crítias i la figura de Sòcrates com a mestre dels joves aristòcrates, vid. Candiottò 2013. Evidentment, el rol de Sòcrates fou políticament central. Cf. al respecte Canfora 2011: 70 i ss. Per la seva banda, O’Sullivan 2012 ha demostrat com el fragment 19 de Crítias, tot i el contingut “ateu”, està perfectament en línia amb un gran nombre d’objectius ètics i polítics compartits per l’elit aristocràtica i que també podem trobar a Plató.

232 Ja ho afirmà tímidament De Romilly 1989: 289, però encara avui segueix apareixent en tot compendi de testimonis i fragments sofítics.

defensor de la tradició i crític amb el projecte pedagògic del sofistes. Critias apareix en el *Protàgoras* i en el *Càrmides*, narra el mite de l'Atlàntida en el *Timeu* i és el principal personatge del diàleg inacabat *Critias*. Creiem que és força plausible que fos l'autor de l'escrit transmès dins del *corpus* xenofonteu i conegut com *Athenaion politeia*, qualificat de pamflet polític i la mostra més antiga de prosa àtica que conservem (la seva probable datació seria entre el 428 i el 411 abans de la nostra era). Canfora<sup>233</sup>, seguint una hipòtesi plantejada també per Thierfelder 1969, ha defensat aquesta atribució. El cert és que diversos motius descarten l'autoria de Xenofont, però no hi ha acord en atribuir aquest escrit a cap autor en concret. També és interessant al respecte, com avançàvem més amunt, la hipòtesi de Canfora, encara que indemostrable, segons la qual l'*Athenaion politeia* fou originàriament un diàleg. De ser així, crec que la influència de Critias sobre Plató estaria prou bé assentada.

Així, doncs, el diàleg és també la forma que troba Plató de no renunciar a l'activitat política. Situat de la banda dels “perdedors”, com Sòcrates o Crítias, en les guerres entre demòcrates i oligàrquics, Plató “se dedica a la actividad literaria, que ahora ya no es para él ningún juego, ningún pasatiempo divertido, sino algo serio, encaminado a influir en un elevado número de lectores<sup>234</sup>”. I precisament en el terreny polític és on Morvan<sup>235</sup> situa la crítica a l'escriptura en el *Fedre*, que veu com una interrogació sobre “le bon droit à écrire: plus précisément sur les conditions qui légitimeraient l'acte ou le fait d'écrire”. L'autor vol que l'escriptura es prengui en consideració en un espai públic i s'expliqui sobre el terreny de la comunicació, en el control dels efectes de la seva recepció. Així, doncs, la qüestió de l'escriptura es planteja com un problema polític.

No cal dubtar del fet que Plató usa conscientment el mitjà de l'escriptura per comunicar el seu pensament a un públic heterogeni. Una lectura atenta de dos passatges de la *Carta VII* (341 c4-6 i 343 a1-4) demostra, segons Sayre, que la queixa plantejada en aquest text no és limitada només al discurs escrit: “Although writing is most starkly deficient in this respect, all language of an ordinary sort (written or oral) is criticized for being too much bound up with sensible imagery to be adequate for the expression of true philosophy<sup>236</sup>”.

---

233 Canfora 1980. Cf. Notes 142, 143 i 144 del nostre treball.

234 Colli 2008: 52-53.

235 Morvan 2001.

236 Sayre 1998: 95.

A més, “On the one hand, linguistic discourse – whether oral or written – is inadequate for the expression of philosophic understanding. On the other, written questioning – as well as oral – can serve in the removal of false opinion<sup>237</sup>”. Aquestes consideracions ens ofereixen un nou punt per respondre la qüestió de per què Plató va escriure diàlegs: “Given the view that philosophic understanding is a kind of intellectual discernment that cannot be adequately expressed in language, the goal of philosophic instruction would be to bring about this state in the mind of the student. [...] For those who are unable to converse with Socrates directly – a class of persons including the readership of Plato's dialogues – there is no better alternative than to be exposed to recorded Socratic conversations with persons who exhibit approximately the same confusions and misapprehensions as are likely to beset the typical reader.<sup>238</sup>”.

Segons Nightingale, Plató creia que fins i tot les “ànimes més preparades per a filosofia” mai podrien atènyer el final d'un diàleg. “On the one hand, truth itself cannot be fixed in a finite set of propositions; and, on the other hand, there will always be new “voices” that keep the conversation going. Plato's philosopher, then, must endlessly revise the text of his soul. When the text is completed, in the ideal world, the author will finally be born<sup>239</sup>”. Aquesta “apertura<sup>240</sup>” dels diàlegs té a veure, primer, amb el fet de no voler dir directament sinó de manera al·lusiva certes qüestions que afectaven l'educació i els valors de la ciutat (atès el context polític descrit), i, segon, amb les possibilitats encara per explorar que oferia la nova tècnica de l'escriptura en relació amb el valor epistemològic de certes proposicions. Potser per això, i a manera de contrabanç, els textos platònics desenvoluparen internament estratègies de protecció o “tancament”, com les que postula Rossetti 2001: “En conclusion, tout cela fonctionne comme un véritable système de protection de l'enseignement contenu dans les dialogues. En effet le lecteur se retrouve enveloppé dans une atmosphère si bien protégée, et si captivante, que la tendance à accepter de se placer à l'intérieur de cet univers sans faire aucune tentative pour le mettre en discussion (on se contente de retrouver une logique quelconque dans l'ensemble de certains discours) devient vraiment presque irrésistible. Il est bien plus difficile d'objectiver Platon qu'un autre philosophe”.

---

237 Ibidem p. 103.

238 Idem supra.

239 Nightingale 1995: 171.

240 És prou obvi que els diàlegs no acostumen a acabar amb una conclusió tancada. De fet, només tres entre els diàlegs més citats i estudiats es pot considerar que sí “tanquen” el relat: *Gòrgias*, *República* i *Fedó*. Precisament, tots tres clouen amb un mite escatològic. Vid. Pieper 1984: 33.



Arribats fins a aquí, com cal doncs definir un diàleg platònic? En primer lloc, per la seva relació i herència de fórmules i propòsits del gènere dels *logoi sokratikoi*, és tracta d'una forma que vol preservar i utilitzar la figura de Sòcrates amb una voluntat ètica i política (la “veritat” que vol transmetre el diàleg és una veritat més moral que no pas epistèmica); en segon lloc, perquè no es tracta d'un diàleg en sentit propi: és un diàleg de “preguntes i respostes”, però generalment “asimètric”; tercer, el diàleg platònic és un diàleg fictici, divisible en tres grans categories segons el seu estil expressiu: diàlegs directes o dramàtics; diàlegs narrats o indirectes; i, finalment, un grup on es barregen els dos estils, dramàtic i narratiu<sup>241</sup>. Capuccino 2013 proposa una interessant resposta alternativa per explicar el fet que Plató sembli criticar l'escriptura i la imitació<sup>242</sup> i se'n valgui d'elles al mateix temps. A través de l'anàlisi del proemi del *Teetet*<sup>243</sup>, l'autora aposta perquè Plató considera l'escriptura dels diàlegs com a totalment necessària per reproduir i conservar fidelment l'oralitat. Ja que l'exordi és, per tradició, el lloc reservat a la “declaració d'intencions” de l'autor, si prenem allò que se'ns diu en el *Teetet* podem concloure que estem davant d'una reflexió de quina és la millor manera d'escriure un diàleg filosòfic. Mitjançant aquest anàlisi, Capuccino respon convincentment tant les acusacions contra la mimesi com les acusacions que trobem en el *Fedre* sobre la inadequació de l'escriptura ja que “nel Teeteto (189e-190a) e poi nel Sofista (264a) Platone definisce il pensiero come un dialogo silenzioso dell'anima con se stessa. Questo equivale a dire che noi pensiamo sotto forma di domande e risposte, le stesse che danno vita al dialogo socratico. Il dialogo socratico di Platone ha come scopo ultimo, come meta a cui tendere l'acquisizione del sapere, esattamente come l'attività del pensiero, ed è quindi un ottimo modello per il modo giusto o buono di pensare”<sup>244</sup>.

---

241 Per a aquesta recapitulació seguim l'exposició del treball de Capuccino 2013.

242 La crítica a l'escriptura que hem vist en el *Fedre* (l'escriptura com a fàrmac, muda si la interrogem, que no pot defensar-se dels atacs ni dels malentesos). La crítica a la mimesi del llibre X de *La República* (natura enganyosa, que fa mal l'ànima, a distància de l'ésser i de la veritat). Vid. Capuccino 2013.

243 Per a Kaklamanou & Pavlou 2016, una de les qüestions principals d'aquest diàleg té a veure amb “l'estatut epistemològic del testimoni”. Cf. Rossetti 2006 sobre l'estratègia comunicativa del proemi del *Teetet*.

244 Capuccino 2013: 99.

Per concloure amb aquesta definició del marc del diàleg, que permet entendre millor els relats mítics que s'hi insereixen, cal recalcar, a més, que Plató sembla haver escollit el diàleg amb la clara convicció que segons el tipus de discurs escollit calia emprar diverses tècniques comunicatives per mirar d'influir en els diversos destinataris<sup>245</sup>. Aquesta és una preocupació ben visible en tota la seva obra. I l'estratègia usada en relació amb al mite, com veurem, està destinada a que aquest segueixi formant part de l'educació cívica. En els diàlegs de Plató sentim les paraules dels personatges, no les de l'autor<sup>246</sup>. Per tant, la forma dramàtica és tant important que ha de ser presa seriosament per entendre quins punts de vista podrien ser els de Plató<sup>247</sup>. A més, cada part del diàleg ha de ser considerada pertinent per entendre el total de l'obra. Contant poques excepcions, els diàlegs s'obren amb un prefaci<sup>248</sup> que presenta els personatges i l'escena. Aquest prefaci és part integral del contingut filosòfic i no només un *dramatic setting*. El diàleg platònic és un “drama filosòfic”, on la filosofia no és un conjunt de doctrines i arguments, sinó un mitjà per a la reflexió i per al millorament com a ciutadans. Per tot això, el paper del mite (com i quan apareix dins del diàleg, qui el conta, en quines circumstàncies i context i a qui va dirigit) no pot valorar-se sense considerar adequadament tot el que hem exposat fins aquí sobre la forma i les intencions del diàleg com a gènere.

---

245 Vid. Cerri 2007 i Casertano 1993.

246 Comparteixo amb Charalabopoulos l'adscripció als postulats de Wolfsdorf 1999 i 2004 en el sentit que, en la major part dels casos quan parla Sòcrates està expressant opinions que Plató vol expressar amb alguna fi, el que no vol dir que Plató estigui d'acord amb tot el que diu el seu personatge Sòcrates. Vid. també Griswold 1988. *Contra*, Rowe 2007 que identifica completament el que diu Sòcrates amb el que pensa Plató.

247 Vid. el resum de Liebersohn 2016: 30-33 sobre aquesta qüestió.

248 Sobre aquest punt són interessants les remarques de Tarrant 2000: 38.

## 2. El mite

La qüestió del mite a Plató ha estat àmpliament discutida i s'ha abordat des de diferents perspectives metodològiques<sup>249</sup>. El punt de partida sempre és el fet, prou evident, que en els diàlegs platònics trobem en certs passatges un qüestionament del valor dels mites, al mateix temps que aquests s'usen en moments clau de la narració. Si fem cas de Diògenes Laerci, ja des de antic, Plató fou criticat per haver emprat excessivament aquest tipus de relats:

ὄθεν καὶ μυθικώτερος ἐνίοις ὑπελήφθη τοῖς συγγράμμασιν ἐγκαταμίξας τὰς τοιαύτας διηγήσεις, ὅπως διὰ τὸ τοῦ ἀδήλου τρόπου τοῦ ἔχειν τὰ μετὰ τὸν θάνατον οὕτως ἀπέχωνται τῶν ἀδικημάτων.

“D'aquí ve que alguns el considerin massa donat a les contalles mítiques, barrejant en els seus escrits narracions d'aquesta mena, per tal que, davant la incertesa d'allò que hi ha després de la mort, la gent no cometés injustícies<sup>250</sup>”.

Aquest “qüestionament” dels mites no comença ni de bon tros amb Plató<sup>251</sup>. Xenòfanes i Heraclit ja havien posat en dubte la seva validesa com a transmissors fiables de coneixement<sup>252</sup>. Els sofistes en van fer ús, però refent-lo en forma i en to. Heròdot també reorganitzà d'alguna manera les contalles mítiques i intentar passar-les pel seu canemàs personal. Però fins i tot l'èpica homèrica és una forma primerenca de recepció del mite, si entenem aquest com una “història” més enllà dels límits que marca la forma textual o d'expressió que adopta. Així ho considera Pàmias<sup>253</sup>, per a qui l'escriptura obre una “llacuna intransitable” entre l'autor i la seva herència mítica, que dona peu a una àmplia gamma d'oportunitats per a la seva apropiació i recepció: “...what is beyond question is that the shaping of a myth in writing, and, as the case may be, by iconographic means, frees it from performance, from the religious and ritual here and now, and emancipates it from its institutional matrix. From this point of view, transcription involves the reformulation of the myth as a narrative, written with new functions (ethical, aesthetic, religious, institutional, political). Abstracting from the conditions of oral communication, the narrative repertoires of the early logographers become

---

249 Vid. pàg. 5, nota 1 i pàg. 9 d'aquest treball.

250 Diògenes Laerci III, 80.

251 Per a un bon plantejament i anàlisi del tema, remetem al treball de Morgan 2000.

252 Rutherford 1995: 172.

253 Pàmias 2014: 46.

'autonomous intellectual objects.' Writing is, for Hecataeus of Miletus, Pherecydes of Athens, and Hellanicus of Lesbos, a means to address an abstract public, independent of particular places or times<sup>254</sup>". Els mitògrafs com Hecateu no només oferien la seva versió del mite. Miraven d'imposar-la. I la tria entre les diferents versions es fonamentava en els criteris de versemblança, a la recerca d'allò que consideraven una forma de "veritat<sup>255</sup>", que no té perquè coincidir amb la "veritat" dels historiadors. El mateix Hecateu de Milet, segons Detienne 1981: 137, és un clar exemple de la confluència entre "contar històries" i "escriure", ja des de la declaració d'intencions que trobem en les primeres línies de la seva obra<sup>256</sup>: "C'est pourtant le même projet scriptural et narratif: raconter en écrivant, écrire en racontant. Deux démarches qui sont explicitées dans le discours introductif où se conjoignent les verbes dire (mutheîsthai) et écrire (gráphein)".

El "desencaix" entre les diferents versions d'una història, entre elements difícils de creure, s'expliquen molt sovint pel mode de transmissió usat: "...ces invraisemblances sont en général attribuées à la forme poétique sous laquelle ce passé nous est parvenu. Mais leur valeur de vérité historique n'est fondamentalement pas remise en cause"<sup>257</sup>. En aquest moment, no hi ha pas diferència entre *mythos* i *lógos*. Són dues formes de discurs que expliquen, principalment, les causes, els orígens. Aquesta convivència entre mite i *lógos* s'ha de tenir molt present per entendre el projecte platònic. Per a Morey el mite és una mena d'esdeveniment que dona lloc a l'explicació del per què existeix una col·lectivitat al mateix temps que es tracta d'un "principio organizador de la vida social de singular importancia: establece, a la vez, un cuerpo de prescripciones y un principio de inteligibilidad<sup>258</sup>". Parlant de la dificultat de distingir entre mite, llegenda i conte, Bernabé<sup>259</sup> comenta que el mite sol referir-se a qüestions que afecten a la comunitat sencera (orígens del món, explicació de les causes dels hàbits i costums...).

---

254 Pàmias 2014: 47.

255 Zucker et altri. 2016: 9.

256 El text grec és el següent: Ἐκαταῖος Μιλήσιος ὃδε μυθεῖται· τάδε γράφω, ὡς μοι δοκεῖ ἀληθῆα εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοί τε καὶ γελοῖοι, ὡς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσὶν (FgrHist 1 - F1 Jacoby).

257 Calame 2015: 16-17.

258 Morey 1981:13.

259 Bernabé 2008: 351 i ss.

Cada mite està integrat en una gran estructura narrativa i les funcions del mite són sempre variades, de la mera distracció o passatemps a un instrument imprescindible per a la cohesió social. El mite ofería una explicació del passat (sovint era etiològic) i una justificació dels costums, de les institucions i de les actituds del present.

Suárez de la Torre ho explica de manera molt eloqüent: “El mito se sustanciaba en una narración, mediante la palabra, la imagen, la acción ritual o lúdica, la danza o el mimo. Su valor intrínseco iba acompañado de una fuerte carga simbólica. El mito sustentaba las creencias religiosas, aportaba la explicación del origen de los dioses, de los hombres, de los animales y de las plantas. Daba sentido a la realidad cotidiana de la urbe, a sus fiestas periódicas. Dotaba de realidad a lo invisible, a lo intangible: perfilaba el Más Allá, daba razón de todas las pasiones, sobre todo del amor, del odio. Y hablaba de la muerte y de otros mundos. Qué fuerza no tendrían los mitos, que ayudaron a nacer al logos y éste ya nunca se pudo separar de aquéllos<sup>260</sup>”. Mite i *lógos* estaven obligats a conviure i Plató n'era ben conscient. El mite era doncs, en paraules de Suárez de la Torre, un *lifelong learning system* que permetia assimilar la realitat i transmetre la memòria cultural compartida.<sup>261</sup>”.

Les crítiques que llegim en els diàlegs platònics al mite han de ser interpretades tenint en compte el paper que aquest jugava a la cultura grega. Com veurem, sovint no es jutja tant el seu valor de veritat sinó l'ús “correcte” del mateix<sup>262</sup>. Fins i tot a l'obra d'Aristòtil, el mite no és vist d'una manera absolutament negativa, sinó com a part útil per a explicar segons quines coses. “Il est généralement construit pour rendre compte d'un phénomène mystérieux et n'est pas, comme pour Palaiphatos, le produit monstrueux de la langue et de l'innocence primitive. [...] En d'autres termes le mythos est étologique et non, comme chez Palaiphatos, pathologique<sup>263</sup>”.

---

260 Suárez de la Torre 2010: 16.

261 Suárez de la Torre 2010: 39.

262 Que els mites poden transmetre contingut d'una "veritat", ho diu Plató per exemple a *Fedó*, 61b, *Fedre*, 259c-d i *Lleis*, 682a.

263 Zucker et altri. 2016: 43. De Palèfat (segona meitat del s. IV a.C) sabem ben poca cosa. A diferència del mètode al·legòric emprat per Xenòfanes o, en alguns punts, el mateix Aristòtil, Palèfat va inclinar-se per la interpretació racionalista dels mites. La tradició ens ha conservat una col·lecció de 52 relats agrupats sota el títol de *Περὶ ἀπίστων* que en realitat és un epítome.

Per això potser Aristòtil podrà afirmar: "Quant més aïllat estic i tancat en mi mateix, més esdevinc amic de les històries<sup>264</sup>", on φιλομῦθος pot ser entès en el sentit de "loquaç", "xerraire", "avesat a contar històries". Diu Veyne, i no s'equivoca, que "Platon ne règle pas les rapports entre l'Etat et les belles-lettres, mais ceux de l'Etat et de la conscience collective; sa position ne s'explique pas par l'idée grecque que tout poète forge des mythes, mais par cette autre idée que tous les mythes ont été forgés par les poètes<sup>265</sup>".

Els mites no han de ser entesos doncs com una ficció, sinó que, en ells, "... les Grecs y trouvent una façon d'affirmer leur spécificité<sup>266</sup>". Els mites tenen una funció identitària molt marcada<sup>267</sup>. Representen la història de la comunitat, endrecen el món dels homes i els déus. "La definición más amplia del mito lo concibe simplemente como una narración tradicional [Para Kirk (1970), el "traditional tale" (la "fábula tradicional") es en todo caso el marco en el que hay que inscribir el "myth", con lo que la distinción respecto del "folktale" ("leyenda") es incierta]; [...] Sea cual sea su origen, lo que caracteriza el mito es sobre todo una aptitud para ser contado y repetido. Aunque no derive de la propia observación ni de la experiencia individual y sea a lo sumo parcialmente verificable, el mito entraña una enorme verosimilitud"<sup>268</sup>. Però no només. Per a Dupont, "Le grec muthos désigne banalement une façon de parler, raconter une histoire et non pas un type de récit<sup>269</sup>".

No és tant una forma de pensament no racional ni una forma particular d'enunciat (relat), ni una paraula fictícia (faula). És "paraula en acte". ¿No diu el *Cràtil* que "el discurs és una manera d'acció<sup>270</sup>"? El mite, com el logos, no és en sí "veritat" ni "mentida". No és defineix segons la forma o l'estatut epistemològic, sinó segons l'acte enunciatiu on s'insereix.

---

264 Demetri, *De Elocutione*, 3.144 (Aristòtil fr. 668 Rose): ὄσφ γὰρ αὐτίτης καὶ μονώτης εἰμί, φιλομυθότερος γέγονα.

265 Veyne 1983: 71-72 n. 107.

266 Schmitt Pantel 2016:11.

267 Per a una discussió sobre les diferents aproximacions al concepte de mite a Grècia i sobre la importància del seu valor social, econòmic i polític, vid. Bermejo Barrera 1979: 111-145.

268 Burkert 2013: 64-65.

269 Dupont 2009: 7.

270 ἄρ' οὖν οὐ καὶ τὸ λέγειν μία τις τῶν πράξεων ἐστίν; *Cràtil*, 387b.

Com diu Veyne, Plató no està essent pas irònic quan, en un pas de la *República*, fa dir a Sòcrates que, en les “històries mítiques” (μυθολογία), “assimilem la mentida a la veritat”. “En matière de mythes”, écrit Platon, “faute de savoir comment se sont réellement passés les événements antiques, nous faisons en sorte que la fausseté ait le plus possible l'aspect de la vérité<sup>271</sup>”.

Els mites eren una pedra angular per a l'expressió de la identitat dels grecs. Són sempre quelcom “en construcció”, obert a mutar, a donar cabuda a diversos elements i tradicions i a conformar nous sistemes de relats. Pieper 1984: 53, parlant sobre l'autoritat de què gaudeix el mite a Plató, assenyala que els diàlegs no acostumen a acabar amb una conclusió. I posa com a exemple contrari tres grans diàlegs que sí semblen cloure l'argumentació: *Gorgias*, *República* i *Fedó*, tots tres acaben amb un mite escatològic que recull el principal sentit de tota la narració. Pieper també va ser dels primers en parlar de l'obra platònica com un *work in progress*. Aquesta capacitat del relat mític d'adaptar-se, de mudar, de servir diversos propòsits, de vehicular idees i valors, el fa un peça idònia que pot ajustar-se a qualsevol forma de transmissió i recepció.

“Avant de se penser, avant de se parler, le “mythe” grec, cela s'écrit”, afirma Detienne<sup>272</sup>. Encara que s'oferissin *performances* orals de les obres dels mitògrafs, com podia fer Heròdot, aquests van conèixer un altra forma de recepció, ja que les seves obres circulaven entre un públic variat i podien ser llegides. I més fàcilment que no pas l'obra dels historiadors. “Mythography was a major feature of the intellectual landscape of classical Greece, The fact is obscured by the fragmentary condition of their texts [...] One might even suspect that the mythographers were more important in their own day than were Herodotos and Thucydides, given the cultural significance of their subject matter<sup>273</sup>”. El discurs que coneixem amb el nom de “mite” el trobem sempre condicionat al procés comunicatiu en el qual s'insereix: “dans cette mesure, chaque version ou formulation de ce que nous appelons un mythe doit être considérée comme le résultat d'une mise en discours singulière et spécifique, en relation avec une situation d'énonciation précise, une situation dans laquelle la narration fictionnelle réalise ses effets de sens et sa dimension pragmatique<sup>274</sup>”.

---

271 *República*, 382d. Vid. Veyne 1983: 80 n. 122.

272 Detienne 1981: 154.

273 Zucker et altri. 2016: 27.

274 Calame 2015: 101.

Per tot això, els mites a Plató s'han de llegir en el context de cadascú dels diàlegs on apareixen. No agrupar-los, separar-los i llegir-los d'una tirada, com si fossin el compendi d'un mitòleg. “That myth is an organic part of the platonic drama, not an added ornament, is a point about which the experienced reader of Plato can have no doubt<sup>275</sup>”.

Plató, com hem vist, és el primer en fer servir el mot mitologia per definir un conjunt d'històries que nosaltres anomenem “mítiques”. El mite és el mitjà pel qual el saber compartit per una comunitat circula i es transmet. Detienne 1981 és del parer que amb Plató neix l'estudi epistemològic del mite, però que cada època elabora a la seva manera allò que entén per “mitologia”, amb la qual cosa, no és possible una clara definició d'allò que diem “mite”. Per la seva banda, Brisson considera que es tracta d'un instrument de persuasió al servei del discurs filosòfic<sup>276</sup>. i que Plató sí defineix clarament el que és un mite: un relat no verificable, que apel·la a l'emoció i no a la raó, que persegueix fins educatius i polítics, però que té la seva pròpia lògica interna. “Quien quiera entender realmente lo que es un mito debe rechazar la sanchopancesca idea de que una teoría científica es verdadera y el dogma de la inmaculada concepción de María no lo es. En realidad, la diferencia entre la teoría científica más superferolítica y el más grosero mito no es más que una cuestión de cantidad de persuasión generada por la una y el otro”<sup>277</sup>, afirma López Eire.

Però la qüestió no acaba aquí, perquè el mite és i no és un “relat”. És un relat, una història, però també un “fet de llenguatge”, un mecanisme absolutament imbricat amb les condicions socials d'emissió i recepció. Dupont 2009 recorda que, segons Calame, la definició dels mites és sempre *opératoire*. Amb això vol dir que, de cara al seu estudi, cal primer preguntar-se sobre les circumstàncies de la seva formulació i de la seva enunciació i tenir presents les explicacions pràctiques de la *mise en discours*<sup>278</sup>. En els temps de Plató, tot i els canvis socials, econòmics i polítics, els mites perviuen com a part crucial i irrenunciable de l'educació. Aquestes contalles parlen dels déus, dels orígens, dels valors de la *polis*. Com bandejar-los definitivament d'aquesta *paideia*? Aquesta seria una missió abocada al fracàs. La solució que troba Plató és refer-los i aplicar-los als seus propòsits.

---

275 Tofghian 2016: 36.

276 Cf. també Murray 1999: 253-257 sobre el mite com a instrument essencial de persuasió i sobre la construcció de “nous mites” pels interessos de la filosofia.

277 López Eire 2002: 72.

278 Schmitt Pantel 2016:179.



Molt sovint s'explica l'ús del mite a Plató conclouent que aquest va veure la força persuasiva del mite i no va voler renunciar-hi<sup>279</sup>. El mite arribaria allà on no és capaç de convèncer el discurs racional o *lógos*. Sense negar el caràcter persuasiu del relat mític, que en té i molt, aquest postulat el redueix a una mena de dispositiu secundari i auxiliar del *lógos*, al mateix temps que no explica satisfactòriament per què a mesura que Plató madura, cada vegada més els seus diàlegs deixen pas a llargues intervencions, sovint en forma de mite.

Morgan és del parer que el mite és sobretot una narrativa que demana a l'audiència que hi entri. La participació el converteix en una arma poderosa. El mite “correcte”, adequat, pot modificar i conduir la manera de pensar i d'actuar d'un públic avesat a aquest tipus de històries. Per això Plató l'instal·la en el sistema educatiu de la *República*. Un examen detallat del vocabulari emprat per Plató ens aboca a determinar que “even philosophical theory can be called a mythos<sup>280</sup>”. Tal i com afirma aquesta autora, el mite està connotat sovint de manera positiva en els filòsofs i és un discurs d'autoritat: “We have seen that this marking came to represent societal aspirations and consensus. As philosophy came into its own, it appropriated this authority, but the philosophers studied in this book never allow their audience to forget that even their own accounts arise out of the sensible world and are circumscribed by the limits of language”<sup>281</sup>. El *Timeu*, per exemple, en si mateix un “llarg relat mític”, un clar exponent de que el mite no és un substitut de l'argumentació, sinó que la reemplaça. Plató considera que la seva literatura competeix (i venç) les altres formes del moment. I que és capaç de mesclar recursos estètics, epistemològics i persuasius de la manera més pertinent presentant un relat totalment coherent<sup>282</sup>.

Segons Frutiger, el mite a Plató es justificava per la seva eficàcia ètica i la seva fecunditat pragmàtica. L'home necessita d'històries. El profit que podem treure del mite seria, des de aquest punt de vista, sempre de tipus “moral”. En aquest sentit, mite i filosofia, tot i funcionar de maneres diferents, es necessiten l'un a l'altre. “Socrates' criticism of the rationalisers, then, is not based on a conviction that all myths are true – indeed, he says he holds no opinion one way or the other on that. Rather, he regards this kind of interpretation as an endless and fruitless task. He is concerned

---

279 Per exemple, així ho entenen Brisson 1982, Tarrant 1990, Vallejo Campos 1993 o Trabattoni 1994.

280 Morgan 2000: 243.

281 Ibidem.

282 Cf. García Peña 2010: 25 i ss.

to learn from myths, as from all sources, what he can apply to himself<sup>283</sup>". Seria aquesta també la opinió del mateix Plató al respecte? El que queda absolutament clar és que la mescla entre narració i argumentació és essencial en els diàlegs i que els mites mai són accessoris o ornamentals. "Platon se révèle un cas fort embarrassant. Jamais avant lui on n'avait porté de coups aussi durs à la vieille mythologie. Mais jamais non plus un écrivain n'a contribué à enrichir le corpus des mythes par un aussi vigoureux effort créateur<sup>284</sup>".

Un cop superada aquesta paradoxa, un cop establerta la importància de determinar l'estatut de veritat i mentida, un cop entès a quina audiència vol arribar i influir Plató podem començar a entendre el mite platònic en el seu context dialògic. En aquest punt, volem recórrer a una analogia amb el present i portar a col·lació el fet que, avui en dia, en època de canvi tecnològic, ens trobem també amb un intens - i sovint malentès - debat sobre la "veritat", la "mentida", i l'estatut de la ficció, tant en el terreny polític com en l'artístic. Gràcies al Diccionari d'Oxford i a la subsegüent amplificació dels mitjans de comunicació, el concepte "de moda" l'any 2016 va ser *post-truth*, que va voler, en una pobra temptativa de mirar d'entendre com és que certs discursos triomfen sobre d'altres, posar nom als casos en què els fets objectius semblen pesar menys en l'opinió pública que les emocions o les creences. De cop i volta, fenòmens com la victòria de Donald Trump als EUA passen a ser explicats principalment per la confiança que fan les persones a certes històries "no verificables<sup>285</sup>" o que no es fonamenten en la "realitat" i per l'autoritat que confereixen als nous mitjans transmissors d'aquestes, en especial, les xarxes socials. Aquesta qüestió supera de llarg l'àmbit d'aquesta recerca, però l'anomenada "postveritat" – que, per cert, escrita en molts diaris i periòdics grecs μεθααλήθεια, a més, fa un mal terrible als ulls – no és ni de bon tros res de nou. En paral·lel a aquesta "moderna" preocupació de periodistes, teòrics de la comunicació i "opinadors", el cinema, l'altre narració dominant del moment fora del discurs polític-mediàtic, també es troba en plena fase d'autodefinició.

---

283 Rutherford 1995: 172. cf. *Fedre*, 275bc.

284 Moreau 2006: 65.

285 Per citar només un entre els molts exemples recents: així comença l'article del periodista Michael Scherer "*Can Trump Handle the Truth?*" publicat en l'edició de la revista *Time* del 3 d'abril de 2017: "Generations of American children have learned the apocryphal tale of young George Washington, bravely admitting to his father that he chopped down the cherry tree. The story sprang from a culture that wanted even its fables to serve the ideal of truth" (el subratllat és meu).

Recentment, el cineasta i documentalista Werner Herzog ha afirmat<sup>286</sup> que estava cansat del fet que la gent pensi que "els documentals han de contenir només fets". La proposta de Herzog passa per un "nou gènere", o més ben dit, "mode d'expressió", que permeti anar "més enllà" de la realitat per estar més a prop de la veritat, en el qual estar permès inventar-se cites i personatges si això permet comprendre millor el món. Potser per aquest motiu, un dels atacs de Herzog va ser contra el cineasta nord-americà Woody Allen (¿ens ve al cap la rivalitat de Plató amb els comediògrafs?), de qui va dir que no li agradava com a persona i que aquest segurament odiava les seves pel·lícules, cosa que el feia sentir-se afalagat. Les diferències entre Allen i Herzog van més enllà d'anecdòtiques renyines personals. Les seves dues propostes cinematogràfiques s'articulen en postulats de partida molt diferents, un molt més centrat en presentar les relacions humanes (sobretot amoroses) des d'una mena de "realisme romàntic", de vegades punyent, però en certs punts edulcorat; l'altre, capficat en allò de que hi ha de veritat i mentida en els relats dels homes, sense excloure, puntualment, alguna dosi d'humor. Evidentment, no podem traçar una relació directa amb el que estem mirant d'exposar sobre Plató, però els paral·lelismes (estatut epistemològic del relat, veritat i mentida en el discurs polític, nous mitjans de comunicació i creació de "nous gèneres" en disputa amb els dominants) no deixen de ser força eloqüents.

Tornant als tipus de relats que ens ocupen, com afirma Morgan, "Mythologia must therefore take its place as an intimate and essential part of the Platonic philosophical project. It is no accident that Plato invented the word and give it conceptual shape. It seems likely that he performed a similar role with the other words that define his enterprise, both positively and negatively: rhetorike (rhetoric) and philosophia (philosophy). Mythology, rhetoric, philosophy: all are formed in and through language, all interpenetrate and influence each other. If studying one of them leads to an examination of the others, this is surely what Plato had in mind<sup>287</sup>". El projecte platònic, com va escriure Detienne, era un ferm compromís a repensar la tradició del moment<sup>288</sup>. I no només la seva, ens permetem afegir, sinó que ens convida també a repensar la nostra.

---

286 Werner Herzog (Munic, 1942), en una xerrada titulada "Èxtasi i terror en la ment de Déu" que tingué lloc el 25 de març de 2017 en el marc del festival Kosmopolis organitzat pel Centre de Cultura Contemporània de Barcelona (CCCB).

287 Morgan 2000: 289.

288 Sobre el fet que Plató sigui el primer en emprar el mot "mitologia", vid. Detienne 1981:155 i ss.

## 2.1 Què diu Plató sobre el mite?

“Parmi les questions préjudicielles que doit nécessairement résoudre quiconque veut pénétrer un peu avant dans la philosophie de Platon se trouve au premier rang celle de la valeur des mythes. [...] Un philosophe ennemi absolu des mythes ne fait pas tant de mythes<sup>289</sup>”. Des que Brochard, ara fa més d'un segle, va fer aquesta indiscutible constatació, s'ha intentat donar resposta a la controvertida qüestió del mite en Plató. No per casualitat, el d'Atenes fou el primer en posar damunt l'escena el quòdlibet de l'estatut i la funció del *mythos*<sup>290</sup>. Abans que ell, altres havien denunciat el mite pel seu caràcter mentider<sup>291</sup>. Però mai ningú fins aleshores havia llançat un vaitot de tal magnitud. I com tota jugada arriscada, corria el risc de fallar o de desencadenar conseqüències imprevistes i malentesos. Com si d'un crim es tractés, Plató disposava de motiu, mitjà i oportunitat. El mòbil, repensar, reformular i corregir la tradició heretada; l'arma, els diàlegs, on es permet no posar mai en la seva boca el que pensa; i la ocasió idònia, la convivència del món oral amb l'expansió de la nova tècnica escriptural, que donava peu a nous públics i noves respostes. Per tot això, una i altra vegada aquests temes treuen el nas o es mostren completament en els seus diàlegs. Però, igual que en un crim, la reconstrucció de les circumstàncies i motivacions sempre és complexa i gairebé mai definitiva.

Entre els intents de valorar el mite a Plató, l'excel·lent treball de Brisson<sup>292</sup> continua sent la referència ineludible. L'estudiós canadenc analitza totes les aparicions de *μῦθος* i derivats lèxics i conclou que, per a Plató, el mite té tres característiques essencials: és un relat no verificable, no argumental i eficaç, pensat per atènyer finalitats educatives i polítiques. Però, a més, el mite és una mena de *lógos*, en el sentit que gaudeix d'una lògica interna i es construeix seguint uns principis “racionals”. Per a Brisson, Plató va del “*mythos* al *lógos*” només “per tornar al *mythos*<sup>293</sup>”.

---

289 Brochard 1912.

290 Vid. Ferrari 2006: 27-28: "...prima di Platone non esiste una riflessione articolata intorno al mito, essenzialmente perché il mito non viene percepito come un oggetto autonomo".

291 Vid. punt 2 d'aquest treball.

292 Brisson 1982.

293 Brisson 2004: 4.

Les fronteres entre mite i raó es difuminen, per això, com afirma Coulson, “Attempting to distinguish Plato’s *mythos* from his *logos* is an unproductive exercise akin to unthreading a rug in the name of analysis, destroying the pattern in the process and then forgetting what the rug actually depicts<sup>294</sup>. I el mosaic que representa la convivència entre mite i *lógos* està entreteixit amb discursos de diversa mena encaminats a imposar-se com a relats dominants dins la *pólis*. “... Plato does not renounce traditional myths (which he recommends should be censured before they are told), but alludes to them frequently in his work. What is more, he adapts some of them, and it even happens that he creates new ones, as a function of circumstances. He does so for reasons that are practical, on the one hand, and concern ethics and politics, and theoretical, on the other hand, having to do with psychology and metaphysics<sup>295</sup>”, explica Brisson, que concep el mite platònic com un instrument de persuasió al servei de la filosofia, com una mena de “socors” que surt al pas quan el pensament racional queda mut. En aquest sentit, s'addueixen sovint les paraules que donen pas al mite del carro alat (*Fedre*, 246a), com a exemple que un relat versemblant pot explicar el que un raonament no aconsegueix, sempre que aquest relat hagi estat “depurat”. Per tot això, la vara de mesurar el mite ha de ser la seva utilitat moral i política, i no el seu valor de veritat o mentida<sup>296</sup>. D'aquesta manera, Pradeau pot afirmar, seguint a Brisson, que “Le mythe est ainsi et d'abord, quel que soit son objet, l'histoire que l'on raconte depuis longtemps au sein d'un même groupe civique, et qui transmet le patrimoine spirituel et moral de ce groupe. [...] ... un instrument de communication collective dont l'efficacité est optimale<sup>297</sup>”.

---

294 Coulson 2016: 95. Cf. Ferrari 2006: 11 i ss: “Il punto di partenza di Platone – di partenza e non di arrivo – sembra esattamente questo: l'assegnazione del mito alla dimensione della menzogna e della falsità. [...] L'equazione mito=falsità è solo il primo passo di un percorso complesso, segnato dalla consapevolezza che di questa falsità la filosofia e la politica non possono veramente fare a meno, e infine anche dalla convinzione che il mito è forse meno estraneo alla verità di quanto si sia creduto in un primo momento”. Per una descripció de les relacions *mythos-lógos* a Plató, vid. també Capizzi 1989.

295 Brisson 2004: 2.

296 “For Plato, myth is the only device available to enable us to explore matters that are beyond our limited intellectual powers. Myth may be false in its fantastical details, but it may mirror the truth”. Partenie 2004: xix.

297 Pradeau 2004:13.

Les reflexions de Brisson han marcat els estudis posteriors, fins el punt que és difícil trobar-ne un que no segueixi la seva línia. Tanmateix, creiem que si bé soluciona el tema de l'estatut del mite provisionalment, no l'acaba d'aclarir en relació amb l'audiència i l'estratègia comunicativa, que per a ell és una qüestió del tot secundària. A més, Brisson, supeditant sempre el discurs mític al *lógos*, sol interpretar les contalles mítiques com a meres al·legories, quan realment aquestes no es distingeixen del *lógos* en el seu estatut epistemològic i estan absolutament vinculades al pensament filosòfic dels diàlegs. Per la nostra banda, no entrarem en detall a analitzar totes les vegades que Plató parla d'alguna manera sobre el “mite<sup>298</sup>”. Ens estimem més comentar els mites pròpiament dins del context del diàleg per treure l'entrellat, centrant-nos en quin personatge diu què, quan i a qui, com farem més endavant. De tota manera, presentem tot seguit alguns exemples que ens permeten fer-nos una primera idea de la consideració que reserva Plató al mite.

En el *Protàgoras*, llegim el següent: Ἄλλ', ὃ Σώκρατες, ἔφη, οὐ φθονήσω· ἀλλὰ πότερον ὑμῖν, ὡς πρεσβύτερος νεωτέροις, μῦθον λέγων ἐπιδείξω ἢ λόγῳ διεξεληθών; [...] Δοκεῖ τοίνυν μοι, ἔφη, **χαριέστερον** εἶναι μῦθον ὑμῖν λέγειν. La opció de contar una “història” (μῦθος) és vista com quelcom més plaent, més agradable que la d'un discurs explicatiu. Χαριέστερον també vol dir més “favorable”, “complacent”, “agraït”. En el *Sofista*, trobem la mateix expressió, referint-se a la mimesi: “Coneixes alguna forma de joc que requereixi més destresa i sigui més atractiva que la imitació<sup>299</sup>?”. El concepte de χάρις implica reciprocitat, agraïment a canvi d'alguna cosa. Aristòtil el descriu, a nivell retòric, com quelcom lligat tant a la manera de ser de qui fa el favor com al factor emotiu de qui el rep. La χάρις és, a la vegada, el sentiment de benevolència de qui fa el favor, el favor en sí i l'agraïment<sup>300</sup>. Per això Càl·licles, en el *Gòrgias*, per deixar clar que ell sí roman obert a la discussió amb Sòcrates, afirma “també jo m'he trobat present en moltes discussions i no sé si alguna vegada he sentit tant de plaer com ara, de tal manera que, si més no pel que fa a mi, em gratificareu fins i tot si desitgeu conversar durant tot el dia<sup>301</sup>”.

298 Remetem novament a l'exhaustiu treball de Brisson 1982.

299 *Sofista*, 234b: Παιδιάς δὲ ἔχεις ἢ τι τεχνικότερον ἢ καὶ **χαριέστερον** εἶδος ἢ τὸ μιμητικόν;

300 Aristòtil, *Retòrica*, 1385b.

301 *Gòrgias*, 458d: Νῆ τοὺς θεοὺς, ὃ Χαιρεφῶν, καὶ μὲν δὴ καὶ αὐτὸς πολλοῖς ἤδη λόγοις παραγενόμενος οὐκ οἶδ' εἰ πώποτε ἦσθην οὕτως ὥσπερ νυνί· ὥστ' ἔμοιγε, κἂν τὴν ἡμέραν ὅλην ἐθέλητε **διαλέγεσθαι, χαριεῖσθε.**

No es tracta doncs només, com se sol afirmar, que el mite és més “agraït”, més fàcil de pair que el *lógos*, i per tant, més adequat per transmetre de manera fàcil idees o conceptes complexos. Es tracta sobretot d'un mitjà bidireccional, adequat per a certs moments, i que demana la complicitat del receptor<sup>302</sup>.

Fixem-nos ara en *Les Lleis*, XI, 913c: *πειθεσθαι δὲ χρῆ καὶ τοῖς περὶ ταῦτα λεγομένοις μύθοις, ὡς εἰς παίδων γενεᾶν οὐ σύμφορα τὰ τοιαῦτα*: Hem de “fer confiança” a les “contalles tradicionals”, diu l'Atenès. En altres passatges dels diàlegs, diferents personatges afirmen també que els “mites” poden contenir la veritat sobre les coses. Novament a *Les Lleis* es diu que la llengua poètica, amb l'ajuda de les Gràcies i les Muses, també transmet en ocasions la veritat<sup>303</sup>. En el *Fedó*, on s'explica en diverses ocasions l'efecte del mite sobre qui el rep com una mena d'encanteri<sup>304</sup>, Sòcrates es diferencia dels poetes que prefereixen les històries (μῦθοι) als discursos (λόγοι) no perquè ell no n'expliqui, sinó perquè ell no les inventa, no les crea.<sup>305</sup> No és un “mitòleg” en el sentit que ell no construeix aquestes contalles, però no té problemes en fer-les servir. En el *Fedre*<sup>306</sup>, Sòcrates abans d'explicar el mite de les cigales, diu que no és propi d'aquell que estima les muses no haver escoltat tals contalles. I després, incideix en el fet que cal adequar el gènere del discurs al tipus “d'ànima” al a qui va dirigit, si volem que aquest sigui persuasiu<sup>307</sup>. També a la *República* se'ns diu que les contalles poden ser certes o falses, però per a propòsits educatius ens hem de valer de les dues. De fet, les primeres que contem als nens són, si les prenem en la seva totalitat, falses, però podem trobar veritat en elles<sup>308</sup>.

---

302 En aquest sentit s'aproxima al significat de *χάρις* en les *Definitiones*, 413e, que si bé no podem atribuir a Plató directament sí a les reflexions posteriors en l'àmbit de l'Acadèmia: *Χάρις εὐεργεσία ἐκούσιος ἀπόδοσις ἀγαθοῦ ὑπουργίας ἐν καιρῷ*. (“Χάρις”: benefici voluntari. Restitució de quelcom bo que es posa en servei en el moment oportú.).

303 *Lleis*, 682a: *πολλῶν τῶν κατ' ἀλήθειαν γιγνομένων σὺν τισιν Χάρισιν καὶ Μούσαις ἐφάπτεται ἐκάστοτε*.

304 *Fedó*, 77e, 78a i 114d. Vid. també *Càrmides*, 156d.

305 *Fedó* 61b: *ὅτι τὸν ποιητὴν δέοι, εἴπερ μέλλοι ποιητῆς εἶναι, ποιεῖν μύθους ἀλλ' οὐ λόγους, καὶ αὐτὸς οὐκ ἔμυθολογικός, διὰ ταῦτα δὴ οὓς προχείρους εἶχον μύθους καὶ ἠπιστάμην τοὺς Αἰσώπου, τούτων ἐποίησα οἷς πρώτοις ἐνέτυχον*.

306 *Fedre*, 259b: *Οὐ μὲν δὴ πρέπει γε φιλόμουσον ἄνδρα τῶν τοιούτων ἀνήκοον εἶναι*.

307 *Fedre*, 271b: *Τρίτον δὲ δὴ διαταξάμενος τὰ λόγων τε καὶ ψυχῆς γένη καὶ τὰ τούτων παθήματα δίδεισι πάσας αἰτίας, προσαρμόττων ἕκαστον ἐκάστῳ καὶ διδάσκων οἷα οὔσα ὑφ' οἷων λόγων δι' ἣν αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἢ μὲν πείθεται, ἢ δὲ ἀπειθεῖ*.

308 *República*, 377a: *Οὐ μανθάνεις, ἦν δ' ἐγώ, ὅτι πρῶτον τοῖς παιδίοις μύθους λέγομεν; τοῦτο δὲ που ὡς τὸ ὅλον εἰπεῖν ψεῦδος, ἐνὶ δὲ καὶ ἀληθῆ*.

D'aquesta manera, les podem tornar útils quan, com també s'afirma a la *República*, “fem que la mentida sigui el màxim possible igual que la veritat<sup>309</sup>”. En el *Gòrgias*, Sòcrates, abans d'explicar el mite escatològic, diu a Càl·licles: “Escolta doncs, com se sol dir, un bell discurs, que tu consideraràs com un mite, però jo el considero un *lógos*<sup>310</sup>”. Segons Brisson, això demostra que el mite és un requeriment perquè el discurs filosòfic avanci, però no té a veure directament amb l'adequació al públic (és només “persuasiu” i per tant “útil”) i és sempre inferior al *lógos*, en tant que discurs inverificable i fals. Si considerem que la veritat del mite es fonamenta, com diu Gentili, en la seva eficàcia comunicativa, en el seu poder de seducció i persuasió<sup>311</sup>; si convenim en el fet que “persuader, charmer, enchanter: c'est la seule politique du mythe dans la cité des philosophes<sup>312</sup>”, com escrivia Detienne; si l'objectiu final de tot això és convèncer i modelar els futurs ciutadans, com s'expressa sobretot en la *República* i *Les Lleis*. Si tenim en compte tot això. ¿com creiem que ha de ser el públic receptor? ¿Què s'espera d'ell?

Per tal que aquesta veritat retòrica i persuasiva aconseguixi el seu propòsit, no és ens val només amb la “imitació”, com llegim en el *Gòrgias*<sup>313</sup>: “En efecte, no és suficient la mimesi sinó que has de ser naturalment (αὐτοφυῶς) igual a ells, si vols dur a terme quelcom genuí per fer-te amb l'amistat del poble d'Atenes”. A més, doncs, cal compartir i dominar el conjunt de les creences de qui escolta, de l'audiència, actuar de manera “natural” i compartir un mateix origen, ser “del mateix lloc”. Això és el que vol dir l'adverbi αὐτοφυῶς (en ocasions concretes gairebé sinònim “d'autòcton”, αὐτόχθων) que emprà Plató en el pas citat. O també “espontani”, en el doble sentit de “procedent d'un impuls interior” i de “viure i estendre's de manera natural per un territori”, a la manera de les plantes. Els mites i les imatges són el millor recurs per arribar al públic, ja que els mecanismes d'aquestes històries ja estan implantats en la gent de manera natural.

309 *República*, 382d: καὶ ἐν αἷς νυνδὴ ἐλέγομεν ταῖς μυθολογίαις, διὰ τὸ μὴ εἰδέναι ὅπῃ τάληθές ἔχει περὶ τῶν παλαιῶν, ἀφομοιοῦντες τῷ ἀληθεῖ τὸ ψεῦδος ὅτι μάλιστα, οὕτω χρήσιμον ποιοῦμεν; Cf. *Timeu* 20e: Ἄκουε δὴ, ὦ Σώκρατες, λόγου μάλα μὲν ἀτόπου, παντάπασί γε μὴν ἀληθοῦς, ὡς ὁ τῶν ἑπτὰ σοφώτατος Σόλων ποτ' ἔφη.

310 *Gòrgias*, 523a: Ἄκουε δὴ, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἠγήση μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον.

311 Gentili dins Cerri 2007: ix.

312 Detienne 1981:177. Cf. Boyancé 1937: 149-165.

313 *Gòrgias*, 513b: οὐ γὰρ μιμητὴν δεῖ εἶναι ἀλλ' αὐτοφυῶς ὅμοιον τούτοις, εἰ μέλλεις τι γνήσιον ἀπεργάζεσθαι εἰς φιλίαν τῷ Ἀθηναίων δήμῳ.



Plató fa servir la mateixa forma adverbial només en una altra ocasió<sup>314</sup>: a *Les Lleis*<sup>315</sup>, quan l'Atenès adverteix que es disposa a fer un llarg discurs (ταῦτα δὲ παμπόλλων ἐστὶν λόγων), que no serà altre que el famós “mite de les marionetes”, Megil·le, l'espartà, se sent obligat a recordar-li la seva condició d'hoste públic (προξενία) i el fet que d'entre els atenesos, els bons ho són “espontàniament”, “per naturalesa”. La resta d'aparicions en el *corpus* platònic de αὐτοφυῆς es compten amb els dits d'una mà: el trobem una vegada més a *Les Lleis*<sup>316</sup>, quan, parlant de la formació dels ciutadans, es diu que els nens petits que creixen junts descobreixen a la vegada els jocs “de manera natural”, sense que ningú els ensenyi. En el *Sofista*<sup>317</sup>, quan s'afirma que els εἰδῶλα, com són els somnis i les il·lusions (φαντάσματα), es produeixen de manera espontània. En el *Protàgoras*<sup>318</sup>, quan està a punt de iniciar-se el mite de Prometeu i de l'origen de la vida en comunitat. I dues vegades a la *República*, una quan es discuteix la formació dels futurs governants<sup>319</sup> i una altra parlant de l'ànima filosòfica i de la “veritat” (ἀληθεια)<sup>320</sup>. En aquesta segona, Sòcrates pregunta “¿Creus que la veritat és congènita (συγγενῆ) a l'excés (ἀμετρία) o a la moderació (ἐμμετρία)? “A la moderació”, és la resposta del seu interlocutor. Aleshores Sòcrates afegeix: “Cerquem, a banda de les altres qualitats, un pensament<sup>321</sup> que per naturalesa sigui mesurat i ben disposat (εὐχαριν) i que espontàniament es deixi guiar a la idea de l'ésser de cada cosa”. Un cop definides les dots de l'ànima, es qüestiona en el diàleg la validesa del mètode pregunta-resposta, com també passa en el *Menó* i l'*Eutifró*<sup>322</sup>, per concloure que el que cal és fer servir una “imatge”

314 De fet, αὐτοφυῶς no és emprat en època clàssica en aquesta forma adverbial. Es troba en èpoques més tardanes, sobretot en els textos mèdics.

315 *Les Lleis*, 642c: ὡς ὅσοι Ἀθηναίων εἰσὶν ἀγαθοὶ διαφερόντως εἰσὶν τοιοῦτοι, δοκεῖ ἀληθέστατα λέγεσθαι· μόνοι γὰρ ἄνευ ἀνάγκης αὐτοφυῶς, θεῖα μοῖρα ἀληθῶς καὶ οὐτι πλαστῶς εἰσὶν ἀγαθοί.

316 *Les Lleis*, 794a: παιδιαὶ δ' εἰσὶν τοῖς τηλικούτοις αὐτοφυεῖς τινες, ἃς ἐπειδὴν συνέλθωσιν αὐτοὶ σχεδὸν ἀνευρίσκουσι.

317 *Sofista*, 266b: Τὰ τε ἐν τοῖς ὕπνοις καὶ ὅσα μεθ' ἡμέραν φαντάσματα αὐτοφυῆ λέγεται, σκιά μὲν ὅταν ἐν τῷ πυρὶ σκότος ἐγγίγνηται, διπλοῦν δὲ ἤνικ' ἂν φῶς οἰκειῖόν τε καὶ ἀλλότριον περὶ τὰ λαμπρὰ καὶ λεῖα εἰς ἐν συνελθὸν τῆς ἔμπροσθεν εἰωθυίας ὄψεως ἐναντίαν αἴσθησιν παρέχον εἶδος ἀπεργάζηται.

318 *Protàgoras*, 321a: καὶ εἰς εὐνάς ἰοῦσιν ὅπως ὑπάρχοι τὰ αὐτὰ ταῦτα **στρωμνὴ οἰκεία τε καὶ αὐτοφυῆς** ἐκάστω· καὶ ὑποδῶν τὰ μὲν ὀπλαῖς, τὰ δὲ [θριξὶν καὶ] δέρμασιν στερεοῖς καὶ ἀναίμοις. La mateixa idea es troba en el fragment conservat del *Sísif* de Crítias (19.1).

319 *República*, 520e: αὐτόματοι γὰρ ἐμφύονται ἀκούσης τῆς ἐν ἐκάστη πολιτείας, δίκην δ' ἔχει τό γε αὐτοφυῆς μηδενὶ τροφῆν ὀφείλον μηδ' ἐκτίνειν τῷ προθυμεῖσθαι τὰ τροφεῖα.

320 *República*, 486d: Ἐμμετρον ἄρα καὶ εὐχαριν ζητῶμεν πρὸς τοῖς ἄλλοις **διάνοιαν** φύσει, ἣν ἐπὶ τὴν τοῦ ὄντος ἰδέαν ἐκάστου τὸ αὐτοφυῆς εὐάγωγον παρέξει.

321 La διάνοια es entesa en la *República* com un pensament o coneixement propi de les ànimes capaces de λόγος, de raonar, però que no tenen perquè estar avesades a la filosofia. Cf. Taula 2 (*Sofista*, 263e-264a).

322 *Menó*, 80b i *Eutifró*, 11b. Vid. pàgines 48-49 i nota 185 d'aquest treball.

(εικῶν<sup>323</sup>). El plantejament és similar al del *Gòrgias*<sup>324</sup>, on es diu que la filosofia té el seu "encant" (novament la χάρις, la idea d'adequació i reciprocitat) quan es pren mesuradament (μετρίως) durant la joventut, però si s'insisteix més del que cal, resulta ser una perdició.

A partir d'aquests exemples, podem entendre que els discursos que millor s'acomoden a cert tipus de públic són aquells que són "mesurats", "agraïts", i que s'entenen de manera natural per una audiència que comparteix un sistema de valors i creences. El mite platònic sembla complir totes aquestes qualitats. Potser és això el que ens vols dir l'expressió "salvar el mite" (ὁ μῦθος σώζεται<sup>325</sup>), en el sentit que el mite ha d'arribar a un "final", ha de concloure i complir les expectatives dipositades en ell. Quelcom que no sempre el diàleg o el mètode de pregunta-resposta pot aconseguir. Aquesta preocupació pel control dels missatges dels mites és el que porta a Plató a denunciar el perill de les contalles tradicionals (tragèdia i èpica). Però allò que més l'amoïna és el seu impacte, l'efecte d'aquesta poesia sobre l'audiència, no tant el seu valor epistèmic, ja que mite i *lógos* poden ser intercanviables. Plató no estava tant capficat en el poder del *lógos* com en el de les formes que podia adoptar i les maneres de transmissió. El paral·lel més clar avui en dia seria el cinema i la televisió, mitjans que pel seu abast són l'equivalent al teatre en temps de Plató<sup>326</sup>, en el sentit que atenyen grans audiències i disposen de narratives i convencions pròpies.

Els mites doncs no només arriben allà on no pot arribar "el discurs racional". El fet és que en determinades ocasions arriben "millor". Aquestes històries mítiques contenen algunes veritats necessàries per a la formació dels ciutadans. Si part del projecte platònic era una reforma cívica, posar

---

323 "Eikon y eidolon son sinónimos y aunque este segundo término, que está emparentado con *eidōs*, puede tener un sentido más psicológico (como "imagen mental", fantasía), ambos nombran una representación e incluso un índice de alguna cosa que los sobrepasa". Luri 2011: 125-126.

324 *Gòrgias*, 484: φιλοσοφία γάρ τοι ἐστίν, ὃ Σώκρατες, χάριεν, ἄν τις αὐτοῦ μετρίως ἄψηται ἐν τῇ ἡλικίᾳ· ἐὰν δὲ περαιτέρω τοῦ δέοντος ἐνδιατρίψῃ, διαφθορὰ τῶν ἀνθρώπων. Vid. també *Fedó*, 64b i *Teetet*, 173c.

325 L'expressió apareix en quatre passatges: *República*, 621b, *Teetet*, 164d, *Fileb*, 14a i *Lleis*, 645b (mite de les marionetes). Cf. Brisson 1982: 81 i Rose 1938: 91-92. Curiosament, l'escoliasta que comenta el passatge de la *República* explica l'expressió "μῦθος ἐσώθη" (*Scholia in Platonem*, R.621b,bis.1 Stephanus) de la següent manera: τοῖς μὲν οὖν πολλοῖς προστιθέναι τοῖς μύθοις ἔθος ἦν ὅτι μῦθος ἀπόλετο, δεικνύναι βουλομένοις ὡς ἄρα οἱ μῦθοι λέγουσι μὴ ὄντα, καὶ ἅμα ἐρρέθησαν καὶ οὐκ εἰσι. Πλάτων δὲ τοῦναντίον πανταχοῦ σώζεσθαί τε καὶ σώζειν φησι τοὺς μύθους τοὺς παρ' αὐτῷ, μάλα γε εἰκότως, τῶν γὰρ ὄντων εἰσὶν ἐξηγηταί, καὶ ὠφέλιμοι διὰ τοῦτο. **τοὺς γὰρ πειθομένους αὐτοῖς ἐπανάγουσιν αὐτοφυῶς ἐπὶ τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν**, καίπερ ἄνευ εἰκότων καὶ ἀποδείξεων διδάσκοντες, ὡς ἂν τοῖς ἀδιαστρόφοις ἡμῶν προλήψεσι περὶ τῶν πραγμάτων συνάδοντες.

326 Vid. Konstan 2012: 2. Cf. Nehamas 1999.

normes a la creació i difusió del mites era una tasca ineludible. Diu Lorite Mena: “Cuando Fedro pregunta a Sócrates: ¿Crees que este mythológêma es verdadero?, ya se ha introducido en el interior del mito un criterio que le es exterior, pero que no obstante lo atraviesa epistemológicamente para deslindar en el espacio político aquellos que son beneficiosos para la formación de los futuros ciudadanos de los que no lo son y por lo tanto considerados como *miasmas* y susceptibles de un proceso de impiedad<sup>327</sup>” En l'esfera del món de la “idea”, Plató no només no descarta el mite, no només no l'oposa al *lógos*. El mite ha de trobar el seu espai en un terreny ja abonat prèviament perquè això sigui factible. Per aquesta raó cal crear-ne de nous, aprofitar el seu contingut de veritat i donar-los cabuda per a la formació dels ciutadans. Com afirma Ferrari<sup>328</sup>, “... la stessa realizzabilità del progetto di costruzione della *kallipolis* sembra dipendere dalla capacità di servirsi dello pseudos, e il mito costituisce lo strumento irrinunciabile di una simile operazione”.

Vist així, el mite pot ser entès també com a part de l'estratègia per fer arribar la filosofia platònica a una audiència més àmplia, a tothom a qui pugui interessar, no només filòsofs o membres de l'Acadèmia<sup>329</sup>. Afirmar Most al respecte: “Plato wrote his dialogues ... perhaps above all, for potentially interested external non experts, i.e. for young men (and their parents) who wanted to know what they should do in life. He wanted these writings to reach not only people who had already made the decision to devote themselves to the philosophical way of life but also, and perhaps above all, non-philosophical readers, and to convince these that their life would be less valuable if they did not study (Platonic) philosophy.” Per aconseguir això, “Plato had to study, master, deploy—and then invert the most successful strategies of literary communication in contemporary Greek culture<sup>330</sup>”

Els mites de Plató descansen en la familiaritat que té l'audiència amb les veritats que expressen aquestes narracions. Són narratives d'una gran importància social, que “connecten” amb el públic, diríem en l'argot modern, però que també poden contenir una gran força filosòfica. “Myth imbues Platonic dialogues with a gravity of authenticity that makes them more appealing and persuasive<sup>331</sup>”, conclou Coulson. Una “autenticitat” que podem aplicar també al conjunt de l'obra platònica. Si entenem que el mite és un relat tan vàlid com qualsevol altre discurs, una forma de

---

327 Lorite Mena 2004: 15. El passatge en qüestió és *Fedre*, 229c.

328 Ferrari 2006: 35.

329 Coulson 2016: 91.

330 Most 2012: 22. Cf. Coulson 2016: 91.

331 Coulson 2016: 90.

*lógos* que enllaça amb la tradició i permet continuar-la, i que els diàlegs platònics són un conjunt de relats que ens mostren les preocupacions filosòfiques, socials i polítiques de l'època, tota la obra platònica ens dibuixa un relat “versemblant”, no històric, i eficaç per transmetre a un ampli públic les màximes preocupacions de l'aristocràcia atenesa. Com diu Lisi Bereterbide, “el fresco que ellos (els diàlegs) pintan puede ser considerado como un mito, el mito de la vida buena y justa<sup>332</sup>”.

Això no vol dir que no trobem “filosofia” en els diàlegs de Plató, sinó que el mite forma part d'aquesta. Tant en la interpretació al·legòrica com en la racionalista que aplica als mites, la crítica platònica consisteix en “reorientar” la recerca de la veritat vers la filosofia, descartant les interpretacions tradicionals. Així, doncs, el sentit del mite és “part integrant” del discurs filosòfic i ha de ser correctament rebut i interpretat<sup>333</sup>. Rossetti 1997 distingeix entre el que anomena “mite filosòfic” (la imatge de la caverna, el carro alat, per exemple), que considera molt proper a l'estatut d'una “paràbola” (“la loro funzione è eminentemente retrospettiva, esplicativa, comunicazionale (diciamo pure: divulgativa)”), dels mites escatològics que són cridats a “integrare un sapere solo virtuale facendo leva su di una strumentazione di per sé impropria (il mito) allo scopo di fissare una serie di complementi imprescindibili. [...] In questo secondo caso la funzione del mito è dunque, per cominciare, eminentemente programmatica”, de manera que el mite escatològic acaba sent un “acte de fe”, fundat només en la autoritat de qui l'escriu, en aquest cas Plató. “La filosofia si appella ad armi non sue allo scopo di conseguire comunque un po' di persuasione”.

Molts estudiosos donen per suposat, com hem vist a Brisson, un estatut superior del discurs filosòfic sobre el mite. Però la crítica de Plató, com hem vist, es dirigeix només als mites dels seus predecessors, Homer i Hesíode sobretot, i coetanis, els sofistes principalment. Per això, de vegades, com afirma Mattéi, “Logos is capable of elaborating a *theory of knowledge* at the conclusion of dialectical conversations only after muthos has oriented the philosopher with a *knowledge of theory*<sup>334</sup>”. El mite platònic, segons aquest autor, és “a tale of various episodes reported by the voice of one narrator only, usually Socrates, which tries to reveal in iconic form the initial truth of the world”.

---

332 Lisi Bereterbide 2009: 46. Aquest autor considera que, si bé és plausible creure que Plató volia suplantar la tragèdia, els seus diàlegs van ser concebuts no per ser representats sinó per ser llegits en públic. Entès així, el gènere que volia substituir potser no era la tragèdia sinó l'èpica.

333 Baghdassarian 2014.

334 Mattéi 1988: 68.

Ferrari 2006 parteix de la dificultat de demarcar clarament els terrenys de l'espai del mite i de la racionalitat filosòfica a Plató, i de traçar una línia entre el que podríem encabir en el pensament de l'autor i el que diuen els seus personatges: "... il mito platonico non risulta mai alternativo, in un senso o nell'altro, alla razionalità filosofica, ma ne arricchisce la discussione con un diverso registro di linguaggio: di volta in volta, esso appare come rappresentazione figurata che rende immediatamente evidente il movimento di quella razionalità, le sue alternative e i suoi ostacoli; o come supplemento persuasivo in ordine alle sue valenze morali o politiche; o come segnale di un percorso que la diallettica non ha ancora intrapreso, che ha difficoltà a intraprendere, o ancora che non potrà mai seguire fino alla fine rispettando le proprie esigenze argomentative, ma di cui occorre indicare almeno la prospettiva". Segons Ferrari, el recurs al mite respon a la necessitat d'emplaçar el discurs en una perspectiva molt més global: "il mito sembra operare una sorta di totalizzazione dell'esperienza". Si els mites repudiats per Plató són els de la tradició, si la versemblança és possible i suficient en els mites de nou encuny i pot servir per transmetre certes veritats, el següent pas, en aquesta "totalització de l'experiència" és el que planteja molt agosaradament, però no sense un punt de raó, Julián Marías ja fa uns anys: "El papel del mito es manifestarnos la realidad aunque sea de modo imperfecto y parcial, para decir a qué se asemeja. El mito, lejos de ser sustitutivo de la definición, es superior a ella. El verdadero conocimiento reside para Platón en el mito. Pero el mito platónico, que arranca de la definición, no es como el mito prefilosófico. Ante la realidad, el conocimiento humano no puede agotarla, pero sí fijarla y explicitarla hasta cierto punto. Otro tipo de conocimiento exhaustivo excede de las posibilidades y del tiempo limitado del hombre. La realidad es para él inagotable, y sólo tolera algo así como una abreviatura, que es el mito<sup>335</sup>".

D'una manera o altra, la funció del mite dins de la filosofia platònica és cabdal. El que sí que és cert és que va molt més enllà de la seva força de seduir i convèncer les audiències. És una manera d'explicar la realitat determinada per la forma narrativa, pel contingut, pel públic a qui es dirigeix i per la intenció d'influir en la formació ciutadana. Com diu Ferrari, "The border between logos and muthos in the dialogues is, for Plato, a matter of form rather than substance<sup>336</sup>."

---

335 Marías (1948) en la seva "Introducción a Platón" (*Fedro*, Buenos Aires, Revista de Occidente), citat per García Peña 2010: 93 que adverteix que, tot i estar d'acord en alguns punts, no comparteix totalment aquesta visió.

336 Ferrari 2012: 86.

## 2.2 El mite dins l'estructura dialògica

En l'*Apologia* de Xenofont, Hermògenes recorda que els tribunals atenesos sovint han condemnat a mort persones innocents mentre que han absolt de culpables “o bé compadint-se pels seus discursos o bé perquè parlaven de manera encisadora” (ἢ ἐκ τοῦ λόγου οἰκτίσαντες ἢ ἐπιχαρίτως εἰπόντας<sup>337</sup>). No només cal valer-se del *lógos* en un judici. A més, cal saber presentar-lo amb *χάρις*. O en paraules de Luri, “en un judici no es suficiente tener razón. Es necesario saber representarla de manera verosímil<sup>338</sup>”. Però aquesta “versemblança” ha de ser correctament entesa. Com veiem més amunt, quan comentàvem el concepte de *χάρις*<sup>339</sup>, el mite té més “encant”, *charme*, no només perquè és més agraït, sinó també perquè és més adequat per transmetre certes coses i perquè requereix un sistema compartit de valors i la complicitat de qui el rep. És en aquest sentit que cal entendre també el relat del *Timeu* com a εἰκὸς μῦθος. Quelcom és εἰκός no només perquè és “semblant a la veritat<sup>340</sup>”, sinó també perquè representa les coses “com haurien de ser” o com la situació requereix. Per això, en molts contextos, hom es veu obligat a traduir εἰκός per *appropriate*, *fitting*, *fair* o fins i tot “natural<sup>341</sup>”. L'*eikós* és una veritat convincent, persuasiva, però també adient, que s'ajusta al propòsit comunicatiu. D'alguna manera, l'*eikós* μῦθος del *Timeu*<sup>342</sup> és la nova narrativa que reemplaça el *λόγος περὶ φύσεως* dels filòsofs precedents. Si allò que es narra, com en els antics mites dels poetes, va passar o no realment, és secundari. El més important és l'autoritat de qui ho explica i ser capaç de crear imatges que adquireixin l'estatut de paradigma, de model a seguir.

El mite *es fa* versemblant. Esdevé una història vertadera quan gaudeix d'autoritat i quan resulta *natural* a la seva audiència. En el relat xenofonteu de defensa de Sòcrates, l'autor es deixa veure i mostra la seva opinió. La seva apologia és obertament política. Per contra, Sòcrates és l'únic narrador de l'*Apologia* platònica, on se'ns ofereix un discurs que *a priori* no pretén ser un diàleg, però que en el fons implica que hi hagi sempre algú a l'altre costat, o bé els acusadors o bé el poble atenès representat pel tribunal.

---

337 Xenofont, *Apologia*, 4.

338 Luri 2015: 129.

339 Vid. pàgs. 73 i ss. d'aquest treball.

340 Pensem en la gran quantitat de vegades que el mite significa a Plató altre cosa que “relat versemblant”: relat fabulós que conté quelcom de veritat; relat mentider; joc; conte de velles; recurs pedagògic; paraula sagrada; creença eficaç. Vid. García 2005: 18-19.

341 Burnyeat 2009: 170. Sobre la apropiada traducció del terme εἰκός com a “convenient” o “adequat” més que no pas “versemblant”, cf. Piazza 2012.

342 *Timeu*, 29d.

L'*Apologia* de Plató no funciona realment com una defensa política, sinó més aviat com una lliçó socràtica sobre la natura positiva de la mort<sup>343</sup>. La finalitat de totes dues apologies és la mateixa: construir una imatge de Sòcrates oposada a la dels seus acusadors. Xenofont i Plató competeixen per oferir el relat sobre el mestre que més els convé, però des de diferents angles. Mentre per al primer, la mort de Sòcrates es deriva tràgicament de la seva activitat dins la *pólis* (“No creus que m'he passat tota la vida preparant la meua defensa?<sup>344</sup>”), per a Plató la mort és un destí desitjable que cal acollir amb benevolència. La datació de totes dues *apologies* no és fàcil, tot i que el més plausible és que la platònica antecedís a la de Xenofont<sup>345</sup>, que treballa a partir d'altres textos i que reconeix que ha volgut fer un relat més curt i no explicar-ho tot<sup>346</sup>. Curiosament, Plató, que va ser present en el judici, elabora una defensa menys centrada en els fets “històrics” que la de Xenofont, que no va ser-hi i que se s'enfoca en deixar clares les conseqüències polítiques del judici a Sòcrates, perquè, això sí, no hi ha cap dubte que el procés fou clarament polític<sup>347</sup>.

Plató, per la seva banda, articula la narració – que, com dèiem, encara que no és pròpiament un diàleg sinó un suposat conjunt d'al·legacions, es podria interpretar com a tal – sobre dos eixos clars: primer, que la condemna és inevitable atès el refús de Sòcrates d'acceptar la seva responsabilitat personal en els efectes que causen els seus discursos sobre els ciutadans atenesos. I, segon, en l'acusació d'impietat (ἀσέβεια), que era un crim religiós i polític a la vegada. Tots dos eixos travessen l'obra sencera de Plató, que decideix no argumentar contra les acusacions sinó defensar la memòria de Sòcrates fonamentant-se en el caràcter exemplar i paradigmàtic del personatge. Gairebé creant un nou mite a través del diàleg.

Xenofont i Plató: tots dos coneixen els límits del *lógos*, però només un explota les possibilitats del *mythos*. Plató aposta per l'ús d'uns mites destinats a crear una nova tradició comú que fonamenti una nova παιδεία. En aquest sentit, potser el primer i més gran “mite” que crea és la figura del seu Sòcrates. No oblidem que Plató considera en ocasions els seus diàlegs un μῦθος, no només el *Timeu*, també *Les Lleis*<sup>348</sup> i *La República*<sup>349</sup>.

---

343 Candiotta 2013: 193-194.

344 Xenofont, *Apologia*, 3.4: Οὐ γὰρ δοκῶ σοι ἀπολογεῖσθαι μελετῶν διαβεβιωκέναι;

345 Sobre la discussió, vid. Souto Delibes 2000: 20 i ss.

346 Xenofont, *Apologia*, 22: ἀλλ' ἐγὼ οὐ τὰ πάντα εἰπεῖν τὰ ἐκ τῆς δίκης ἐσπούδασα...

347 I, a més, es va dur a terme amb totes les garanties legals de l'època. Vid. Ober 2016. Cf. Luri 2015: 67 i ss.

348 *Les Lleis*, 751e-752e.

349 Vid. Lisi Bereterbide 2014: 381-382. Fins i tot en *L'Épinomis*, atribuït a Filip d'Opunt però certament producte de l'ambient intel·lectual fruit de l'Acadèmia, es diu que el mite és un dels coneixements

Dècades després de la mort del mestre, la ciutat que el condemnà i executà, encarrega una escultura de bronze que recordarà Sòcrates com un ciutadà modèlic. Plató, gràcies al seu relat, guanya la batalla de la memòria contra els acusadors del seu mestre.

Precisament en l'*Apologia* platònica, Sòcrates afirma que “les coses del cel i de sota la terra” (ὕπὸ γῆς καὶ οὐράνια) no són assumpte seu, no li pertocuen en absolut (οὐδὲν μέτεστιν<sup>350</sup>). Amb aquesta sentència, no només vol deixar clar que no el comptin com un “filòsof de la natura<sup>351</sup>” més – com sovint el caracteritzà la comèdia – sinó també que aquest tipus de qüestions requereixen un altre tractament. I aquest tractament el Sòcrates platònic el reserva als tres grans mites escatològics que trobem en el *Fedó*, el *Gòrgias* i *La República*, narrats per ell mateix i situats al final del diàleg. No és casualitat. A Plató, el mite és part integrant del diàleg. Això vol dir que els mites es presenten, dins l'estructura del diàleg, en moments clau de l'argumentació filosòfica, fins el punt que, en alguns diàlegs en concret, la relació entre la forma dialèctica i el mite és estretíssima. Per això l'estudi del mite no pot dur-se a terme per separat, sinó dins del context dialògic, on *lógos* i *mythos* s'entrecreuen i enriqueixen mútuament<sup>352</sup>.

Com ha sabut veure Morgan, la inserció de referències mítiques o de llargs mites en els diàlegs està determinada per la discussió *in progress* que representa el diàleg<sup>353</sup>. Per la seva banda, Vegetti afirma que “Il mito platonico non risulta mai alternativo, in un senso o nell'altro, alla razionalità filosofica, ma ne arricchisce la discussione con un diverso registro di linguaggio<sup>354</sup>. El mite influencia i condiona la progressió i els termes en què es formula la discussió filosòfica. El diàleg filosòfic, diu Ferrari, “rappresenta dunque la migliore tragedia, la migliore poesia e perciò anche la nuova mitologia<sup>355</sup>”.

---

indispensables per al savi.

350 *Apologia*, 19c-d.

351 El terreny per a la condemna de Sòcrates ja estava abonat: "...quando Anassagora si stabilisce ad Atene, trasferendo con sè la ricca tradizione scientifica di cui era erede e simbolo, Atene lo condanna. E lo condanna non già, come si è sempre creduto, per aver negato la divinità degli astri, reato, questo, comunque non imputabile al meteco di Clazomene, bensì per aver tenuto discorso sulle cose del cielo; per un reato, cioè, quello di μετάρσια, prima del tutto sconosciuto in Atene de introdotto, con apposito decreto [psefisma di Diopite], nel diritto attico, proprio per colpire il fisicissimo di Clazomene". Montuori 1974: 244.

352 Un exemple d'aquest tipus d'anàlisi el trobem en la recent tesi doctoral d'Alessia Ferrari. Vid. especialment l'estudi del *Fedó*, on es demostra més clarament que en qualsevol altre diàleg aquest encavalcament fructífer entre estructura dialògica i mite. Ferrari 2015: 173-187.

353 Morgan 2000: 160 i ss.

354 Vegetti a Ferrari 2006: 10.

355 Ferrari 2006: 64. Per a aquest autor, el mite i el diàleg pertanyen a l'àmbit de la *paramythia*, l'exhortació a la filosofia que es val del mite com a instrument indispensable.



Plató, com hem incidit en diverses ocasions, és molt conscient de la importància del mite a nivell pedagògic i de la funció social que tenen el conjunt de relats heretats i en circulació, que ell vol examinar, reelaborar i substituir. El mite, com a relat tradicional, conté un missatge exemplar que queda fixat en la memòria col·lectiva. Així ho entén Cerri quan assegura que els mites admesos en la ciutat ideal de la *República* són aquells que ajuden a crear una empremta (τύπος) en la ment de les audiències<sup>356</sup>. Mentre que els sofistes no acaben de veure totes les possibilitats del mite – el Protàgoras de Plató considera només que el mite és més agradable que el *lógos*<sup>357</sup> – Plató recorre a ell en moments cabdals de la seva argumentació. O, fins i tot, com ocorre en el *Timeu*, desplaça absolutament el diàleg i el substitueix. D'on sorgeix, com dèiem, la “versemblança” d'aquest tipus de relat, ja que el mite té la seva pròpia lògica i és sempre etiològic<sup>358</sup>, en el sentit que és explicatiu, que dóna compte de quelcom. Per això García Calvo afirmà que el mite “está regido también por una especie de lógica, por la misma que la metáfora y la poesía toda está regida: por la lógica de la analogía o de identificación de lo uno con lo otro, que resulta incompatible con procesos como inducción y deducción; incluyen estos procesos una jerarquía de abstracción, una diferenciación de hechos y verdades, de descripción y explicación, ajenas al pensamiento analógico<sup>359</sup>”. El mite “s'explica”. El mite es “re-conta”. Al contrari que els sofistes, el mite platònic no és només plaent i persuasiu. És també part de la recerca filosòfica. Com diu Reale, “per intendere il senso filosofico del mito platonico, bisogna capire che la ragione umana non si esprime solamente per concetti, ma anche per immagini, in modo non accidentale, ma strutturale<sup>360</sup>”.

En resum, entenem que mite i diàleg van de la mà i així han de ser sempre estudiats. “The dialogues themselves are narratives and therefore necessarily contain plots that share a structure similar or the same as many myths. In addition, many of the arguments import ideas and material from their corresponding myths or myths from other dialogues<sup>361</sup>”, conclou Tofighian. El mite, doncs, forma part del procés dialèctic: “There is evidence that Plato treats the dialogues themselves as framing myths, within which all action and dialogue is treated as mimesis, rather than as direct presentation of Plato's *logoi*. If this is correct, then each of Plato's works is organised around the representation

---

356 Cerri 1987 i 2007.

357 Vid. García Peña 2010: 89 i ss. Cf. Vallejo Campos 1993: 142.

358 “... hay una línea directa que lleva desde estas historietas etiológicas populares al mito platónico”. De Hoz 1985: 28 i ss.

359 García Calvo 1961: 305.

360 Reale 2000: xxxii.

361 Tofighian 2016: 27.

of a comprehensive poetic vision not stated in, but rather only through, the action of the dialogue”<sup>362</sup>, afirma Benítez, que considera que el significat dels mites de Plató ha de ser entès no per oposició a la raó, sinó el en context de la racionalitat platònica: “... the proper aim of a myth should be to depict serious thought and action in such a way that a spectator can recognise and learn the universal expressed in it. This view fits both the dialogues themselves and the myths within the dialogues<sup>363</sup>. Els diàlegs platònics han de ser llegits com a literatura filosòfica i no com a filosofia “dressed up in a literary form”<sup>364</sup>. Valorar l'estructura dramàtica no implica ignorar els arguments ja que el diàleg platònic persegueix integrar totes les parts en un continuu: argumentals, dramàtiques i narratives, per la qual cosa, la interpretació literària i al filosòfica han de fer-se al mateix temps. “No se trata de que el diálogo, como diálogo dialéctico, exponga «lo racional», lo propiamente filosófico del pensamiento platónico, mientras que los mitos condensan la expresión de los elementos irracionales de este pensamiento (lo religioso, lo emotivo, lo ficticio, lo poético). Antes de ese semantismo tan grosero, y hasta grotesco para el caso platónico, importa subrayar que aquella heterogeneidad entre el mito y la dialéctica debe situarse y explicarse en un plano más inmanente a la composición y a la estructura del diálogo”, confirma Peñalver<sup>365</sup>.

---

362 Benítez 2013: 1.

363 Benítez 2013: 15.

364 Ibidem.

365 Peñalver 1986: 125.

### 2.3 Funció comunicativa del mite: el paper de la retòrica.

Tot i que en alguns passatges dels seus diàlegs es mostren opinions favorables a la retòrica, tradicionalment hom considera Plató com a enemic d'aquesta disciplina, que el filòsof sembla oposar a la dialèctica<sup>366</sup>. La retòrica seria doncs, per a Plató, un pur mecanisme persuasiu que busca encantar i distreure el públic – ja hem vist tanmateix com el mètode socràtic també compleix aquesta funció en diverses ocasions – especialment perjudicial en terreny polític. La “bona o vera retòrica<sup>367</sup>” podria entendre's com la “filosòfica”, enfrontada a la que practiquen els sofistes, amb un component *psicagògic* que la torna adequada per a convèncer a qualsevol audiència, això sí, en la “correcta direcció”. Però, ¿en quin sentit podem deduir que Plató considerarà la retòrica com a mètode oposat a la dialèctica? Si bé en el *Fedre* podem entendre que es planteja com hauria de ser una retòrica “filosòfica” i que la força de la paraula serveix per guiar l'ànima, tal com apunta Luri, “...las estrategias retóricas que utiliza Sócrates en el *Gorgias*, por muy nobles que sean, consiguen persuadir más al lector de los diálogos de Platón que a sus interlocutores<sup>368</sup>”.

Ens trobem en aquest punt amb dues consideracions de partida a tenir molt en compte: d'una banda, amb una mena de “repugnancia secular a aceptar el dominio socrático-platónico de la retórica<sup>369</sup>”, que molts autors superen oposant els programes retòrics esbossats en el *Gòrgias* (una crítica a la perniciosa retòrica dels sofistes) i en el *Fedre* (una veritable “retòrica” filosòfica). I, d'altra banda, amb la constatació del fet que Plató desplega en els seus diàlegs tots els recursos que la llengua li permet i que tant la retòrica com la poesia o les arts dramàtiques dels seu temps posaven al seu abast.

---

366 Vid. Solana Dueso 2013b: 61 i ss que veu el diàleg com a mètode clarament oposat a la retòrica sofisticada.

367 Candiotta 2012: 67: “l'utilizzare parole false o verosimili per manipolare l'uditorio si chiama "retorica", l'utilizzare parole vere per far conoscere all'uditorio la verità si chiama "dialettica" o "vera retorica". Inoltre in Platone è presente l'idea che nella retorica si vada ad agire sulle parti basse dell'anima umana e con la filosofia invece ci si rivolga alla parte più alta, ovvero l'intelletto. La retorica utilizza la persuasione, la filosofia, invece, la dimostrazione”.

368 Luri 2011: 190.

369 Ibidem: 86.

Sòcrates defineix en el *Fedre* la retòrica com “l'art de la conducció de l'ànima mitjançant les paraules”<sup>370</sup>. No es tractaria doncs simplement de persuadir, sinó de guiar les ànimes en la correcta direcció. En el mateix diàleg, el mestre també diu que la millor manera de persuadir és tenint present la naturalesa de cadascú i adequant-hi el tipus de discurs<sup>371</sup>. Segons Candiotta<sup>372</sup>, això demostra que Plató és conscient de la potencialitat de la retòrica, però que distingint entre aquesta, que emprava un discurs fals, i la filosofia, que es val del *lógos* per dir la “veritat”, i la retòrica, se'n servirà de les tècniques de la retòrica només per dur a terme el seu projecte educatiu fonamentat en el coneixement del bé. Per aquest motiu, en els primers diàlegs socràtics, trobem tècniques retòriques adreçades al pla emotiu dels interlocutors, mentre que, en els diàlegs “madurs”, es van substituir per tècniques dialèctiques que reposen sobre l'evidència racional dels arguments.

Aleshores, ¿què dir dels mites que, pràcticament inexistents en els primers diàlegs, ocupen un lloc central en les darreres obres de Plató? Per a Candiotta, el mite és només una estratègia entre d'altres que útil per explicar a interlocutors que no són “filòsofs” veritats sobre el més enllà per tal que canviïn el seu estil de vida. Des d'aquest punt de vista, el “programa platònic” aspira a la racionalitat absoluta i el mite és vist purament, en paraules de Vallejo Campos, com un “discurso falso capaz de imbuir en el pueblo opiniones convenientes para su salud moral<sup>373</sup>”, que deixa de banda el valor epistèmic del *lógos* i només busca persuadir a tot preu.

Així doncs, la filosofia, segons Candiotta, utilitza la persuasió pròpia de la retòrica al servei de la veritat i per millorar els interlocutors. “Nell'utilizzazione di tecniche persuasive e riferendosi al regno della *doxa* la filosofia non potrà propriamente educare il proprio interlocutore ma potrà mettere in atto il primo passo necessario per cercare di condurlo alla ricerca dell'*episteme*. Questo primo passo è necessario con determinati interlocutori, quelli cioè che, non essendo filosofi, sono più restii ad abbandonare le proprie false opinioni e a ricercare la verità o quelli che non sono in grado di seguire un'argomentazione di tipo logico-dialettico. Questo uso della persuasione in base

---

370 *Fedre*, 261a: οὐ τὸ μὲν ὄλον ἢ ῥητορικὴ ἂν εἴη τέχνη ψυχαγωγία τις διὰ λόγων.

371 *Fedre*, 271b: διαταξάμενος τὰ λόγων τε καὶ ψυχῆς γένη καὶ τὰ τούτων παθήματα δίδεισι πάσας αἰτίας, προσαρμότων ἕκαστον ἕκαστω καὶ διδάσκων οἷα οὕσα ὑφ' οἷων λόγων δι' ἣν αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἢ μὲν πείθεται, ἢ δὲ ἀπειθεῖ.

372 Candiotta 2012: 65 i ss.

373 Vallejo Campos 1993: 320.

agli interlocutori e ai destinatari è rintracciabile nei dialoghi socratici e nelle *Leggi* ma è presente anche negli altri dialoghi, specialmente nei passi in cui Platone decide di utilizzare il mito<sup>374</sup>."

Per la nostra part, som del parer que no podem esgotar el sentit del mite basant-nos en el sol criteri de la seva dimensió retòrica. Ipperciel comenta que el mite "se distingue par d'autres attributs (rationalité, cohérence, heuristique, etc.), dont la dimension herméneutique constitue le fondement. L'aspect rhétorique n'est qu'un autre aspect du mythe qui se laisse subsumer sous le moment herméneutique<sup>375</sup>". La contalla mítica no busca persuadir a qualsevol preu. Per poder ser convincent, necessita de l'autoritat de la tradició, d'una situació de recepció apta i compartida socialment, i de l'emissor pertinent. D'aquesta manera, el mite, sigui llegit o escoltat, ofereix un context adequat que pot arribar a decantar al seu favor la validesa dels arguments exposats en el conjunt del moviment dialèctic.

Rossetti opina que la força del diàleg es troba en les tècniques retòriques, que apel·len sobretot a les emocions, i no pas en el poder de l'argumentació. L'italià, a més, amplia el camp d'acció de la retòrica quan afirma que "à moins de penser que la rhétorique ne s'occupe pas de ce qui est décisif pour le succès de la communication, il est donc impératif d'élargir son champ d'observation à tout procédé visant à assurer ce succès et apte à le faire, fût-ce aux dépens de la distance critique des destinataires<sup>376</sup>". I aquests destinataris dels diàlegs platònics es sorprenden a cada pas, ja que Plató ha planificat les reaccions que espera del seu lector-oient. La selecció dels recursos respon a finalitats comunicatives i no pas a les exigències de la *episteme*, creu Rossetti. Els relats mítics, encara que costi creure-se'ls, són "unitats comunicatives portadores de continguts epistèmics". Segons Bossi, posant l'exemple del *Fedre*, "...Sócrates está dispuesto a complacer a Fedro por medio de relatos mitológicos plenos de bellas imágenes, pero no por ello desprovistas de un mensaje claro acerca de las más altas tareas a las que el alma está destinada, que indican, como una prolepsis, que el alma puede y debe amar el saber y culminar en la actividad dialéctica<sup>377</sup>".

---

374 Candiotta 2012: 79-80.

375 Ipperciel 1998: 187.

376 Rossetti 2011: 221 citat a Caserta 2012.

377 Bossi 2015: 348.

El mite, doncs, transmet un saber compartit pels membres d'una comunitat. És, en paraules de Brisson 1982, un fet o “instance de communication”. Però no cal entendre'l com a oposat al *lógos* o com a complement d'aquest, com fa Brisson. “El mito es, por un lado, comparable en su intencionalidad al discurso retórico, pues el mito es fundamentalmente parenético, está cargado de operatividad social e intenta persuadir y sus argumentos racionales son más o menos objetables desde el punto de vista lógico al igual que los del discurso retórico; y, por otro lado, se parece a la poesía porque está fuera de un contexto concreto e inmediato y es metafórico y «poético», es decir, creativo<sup>378</sup>, afirma López Eire.

Aquesta relació entre mite i retòrica queda prou clara en el *Polític*<sup>379</sup>: la ciència (ἐπιστήμη) que té el poder de persuadir a la multitud i el populatxo (πλήθους τε καὶ ὄχλου) mitjançant la narració d'històries (μυθολογία), sense que prengui part l'ensenyament (διδασχῆ), és el que anomenem retòrica. I com diu més endavant, aquesta està al servei de la política. Tal i com conclou Sòcrates en les darreres línies del *Gòrgias*, tot just després d'haver explicat el seu mite, la retòrica és neutra, depèn de l'ús que se'n faci<sup>380</sup>. Hi pot haver doncs una genuïna retòrica. I aquesta també pot ser el mite.

D'altra banda, tot just després del relat mític que trobem en el *Polític*, Sòcrates diu que l'ha fet servir per una única raó: per oferir una prova, una demostració, en definitiva, per “convèncer” (aquest és el doble significat del verb ἐνδείκνυμι<sup>381</sup>). Entendre que en el pensament platònic es valora de manera pejorativa la retòrica és fruit d'una lectura parcial de les posicions que es desprenen a partir d'algunes opinions expressades en els diàlegs, sobretot en els anomenats “socràtics”. Com afirma Rossetti<sup>382</sup>, el “filòsof” persuadeix i enganya com el polític, el comerciant o el comediant. I un dels més destres en l'eficàcia comunicativa (entesa com a eina per engalipar l'audiència) fou Sòcrates, posseïdor d'una retòrica pròpia. La funció del diàleg aporètic es mostrar el model de refutació pregunta-resposta. Però la finalitat és propagandística: la lloança de Sòcrates i el seu cercle i la crítica als adversaris. I la funció principal del mite és ensenyar a viure en comunitat, a ser un ésser polític, és a dir, social. “El mito, puro lenguaje, no sirve para satisfacer un interés científico, sino

---

378 López Eire 2002: 51.

379 *Polític*, 304c-d: τίνοι τὸ πειστικὸν οὖν ἀποδώσομεν ἐπιστήμη πλήθους τε καὶ ὄχλου διὰ μυθολογίας ἀλλὰ μὴ διὰ διδασχῆς; Φανερόν οἶμαι καὶ τοῦτο ῥητορικῆ δότεόν ὄν.

380 *Gòrgias*, 527c.

381 *Polític*, 275b: Διὰ ταῦτα μὴν καὶ τὸν μῦθον παρεθέμεθα, ἵνα ἐνδείξαιτο...

382 Rossetti 2011: 222.

para satisfacer necesidades propias del hombre como animal político, o sea, necesidades sociales, religiosas, anhelos morales, aspiraciones políticas, sumisiones sociales, reivindicaciones, usos prácticos, rituales, etc<sup>383</sup>.”

El mite és persuasiu, per això s'apropa al discurs retòric, però també plaent, com la poesia. No hem de passar per alt que Plató aplica el mateix judici a poetes i rêtors. Quan, en la *República*, es censuren les antigues contalles, es diu que Hesíode no “mentia correctament” (οὐ καλῶς ἐψεύσατο<sup>384</sup>), és a dir, que pot haver-hi una forma adequada de crear “falsedats”, però que aquesta no és precisament la dels poetes. Ni la dels sofistes. La veritat és entesa com allò que ens interessa creure socialment, com a membres d'una comunitat. La veritat retòrica, com la del mite, sol ser d'aquest tipus. “En primer lugar, el mito, en cuanto lenguaje, es comunicativo. Nadie habla sin razón ni para sí mismo en primera instancia. Tampoco la poesía y el discurso retórico se realizan para uno mismo, sino para los demás. El mito, como el lenguaje, es siempre para los demás, es del «yo» para el «tú». Sirve fundamentalmente para influir en el prójimo. Entra de lleno en esa función primordial del lenguaje que es la del dialogismo y la interactividad”<sup>385</sup>.

A l'Atenes clàssica, “rêtor” és sinònim de “polític<sup>386</sup>”, en una societat on no es concep la dedicació política sense l'ús de la paraula persuasiva. Per a Plató, doncs, com no podia ser d'una altra manera, la retòrica tenia una clara dimensió política. “Crec que sóc un dels pocs atenesos, per no dir l'únic, que es dedica a la veritable art política, i l'únic que la practica avui en dia”, afirma Sòcrates en el *Gòrgias*<sup>387</sup>. Però dedicar-se a la “*politiké techné*” no et converteix automàticament en un “polític”. En una vintena d'ocasions, “*politikós*” es connotat negativament dins del *corpus* platònic<sup>388</sup>. Cal dedicar-se a la “veritable” art política. El mateix podríem dir de la retòrica. En diversos passatges del *Gòrgias*, Sòcrates ens diu que els sofistes només aconseguen captivar l'auditori<sup>389</sup>.

---

383 López Eire 2002: 53.

384 *República*, 377e. Vid. Konstan 2012: 2.

385 López Eire 2002: 76.

386 Sobre la relació entre retòrica i política en l'Atenes dels segles V i IV a.C., vid. Yunis 2006 i Ramírez Vidal 2011. Oposant-se als sofistes, el filòsof demostra que el veritable art retòric és el seu, on inclou la retòrica política. Per a la concepció de l'home com a animal polític i retòric, cf. López Eire 2002: 58.

387 *Gòrgias*, 521d: οἶμαι μετ' ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἶπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῆ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν.

388 Segons l'índex de Brandwood 1976. Només en el *Gòrgias*, el terme és negatiu en sis ocasions: 473e, 484e, 452e, 513b, 519b, 519e.

389 Sobre la visió que el Sòcrates platònic té dels sofistes i sobre les seves diferències i similituts, vid. Rutherford 1995: 102 i ss.

Les seves paraules són boniques però es queden en la superfície, ja que no promouen cap valor adequat per a la societat ni cap “forma de vida”: "La questione che Socrate pone, rifiutando le procedure retoriche, potrebbe essere allora se la lingua sia un gioco colto o una forma di vita, se l'intentio comunicativa debba o no essere radicata in forme di vita piuttosto che in asserzioni. A dirlo bene è Lachete a conclusione di un passo giustamente famoso: 'Quanto a Socrate, dei suoi discorsi non ho esperienza, ma, a quanto pare, ho prima sperimentato le sue azioni, e in esse l'ho trovato degno dei bei discorsi e di ogni franchezza'", explica Caserta<sup>390</sup>.

Per la seva banda, la “franquesa” (παρρησία) del *Laques* no és en absolut el revers de la retòrica, l'exacte contrari, com volen entendre alguns estudiosos<sup>391</sup>. No busca la veritat fugint de “l'enganyosa” retòrica. Es tracta, més que no pas d'un dret indiscutible a la “llibertat de paraula”, del camp on s'enfronta Plató als sofistes i a la resta de discursos de la *pólis*. Aquesta “sinceritat” comporta la possibilitat de poder expressar el que un vol sense temor a rebre represàlies. Des d'aquesta òptica, la rivalitat entre Plató i els sofistes s'explica fàcilment. Tots dos es disputen el mateix terreny, diuen que fan el mateix (encara que un ho anomeni “filosofia”), es postulen com a educadors de la ciutat i tenen la intenció de convèncer a l'audiència. Un exemple en aquest sentit és la confrontació entre Plató i Isòcrates. El filòsof utilitza *parresia* i els seus derivats en 26 ocasions. El sofista, en 21<sup>392</sup>. En el *Protàgoras*, se'ns diu que un sofista no és més que aquell que sap fer que els altres esdevinguin “hàbils en l'ús de la paraula”<sup>393</sup>, mentre que Isòcrates ens explica en l'*Antidosis* que dins la societat atenesa és innat “persuadir-nos els uns als altres i aclarir-nos mútuament els assumptes sobres els quals deliberem” i que això és el que ha permès “abandonar la vida salvatge i fundar ciutats, establir lleis i dedicar-se a les arts, i gairebé totes les fites del nostre enginy ens han estat procurades per la paraula”<sup>394</sup>. Isòcrates fou el principal valedor de la funció política de la paraula, com a creadora de lleis i com a condició de la vida en societat.

---

390 Caserta 2012: 20 i ss. El pas en concret és *Laques*, 189: Σωκράτους δ' ἐγὼ τῶν μὲν λόγων οὐκ ἔμπειρός εἰμι, ἀλλὰ πρότερον, ὡς ἔοικε, τῶν ἔργων ἐπειράθην, καὶ ἐκεῖ αὐτὸν ἠὔρον ἄξιον ὄντα λόγων καλῶν καὶ πάσης **παρρησίας**.

391 Més recentment, Saxonhouse 2006.

392 Vid. Christodoulou 2011 per un anàlisi del concepte a Isòcrates. El context i la relació entre Plató i Isòcrates està explicat de manera general a Jaeger 1971.

393 *Protàgoras*, 312d: Τί ἂν εἴποιμεν αὐτὸν εἶναι, ᾧ Σώκратες, ἢ ἐπιστάτην τοῦ ποιῆσαι δεινὸν λέγειν;

394 Isòcrates, *Antidosis*, 254: ἐγγενομένου δ' ἡμῖν τοῦ πείθειν ἀλλήλους καὶ δηλοῦν πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς περὶ ὧν ἂν βουλευθῶμεν, οὐ μόνον τοῦ θηριωδῶς ζῆν ἀπηλλάγημεν, ἀλλὰ καὶ συνελθόντες πόλεις ᾠκίσσαμεν καὶ νόμους ἐθέμεθα καὶ τέχνας εὔρομεν, καὶ σχεδὸν ἅπαντα τὰ δι' ἡμῶν μεμηχανημένα λόγος ἡμῖν ἐστὶν ὁ συγκατασκευάσας.



Dins l'obra de Plató, Isòcrates només es esmentat pel seu nom en el *Fedre* 278e i 279b i en la *Carta XIII* (360c4), considerada espúria i pertanyent a una tradició clarament antiplatònica<sup>395</sup>. Però segurament s'està al·ludint a ell quan, en l'*Eutidem*, Critó afirma que una persona “molt competent”, d'aquelles que fan discursos pels tribunals, li ha preguntat “¿No escoltes a aquests savis?” Critó contesta que no, que encara que va mirar d'apropar-s'hi, la gentada que hi havia no li ho va permetre<sup>396</sup>. El terme ἀκροᾷ fa referència a un auditori, a qui escolta un recital públic. I novament trobem el mot ὄχλος que podríem traduir com “populatxo”, tal i com veiem en el pas abans citat del *Polític* on s'estableix l'equació mite igual a retòrica<sup>397</sup>.

Els sofistes jugaven un paper clau en l'ensenyament a l'Atenes clàssica i es dirigien un públic relativament ampli. Els temes<sup>398</sup> que tractaven (la història de la humanitat, la teoria política, els orígens de la religió, la naturalesa de la llei, la relació entre l'home i les lleis naturals...) són els mateixos que tracta Plató sobretot en els seus mites. Com hem vist, en el *Fedre*, el mite de Theuth no ha de ser entès com una crítica a l'escriptura, sinó com un intent de deixar clar quan és convenient escriure i quan no. Un cop han quedat establertes unes “normes pel discurs”, que passen pel domini de l'art de paraula (la τέχνη ῥητορική), ens queden la finalitat (τέλος) i el vehicle per transmetre-la, sigui oral o escrit. Diu Trabattoni, “quando si contrappone Platone, sostenitore della verità, ai sofisti, tecnici della persuasione pura, non si tiene conto del fatto che anche Platone riteneva che fosse necessario non solo conoscere la verità, ma anche saperla comunicare<sup>399</sup>”.

Però no només cal saber de què es parla, sinó a qui. El pas del *Fedre*<sup>400</sup> on se'ns diu que cal parar esment a la naturalesa del receptor, anticipa alguns aspectes clau de la *Retòrica* d'Aristòtil: “Perquè el discurs consta de tres parts: aquell qui parla, allò sobre el qual es parla i aquell a qui es parla; però la finalitat es refereix a aquest darrer, és a dir, a l'oient.”<sup>401</sup> Una vegada més, com a l'*Eutidem*, apareix el terme ἀκροατής, aquell que escolta un recital o un discurs públic, que segles més tard

395 Vid. Torres Guerra 1993: 167-168.

396 *Eutidem*, 304d: τῶν ἀφ' ἑμῶν ἀπιόντων ἴσθ' ὅτι προσελθὼν τίς μοι περιπατοῦντι, ἀνὴρ οἰόμενος πάνυ εἶναι σοφός, τούτων τις τῶν περὶ τοὺς λόγους τοὺς εἰς τὰ δικαστήρια δεινῶν, ἸΩ Κρίτων, ἔφη, οὐδὲν ἀκροᾷ τῶνδε τῶν σοφῶν; { – } Οὐ μὰ τὸν Δία, ἦν δ' ἐγώ· οὐ γὰρ οἷός τ' ἢ προσστάς κατακούειν ὑπὸ τοῦ ὄχλου.

397 *Polític*, 304c-d. Vid. supra.

398 Per un resum del contingut principal de les doctrines dels sofistes, vid. De Romilly 1988: 135-181.

399 Trabattoni 1997: 10.

400 *Fedre*, 217b. Vid. supra.

401 Aristòtil, *Retòrica*, 1358b: σύγκειται μὲν γὰρ ἐκ τριῶν ὁ λόγος, ἕκ τε τοῦ λέγοντος καὶ περὶ οὗ λέγει καὶ πρὸς ὃν, καὶ τὸ τέλος πρὸς τοῦτόν ἐστιν, λέγω δὲ τὸν ἀκροατήν. Vid. García Peña 2009: 258.

s'usa per anomenar també el “lector<sup>402</sup>”. El verb ἀκροάομαι vol dir “escoltar atentament”, però a més té el significat “d'obeir<sup>403</sup>”. El substantiu derivat pot significar “oient” o “deixeble”, particularment d'una escola filosòfica. El sentit de “lector” en Plutarc pot explicar-se pel fet que, en aquestes escoles, era pràctica habitual que els alumnes llegissin textos. A la *Vida de Teseu*<sup>404</sup>, Plutarc diu que farà el possible per depurar la seva narració d'elements llegendaris (μυθῶδες). Però, quan la història no tingui més remei que allunyar-se del criteri de versemblança (τὸ εἰκὸς, conveniència, adequació traduïm nosaltres), demana al lector que rebi els contes antics de manera indulgent. Aquesta “versemblança” no passa per eliminar completament el mite de la narració, ja que aquest no es pot partionar de la figura de Teseu. Per tant, la versemblança, o més ben dit, adequació, de tot el relat passa pel sentit global de la història contada. El mite s'ha d'explicar, rellegir i valorar en el conjunt de la narració. La consciència històrica dels grecs està teixida de mites<sup>405</sup>, com deia Loraux. Per això, molt després del segle V i IV a.C., Plutarc encara ha de batallar amb conceptes que Plató va anticipar. La distància, quant a la recepció del mite, entre oral i escrit, no és tan gran com sembla.

Recordem que la pràctica dels sofistes es podia dur a terme a partir de dos tipus de discursos: el γραφικὸς λόγος (escrit) i l'αὐτοσχεδιαστικὸς λόγος (improvisat). Segons Filòstrat<sup>406</sup>, Gòrgias era més donat a improvisar, mentre que Pròdic s'estimava més el suport escrit<sup>407</sup>. També Isòcrates preferia l'escrit, com Alcídaman, que diu emprar-ho també en els discursos que ofereix davant la multitud (εἰς τοὺς ὄχλους<sup>408</sup>). Per a Aristòtil, el τέλος de qualsevol discurs persuasiu és l'audiència i ἀκροατῆς és aplicat en els seus textos tant a l'oient en recitals multitudinaris com, en altres

---

402 El mot segueix existint avui en dia en grec però ja amb el sentit únic d'oient, principalment el d'una conferència.

403 Aquest és el sentit que té, per exemple, en el *Gòrgias*, 488c: πότερον τοὺς ἰσχυροτέρους κρείττους καλεῖς καὶ δεῖ ἀκροᾶσθαι τοῦ ἰσχυροτέρου τοὺς ἀσθενεστέρους.

404 Plutarc, *Teseu*, 1.3: εἴη μὲν οὖν ἡμῖν ἐκκαθαίρομενον λόγῳ τὸ μυθῶδες ὑπακοῦσαι καὶ λαβεῖν ἱστορίας ὄψιν, ὅπου δ' ἂν αὐθαδῶς τοῦ πιθανοῦ περιφρονῆ καὶ μὴ δέχεται τὴν πρὸς τὸ εἰκὸς μῆξιν, εὐγνωμόνων ἀκροατῶν δεησόμεθα καὶ πρῶως τὴν ἀρχαιολογίαν προσδεχομένων.

405 Loraux 2007: 59. Com també explica aquesta autora, fins i tot els oradors dedueixen la mateix concepte de democràcia a partir de l'autocronia, fonamentada en contalles mítiques. Sobre el mite de Teseu i el paper en la ideologia política d'Atenes, vid. Calame 1990, Loraux 2007: 47-61 i Schmitt Pantel 2016: 111-114.

406 Filòstrat, *Vitae Sophistarum*, 1.482.

407 Plató parla de conferències escrites dels sofistes a *Hípias Major*, 286b; *Hípias Menor*, 363b; *Eutidem*, 275a. També Xenofont, *Memorabilia*, 2.1.21. Sobre aquesta qüestió i sobre l'estil i el gènere dels discursos retòrics, vid. Pepe 2013: 211-222.

408 Alcídaman, *Sobre els sofistes*, 15.31.1: τῶν ἐπιδείξεων εἵνεκα τῶν εἰς τοὺς ὄχλους ἐκφερομένων ἄπτομαι τοῦ γράφειν.

passatges, al lector<sup>409</sup>. La distinció que farà l'estagirita a la *Retòrica*<sup>410</sup> entre λέξις γραφική i λέξις ἀγωνιστική va per aquest camí. No és una distinció entre l'estil oral i escrit, sinó entre diferents *performances*: la dramàtica (com en el teatre, on intervenen les inflexions de veu i la gestualitat) i lectura directa d'un text. A la *Vita Marciana*<sup>411</sup>, se'ns diu que Plató anomenava Aristòtil ó ἀναγνώστης<sup>412</sup> (“el lector”) perquè no acostumava a assistir a les lliçons de l'Acadèmia i preferia quedar-se a casa a llegir i no participar en els debats. Encara que no podem atribuir gaire fiabilitat a aquesta biografia tardana, la idea d'un Aristòtil lector en una societat on creixia la importància de la lectura, encara que no fos una pràctica ben establerta, no és del tot forassenyada. La mateixa *Vita Marciana*, 7, que diu que a Aristòtil també l'anomenaven ó νοῦς, atribueix a Plató la frase ó [νοῦς] ἄπεστι, κωφὸν τὸ ἀκροατήριον “Manca la ment, audiència sorda” i parla d'una racó a l'Acadèmia destinat a la lectura: Ἀπίομεν εἰς τὴν τοῦ ἀναγνώστου οἰκίαν<sup>413</sup>.

Deixant de banda aquests testimonis tardans, el que sabem del cert és que el discurs epidíctic (λέξις ἐπιδεικτική) era fonamentalment i en origen escrit. Es tractava normalment d'oracions fúnebres, panegírics, discursos sobre els déus i mites, tots ells destinats també a ser models per als estudiants de retòrica. Per contra, en els discursos judicials o a l'assemblea no es permetia sostenir-se en textos escrits: aquí dominava el *lógos* agonístic. La τέχνη ῥητορική, a Plató, és allò que fa possible parlar i escriure en diferents contextos però només parlar en un context públic (δημηγορικός). En aquest context de competència, tant entre els sofistes i Plató com entre els tipus de discursos és on cal entendre el potencial que pot adoptar la forma literària escollida com a força educativa, més enllà de la simple persuasió. La mateixa paraula ἀγών servia per definir tant els discursos forenses com el drama i fa referència a la “competició”. Però, a més, ambdues “representacions” compartien l'element “espectacular”. Com apunta molt bé Colla<sup>414</sup>, aquest element d'espectacle de la oratòria judicial està encara avui molt present en els debats televisius i recorda l'èxit de programes en els quals uns actors escenifiquen judicis i on el fet de dubtar sobre l'autenticitat d'allò que es relata no fa minvar l'èxit del *show*.

---

409 Pepe 2013: 217 n. 37.

410 *Retòrica*, 1413b.

411 *Vita Marciana*, 6 (cod. Marc. gr. 257, ed. Düring). Aquesta *Vida* (com la *Vita Vulgata* i altres biografies d'Aristòtil) és un resum de la *Vita Aristotelis* atribuïda a un tal Ptolomeu Quennos (anomenat al-Garîb, “l'estranger”, per la tradició àrab), autor pràcticament desconegut, pertanyent a l'escola peripatètica i que va viure entre els segles I i II d.C.

412 Del verb ἀναγνώσκω “conèixer a fons”, però també “persuadir”.

413 *Vita Marciana*, 6.

414 Colla 2011: 130 n. 23.

Tornant a Plató, en el *Fedó*<sup>415</sup> se'ns diu que per creure que l'ànima es separa del cos un cop aquest mor i “s'escampa com el vent”, cal una persuasió “no pas petita” (οὐκ ὀλίγη παραμυθία). Precisament, el vocabulari entorn a l'arrel *paramyth-* és torna més freqüent a la *República* i a *Les Lleis*<sup>416</sup>, quan té lloc el debat sobre l'educació cívica, i apareix en contextos “where there is stress on the adjustment of attitudes inside a philosophical discussion or marks the attempt by a philosopher to impart insight to a non-philosopher<sup>417</sup>”. Com explica Morgan, παραμυθία s'associa amb el to correcte que ha d'emprar el vertader filòsof, que pot presentar en aquest context “paramitic” el seus arguments per guiar a la virtut a qui l'escolta, encara que el públic no sigui absolutament capaç d'entendre tot el que li diuen. En aquests casos, la oposició no és entre veritat i mentida o verificable i no verificable, com conclou Morgan, sinó entre “well-intentioned philosophical persuasion and sophistic browbeating”.

Així, doncs, el tema cabdal que planteja Sòcrates a *República*<sup>418</sup>, segons Charalabopoulos, és “the legitimacy of the status of direct speech in literary production. What makes this mode of discours problematic is its dangerous potential in existential and moral terms”<sup>419</sup>. La narrativa “filosòfica” vol reemplaçar totes les altres narratives i el diàleg platònic vol convertir-se en el nou “authoritative mode of storytelling<sup>420</sup>”. Per aquest fi, cal analitzar no tant el vehicle oral o escrit com les conseqüències que se'n poden derivar. Unes línies abans del pas de la *República*, Sòcrates ha dit: “Fins aquí, allò relatiu a aquests temes. Ara hem d'examinar la forma de desenvolupar-los, i així haurem estudiar completament el que hem de dir i com ho hem de dir<sup>421</sup>”. A banda de dirigir-se a un auditori, el diàleg platònic també pot arribar per escrit. ¿ De què serveix delimitar el “coneixement i guia de les ànimes” (la *psicagogia* que dèiem abans) si no sabem quin lector tindrem? Plató sembla dir que, encara que no ho pugui saber del cert, hem de ser capaços de crear un discurs convincent per a tothom i en tota circumstància de recepció. Els sofistes arribaven amb les seves diatribes a un públic no-filosòfic. Encara que Plató pogués preferir els avesats a la filosofia o els que es movien en els seus cercles més propers, no descartava competir en altres terrenys. I més quan sabem que

---

415 *Fedó*, 70a.

416 Com explica Brisson 1982 (Annex 4), a les *Lleis*, el sentit de παραμυθία és assimilat, per un joc de paraules, a “mite que precedeix la llei” (ὁ πρὸ τοῦ νόμου μῦθος).

417 Morgan 2000: 165.

418 *República*, 394d.

419 Vid. Charalabopoulos 2012: 77 i ss.

420 Ibidem: 85.

421 *República*, 392c Τὰ μὲν δὴ λόγων περί ἐχέτω τέλος· τὸ δὲ λέξεως, ὡς ἐγὼ οἶμαι, μετὰ τοῦτο σκεπτέον, καὶ ἡμῖν ἅ τε λεκτέον καὶ ὡς λεκτέον παντελῶς ἐσκέψεται.

les diferències de registre no eren tan grans: “spoken registers appear to remain stable as a culture acquires literacy<sup>422</sup>”, afirma Vatri, fet que no dóna la raó a qui assumeix que, en el pas d'una cultura oral a una escrita, una profunda evolució a nivell cognitiu afecta el llenguatge. En aquest sentit, quan Sòcrates explica allò que inclou el “filosofar” (φιλοσοφοῦντας) afirma que “els tresors dels antics savis, que ens han llegat escrits en els seus llibres, els fullejo i els llegeixo atentament en comú amb els meus amics<sup>423</sup>”. Els “filòsofs”, al contrari que els sofistes, no eren professionals, sinó que es dedicaven al coneixement a través de converses amb els experts, debats, conferències, disputes... i la lectura i discussió de llibres. “Taken in a Socratic sense, philosophy is the display of moderation within a competitive framework”.<sup>424</sup> És un fet que molts dels sofistes van escriure llibres i que la *epideixis* sofística també era sovint una recitació d'un text escrit preparat amb antelació, no una improvisació, encara que no anés a un públic tan ampli com el que podien tenir en un assemblea o altres contextos públics<sup>425</sup>. Precisament en l'*Hípias Menor*,<sup>426</sup> Sòcrates addueix que la mida del públic condiciona el tipus de discurs. Quan Hípias estava fent el seu discurs “epidíctic” davant d'un nombrós grup de persones, Sòcrates no ha gosat interrompre'l. Ara que ja en queden poques, és el moment d'interrogar-lo i aplicar el mètode dialèctic pregunta-resposta. Un públic petit afavoreix el diàleg mentre que el marc comunicatiu dels discursos “pragmàtics” té molt en comú amb el del drama<sup>427</sup>. Es fa davant d'àmplies audiències, en situació de pressió, i el públic pot “respondre” (de fet a *Les Lleis*<sup>428</sup> el personatge de l'Atenès protesta per les baladreres reaccions del públic durant les representacions teatrals). En la comèdia i la tragèdia, no hi ha capacitat d'interactuar amb l'audiència. El rètor pot modificar el seu discurs a mesura que veu les reaccions del seu públic, però el marge és molt limitat. El text escrit pot ser vàlid per arribar a aquest públic ampli sense necessitat que respongui. Aquestes possibilitats, per a Plató, començaven a ser plantejades i explorades. I el mite era un gran aliat.

Així, doncs, res no exclou la possibilitat que Plató pensés en diferents tipus de diàlegs per a diferents tipus d'audiències<sup>429</sup> i es pot concebre almenys que els dirigits a un públic més enllà dels límits de l'Acadèmia contemplés més sovint recursos com els mites, on el missatge està

---

422 Vatri 2017:13.

423 Xenofont, *Memorabilia*, 1.6.14: καὶ τοὺς θησαυροὺς τῶν πάλαι σοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἐκεῖνοι κατέλιπον ἐν βιβλίοις γράψαντες, ἀνελίττων κοινῇ σὺν τοῖς φίλοις διέρχομαι, καὶ ἂν τι ὀρθῶμεν ἀγαθὸν ἐκλεγόμεθα·

424 Heinemann 2005: 140.

425 Cf. Rutherford 1995: 111. Sobre els contextos de recepció de la prosa àtica, Vatri 2017: 23-35.

426 *Hípias Menor*, 364b.

427 Vatri 2017: 33.

428 *Lleis*, 701a.

429 Cf. Al respecte les observacions de Kahn 2010: 381 i 2003: 160.

absolutament controlat per l'emissor i el codi era compartit per la comunitat. Encara que l'ambient de l'escola de Plató fos efectivament el que reproduïx sobretot en els seus primers diàlegs (públic restringit, mètode de pregunta-resposta), és plausible que l'estratègia per arribar a la resta de conciutadans no fos sempre la mateixa. Diu Roman Alcalá: “Si recurrimos a nuestras fuentes más antiguas (a saber, el propio Platón y Aristóteles), para imaginar cómo puede haber sido realmente la Academia, vemos que éstas ofrecen cuando menos dos posibilidades: la de que Platón haya ejercido la docencia dialógicamente, a través de la discusión argumental con sus discípulos, tal como el Sócrates del Fedón; o bien por medio de cursos de exposiciones sistemáticas, a la manera de las que se supone constituyeron la Física aristotélica (llamada en la Antigüedad *physiké akróasis*<sup>430</sup>).”

Aquesta “ἀκρόασις” no pot, com hem apuntat, menystenir les incipients potencialitats de la lectura. No podem passar per alt, com explica Blondell “the more general fact that each was in fact composed in a particular situation, for particular purposes, and at a particular point during an extended period of time in which the author's intellectual and pedagogical concerns are likely to have varied considerably<sup>431</sup>”. No oblidem que Plató està escrivint un drama que necessita un argument, que competeix amb altres gèneres i que aspira a imposar-se. Segons Ferrari, “the premise of the plot is that Socrates must win his arguments”. I per guanyar pot adoptar qualsevol forma de discurs, *lógos* o *mythos* i qualsevol mitjà, oral o escrit. Com apunta Ferrari, “Plato will have had many good, writerly reasons for shifting from fictional dialectic to fictional story-telling (as he shifts also, on occasion, to fictional speech-making, fictional history, fictional cosmology, fictional reportage, fictional lecture, and so on<sup>432</sup>)”. És doncs el diàleg sencer, en la seva totalitat, el que carrega amb una intenció (comunicativa) i una finalitat (polític-social).

---

430 Román Alcalá 1999: 88.

431 Blondell 2002: 7.

432 Ferrari 2015: 196.

## 2.4 Mite i política

Arribats a aquest punt, ens queda definir en quin sentit entenem que és "polític" el mite a Plató. Hem vist que el mite és part integrant de la filosofia platònica i de l'estratègia comunicativa que es configura a través del diàleg. I que en alguns punts és fins i tot una mena d'equivalent a la retòrica, per la seva capacitat comunicativa a l'hora de transportar certs continguts i d'atènyer determinats públics. Per començar a situar-nos, ens són molt útils les apreciacions de Sommerstein quan, parlant de la comèdia grega, explica els dos sentits que dona a "polític", totalment vàlids per a la nostra reflexió. D'una banda, tenim un sentit més estret del terme, quan és refereix als "assumptes de la *pólis*": l'administració, les lleis i les activitats d'individus i faccions que competeixen pel poder i la influència. De l'altra, en un sentit més extens, considera que la comèdia era "política", com qualsevol altra tipus de *performance* teatral "being almost always produced as part of a festival of the polis [...] before an audience which consisted preponderantly of citizens of the polis and which performers could address as if it were identical with the citizen body itself"<sup>433</sup>.

Entre aquests dos eixos bascula també l'element polític d'un mite que trobem encabit dins d'una estructura dramàtica dialògica que transmet uns valors (com feien la comèdia i la tragèdia, formes contra les quals competia Plató) i que busca influir als ciutadans. Pel que fa al primer d'aquests dos eixos, considerem que el mite és, com escriu Pradeau, "le matériau privilégié de l'éducation orale et collective grecque. Platon, à cet égard, es un citoyen de son temps, et il tient que la population dans son ensemble doit être éduquée par des récits édifiants qui sont à la fois l'occasion d'inscrire la cité dans une histoire, de lui enseigner son passé, et de l'édifier sur son propre compte comme sur le compte des valeurs sur le respect desquelles ell repose"<sup>434</sup>. D'aquesta manera, podem afirmar que el discurs comú per a tots els ciutadans és el mite, ja que ofereix un judici sobre els orígens del món i dels déus i sobre els principis que han de regir la vida en comunitat que homogeneïtza la societat. Segons Pradeau, el mite és "propaganda" (sense carregar aquest mot del valora pejoratiu que té avui en dia) des del moment en el qual no és pur entreteniment, sinó que té un paper cabdal en l'educació i la política.

---

433 Sommerstein 2014: 291.

434 Pradeau 2004: 25-26.

Pensem en el paper que tenia el drama a la ciutat atenesa. Fixem-nos, primer, en la comèdia. Konstan ha apuntat, d'una manera molt il·lustrativa, com la anomenada “comèdia nova” va jugar un paper comparable al cinema nord-americà en la difusió d'un estil de vida concret i d'uns determinats valors de les institucions cíviques. Comparant Atenes i Hollywood i el paper de Menandre i la comèdia romàntica de Frank Capra a l'hora de “disseminar e inspirar una imagen de la vida real y del ordenamiento social que la hace posible<sup>435</sup>”, troba similituds quant als mecanismes per convèncer als seus públics del fet que la manera de viure la vida que estan veient en l'escena o en pantalla és la manera que realment val la pena. Segons Konstan, Menandre, com Capra molts segles després, tenien una capacitat “sobrenatural” per transmetre respectivament l'ideal atenes i nord-americà. L'espectador sabia que allò no era la vida real, però la capacitat de la comèdia per inspirar comportaments i satisfer aspiracions era enorme. Pensem que el número de ciutadans “actius” políticament a Atenes (només un 15% dels habitants eren ciutadans en plenitud de drets<sup>436</sup>) es mantingué gairebé idèntic tant en democràcia com durant el govern oligàrquic, fet que contribuïa a facilitar la uniformitat de l'audiència, el control polític, la circulació de idees i la homogeneïtat en la transmissió de valors. Per a Konstan, la famosa cita d'Aristòfanes de Bizanci “¡Oh, Menandre!, ¡oh vida!, ¿qui dels dos imita l'altre<sup>437</sup>?” ha de ser entesa realment com una pregunta davant del fet de voler escatir la influència que exercia la comèdia en l'ideal de vida atenes.

La única comparació clara i directe entre la vida i una obra de teatre anterior a aquesta cita la trobem en un pas del *Fileb*, en boca de Sòcrates<sup>438</sup>. Abans de Plató, res. Curiosament, Colla<sup>439</sup> troba interessants relacions entre el *Fileb* i el *Discurs XXIV* de Lísias pel que fa a les valoracions sobre la comèdia. L'autora postula influències mútues entre Plató i l'orador que podien haver estat facilitades per la circulació de llibres<sup>440</sup>. Lísias fou un demòcrata, rival de Plató, anomenat “sofista” per l'autor del *Contra Neera*<sup>441</sup>. La *República* està ambientada a casa del pare de Lísias i Sòcrates en

---

435 Konstan 2017, en un estudi encara inèdit llegit a la Universitat de Barcelona.

436 Les estimacions en les xifres de població de l'Àtica durant els segles V i IV a.C. varien de manera considerable, però no superen els 350.000 habitants. Pel que fa a Atenes, ens inclinem a acceptar les xifres que situen la seva població l'any 430 a.C. al voltant dels 40.000, als quals hem d'afegir els 25.000 del Pireu. Vid. Morris 2005.

437 Menandre, *Testimonia*, 83 K-A / 32 K-T.

438 *Fileb*, 50b: Μηνύει δὴ νῦν ὁ λόγος ἡμῖν ἐν θρήνοις τε καὶ ἐν τραγωδίαις <καὶ κωμωδίαις>, μὴ τοῖς δράμασι μόνον ἀλλὰ καὶ τῆ τοῦ βίου συμπάσῃ τραγωδίᾳ καὶ κωμωδίᾳ, λύπας ἡδοναῖς ἅμα κεράννυσθαι, καὶ ἐν ἄλλοις δὴ μυρίοις.

439 Colla 2011: 124 i ss.

440 Encara que no seria un fet determinant per al seu argument, com ella mateixa indica.

441 Cf. Chiron 2015: XI.



el *Fedre* critica un dels seus discursos. Una vegada més ens trobem amb el marc competitiu entre Plató i els oradors i sofistes, no només pel que fa als temes tractats sinó a la discussió sobre les formes literàries i l'impacte d'aquestes en l'audiència.

Tot i que la imatge de la comèdia com a reflex de la vida fos elaborada posteriorment, és un fet que el públic de Menandre entenia allò que passava a la comèdia com quelcom πιθανός (“persuasiu”, “creïble”, “versemblant”), en cert sentit, com alguna cosa que pot ser “real” com la vida, al contrari que les situacions a les quals es veuen sotmesos els personatges de l'èpica i la tragèdia i les passions que allà s'expressen, que sovint superen els límits de qualsevol experiència vital. Perquè això fos possible, la llavor en el públic ja l'havia sembrada la comèdia antiga i els seus rivals, com el diàleg platònic, on trobem disquisicions entorn a la qüestió de la definició, adquisició, registre i transmissió del coneixement. És especialment eloqüent el *Teetet*, l'únic diàleg de Plató que es presenta com a registre escrit i que identifica l'escriptor del diàleg dins del diàleg mateix, especificant que aquest no és Plató<sup>442</sup>. En el *Teetet*, on sigui dit de passada, trobem la sola ocurrència en grec clàssic abans de l'època hel·lenística del mot πιθανολογία<sup>443</sup> (“argumentar amb versemblança”), Sòcrates, en ple debat amb Teetet sobre la percepció i el saber, diu que ell i el seu interlocutor semblen els professionals aquells que es dediquen a les disputes (antilogies), ja que estableixen els seus acords sobre una base purament verbal i es complauen en derrotar les teories i opinions dels altres només a base d'aquest recurs: “Diem que no som agonistes (polemistes), sinó filòsofs, però no ens n'adonem que fem el mateix que aquells<sup>444</sup>”. En aquest moment, Sòcrates està atacant arguments de Protàgoras en absència d'aquest i per això s'imagina què diria el sofista si sabés que el refuta dialogant amb una tercera persona, en aquest cas Teetet: “[Protàgoras diria]... no només actues grollerament (literalment “com un porc”), sinó que convences als que t'escolten perquè facin el mateix amb els meus escrits i això no és manera de comportar-se. Jo dic, en efecte, que la veritat és tal i com la he escrit<sup>445</sup>”.

---

442 Kaklamanou & Pavlou 2016: 4.

443 *Teetet*, 162e: σκοπεῖτε οὖν σύ τε καὶ Θεόδωρος εἰ ἀποδέξεσθε πιθανολογία τε καὶ εἰκόσι  
περὶ τηλικούτων λεγομένους λόγους.

444 *Teetet*, 164cd: Ἀντιλογικῶς εἰκόκαμεν πρὸς τὰς τῶν ὀνομάτων ὁμολογίας ἀνομολογησάμενοι καὶ τοιοῦτό  
τινὶ περιγενομένοι τοῦ λόγου ἀγαπᾶν, καὶ οὐ φάσκοντες ἀγωνισταὶ ἀλλὰ φιλόσοφοι εἶναι λανθάνομεν  
ταῦτὰ ἐκείνοις τοῖς δεινοῖς ἀνδράσιν ποιοῦντες.

445 *Teetet*, 166d: ὅς δὲ δὴ καὶ κυνοκεφάλους λέγων οὐ μόνον αὐτὸς ὑηνεῖς, ἀλλὰ καὶ τοὺς ἀκούοντας τοῦτο  
δρᾶν εἰς τὰ συγγράμματα μου ἀναπεῖθεις, οὐ καλῶς ποιῶν. ἐγὼ γάρ φημι μὲν τὴν ἀλήθειαν ἔχειν ὡς  
ἔγραφα.

Com podem deduir també a través d'allò que trobem en el *Fedre*<sup>446</sup>, la veritat no és l'únic criteri quan estem davant de qualsevol tipus d'exposició oral. Allò important és que el discurs sigui persuasiu (πιθανός) i això és el que s'hauria d'entendre que Plató creia que era εἰκός – com hem vist en apartats anteriors<sup>447</sup> – que no vol dir altra cosa que “oportú”, “convenient”. “habitual”, adequat a això que hom espera que passi<sup>448</sup>. I el que possibilita que l'espectador tingui unes expectatives sobre el que escolta són els codis que estableix cada gènere. Al receptor d'aquella època no li sobtaven explicacions i eleccions de continguts i formes d'expressar-los que nosaltres, des d'un punt de vista modern, trobem com a incongruents o mútuament excloents. Dins d'aquestes expectatives entenem millor la reflexió de Plató en el mite de Theuth o en la *Carta VII* sobre la incapacitat d'un text escrit per defensar-se (com veiem ara expressat en el *Teetet*). Hom no pot esperar que un text “parli” quan se l'ataca com hom tampoc pot pensar que certes contalles siguin del tot certes. Però el que compta realment és que transmetin quelcom de vertader, d'útil per a la societat, és a dir, amb valor polític.

Els autors de tragèdies també tenien una clara funció política, en aquest cas, centrada en *reinterpretar* els mites en funció dels valors cívics. La connexió entre les tragèdies que es presentaven cada any en els festivals i les preocupacions de la vida política, religiosa i cultural de la democràcia atenesa és força clara, encara que els detalls precisos de la relació entre una obra determinada i les circumstàncies concretes del moment se'ns escapin, en molts casos, per culpa del nostre desconeixement del context. Obres com *Èdip Rei*, *Antígona*, *l'Orestea* o *l'Hipòlit* estan presentant davant dels ciutadans una escenificació de contingut mític i religiós de problemes d'individus i comunitats que afecten social i políticament, en uns termes estranys per a nosaltres i amb unes convencions molt codificades. La tragèdia s'origina, com deia Nestle, quan es comença a “mirar el mite amb l'ull del ciutadà<sup>449</sup>”, i la representació tràgica és l'espai on el mite s'exposa a que la *pólis* es plantegi una sèrie de problemes, sobre el mite mateix i sobre la seva realitat individual i en comú. Aquesta posada en escena confereix l'aspecte polític de la tragèdia. La mateixa *mis-en-scène* que en el drama, ja sigui comèdia o tragèdia, significa que els enfrontaments entre parers, entre persones, entren de ple (i ja no poden sortir-ne) en el domini de la paraula, de la discussió, del debat obert. Per aquest motiu també la relació entre veritat i *lógos*, entre raó i paraula, està tan

---

446 *Fedre*, 272d: τούτων ἀληθείας μέλειν οὐδενί, ἀλλὰ τοῦ πιθανοῦ.

447 Vid. punt 2.2 d'aquest treball.

448 Vid. al respecte les observacions de Piazza 2012.

449 Citat per Vernant & Vidal Naquet 1972.

present en la tragèdia que podríem dir que apareix quan ja no podem parlar més de “savis” (σοφοί) i només tenim filòsofs i sofistes.

La mateixa poesia és descrita en el *Gòrgias* com a *ῥητορικὴ δὴμιγορία*<sup>450</sup> i els ensenyaments dels sofistes es convertien també d'alguna manera en un espectacle. Les raons d'uns i altres es debatien en acte públic ja des d'èpoques anteriors, només que abans era una figura d'autoritat qui decidia. A l'època de Plató, la justícia és un espectacle públic on guanya un dels discursos. Un *ἀγών* pels grecs és tant un discurs d'un orador com una representació teatral.

En conclusió, el drama transmetia un conjunt d'idees i valors (com el mite dins del diàleg) però també ho feia amb una clara finalitat: influir en els comportaments ciutadans ajudant a assentar aquests valors. "En plein Ve siècle, les esprits qui se veulent les plus rationnels ne parviennent pas à dissocier complètement le mythe de la réalité. Il n'est donc pas étonnant qu'on le mette parfois au service d'une propagande politique<sup>451</sup>". És el cas, per exemple, del mite de Teseu, tan ben explicat per Calame i, posteriorment, Loraux<sup>452</sup>. Plató per la seva banda també elabora mites amb una clara intenció política. Per això hem de parlar no tant de “mites polítics” com de “la utilización política de los mitos: la manipulación de motivos míticos convertidos en creencias de masas en la propaganda. Ya se encuentra en la antigua Grecia, la politización de mitos puestos al servicio de una determinada polis<sup>453</sup>.” Com diu Brisson, si el projecte principal de Plató era reformar la ciutat en què vivia, havia de reglamentar la fabricació i difusió del mite amb el més absolut rigor<sup>454</sup>. Els mites sostenen la identitat de la *pólis*. Expliquen orígens. Justifiquen institucions<sup>455</sup>. El pensament de Plató està en funció de l'educació i la política, una preocupació que compartia per igual amb els sofistes, els oradors, els historiadors i els tràgics. “La situazione storico-politica in Grecia negli ultimi decenni del V secolo a.C., le pratiche instaurate dal regime democratico e l'evoluzione generale del costume, soprattutto ad Atene, favorirono un atteggiamento sempre più critico verso la tradizione e uno sviluppo impetuoso dell'oratoria politica, civile e giudiziaria; l'organizzazione costituzionale e l'evolversi della coscienza civile vennero individuando nella “libertà di parola” (parressia) e nella

---

450 *Gòrgias*, 502a.

451 Moreau 2006: 34.

452 Vid. Calame 1990. Sobre la dimensió política del mite en mans dels atenesos i el caràcter "fals" però políticament útil de la contalla mítica, cf. Loraux 2007: 47-61.

453 García Gual 2014 p. 229.

454 Brisson 1982: 114.

455 Suárez de la Torre 2010.

“persuasione” (peitho) i tratti più significativi della superiorità della convivenza democratica rispetto alla “violenza” (bias) e allo spirito di sopraffazione propri del regime tirannico<sup>456</sup>”.

No pretenem ara establir en detall el grau d'implicació política de Plató. Estudar fins a quin punt va voler influir o canviar la societat del seu moment escapa a les nostres pretensions. Ni tampoc com de lluny pretenia dur l'ideal oligàrquic, si és que aquesta era la seva intenció. Pel que fa a la seva dedicació a la política, les reflexions de Colli al respecte, encara que discutides, ens forneixen en aquest punt un marc adequat i suficient. Segons el filòsof torinès, Plató, que per família i posició estava destinat a dedicar-se als afers polítics, davant el restabliment de la democràcia i el trist final de Sòcrates, va decidir dir adéu a la política activa. Però no va renunciar mai a participar-hi, encara que indirectament. Un cop torna a Atenes des de Sicília, es dedica de ple a l'activitat literària, “que ahora ya no es para él ningún juego, ningún pasatiempo divertido, sino algo serio, encaminado a influir en un elevado número de lectores<sup>457</sup>”. Però no va aconseguir fer arribar aquesta influència tant lluny com li hagués agradat. Segons Colli, l'escriptura és el començament de la “filosofia que es constitueix en relació amb la persuasió retòrica i deslligant-se del terreny de l'oralitat. L'escriptura amplifica la funció “espectacular” de la paraula, des del moment en el qual sobrepassa el cercle de deixebles per atènyer un públic més ampli. Steiner comenta el cas dels ἀπράγμονες o ἡσύχιοι, que retirats al camp no volen involucrar-se ni en els debats de l'àgora, que és el centre neuràlgic de les idees i on circula la informació, ni en la participació política en els tribunals. Per a ells, llegir i escriure no és un pur passatemps, sinó un indicador de la desafecció amb la democràcia i, en ocasions, del desig d'un govern més conservador<sup>458</sup>. La idea de Steiner és interessant i ens fa parar l'atenció sobre un conjunt important de població susceptible de ser influïda a través de l'escrit. La ἀπραγμοσύνη o condició de ciutadà inactiu era connotada negativament, per exemple, per Pèricles<sup>459</sup>. Però no així pels personatges de *Els Ocells*, que la consideren positiva i l'oposen al psicofanta, com podem desprendre del pas on, afirmant còmicament que els atenesos “canten en els tribunals per tota la vida”, ells es dedicaran a buscar un lloc “tranquil”, “lluny dels problemes”, πλανώμεθα ζητοῦντε τόπον ἀπράγμονα.<sup>460</sup> on establir la seva futura ciutat. La no participació en els assumptes polítics en democràcia era una manera indirecta d'ajudar a mantenir-la. Potser conscient d'aquest fet, a *La República*, llegim que el *démos*, aquells que “treballen per compte propi o

---

456 Giannantoni 2005: 41 i ss.

457 Colli 2008: 52-53.

458 Steiner 1994: 186 i ss.

459 Tucídides, *Història de la guerra del Peloponès*, 2.63.2.

460 Aristòfanes, *Els ocells*, 39-45.

allunyats dels afers públics (ἀπράγμονες) i tenen escasses riqueses”, són els més nombrosos i els més poderosos en la democràcia quan és reuneixen a l'assemblea<sup>461</sup>. Aquest δῆμος és el sector social decisiu en l'actual forma de govern democràtic atenès dels segles V i IV a.C. Estigués Plató més a prop de la postura d'Aristòfanes o de la que Tucídides posa en boca de Pèricles, el cert és que tenia aquest grup molt present en la seva reflexió i en les seves intencions. Plató no sembla compartir l'adhesió dels ciutadans atenesos partidaris de la democràcia al concepte de πολυπραγμοσύνη<sup>462</sup> que definia el tret principal de la naturalesa cívica i que els demòcrates sentien com oposat a la ἰσχυρία de tints filoespargans. Significativament, Plató emprà el terme ἀπράγμος en dues ocasions, totes dues en *La República*. La primera és la que hem esmentat tot just fa un moment. La segona, la trobem en les línies finals del darrer llibre, dins del mite d'Er, quan l'ànima d'Odisseu, davant la possibilitat d'escollir una nova vida, ara que ja ha esdevingut experimentat, tria la vida d'un home “allunyat dels afers polítics<sup>463</sup>”. Si el sentit d'aquest mite, com apunta Berzins McCoy, és demostrar la possibilitat d'una vida justa i feliç “even within the limits of the imperfect, real world, and not only the utopia set out earlier in the *Republic*<sup>464</sup>, no es pot deixar de banda la importància de tenir en compte l'ἀπραγμοσύνη i les seves conseqüències.

No podem determinar del cert que el text escrit, com pretén Steiner, fos el vehicle escollit per aquests exclosos voluntàriament de la democràcia. Ara bé, l'escriptura, encara que no suplís completament la paraula oral, podia ser útil per arribar a aquest públic. Plató no fou l'únic capficat en els control i restricció dels discursos orals i escrits. Era un preocupació que compartia amb molts dels oligarques. Crítias, segons Xenofont<sup>465</sup>, va prohibir l'ensenyament de “l'art del discurs” quan formava part del govern tirànic. Precisament Plató es va veure obligat a emprar els seus diàlegs on mai no apareix la seva veu pels lligams personals que tenia amb Crítias. Aquesta és la opinió de Candiotta que explica com, després de refusar fer carrera política, la primera finalitat de Plató fou construir una imatge de Sòcrates diferent a la qual oferien els acusadors i capaç d'incidir sobre

---

461 *República*, 565a: Δῆμος δ' ἂν εἴη τρίτον γένος, ὅσοι αὐτουργοί τε καὶ ἀπράγμονες, οὐ πάνυ πολλὰ κεκτημένοι· ὁ δὲ πλεῖστόν τε καὶ κυριώτατον ἐν δημοκρατία ὅταν περ ἄθροισθῆ.

462 Si més no així es desprèn de *República*, 434a-c.

463 *República*, 620c: κατὰ τύχην δὲ τὴν Ὀδυσσεῶς λαχοῦσαν πασῶν ὑστάτην αἵρησομένην ἰέναι, μνήμη δὲ τῶν προτέρων πόνων φιλοτιμίας λελωφηκυῖαν ζητεῖν περιουῶσαν χρόνον πολὺν βίον ἀνδρὸς ἰδιώτου ἀπράγμονος.

464 Berzins McCoy 2012: 141.

465 Xenofont, *Memorabilia*, 1.2.31.

l'opinió pública. Les obres de Xenofont responien directament als acusadors; les de Plató, indirectament i buscant dirigir-se a les properes generacions<sup>466</sup>.

Afirmava Èsquines que la raó principal per haver ajusticiat Sòcrates era el seu mestratge amb Crítias: “Així vosaltres, atenesos, heu mort Sòcrates, el sofista, perquè era ben clar que havia instruït Crítias, un dels trenta tirans que han enderrocat la democràcia<sup>467</sup>”. “[...] All'inizio della guerra del Peloponneso... Socrate era quello stesso maestro di arte politica cui si avvicinarono Alcibiade, Crizia e Carmide prima, e più tardi Platone, smanioso, non meno del pupillo di Pericle, di darsi alla vita politica<sup>468</sup>”, diu Montuori. I Plató fou educat per Crítias en el model oligàrquic i filoespartà<sup>469</sup>. Els lligams entre el pensament d'un i altre són evidents<sup>470</sup>. “Il pensiero politico di Platone, in effetti, è fortemente legato a quello di Crizia, nella comune adesione a un modello etico-politico oligarchico e laconizzante<sup>471</sup>”. Sobre les influències de Crítias en el seu nebot, ja n'hem parlat<sup>472</sup>. La preocupació sobre els diversos gèneres i les diverses formes de comunicació literària<sup>473</sup>, així com l'ús de la forma dialògica (si acceptem que Crítias va compondre l'*Athenaion Politeia pseudoxenofontea*<sup>474</sup> i que, a més, ho feu en forma de diàleg) i el control mitopoiètic són qüestions compartides per un i altre. “Forjar mitos: tal sería pues, si creemos a Platón, la primera ocupación de un fundador de la ciudad – pero el sofista Critias, “tirano” de Atenas y pariente del filósofo, no decía otra cosa cuando fundaba el orden político a partir del miedo a los dioses, hábil invención de un sabio”, diu Loraux<sup>475</sup>.

Entenem doncs que la relació entre mite i política està ben clara. Els cinc diàlegs de Plató on trobem més contingut polític són una reacció contra els sofistes (*Protàgoras i Gòrgias*), i per tant sobre la manera de comunicar certes veritats, i un debat sobre la millor forma de govern (*República, Polític*,

---

466 Candiotta 2013: 190-198.

467 Èsquines, *Adv. Timarch.*, 173, Ἐπειθ' ὑμεῖς, ὃ Ἀθηναῖοι, Σωκράτην μὲν τὸν σοφιστὴν ἀπεκτείνετε, ὅτι Κριτίαν ἐφάνη πεπαιδευκῶς, ἕνα τῶν τριάκοντα τῶν τὸν δῆμον καταλυσάντων.

468 Montuori 1974: 161.

469 Capizzi 1984.

470 Bultrighini 1999: 69-72 i 242-248.

471 Iannucci 2002: 11. Cf. Bultrighini 1999: 301-311.

472 Vid. 1.2 d'aquest treball, en especial les notes 149 i 150.

473 Iannucci 2002: 22.

474 Sobre l'atribució d'aquesta obra a Crítias, vid. Iannucci 2002: 15 i 25 n.106 i Canfora 1979, 1980 i 1982.

Que tant Plató com Xenofont i Crítias la coneixien està fora de tot dubte: Varona 2009: 39.

475 Loraux 2007: 47. Es refereix al passatge de *República*, 414 d-e i de *Crítias*, frag. 25 DK.

*Lleis*)<sup>476</sup>. I en tots ells trobem mites situats en llocs cabdals de l'argumentació. “Plato's dialogues were so many seeds sown broadly under the hot Athenian sun to implant culturally and politically salient changes in the democracy's sistem of value, that is, its constitution. Plato wrote to re-order the symbol garden of Athenian culture<sup>477</sup>”, diu Allen quan parla de la “noble mentida” de la *República*<sup>478</sup>. Deixant de banda aquesta reordenació de l'entramat mític de la ciutat, voluntat que existeix a Plató, defensem que el mite és l'instrument que serveix per aclarir sobre què es fonamenta el govern dins de la política platònica<sup>479</sup>. Plató està principalment ocupat en trobar la millor manera d'integrar els símbols i imatges mítiques i les funcions dels diferents tipus de discursos dins de la ciutat. *El Polític*, *La República* i *Les Lleis* no difereixen en els plantejaments essencials a l'hora de tractar la “*techné politiké*”, el paper del polític i la millor forma de govern.

Plató i Aristòtil van ser els fundadors de la ciència política (πολιτική επιστήμη), com diu Voegelin, en un moment en el qual “estaba en juego la posibilidad de esbozar una imagen del orden correcto del alma y de la sociedad, un paradigma, un modelo o un ideal que pudiera desempeñar para los ciudadanos de la polis el mismo papel que el mito parenético desempeñó para los héroes homéricos<sup>480</sup>”. Luri recorda com d'Harmodi i Aristogitó, personatges que representaven el gran mite polític de la democràcia atenesa, eren respectats pietosament per tots els ciutadans<sup>481</sup>. Encara que darrere la història que contava el mite hi haguessin realment unes motivacions més prosaiques que les que explicava el relat oficial i tots fossin conscients d'això, la força d'aquesta “falsedat” compartida era més forta que els fets que realment poguessin haver succeït. La política, a Atenes, era l'habilitat per conèixer allò que podia ser útil i emprar-lo en benefici de la ciutat.

Com va saber veure molt bé Arendt, la “noble mentida” de la *República* mai va ser una incitació a mentir, tal i com nosaltres entenem el concepte. “Son el sofista y el ignorante, más que el embustero, quienes ocupan el pensamiento de Platón, y cuando este distingue entre error y mentira – es decir, entre “*ψεῦδος* involuntario y voluntario –, suele ser mucho más duro con las personas

---

476 Barceló & Hernández de la Fuente 2014, on es troba també un bon resum sobre els conceptes bàsics de l'ètica i la política dins del pensament platònic.

477 Allen 2013: 68.

478 *República*, 414b-415a.

479 Barceló & Hernández de la Fuente 2014: 289-291 que recorden que el mite que trobem en *El Polític* està inserit al bell mig d'un diàleg que mira d'escatir quina és la millor manera d'exercir la “tècnica política”.

480 Voegelin 2014: 85.

481 Luri 2015: 71-74.

que “se revuelcan en la cochina ignorancia” que con los mentirosos<sup>482</sup>”. El mot  $\psi\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$  és una “falsedat”, deliberada o no. Per això pot arribar a significar “relat fictici”. Si traduïm “mentida” el carreguem del sentit d'engany voluntari que no sempre té. Aquesta idea de “fals” o “fictici” no l'hem d'entendre tampoc com avui en dia acceptem que les pel·lícules o sèries de televisió són una “ficcio”, és a dir, que tenen una vida autònoma. En l'època de Plató no tenim equivalent a això<sup>483</sup>. Com explicar doncs que el relat és quelcom “fals” que al mateix temps conté una part de veritat? Encara que la narració del mite sigui “falsa” (no podem verificar la literalitat dels fets) pot transmetre un contingut vertader, i en aquest segon punt el seu ús és legítim per a Plató. “La falsedad de los relatos literarios no debe entenderse como “mentira” o “ficción”, sino más bien a la luz de su doble significación (fáctica/literal/mitológica, relativa al desconocimiento de la verdad sobre los hechos históricos que se narran, y normativa/tipológica/no literal, no concerniente a hechos históricos). Tal deslindamiento explica cuál es, para Platón, la dimensión de verdad comprometida en una narración literaria falsa y, en consecuencia, la específica legitimación de su empleo en materia pedagógico-política<sup>484</sup>”.

“El compromís que la societat estableix per existir: ser veraç, és a dir, emprar les metàfores usuals<sup>485</sup>”, va escriure Nietzsche. El seu “mentir en sentit extramoral” fa referència al desviament conscient de la realitat que ens ofereixen tant el mite com la metàfora<sup>486</sup>. Per al filòsof alemany, la ficció pot ser recomanable quan ens convida a acceptar de manera conscient la “mentida” del mite. En aquest punt, ell que deia practicar un “platonisme invertit”, no està tant lluny del Plató de *La República*<sup>487</sup>. El mateix Nietzsche ens diu que el diàleg platònic (que, com la tragèdia, absorbí tots els gèneres antics) fou “la barqueta en què la naufraga poesia antiga se salvà amb tots els seus fills. [...]. De fet, Plató forní a la posteritat el model d'una nova forma d'art, el model de la *novel·la*, que es pot caracteritzar com una faula isòpica infinitament ampliada, en la qual la poesia manté amb la filosofia dialèctica una relació jeràrquica semblant a la que durant molts segles mantingué aquesta mateixa filosofia amb la teologia, és a dir, la d'*ancilla*<sup>488</sup>.”

---

482 Arendt 2017: 24.

483 Delgado 2015: 108.

484 Ibidem: 49.

485 Nietzsche 1873: “denn bis jetzt haben wir nur von der Verpflichtung gehört, die die Gesellschaft, um zu existieren, stellt: wahrhaft zu sein, das heißt die usuellen Metaphern zu brauchen”.

486 Vid. Vaihinger a la traducció espanyola de 1990 de Nietzsche 1873.

487 *La República*, 376.

488 Nietzsche 1872. Traducció catalana: 2011: 145.



No ens hauria de sobtar, i menys en l'època que ens ha tocat viure, que en temps de Plató totes aquestes qüestions marquessin el debat sobre la transmissió del coneixement i, per extensió, sobre la seva repercussió política. Deia Arendt que la funció política del narrador és ensenyar-nos a acceptar les coses tal com són i ho comparava amb el paper del periodisme. “La transmisión de la verdad factual abarca mucho más que la información diaria que brindan los periodistas, aunque sin ellos nunca encontraríamos nuestro rumbo en un mundo siempre cambiante, y nunca, en el sentido más literal, sabríamos dónde estamos<sup>489</sup>”. Avui en dia vivim un debat similar al voltant del que s'anomena *fake news* propagades pels mitjans de comunicació i acceptades per molta gent. Els tres factors principals que han contribuït a aquesta situació i a alimentar el debat són: la revolució tècnica que han suposat els nous mitjans digitals i el seu re-ordenament dels criteris de veritat; la preocupació per l'augment dels moviments populistes; i la tendència de les audiències a cercar informacions que reafirmin les seves conviccions i creences prèvies<sup>490</sup>. Tots tres factors són, salvant totes les distàncies que no són poques, els mateixos que ens trobem en època de Plató: el mitjà escrit i el canvi tècnic que suposa, amb totes les seves implicacions; els canvis polítics, en aquest cas les lluites i l'alternança de govern entre oligarques i demòcrates; i la capacitat d'influència del mite en una societat acostumada a aquestes contalles i al seu potencial a l'hora de crear i mantenir la identitat comú i cívica.

El mite a Plató és un món autoreferencial que no pretén transmetre cap veritat històrica i que només existeix dins l'univers de la representació dramàtica que suposa i pressuposa el diàleg. La veritat dels fets queda en un segon pla respecte a la veritat “global” que transmet el relat. En els diàlegs platònics veiem la pràctica impossibilitat d'obtenir una sola veritat i la dificultat extrema de comunicar-la a un públic ampli. Però si algú és susceptible de ser influït, si fem cas de Timeu, és aquell que ja ha estat persuadit. Diferenciant la intel·ligència (*νοῦς*) i la opinió (*δόξα*), se'ns diu que la primera sorgeix per mitjà de l'ensenyament, la segona, de la persuasió. A la primera l'acompanya un raonament vertader, a la segona, un contrari a la raó (*ἄλογον* també vol dir “privat de paraula”, “mut”). Una és inamovible, l'altra està oberta a ser persuadida. I tots els homes participen de la

---

489 Arendt 2017: 76.

490 D'aquesta manera resumia recentment Fernando Ruiz (professor de Comunicació a la Universidad Austral) les tres causes de l'apogeu del fenomen de les *fake news*. La nota periodística publicada en el diari *Clarín* del 12 d'abril de 2017 es titula: “Adepa abrió el debate sobre las 'noticias falsas' en Argentina”.

opinió, mentre que de la intel·ligència només un petita part<sup>491</sup>. Aquest és el nucli de l'epistemologia que Timeu extreu a partir de la distinció entre formes intel·ligibles i coses sensibles.

Vist això, no podem esperar trobar una teoria del coneixement, ni una ontologia ni una teoria política en els diàlegs platònics. No ens transmeten doctrines. Ens hem de preguntar més aviat quines són les expectatives que vol satisfer Plató amb el conjunt de la seva obra. Aquí es troba el veritable contingut filosòfic dels seus diàlegs. De vegades, en boca dels seus personatges. D'altres, en la impersonalitat del mite. Mai en boca del propi Plató. Aquesta era la seva manera de fer filosofia i política, que en aquell moment venia a ser el mateix.

---

491 *Timeu*, 51d: δύο δὴ λεκτέον ἐκείνω, διότι χωρὶς γεγονάτων ἀνομοίως τε ἔχεται. τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν διὰ διδασχῆς, τὸ δ' ὑπὸ πειθοῦς ἡμῖν ἐγγίγνεται· καὶ τὸ μὲν αἰεὶ μετ' ἀληθοῦς λόγου, τὸ δὲ ἄλογον· καὶ τὸ μὲν ἀκίνητον πειθοῖ, τὸ δὲ μεταπειστόν· καὶ τοῦ μὲν πάντα ἄνδρα μετέχειν φατέον, νοῦ δὲ θεοῦς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχὺ τι.

### 3. Els mites

Fins aquí, hem exposat la importància del context dels gèneres i les formes orals i escrites, dins de l'Atenes del segle V i IV a.C., i el paper dels relats mítics - no podem parlar en sentit estricte de "mitologia" - des d'una òptica cultural i política. Hem vist també com l'obra de Plató concedeix un estatut epistemològic *a priori* curiós al mite (criticat però útil quant a persuasiu, bandejat de la ciutat ideal però factor de cohesió social a la vegada<sup>492</sup>) i hem defensat que la paraula μῦθος no només no pot entendre's com a oposada a λόγος, sinó que totes dues interactuen i s'il·luminen recíprocament en el marc del diàleg platònic. La mescla entre diàleg i mite era prou evident i constitutiva de la tragèdia i de l'èpica, dos gèneres políticament institucionalitzats i les formes literàries dominants de l'època<sup>493</sup>. El diàleg platònic competia amb aquests i altres discursos (com els dels sofistes) i mirava d'imposar-se a aquest domini i transmetre una filosofia i una manera d'entendre les qüestions més rellevants de la vida dels ciutadans. I en el context d'aquesta lluita, es comprèn que el mite a Plató pugui ser definit a la vegada com "la llengua de l'ànima<sup>494</sup>" i una proposta "d'aproximacions a la Idea<sup>495</sup>", un discurs "complementari al logos<sup>496</sup>", "no verificable i no argumental<sup>497</sup>" però "emprat enginyosament<sup>498</sup>" i "eficaç moralment<sup>499</sup>", un "relat que revela en forma icònica la veritat inicial del món<sup>500</sup>", "penetrant dins del complet recorregut dialògic<sup>501</sup>", però també "una promesa de filosofia<sup>502</sup>" o, fins i tot, "potser l'acte suprem de la pròpia tasca filosòfica<sup>503</sup>". En tot cas, hem volgut deixar clar que a Plató no trobem mites tal i com els entenem nosaltres. El mite a Plató "no es un mito en el sentido actual, sino un logos probable de temas relacionados con el mundo fenoménico y, en especial, con el destino del alma que es la preocupación principal del filosofar de Plátón<sup>504</sup>", diu Lisi Bereterbide, posant en evidència que, primer, el mite és en cert sentit un λόγος, és a dir, un relat, i, segon, que transmet contingut essencial filosòfic.

---

492 Ferrari 2006: 11.

493 Most 2012: 22.

494 Reinhardt 1927.

495 Veyne 1983.

496 Droz 1992.

497 Brisson 1982.

498 Partenie 2009.

499 Frutiger 1930.

500 Mattéi 1988.

501 Ferrari 2006.

502 Pradeau 2004.

503 Pieper 1965.

504 Lisi Bereterbide 2014: 387.

En aquesta tercera part, pretenem, primer, establir quins són els mites i imatges mítiques que trobem en els diàlegs platònics i perquè els considerem d'una manera o de l'altra; i, segon, donar un seguit de criteris per a l'anàlisi de les contalles i referències mítiques a Plató, tenint en consideració el seu valor epistemològic fins aquí descrit i la situació comunicativa. Fins ara, els marcs d'estudi que s'han elaborat són un bon punt de partida però encara es revelen insuficients, ja que sovint es detenen en un anàlisi de l'estructura de la contalla mítica però no entren a estudiar-la a fons en relació amb el marc general dialèctic ni pensant quina és la intencionalitat d'aquest mite. Això últim, la intenció de la contalla, és de totes totes una de les parts més complexes de la hermenèutica platònica.

Una de les maneres de considerar què és un mite a Plató ha estat sovint prendre com a referència els moments en els quals un relat és catalogat com a μῦθος dins dels diàlegs. Això és el que va plantejar Zavlasky, que va aportar una llista de 28. Si tenim en compte que la paraula *mythos* no apareix a diàlegs on sí trobem quelcom que podem considerar un “mite”, com succeïx en el *Simposi*, en el *Menó* (on no hi ha pròpiament un “mite” però sí consideracions cabdals sobre els mites), en el *Cràtil* (on es parla de φήμη) o en el *Critó*; i que, en un primer nivell de sentit, en el qual *mythos* es refereix exclusivament a una conte o relat antic tal i com l'ha transmès la tradició, els personatges de Plató no acostumen a contradir-se quant al seu valor epistèmic, el criteri de classificació de Zavlasky no és del tot escaient.

En el *corpus* platònic es troben 101 ocurrències de la paraula μῦθος, 87 de les quals pertanyen a obres atribuïdes unànimement a Plató. D'aquestes 87, 69 remetent a un discurs qualificat de “mite”. D'aquests 69, 27 són mites que conta Plató prenent-los pel seu compte o atribuïnt-los a algú altre i 42 fan referència a mites contats per la tradició. Vint de les 42 refereixen de manera general a mites de la tradició i 22 a mites particulars<sup>505</sup>. En la taula número 5 d'aquest treball, presentem un total de 66 entrades que surten a partir de la comparació dels treballs de Zavlasky, Brisson, Droz, Pradeau, Ferrari i Partenie. Aquesta selecció redueix els 87 esments pel fet que, en un sol relat, de vegades apareix la paraula μῦθος més d'una vegada; per contra, hem comptabilitzat una obra d'autoria dubtosa com el *Minos*<sup>506</sup> i alguna aparició de la paraula en un sentit diferent al de “relat mític” (en total, Plató utilitza 18 vegades la paraula amb allò que Brisson anomena un sentit “derivat”).

---

505 Tots aquests còmputos els ofereix Brisson 1982.

506 L'autoria platònica d'aquest diàleg va ser acceptada a l'antiguitat però es va començar a posar en qüestió durant el Renaixement. Encara que és poc probable que Plató fos el seu autor, encaixa perfectament amb les disputes dins l'àmbit de l'Acadèmia. Probablement, es va redactar en època d'Espeusip.

Aquests estudis són de tarannà diferent (en alguns se'ns adverteix que la tria de mites és parcial) però ens han permès arribar a confeccionar la llista de 40 mites i imatges o referències mítiques que oferim en la taula 6 i que creiem que són del tot rellevants a l'hora de comprendre el fenomen a Plató. En aquesta llista hem inclòs alguna entrada on no apareix la paraula μῦθος però es fa referència a una imatge mítica. Si ens fixem en els sis estudis esmentats, només sis mites són considerats inequívocament com a tals per tots els autors: El mite de Prometeu en el *Protàgoras*, el mite d'Er amb el qual clou *La República*, el Mite de l'Atlàntida del *Timeu*, el mite del carro alat del *Fedre*, el mite sobre la immortalitat de l'ànima del *Fedó* i el mite que trobem en *El Polític*. Això no vol dir que els autors puguin estar d'acord en incloure d'altres – com dèiem, en alguns casos en deixen alguns fora de l'estudi voluntàriament – però és una mostra dels temes i caràcter principals dels mites platònics: temàticament, ens trobem amb contalles escatològiques, polítiques i cosmogòniques principalment. I, quant a la característica principal, conviuen mites “refets” a partir de la tradició i, sobretot, mites “originals” de Plató. És precisament en aquest segon nivell de la paraula μῦθος (el primer era “relat antic”) on trobem més dificultats, ja que, aquí sí, el valor de “veritat” o “mentida” de la contalla és absolutament determinant. No oblidem que, a *Les Lleis*, mite i *lógos* es posen al mateix nivell i que, fins i tot, es considera que les lleis són una “mitologia<sup>507</sup>”.

A Plató doncs ens trobem principalment amb mites que són recognoscibles perquè pertanyen a la tradició comú de l'èpica i la tragèdia; amb mites que són pura invenció de Plató; i amb aparents doctrines filosòfiques que ella anomena “mítiques” o directament “mite<sup>508</sup>”. Ara bé, el tema no s'esgota aquí ni de bon tros. Un cop admesa aquesta primera constatació, els criteris que se'ns ofereixen per decidir què és i que no és un mite a Plató habitualment es circumscriuen a l'establiment d'unes pautes que deixen fora algunes de les qüestions exposades en els capítols precedents d'aquest treball, com són: la importància de valorar el diàleg platònic com a gènere dramàtic en competició amb els altres gèneres de la *pólis*; tenir present qui relata el mite en cada ocasió i en quina situació dialògica concreta i el paper que aquest personatge té dins del diàleg; valorar la audiència a qui se suposa es dirigeix la contalla i la finalitat de la mateixa; sospesar el fet que es tracti d'un mite platònic o d'un mite tradicional.

---

507 *Lleis*, 872e: ὁ γὰρ δὴ μῦθος ἢ λόγος, ἢ ὅτι χρηὶ προσαγορεύειν αὐτόν, ἐκ παλαιῶν ἱερέων εἴρηται σαφῶς ἢ 752e: ἐγὼ δ' αὖ σοὶ συλλήψεσθαι κατὰ τὴν παροῦσαν ἡμῖν τὰ νῦν μυθολογίαν. οὐκ οὖν δήπου λέγων γε ἂν μῦθον ἀκέφαλον ἐκὼν καταλίπομι· πλανώμενος γὰρ ἂν ἀπάντη τοιοῦτος ὢν ἄμορφος φαίνοιτο. Vid. Lisi Bereterbide 2014: 378 i ss.

508 Aquesta és la divisió que estableix Partenie 2009.

Així, per exemple, Droz estableix cinc punts per definir què és un mite platònic<sup>509</sup>:

1. el mite es presenta com un relat fictici que l'aproxima a la fàula, la paràbola i l'al·legoria, però l'allunya de la imatge, la metàfora, el paradigma o l'analogia.
2. el mite trenca amb la demostració dialèctica i al mateix temps la reemplaça.
3. no cerca la veritat, exposa allò versemblant.
4. té un sentit amagat, és portador d'un missatge.
5. el mite conté una doble intenció pedagògica: ajudar a la reflexió i a la comprensió aclarint aspectes complexos i “tornar millor” a l'interlocutor.

Per la seva banda, Most arriba fins a vuit criteris per identificar-los<sup>510</sup>:

1. els mites platònics tendeixen a ser monològics (una excepció seria el mite del *Polític*).
2. habitualment els mites són contats per un personatge ancià a un de jove
3. els mites es fonamenten en una font oral. Se situen en la dimensió del dir i de l'escoltar, per a Plató, superiors a l'escriptura.
4. tracten de esdeveniments no verificables.
5. obtenen llur autoritat d'una tradició antiga i consolidada o bé de la fiabilitat d'un personatge sostret a les dinàmiques de confutació del diàleg (el mite del *Protàgoras* no compleix aquesta característica) i no pas de l'experiència del narrador.
6. la funció del mite és persuadir l'ànima i orientar-la cap a eleccions ètica i políticament “bones”: en aquest sentit, la seva funció és psicagògica.
7. els mites no estan estructurats de manera argumental ni dialèctica. Són descripcions i narracions.
8. els mites estan col·locats d'habitud al principi o a la fi d'una argumentació dialèctica.

---

509 Droz 1992: 10-13.

510 Most 2012: 24. Aquesta classificació ja l'havia exposat Most prèviament l'any 2002 a "Platons exoterische Mythen", dins Janka-Schäfer, *Platon als Mythologe*, pp. 7-19.

Aquests punts els subscriu totalment Ferrari en el seu estudi<sup>511</sup>, tot i que puntualitza que cal agafar-los amb cautela i que no és important establir què és un mite sinó valorar perquè serveix, quins missatges intenta vehicular. Insistim en el fet que aquests criteris presos al peu de la lletra no només menystenen la importància de la situació comunicativa que dona peu a la contalla mítica, sinó que no consideren la interdependència entre mite i diàleg que és dona en la major part dels casos i que al capdavall és la clau de volta per entendre el seu valor epistemològic i el seu contingut de “veritat”. Els mites, no ens cansem de repetir, són tant importants com les parts argumentals i són un element estructural del diàleg (hem de dir que, com diu Lisi Bereterbide, tampoc s'entén en quin sentit un mite es considera “monològic” quan està inserit en un diàleg i quan s'espera una resposta tant de l'interlocutor del diàleg com del públic al qui es dirigeix). No obstant això, aquesta relació entre mite i diàleg no és dona en tots els casos en els qual es recórrer a la contalla mítica. Principalment trobem aquesta interrelació quan es tracta de mites sobre l'ànima i el més enllà<sup>512</sup>. De vegades, els mites compleixen una funció més il·lustrativa o pedagògica, com és el cas de la major part d'allò que hem considerat com a al·legories, imatges o referències mítiques. Això no rebut el fet que tant imatges com símbols o com pròpiament el que considerem mites (tots en relació amb el concepte d'*eikón*) poden conduir a la reflexió i afavorir el salt de l'ànima a un estat epistèmic de gran valor. És el cas de la imatge de la tina foradada del *Gòrgias* o de les marionetes a *Les Lleis*, capaces d'expressar el mateix que la dialèctica<sup>513</sup>. És en aquest sentit, com veiem més amunt<sup>514</sup>, Rossetti distingeix entre casos com el del “mite de la caverna” o el “mite del carro alat”, que serveixen per “rendere intuitiva una idea già per buona parte configurata e non vanno molto oltre lo *status* della parabola”, amb una funció clarament “divulgativa”, dels mites escatològics, que són cridats a “integrare un sapere solo virtuale facendo leva su di una strumentazione di per sé impropria (il mito) allo scopo di fissare una serie di complementi imprescindibili. [...] In questo secondo caso la funzione del mito è dunque, per cominciare, eminentemente programmatica<sup>515</sup>”.

Ja es tracti d'un o d'altre cas, sempre són un instrument dins del procés dialèctic. L'esforç que Plató fa per encaixar el llenguatge del símbols, al·legories, imatges i mites dins la seva dialèctica està encaminat a aprofitar el seu valor de veritat. Figures com Xenòfanes ja havien posat els fonaments per foragitar el mite de la reflexió dita “filosòfica” i que van acabar donant el sentit actual al mot de

---

511 Ferrari 2006: 24 i ss.

512 Vid. Tofighian 2016: 24.

513 Cf. Ferrari 2006: 31 i ss.

514 Punt 2.1, pàgina 88.

515 Rossetti 1997: 320 i ss.

“relat fals”. Plató no va voler renunciar al seu poder i els va incorporar a la seva proposta com a paraula que prové del déus i de la tradició, fóra de l'*hic et nunc*, però absolutament pertinent. Atès que mai va dir res en primera persona, és difícil saber quins d'aquests mites reflecteixen l'opinió de Plató i quina pot ser la seva funció exacta dins del diàleg. Ara bé, sense parar esment a la situació comunicativa que els propicien, la tasca esdevé pràcticament impossible.



### 3.1 Els mites i les estratègies discursives

Candiotto ofereix una llista i una breu valoració de cadascuna de les estratègies retòriques i literàries que correspondrien al “mètode socràtic” dins del diàleg platònic. De l'aporia a la confutació, de l'atmosfera creada als exemples de la vida quotidiana, de l'etimologia i la reflexió lingüística a la ironia, de la maièutica al mite, passant per les paradoxes, el ritme del discurs o la professió de fe en l'estil dialògic. Algunes d'aquestes, diu encertadament l'autora italiana, no les podem considerar en sentit estricte “estratègies”, ja que formen part integrant del propi mètode. Segons Candiotto, l'aporia o el mite són “instruments del mètode socràtic per conduir l'interlocutor a la seva millora”. I, en concret, considera que Plató utilitza el mite “per poder esprimer a interlocutori non filosofi verità ultramondane affinché cambino il loro stile di vita<sup>516</sup>”. Candiotto ha fet una bona feina llistant aquests recursos i donant certa importància a la situació comunicativa, però atribueix al mite un paper menor, situant-lo sempre com a auxiliar de la raó. De la seva tasca, aprofitarem tot seguit la seva catalogació dels contextos i modalitats del discurs emprades en els diàlegs socràtics, però vàlides també per a la resta de diàlegs<sup>517</sup>. Per contra, Mattéi dona molt més de pes al mite, fins el punt que pot substituir completament el discurs argumental: “the mythical language serves another purpose: it offers from a unique standpoint a picture of the world through which dialectic must progress step by step<sup>518</sup>”. Aquí el quadre que resumeix la tesi de Mattéi, elaborat per ell mateix:

LOGOS	Criteria	MUTHOS
1 Dialogue	Form	1' Monologue
2 Argumentation	Process	2' Narrative
3 Concept	Mediation	3' Image
4 Verification	Finality	4' Truth
5 Thing (λόγος τινός)	Reference	5' World (μῦθος κόσμου)

516 Candiotto 2012: 113 i ss.

517 Ibidem: 124-135.

518 Mattéi 1988: 68.

Aquests cinc criteris revelen segons Mattéi la complementarietat *mythos/lógos*. Entre aquests dos pols, és a dir, entre la idea que el mite és part integrant del mètode però que no s'acaba en la seva funció persuasiva, sinó que pot arribar a revelar una veritat d'una manera diferent a l'argumentació, és on situem la nostra proposta. Davant la dificultat d'atribuir a Plató alguna opinió i de saber quina funció compleix el mite exactament, creiem que la millor manera és **estudiar-ho en conjunt amb el *lógos* i tenint presents 7 criteris**: situació comunicativa, determinada per la situació narrativa i el context; modalitat narrativa; personatges; tema del diàleg i temàtica del mite; posició en el diàleg – estructura argumental; elecció, posició i funció del vocabulari al voltant dels conceptes de *lógos/mythos*, veritat, versemblança, falsedat, coneixement, persuasió, recerca, imatge, etc.; i, finalment, sentit dels temes i motius del mite com a part integrant del diàleg.

### **1. Situació comunicativa, determinada per la situació narrativa i el context**

La situació comunicativa en la qual es desenvolupen els diferents discursos que s'entrellacen en el diàleg platònic determina en bona mesura la relació entre els continguts exposats, el tema global general de l'obra i els valors de veritat, mentida o versemblança dels relats. Cal doncs tenir en compte dos factors: la situació narrativa que motiva la conversa, ja sigui el procés i condemna de Sòcrates (*Eutifró* o *Critó*), el discurs d'un sofista (*Gòrgias*, *Hípias Menor* o *Eutidem*), el record d'una conversa anterior (*Teetet*) o un festival religiós (*La República*); i també el context espacial i temporal: un pati, de la nit a l'alba (*Protàgoras*), l'àgora (*Teages*, *Gòrgias*), un espai públic (*Menó*), un gimnàs (*Càrmides*), a la presó (*Critó*) o dins d'una casa privada, en el Pireu (*República*). Per il·lustrar aquesta confluència de narració i context, prenem per exemple el cas de *La República*. La suma d'elements d'aquesta situació comunicativa, que en cap cas és gratuïta, ens donen des del primer moment algunes de les claus interpretatives del diàleg en conjunció amb els mites que apareixen. Ens trobem en el Pireu, a casa d'un metec la major part del diàleg, i durant el festival de Bendis<sup>519</sup>, que se celebra per primera vegada. La atmosfera està carregada “d'espectacle, novetat i convivialitat”<sup>520</sup>, a més d'envoltada d'una mena de clandestinitat. El diàleg comença amb la baixada

---

519 El culte a Bendis és esmentat ja en el segle VI a.C. per Hipòanax (fr. 127: καὶ Διὸς κούρη Κυβήβη καὶ Ὀρεικίη Βενδις). El cita també Cratí i Aristòfanes, per la qual cosa se sol suposar que a meitats del segle V aquest culte era força conegut a Atenes. Fins aleshores, cap altre deïtat estrangera s'havia incorporat a la religió oficial de la ciutat. Tanmateix, les raons no foren religioses, sinó clarament polítiques, una deferència amb el rei traci Sitalces, aliat d'Atenes.

520 Rosen 2005: 13.

des de la part alta d'Atenes al Pireu. I acaba amb la baixada a l'Hades que exposa el mite d'Er, segons Rosen, el descens de la doctrina de les Idees a l'Hades. “The Republic is dramatically comprehensive; it deals with heaven and hell and all things in between<sup>521</sup>. La situació comunicativa doncs ens dóna la primera pista per l'encaix entre mite i diàleg.

## **2. Modalitat narrativa**

La modalitat narrativa descriu el tipus de discurs emprat pel narrador, és a dir, com se'ns presenten i es reproduïxen les diferents veus dels personatges. Distingim dos modalitats principals: el diàleg narrat (*narrated* o *reported*) i el diàleg representat (*performed* o *enacted*). Més del 70% dels diàlegs platònics són representats, per tant, podem afirmar que es tracta del cas habitual. El *Teetet* presenta la peculiaritat de combinar representació amb narració, amb un pròleg “recordat” que és tota una declaració d'intencions de la modalitat i situació comunicativa. Del *Fedó* també podríem dir que és un cas particular, ja que conté un pròleg representat, encara que la major part és narrada. En canvi, són diàlegs purament narrats la *República*, *el Càrmides*, *l'Eutidem*, *el Protàgoras*, *el Lisis* o *l'Eutidem*. Per contra, són representats *l'Eutifró*, *el Sofista*, *el Polític*, *el Laques*, *l'Apologia*, *el Critó*, *el Gòrgias*, *el Cràtil* o *el Menó*, per posar només alguns exemples. La distinció és fonamental ja que condiciona la recepció dels discursos, i particularment, dels mites, que és el que ara més ens ocupa. En el diàleg representat, l'acció dramàtica no està mediatitzada per la veu del narrador i l'audiència la rep de manera directa. En el diàleg narrat, el narrador actua de filtre entre l'audiència i el missatge<sup>522</sup>. La dimensió narrativa dels diàlegs, en expressió de Tejera, citat per Bowery, funciona com “self-focusing devices” que permeten al text guiar la seva pròpia interpretació.

## **3. Personatges**

Qui diu què, en quin context i com, tot això és cabdal per interpretar tant l'acció com els discursos que es desenvolupen dins la trama. En els diàlegs platònics trobem principalment aristòcrates (Crítias, Càrmides, Lisis, Hipòcrates, Alcibiades), sofistes i oradors (Lísias, Gòrgias, Càl·icles, Hípias, Trasímac Protàgoras, Eutidem, Càl·lias, Pròdic), membres del cercle de Sòcrates (Glaucó,

---

521 Ibidem: 11.

522 Vid. Bowery 2007, on examina el rol de Sòcrates com a narrador en el següents diàlegs: *Lisis*, *República*, *Càrmides*, *Protàgoras* i *Eutidem*.

Adimant, Critó, Eutidem, Menexè, Querofont) o professionals d'algun ofici (Eutifró, Laques, Ió, Menó). I, evidentment, Sòcrates, narrador i personatge principal de gairebé tots els diàlegs, amb l'excepció del *Parmènides*, on comparteix protagonisme amb el de Vèlia, del *Crítias*, del *Sofista*, el *Polític*, el *Simposi*, *Les Lleis*, el *Clitofont* i *Epinomis*<sup>523</sup>. En aquest punt volem fer notar que el narrador del diàleg no sempre és el narrador del mite. Lisi Berterbide ens recorda, a més, que no és cert, com s'ha afirmat de vegades, que el mite és sempre relatat per un personatge ancià a un de jove. A *Les Lleis* són tots ancians qui es contenen els mites entre ells i Sòcrates no és cap vell ni a *La República* ni en el *Fedre*. El que sí que és més apropiat és notar com, en certa manera, el mite el relata o bé Sòcrates (“estranger en la seva pròpia ciutat”, com se'ns diu en el *Fedre*<sup>524</sup>) alguna font d'alteritat, ja sigui un estranger (l'Estranger d'Elea, Diotima, Timeu o Protàgoras) o ja sigui Crítias citant a Soló que repeteix les paraules d'un sacerdot egipci. Evidentment, tots els personatges s'han de posar sempre en relació amb el tema del diàleg i del mite.

#### **4. Tema del diàleg i temàtica del mite**

Cal analitzar sempre el contingut del mite amb estreta relació al tema del diàleg. Aquests ens parlen d'educació, de la virtut, de la justícia, de política, d'amor, de l'amistat, de la bellesa o del llenguatge i la retòrica. En aquests contextos, trobem mites escatològics, cosmogònics, polítics o sobre la naturalesa de l'home. És complicat elaborar una classificació temàtica dels mites però, en gran mesura, els mites a Plató tenen a veure amb l'ànima i el seu destí (què passa en el Més Enllà), amb l'ordre del món i polític (com es va originar tot), o amb les tècniques relacionades amb la naturalesa humana (què passa entre els inicis i la mort).

#### **5. Posició en el diàleg - Estructura argumental**

El mite és una “estructura narrativa molt formalitzada<sup>525</sup>”. Això vol dir que pot gaudir d'unes característiques diferents a la resta del diàleg, d'un contingut expressiu més potent, unes referències explícites a l'oient o lector o d'unes advertències formulars, com explica Ruiz Yamuza. Però aquest

---

523 Vid. taula 4.

524 *Fedre*, 230d: Σὺ δὲ γε, ὦ θαυμάσιε, ἀτοπώτατός τις φαίνεται ἀτεχνῶς γάρ, ὃ λέγεις, ξεναγουμένῳ τινὶ καὶ οὐκ ἐπιχωρίῳ ἔοικας· οὕτως ἐκ τοῦ ἄστεος οὐτ' εἰς τὴν ὑπερορίαν ἀποδημεῖς, οὐτ' ἔξω τείχους ἔμοιγε δοκεῖς τὸ παράπαν ἐξίεναι.

525 Ruiz Yamuza 1986: 242 i ss.

fet, no pot induir a arrabassar el mite de la resta del diàleg i intentar analitzar-lo per separat. El mite es pot trobar en qualsevol part del diàleg, principalment a l'inici (mite del *Protàgoras*), en el mig (*Fedre, Polític, Timeu*), al final (*Gòrgias, Fedó, República (Er)*) o en posició medial, ja sigui entre el principi i el centre (mite de Giges) o entre el centre i el final (mite de Theuth, mite de les cigales, escatologia de *Les Lleis*).

La tendència es col·locar al final el mite escatològic. El mites medials generalment tracten temes que seran recollits i/o completats dins del mateix diàleg o en altres diàlegs, ja sigui com a mites o no. Però aquesta constatació per si sola és insuficient per donar-nos algun sentit precís. De la posició que ocupa el mite no podem extreure cap conclusió si no és en relació amb el conjunt de l'estructura de tot el diàleg. Cal doncs parar esment al lloc on està col·locat però sempre mirant endavant i endarrere, per poder veure la imbricació amb la resta del diàleg i el per què de la seva posició.

## **6. Elecció, posició i funció del vocabulari al voltant dels conceptes de *lógos/mythos*, veritat, versemblança, falsedat, coneixement, persuasió, recerca, imatge, etc.**

Paraules com *λόγος, λέγω, μῦθος, πείθω, ἀληθῆ, δοκεῖ, ζητήσις, ἔικων, χάρις, σοφία..* apareixen gairebé en tots els moments on se'ns presenta el mite. Les hem de d'analitzar a la llum de la situació comunicativa on s'encabeixen. Determinar el rol que compleixen, el debat que representen i el seu valor és fonamental pel sentit general del diàleg i per a la funció del mite.

Alguns exemples són:

*Gòrgias, 523A-527E* (“Judici de les ànimes”):

- Ἄκουε δὴ, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἠγήση μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον· ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα σοὶ λέξω ἢ μέλλω λέγειν.
- Ταῦτ' ἔστιν, ὃ Καλλίκλεις, ἃ ἐγὼ ἀκηκοὺς πιστεύω ἀληθῆ εἶναι· καὶ ἐκ τούτων τῶν λόγων τοιόνδε τι λογίζομαι συμβαίνειν. ὁ θάνατος τυγχάνει ὧν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ,
- ὑπὸ τε τούτων τῶν λόγων πέπεισμαι,

- Τάχα δ' οὖν ταῦτα μῦθός σοι δοκεῖ λέγεσθαι ὥσπερ γραδὸς καὶ καταφρονεῖς αὐτῶν, καὶ οὐδέν γ' ἂν ἦν θαυμαστὸν καταφρονεῖν τούτων, εἴ πη ζητοῦντες εἶχομεν αὐτῶν βελτίω καὶ ἀληθέστερα εὐρεῖν·

*Gorgias*, 493A-494A (càstigs):

- ἀληθῆ ἐν τοῖσδε λέγει, λέγων
- ταῦτ' ἐπιεικῶς μὲν ἐστὶν ὑπό τι ἄτοπα, δηλοῖ μὴν ὃ ἐγὼ βούλομαι σοὶ ἐνδειξάμενος, ἐάν πως οἶός τε ὦ, πείσασθαι μεταθέσθαι
- ἄλλην σοὶ εἰκόνα λέγω ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου τῆ νῦν
- πείθω τί σε ταῦτα λέγων συγχωρῆσαι τὸν κόσμιον βίον τοῦ ἀκολάστου ἀμείνω εἶναι, ἢ οὐ πείθω;

*Protàgoras*, 320B-323A (Mite de Prometeu):

- ἀλλὰ πότερον ὑμῖν, ὡς πρεσβύτερος νεωτέροις, μῦθον λέγων ἐπιδείξω ἢ λόγῳ διεξιελθῶν;
- Δοκεῖ τοίνυν μοι, ἔφη, χαριέστερον εἶναι μῦθον ὑμῖν λέγειν.

*Menó*, 80D-81E (metempsicosi):

- ὀρθῶς τοῦτον ὡς ἐριστικὸν λόγον κατάγεις
- ἀκήκοα γὰρ ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα
- οὐκ οὐκ δεῖ πείθεσθαι τούτῳ τῷ ἐριστικῷ λόγῳ· οὗτος μὲν γὰρ ἂν ἡμᾶς ἀργοὺς ποιήσειεν καὶ ἔστιν τοῖς μαλακοῖς τῶν ἀνθρώπων ἡδὺς ἀκοῦσαι, ὅδε δὲ ἐργατικούς τε καὶ ζητητικούς ποιεῖ· ὃ ἐγὼ πιστεύων ἀληθεῖ εἶναι ἐθέλω μετὰ σοῦ ζητεῖν ἀρετὴ ὅτι ἐστίν.

*Fedó*, 107C-115A (Immortalitat de l'ànima):

- Καὶ ὁ Σιμμίας, Πῶς ταῦτα, ἔφη, **λέγεις**, ὦ Σώκρατες; περὶ γάρ τοι γῆς καὶ αὐτὸς πολλὰ δὴ **ἀκήκοα**, οὐ μέντοι ταῦτα ἄ σὲ **πείθει**· ἠδέως οὖν ἂν **ἀκούσαιμι**.
- Ἀλλὰ μέντοι, ὦ Σιμμία, οὐχ ἡ Γλαύκου τέχνη γέ μοι **δοκεῖ** εἶναι **διηγήσασθαι** ἅ γ' ἐστίν· ὡς μέντοι **ἀληθῆ**, χαλεπώτερόν μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν Γλαύκου τέχνην, καὶ ἅμα μὲν ἐγὼ ἴσως οὐδ' ἂν οἴός τε εἶην, ἅμα δέ, εἰ καὶ **ἠπιστάμην**, ὁ βίος μοι **δοκεῖ** ὁ ἐμός, ὦ Σιμμία, τῷ μήκει **τοῦ λόγου** οὐκ ἐξαρκεῖν.
- εἰ γὰρ δὴ καὶ **μῦθον λέγειν** καλόν, ἄξιον **ἀκοῦσαι**, ὦ Σιμμία, οἷα τυγχάνει τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ὑπὸ τῷ οὐρανῷ ὄντα.
- Ἀλλὰ μὴν, ἔφη ὁ Σιμμίας, ὦ Σώκρατες, ἡμεῖς γε τούτου **τοῦ μύθου** ἠδέως ἂν **ἀκούσαιμεν**.
- **Λέγεται** τοίνυν, ἔφη, ὦ ἐταῖρε, πρῶτον μὲν...
- – καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος – καὶ χρὴ τὰ τοιαῦτα ὥσπερ ἐπάδειν ἑαυτῷ, διὸ δὴ ἔγωγε καὶ πάλαι μηκύνω **τὸν μῦθον**

*República*, II 359D-360D (Mite de Gíges):

- καὶ **ιδεῖν** ἄλλα τε δὴ ἂν **μυθολογοῦσιν θαυμαστὰ**
- ὡς φήσει ὁ περὶ τοῦ τοιούτου **λόγου λέγων**·

*República*, III 414B-415D (La noble mentida):

- Τίς ἂν οὖν ἡμῖν, ἦν δ' ἐγώ, μηχανὴ γένοιτο **τῶν ψευδῶν** τῶν ἐν δέοντι γιγνομένων, ὧν δὴ νῦν **ἐλέγομεν**, γενναῖόν τι ἐν **ψευδομένους πείσαι** μάλιστα μὲν καὶ αὐτοὺς τοὺς ἄρχοντας, εἰ δὲ μή, τὴν ἄλλην πόλιν;

- Πάνυ, ἦν δ' ἐγώ, **εἰκότως**· ἀλλ' ὅμως **ἄκουε** καὶ τὸ λοιπὸν **τοῦ μύθου**. ἐστὲ μὲν γὰρ δὴ πάντες οἱ ἐν τῇ πόλει ἀδελφοί, ὡς φήσομεν πρὸς αὐτοὺς **μυθολογοῦντες**,

*República*, X 614A – 621D (El mite d'Er):

- χρὴ δ' αὐτὰ **ἀκοῦσαι**, ἵνα τελέως ἐκάτερος αὐτῶν ἀπειλήφῃ τὰ **ὑπὸ τοῦ λόγου** ὀφειλόμενα **ἀκοῦσαι**.
- **Λέγοις** ἄν, ἔφη, ὡς οὐ πολλὰ ἄλλ' ἥδιον **ἀκούοντι**. Ἄλλ' οὐ μέντοι σοι, ἦν δ' ἐγώ, Ἀλκίνου γε **ἀπόλογον** ἐρῶ, ἀλλ' ἀλκίμου μὲν ἀνδρός,
- Καὶ οὕτως, ὦ Γλαύκων, **μῦθος ἐσώθη** καὶ οὐκ ἀπώλετο, καὶ ἡμᾶς ἂν σώσειεν, ἂν **πειθόμεθα** αὐτῷ, καὶ τὸν τῆς Λήθης ποταμὸν εὖ διαβησόμεθα καὶ τὴν ψυχὴν οὐ μιανθησόμεθα. ἀλλ' ἂν ἐμοὶ **πειθόμεθα**,

## **7. Sentit dels temes i motius del mite com a part integrant del diàleg**

Mite i *lógos* formen una unitat dialèctica. “The myths are hypotheses which are essential for the 'life' of the text because valid arguments proceeded from them<sup>526</sup>”. En el mite trobem arguments que serveixen per a la correcta interpretació del sentit del diàleg i, per tant, no poden ser descartats sense més. És el que Tofighian ha definit com a “bastida mútua” (*mutual scaffolding*), una mena de cercle dialèctic que ho envolta tot, on mite i argument s'encavalquen i són igualment vàlids, ajudant així a una millor interpretació de certes situacions del diàleg.

---

526Tofighian 2016: 43.



Amb aquesta proposta, no pretenem esgotar el sentit últim del mite, ni tan sols donar una interpretació tancada, només posar de manifest com, si seguim aquesta línia interpretativa, la interacció mite-diàleg pot donar llum a la filosofia platònica i contribuir a un estudi més aprofundit del paper del mite. Davant l'absència de Plató en els seus drames (no estem davant de tractats filosòfics, no ho perdem de vista), la seva veu l'hem de sentir sempre a través del conjunt de la història que explica i no exclusivament a través dels arguments que posa en boca dels seus personatges. El diàleg ens parla amb una sola veu que adopta diverses formes.

### 3.2 Anàlisi dels mites

Arribem al final d'aquest camí que hem recorregut amb la intenció d'oferir un seguit de punts de reflexió i d'anàlisi que ens permeti escatir millor el sentit i la intenció del mite platònic i la seva relació amb la resta de l'obra. Els mites que presentem són els que hem llistat a la taula 5, dividint-los entre mites escatològics, mites cosmogònics i sobre la divinitat, mites polítics i mites sobre l'home, seguint la classificació de Ferrari 2006. D'entre aquest hem escollit els que creiem que podem exemplificar millor el model d'estudi que hem plantejat. Comencem, doncs, amb el primer de tots, el mite d'Er a la *República*, que considerem la més clara mostra de com un μῦθος s'imbrica en l'estructura del diàleg i que és, sens dubte, el relat mític més aconseguit literàriament, filosòficament i políticament dins de l'obra de Plató. Per aquests motius, encara avui és el mite que segueix despertant més dubtes i suggerint més innovadores interpretacions.

#### **República, X 613E – 621D (El mite d'Er)**

El mite d'Er – “l'une des plus belles pages écrites sur les relations entre le destin et la liberté<sup>527</sup>”, segons Droz – ens relata una κατάβασις de cap a cap. En l'expressió literària i filosòfica arcaica, la tradició "catàbica" i la recerca del coneixement en el "més enllà" era un poderós i suggestiu *pattern* cultural amb el qual es proveïa d'un magnífic embolcall d'autoritat el contingut d'un relat sobre les qüestions del més enllà. En la tradició poètica grega antiga, aquest viatge a l'Hades ha estat protagonitzat per déus (Dionís o Demèter), herois (Odisseu, Hèracles, Teseu, Pirítous, Orfeu) i, fins i tot *theoi ándres* com Pitàgoras<sup>528</sup>. Parmènides l'emprà per oferir als seus oients un nou discurs sobre l'ésser, una nova cosmogonia i una nova interpretació sobre la naturalesa (φύσις) que havia de competir amb altres discursos similars que ja existien aleshores.

---

527 Droz 1992: 142.

528 Entre d'altres casos de *descensus ad inferos*, recordem el famós passatge de la *Nekyia* d'Odisseu (*Od.*, XI), el descens d'Hèracles (Baqúílides, *Epinici* V i Píndar, *Ditiramb*, II) o el de Pirítous a l'Hades (fragment hesiòdic 280 MW) i la catàbasi òrfica del papir de Bolonya OF 717 Bernabé. El *Poema* de Parmènides també ens relata una experiència d'aquest tipus. Sobre les similituts entre el mite d'Er, l'orfisme i Parmènides hi ha una extensa bibliografia. Vid., per exemple, Edmonds: 2004.

El protagonista d'aquest descens en el mite platònic és un personatge inventat per l'autor: Er (Ἄρδιαῖος), un rei de la tribu pamfília<sup>529</sup>. L'estratègia de Plató passa per una familiaritat general amb els continguts de les contalles mítiques, que permet reconèixer codis, situacions i escenes, al mateix temps que ens en separa a nivell epistèmic per una mena d'estranyament que produeix les novetats introduïdes, com nous personatges o enfocaments. El context és familiar, però el protagonista és desconegut i les reflexions porten a qüestionar tant el que s'ha dit en el diàleg com les creences compartides. El guerrer Er, mort en el camp de batalla, torna a la vida deu dies després, abans de la seva cremació ritual, per explicar-nos què ha vist la seva ànima en el seu periple per l'Hades. El mite ens parla dels premis i càstigs de les ànimes i acaba per considerar la justícia, tema principal de *La República*, com un bé.

El mite d'Er ens retorna refets tots els arguments sobre la justícia que hem anat veient en el transcurs del llarg diàleg. Recull cadascuna de les definicions sobre la justícia i ens les torna a presentar sota un altra forma. Encara que, com apunta Ferrari, “not only the myth is addressed to Glaucon, it is adapted to his character and mental horizon<sup>530</sup>”, és a dir, que Sòcrates principalment intenta rebatre Glauco adequant el discurs al seu interlocutor, tots els personatges que han ofert algun parer sobre la δικαιοσύνη, troben la seva opinió contrastada en la contalla d'Er. Fins i tot Cèfal, que ha estat absent durant la major part del diàleg i que és l'exemple de com el públic no ha de llegir i entendre els mites, es veu refutat (els paral·lels entre el discurs de Cèfal en el primer llibre de *La República* i el mite, fins i tot a nivell lèxic, són força eloqüents). La història de Er és per a tothom. El mite no pot ser avaluat sense tenir present la discussió a casa de Cèfal i la resta d'aportacions dels personatges durant tot el diàleg.

De quina situació i context narratiu partim? Si acceptem la data dramàtica del 430/429, coincidiria amb la introducció de la festivitat de Bendis<sup>531</sup> i els moments previs a la famosa pesta d'Atenes. La atmosfera està carregada, com deien en l'apartat anterior citant a Rosen, “d'espectacle, novetat i convivialitat”<sup>532</sup>, a més d'envoltada d'una mena de clandestinitat, en una atmosfera de franquesa i dissimul apropiada per les conspiracions polítiques.

---

529 Els pamfils eren una de les tres tribus dels doris, juntament amb hil·leus i dimans. Pàmfil, l'heroi epònim, era fill de Egimi, avantpassat i legislador mític dels doris. Vid. Apol·lodor, *Biblioteca*, II, 8.3; Pausània II, 28.6; Píndar, *Pítica*, I, 120 i ss.

530 Ferrari 2009: 116.

531 Vid. pàg. 121 nota 519.

532 Rosen 2005: 13.

Les rivalitats entre oligarques i demòcrates estan molt presents en el moment en el qual Plató escriu *La República*. Tots els personatges del diàleg han estat participants o víctimes dels trenta tirans, liderats per Crítias. A més, els resistents a la democràcia tenien com a base el Pireu. I en el temple de Bendis tingué lloc una batalla decisiva entre ambdues faccions, on morí precisament Crítias. El context que ens presenta fa pensar a Lisi Bereterbide 2017 que no estem davant d'un projecte utòpic, sinó d'una proposta política pensada per ressorgir després de la desfeta dels aristòcrates. D'un parer semblant és Rosen 2005 que, modificant les seves opinions anteriors<sup>533</sup>, reconeix la serietat del projecte teòric de *La República*, però amb un Plató conscient de que qualsevol reflexió política que busqui el canvi social està exposada a degenerar.

El mite d'Er ha de ser llegit en un doble context, polític i escatològic. Afirmar Berzins McCoy al respecte que "we might also read the myth of Er not only as a tale about death, but also about violence in the city and the chance to make new choices after violence. [...] War and its divisive violence can only be healed when a certain degree of forgetting is possible. To this extent, the fact that souls must drink from the river Lethe has a political as well as cosmological relevance<sup>534</sup>". La "utopia" procedeix de la cautela, política i filosòfica, i del supòsit que, sota aquesta forma, pot ser entesa per un públic ampli, més que no pas de la consciència de estar plantejant una proposta irrealitzable i dirigida a uns pocs.

Diu Allen: "The Republic seeks to revise logos and must be considered political to the degree that it not only revises concepts fundamental to Athenian politics but also articulates those revisions in a fashion that makes the revised concepts easily understandable and almost unnoticeably assimilable by those who read Socrates' symbols. Plato also teaches his interlocutors, and future philosophers, to work inside the cave, within the realm of ideology, with the tools of the rhetorician: they need the ability to take people along new roads by fashioning logos, which is to say, by manipulating the plasticity of the imagination. The Republic is utopian in revealing Plato's conviction that rhetoric is powerful enough to effect revisions of ideological systems of value, and Socrates' narratives produce real change insofar as they succeed at refashioning his audience's ideational topography of the 'real'<sup>535</sup>"

---

533 Vid. Fronterrota 2014: 35.

534 Berzins McCoy 2012:138.

535 Allen 2000: 149.

“Vaig baixar ahir al Pireu<sup>536</sup>...”. *La República* forma part dels diàlegs narrats per Sòcrates i comença amb la baixada d'aquest des de la part alta d'Atenes al Pireu. I acaba amb la baixada a l'Hades que exposa el mite d'Er. No sabem si Sòcrates conta per primera vegada o no la història ni la seva motivació ni a qui explica aquesta llarga narració sobre la justícia. El que si sabem és que Sòcrates “presents himself as a trutsworthy narrator<sup>537</sup>”, que aquest se'ns mostra desitjós de contar el seu relat a l'audiència i que, ben aviat, els personatges discuteixen sobre les condicions formals del mateix, sobre els estils narratius simple, imitatiu i mixt (392e), sobre la mateixa estructura textual de *La República* i sobre els criteris de veritat i falsedat, en un moviment filosòfic que pretén anar de la ignorància al coneixement, de la *aporia* a la saviesa. El relat, que comença amb un discurs indirecte, es clou amb el mite d'Er, en un discurs directe que busca fer oblidar al lector que Sòcrates és el narrador<sup>538</sup> per donar una validesa universal a la narració.

Els personatges no han estat triats a l'atzar. Cèfal, l'ancià amo de la casa on té lloc gran part del diàleg, és un metec, aferrat a la moral tradicional i amb uns valors religiosos compartits per la majoria dels ciutadans, de tarannà democràtic i pertanyent a una família perseguida pels Trenta Tirans. El seu fill Polemarc fou ajusticiat pels Trenta. Trasímac és un sofista que defensa tres tesis diferents sobre la justícia. A partir del llibre II, els personatges que adquireixen més relleu són Glaucó i Adimant, germans de Plató i representants del cercle socràtic (l'amant de Glaucó esmentat a 368a podria ser Crítias). Glaucó esdevé l'interlocutor principal de Sòcrates en les parts on el contingut polític i metafísic es torna més rellevant. Com deien, les visions exposades per aquests personatges són recollides i “re-presentades” a través del mite d'Er. Rosen considera que, en el llibre X, “Plato engages in a carnival of retractions, to warn the reader with an eye for irony against taking too seriously the odd proposals that are presented in the main books of the dialogue”. Això no vol dir que aquestes proposicions siguin falses, sinó que “Philosophy cannot function without poetry, and eternity is not accessible to human beings except through the diffusing lens of myth<sup>539</sup>”.

---

536 *República*, 327a-b: Κατέβην χθές εις Πειραιᾶ μετὰ Γλαύκωνος τοῦ Ἀρίστωνος προσευζόμενός τε τῇ θεῶ καὶ ἅμα τὴν ἑορτὴν βουλόμενος θεάσασθαι τίνα τρόπον ποιήσουσιν ἅτε νῦν πρῶτον ἄγοντες.

537 Bowery 2007: 86.

538 Howland 2005.

539 Rosen 2005: 388.

L'encavalcament entre l'estructura del diàleg i del mite ajuda a fer més clar aquest punt. Segons Lisi Berterbide, l'estructura bàsica del diàleg és la d'una prolepsi, una estructura anular i un centre o *ómphalos* de la conversa<sup>540</sup>. La introducció ens anticipa els temes i imatges que veurem després, en el centre, que està constituït per tres imatges, les al·legories del sol, la línia i la caverna. Al final, en una estructura d'anell molt comú en la literatura grega, el mite d'Er il·lustra l'últim fonament còsmic de la noció de justícia social i individual que defensa Sòcrates durant tot el diàleg<sup>541</sup>. La composició del mite d'Er encaixa perfectament amb aquest “pla narratiu”.

Segons Ruíz Yamuza el mite d'Er és un exemple “d'estructura complexa acumulativa<sup>542</sup>” on trobem quatre “zones” ben definides: la primera, fins a 615a, on se'ns descriuen les circumstàncies narratives, insistint en els conceptes de τόπος i δικάζω. A partir de 615a, ens trobem en la següent part marcada precisament per la important constatació, com tot seguit veurem, que estem davant d'un “resum”, d'un “compendi” de tot el que s'ha dit anteriorment. Aquest és el sentit de κεφάλαιον<sup>543</sup>. En aquest bloc, es descriuen les penes; està marcat per la presència de termes que es refereixen a l'ascens (ἀνάβασις). La tercera part comença a 616b i és la descripció còsmica. Els mots claus tenen tots a veure amb “revolució” i “gir”. La part final se centra en “l'elecció” i arrenca a partir de 617c. El motiu del camí està present en totes quatre seccions. Per a Ruíz Yamuza, el mite d'Er representa un “anticlímax” respecte a la imatge de la caverna que, com dèiem, és *l'omphalos* del diàleg.

Com ha demostrat Ferrari 2015, l'estructura del diàleg troba el seu encaix i correspondència amb l'estructura del mite fet a partir de parts narratives, mítico-escatològiques, filosòfiques, i una conclusió ètico-exhortativa<sup>544</sup>. L'anàlisi d'aquesta autora ajuda a veure com el llibre X està perfectament connectat amb tota l'obra i retorna sobre tots els temes de fons (educació, ànima, escatologia...). Al pròleg dramàtic del descens en el diàleg (la primera paraula de *La República* es κατέβην) correspon el descens d'Er, de la mateixa manera que la part dels premis i càstigs té el seu paral·lel en el llibre II, entre d'altres exemples.

---

540 Lisi Berterbide 2017: 58-59.

541 Ibidem: 65. Per a una estructura més detallada del “pla” de *La República*, remetem a Rutherford 1995: 239.

542 Ruíz Yamuza 1986: 132.

543 *República*, 615a: τὰ μὲν οὖν πολλά, ὧ̃ Γλαύκων, πολλοῦ χρόνου διηγῆσασθαι· τὸ δ' οὖν κεφάλαιον ἔφη τόδε εἶναι...

544 Ferrari 2015: 384 i ss.

Alessia Ferrari ho resumeix amb aquest quadre:

Diàleg	Mite
(A) Llibre I (introducció)	(A) part narrativa (introducció)
(B) Llibres II-VIII-IX	(B) part mítico-escatològica
(C) Llibre III	(C) part mítico-escatològica
(D) Llibre IV	(B) part mítico-escatològica
(E) Llibre V	(D) part filosòfica
(F) Llibre VI	(B) part mítico-escatològica (elecció del paradigma)
	(B) part mítico-escatològica (fixació del destí)
(C) Llibre VII	(B) part mítico-escatològica
(A) Llibre X (conclusió)	(A) part ètico-exhortativa (conclusió)

El llibre X, amb el mite final, ofereix la rematada que necessita la narració i clou el pla complet del diàleg dedicat a la definició de la justícia i a la recerca de la seva realització individual i social. Aquesta recerca es duta a terme per establir qui és l'home "feliç" i quin és el millor tipus de vida. Diu Martínez que el mite exposa "the idea that «the happy life is the just life» (Johnson 1999, p. 3). The use of the myth in this context is essential for clarifying the theme that just behavior is inherently rewarding, a point that would be plainly unconvincing if expressed in a purely logical fashion, without appeal to the beauty of the Er myth<sup>545</sup>".

Sòcrates ha exposat en les primeres línies del diàleg que els mites tradicionals, entre ells els que ens parlen del més enllà només inoculant temor a la mort, són un perill per l'Estat i posen en risc l'ànima de l'individu. Al final de *La República*, el mateix Sòcrates fa un mite escatològic "com cal", tal i com ha de estar estructurat i amb els continguts pertinents. I disposat per convèncer a tothom. Com en el *Gòrgias*, té en consideració que aquell que no es deixa persuadir per les raons, pel *lógos*, tampoc ho fa per la força de les imatges (*eikones*). Com considerar persuasiu un relat "ridícul" en paraules de Cèfal (330d)? Perquè aquest està inserit en la totalitat del diàleg i pot arribar a constituir gairebé un "himne a la racionalitat<sup>546</sup>", en paraules de Droz.

---

545 Martínez 2013: 34.

546 Droz 1992: 146.

“En efecto”, afirma Casadesús, “Sócrates da a entender, en nuestro opinión con una refinada ironía, que su relato de las aventuras de ultratumba de Er no será como los fantasiosos relatos que Odiseo contó al rey de los feacios, entre ellos su visita al mundo de los muertos tras acatar el consejo de la maga Circe. Así se da a entender que la historia que está a punto de describir no es un simple mito o cuento, como los que Odiseo solía contar de manera artera y engañosa, sino que, como los relatos del Gorgias y del Fedón, conviene creer en ella<sup>547</sup>.” I això ho fa des de la mateixa introducció al relat d'Er, on el vocabulari, com en punt cabdals de tota l'obra<sup>548</sup>, fa referència al marc comunicatiu del relat:

χρη̄ δ' αὐτὰ ἀκοῦσαι, ἵνα τελέως ἐκάτερος αὐτῶν ἀπειλήφῃ τὰ ὑπὸ τοῦ λόγου ὀφειλόμενα ἀκοῦσαι. Λέγοις ἄν, ἔφη, ὡς οὐ πολλὰ ἄλλ' ἥδιον ἀκούοντι. Ἄλλ' οὐ μέντοι σοι, ἦν δ' ἐγώ, Ἀλκίνου γε ἀπόλογον ἐρῶ, ἀλλ' ἀλκίμου μὲν ἀνδρός, Ἡρὸς τοῦ Ἀρμενίου, τὸ γένος Παμφύλου<sup>549</sup>.

“Cal escoltar això perquè cadascú dels dos rebi exactament això que el discurs (*lógos*) li deu – Explica-nos-ho, digué. Ben poques coses em són més plaents d'escoltar– No t'explicaré, creu-me, un relat (*apólogos*) d'Alcínous, vaig dir jo, sinó el del coratjós Er, fill d'Armeni, de la tribu pamfília”.

Ἀπόλογος és un compendi, un resum<sup>550</sup>. Mentre la Suda recull la definició concreta de “relat excessivament llarg i constituït per xerrameca”<sup>551</sup>, en aquest pas el sentit és més proper al que fa servir Aristòtil en la seva *Retòrica*, quan aconsella que la narració dins del discurs judicial sigui breu i ajustada al auditori, posant com exemples l'apòleg d'Alcínous, la manera en què Faül·los ha composat el seu cicle i el pròleg de l'*Eneu*<sup>552</sup>. Els oradors han de resumir breument les parts on hi hagi fets poc interessants i sense força emotiva. A l'apòleg i al mite, segons Ciceró, s'ha de recórrer quan l'auditori està cansat<sup>553</sup>.

---

547 Casadesús 2013: 85.

548 Schur 2014: 75: "While Socrates and Glaucon are indeed talking about the just man and his rewards, the text is reflecting on the conduct of the conversation".

549 *República*, 614a-b.

550 Sócrates torna a insistir poc després en el fet que, contar la història d'Er completa seria massa llarg, per això només fa un “resum” (κεφάλαιον). Vid. supra.

551 Suda a 3402: <Ἀπόλογος Ἀλκίνου:> ἐπὶ τῶν φλυαρούντων καὶ μακρὸν ἀποτείνοντων λόγον.

552 Aristòtil, *Retòrica*, 1417a: ἔτι πεπραγμένα δεῖ λέγειν ὅσα μὴ πραττόμενα ἢ οἴκτον ἢ δεινῶσιν φέρει· παράδειγμα ὁ Ἀλκίνου ἀπόλογος, ὃς πρὸς τὴν Πηνελόπην ἐν ἐξήκοντα ἔπεσιν πεποιήται, καὶ ὡς Φάϋλλος τὸν κύκλον, καὶ ὁ ἐν τῷ Οἰνεῖ πρόλογος.

553 Ciceró, *De inuentione*, 1.25: Sin auditoris studium defatigatio abalienauit a causa, te breuius, quam paratus fueris, esse dicturum commodum est polliceri; non imitaturum aduersarium. sin res dabit, non



Per tant, no fer “el relat d'Alcínous” (la paronomàsia Ἀλκίνου/ἄλκίμου no fa sinó centrar l'atenció exclusivament en aquest punt) vol dir allunyar-se de la tradició<sup>554</sup>, oferir un mite “positiu” per a l'educació, i fer-ho en forma breu i persuasiva, convenient pel seu auditori.

Els mites en posició final del diàleg (com en el *Fedó* i el *Gòrgias*) són “el último recurso al que Platón acudió para cerrar de un modo incuestionable y “convinciente” la argumentación que se había ido desarrollando a lo largo de cada una de esas obras<sup>555</sup>”. Per això ens diu al final de *La República*:

Καὶ οὕτως, ὃ Γλαύκων, μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπόλετο, καὶ ἡμᾶς ἂν σώσειεν, ἂν πειθόμεθα αὐτῷ, καὶ τὸν τῆς Λήθης ποταμὸν εὖ διαβησόμεθα καὶ τὴν ψυχὴν οὐ μανθησόμεθα<sup>556</sup>.

“I d'aquesta manera, Glaucó, el mite s'ha salvat i no s'ha perdut. I ens podrà salvar també a nosaltres, si li fem cas. I travessarem com cal el riu Leteu i la nostra ànima no quedarà tacada”.

“Salvar el mite” vol dir que el relat ha d'arribar a un “final”, ha de concloure i complir les expectatives dipositades en ell<sup>557</sup>. “If a mythos or a logos is saved, there may be an implication that it has been judged in the court of reason and found acceptable<sup>558</sup>.”, diu Morgan. Si, com defensa per la seva banda Halliwell, el diàleg s'ha de llegir de manera circular, *La República* sencera és el mite que cal ser salvat<sup>559</sup>. “This passage should be read in conjunction with Socrates’ words at 618b-619b, where we are given a definition of what it means to be “saved”: salvation is understood both as avoiding the greatest danger of all for a human (ὁ πᾶς κίνδυνος ἀνθρώπῳ, καὶ διὰ ταῦτα μάλιστα, 618b) and as attaining the greatest happiness (εὐδαιμονέστατος γίγνεται, 619b)<sup>560</sup>”, conclou Adluri.

---

inutile est ab aliqua re noua aut ridicula incipere aut ex tempore quae nata sit, quod genus strepitu, acclamatione; aut iam parata, quae uel apologum uel fabulam uel aliquam contineat inrisionem.

554 Sobre la relació temàtica d'aquest relat amb les contalles tradicionals sobre els "infern", vid. Jouanna 2015: 230-238.

555 Casadesús 2013: 76.

556 *República*, 621c.

557 Cf. pàgina 81 nota 325.

558 Morgan 2000: 282.

559 Segons Adluri 2014, la *República* pretén ser un nou "saving myth" que contrasta i s'oposa al "nostos myth" de l'*Odissea*.

560 Adluri 2014: 18.

El mite final de *La República* convida a una confiança fonamentada a parts iguals en el contingut emotiu i racional. Segons Halliwell, “Socrates speaks of how “it could save us, if we are persuaded by it” (621c), the verb *peithesthai*, with *muthos* as its indirect object, might suggest belief, trust, or reliance of more than one kind, as too, for comparison, might the similar wording of Socrates’ hope that the inhabitants, and even the rulers, of the ideal city might come to “be persuaded” by the *muthos* of the noble lie (415c). In such cases, acceptance of a story’s literal veracity (cf. Phaedrus 229c) is not the only option; confidence in its normative authority must also be reckoned with<sup>561</sup>.”

Ha aconseguit Sòcrates persuadir Glaucó? No ho sabem, perquè *La República* clou amb el més absolut silenci al respecte. El mite d'Er, pensa Schur, “stretches out the sense of an ending, suspending the book's *telos* indefinitely<sup>562</sup>”. Plató tanca el cercle del relat però deixa la porta del sentit oberta a una nova “mitologia”. Ferrari considera precisament aquest mite com a exemple de la “mitologia positiva” que defensa Plató<sup>563</sup> i en perfecta harmonia amb el conjunt del diàleg: “Questo è dunque il messaggio del mito, perfettamente solidale con quello che emerge del dialogo. Bisogna essere giusti non perché ci attendono meravigliosi premi nell'aldilà, ma perché un'anima ordinata, ossia giusta, è un'anima felice. L'esito laico del dialogo non viene dunque messi in discussione dal mito finale relativo ai premi e alle punizioni dell'aldilà<sup>564</sup>”.

Si s'analitza el mite d'Er a partir d'aquestes premisses, formal i temàticament no és un “cos estrany”, com sovint s'havia dit, a tot el conjunt de *La República*, que en si mateixa es tracta també d'un relat, una “història” narrada completament per Sòcrates. El mite reflecteix les principals preocupacions exposades al llarg de tot el diàleg. Si considerem el mite d'Er com a “mite filosòfic”, com a narrativa que convida i inspira el seu públic a escollir un tipus de vida, llavors tota *La República* també és un mite. La contalla d'Er és tan filosòfica com el conjunt de *La República*, de la mateixa manera que aquesta és tan “mítica” com les aventures d'Er el pamfili.

---

561 Halliwell 2007: 470.

562 Schur 2014: 76.

563 Ferrari 2006: 272.

564 Ibidem: 274.

**Gòrgias, 523a-527e (El judici de les ànimes) i 493a-494a (la tina foradada)**

Com el discurs d'un orador o com una representació teatral, el *Gòrgias* és clarament un *ἀγών*. En temps de Plató, l'administració de justícia i la política, fonamentada en la retòrica, eren un espectacle públic on es debaten les raons de uns i altres i on acabava guanyant un dels discursos. El *Gòrgias*, on fins i tot la poesia és etiquetada com a *ῥητορικὴ δημηγορία*<sup>565</sup>, és una posada en escena de la oposició entre diferents maneres d'entendre la *πολιτικὴ τέχνη*. No és estrany doncs que el diàleg s'obri precisament amb la paraula “guerra”: *Πολέμου καὶ μάχης φασὶ χρῆναι, ὃ Σώκρατες, οὕτω μεταλαγχάνειν*<sup>566</sup> (“Així, segons diuen, és com cal tenir part en la guerra i la batalla, Sòcrates”), una frase que té una inequívoca intenció: deixar clar que estem a punt de presenciar un combat que valdrà molt la pena i que, de la mateixa manera que Càl·licles pensa que la dissertació (*ἐπίδειξις*) de Gòrgias que acaba de presenciar és un espectacle sense igual, Sòcrates no està gens interessat en els mètodes i resultats del sofista. La oposició queda marcada des de l'inici en una trobada que té lloc en un espai públic imprecís (un gimnàs potser?) i on Càl·licles convida a dur a terme la discussió a casa seva, davant d'un públic afí d'entusiastes. El personatge només és conegut per la seva aparició en aquest diàleg, per la qual cosa es tendeix a pensar que és fruit de la imaginació de Plató. Sigui com sigui, el que queda clar és que és un jove aristòcrata de idees antidemòcrates i que, en un principi, està disposat a discutir amb Sòcrates: “També jo m'he trobat present en moltes discussions i no sé si alguna vegada he sentit tant de plaer com ara, de tal manera que, si més no pel que fa a mi, em gratificareu fins i tot si desitgeu conversar durant tot el dia<sup>567</sup>”, afirma.

El diàleg té una estructura general força senzilla: després de la introducció (447a-448c), on veiem que estem davant d'un diàleg representat, no narrat, en forma de drama, Sòcrates s'enfronta a tres generacions en la història dels sofistes<sup>568</sup>, Gòrgias, Polos i Càl·licles, on cadascuna de les tres converses gira al voltant del tema de la retòrica i on, el darrer contrincant, Càl·licles, porta els punts

---

565 *Gòrgias*, 502a.

566 *Gòrgias*, 447a.

567 *Gòrgias*, 458d: *Νὴ τοὺς θεοὺς, ὃ Χαιρεφῶν, καὶ μὲν δὴ καὶ αὐτὸς πολλοῖς ἤδη λόγοις παραγενόμενος οὐκ οἶδ' εἰ πώποτε ἦσθην οὕτως ὥσπερ νυνί· ὥστ' ἔμοιγε, κἂν τὴν ἡμέραν ὅλην ἐθέλητε διαλέγεσθαι, χαριεῖσθε.*

568 Rutherford 1995: 142.

de vista dels seus predecessors fins a l'extrem. La conversa amenaça en trencar-se en diverses ocasions, sobretot durant la intervenció de Càl·licles, la més extensa del diàleg i el desafiament més descarat i contundent a la posició de Sòcrates.

“En efecte, com a conseqüència d'aquesta concessió, també a ell l'has embolicat i emmordassat amb la teva conversa, massa avergonyit per dir allò que pensava. Encara que tu, Sòcrates, afirmes perseguir la veritat, has dut aquesta conversa sobre les coses belles per llei i no per naturalesa al terreny de la grolleria i la vulgaritat”<sup>569</sup>. Càl·licles defensa amb aquestes paraules Gòrgias, que ha caigut en la “trampa” de Sòcrates (a qui anomena δημηγόρος, “orador públic”, en el sentit negatiu de “demagog”) i que li ha fet una concessió durant la conversa que l'ha obligat a contradir-se. Sòcrates està intentant convèncer Càl·licles amb totes les seves armes dialèctiques però només aconseguix tensar-lo més. En aquest punt, Sòcrates posa en acció un relat<sup>570</sup> que ha escoltat en boca d'homes savis (ἤκουσα τῶν σοφῶν) que afirmen que el nostre cos és un sepulcre (σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα) i que la part de l'ànima on es troben les passions és la que es deixa seduir. I també ha sentit d'un home enginyós (κομψὸς ἀνὴρ), un “narrador d'històries” o *storyteller* (μυθολογῶν) que, seduïnt amb les paraules (παράγων τῷ ὀνόματι), aquesta part de l'ànima l'anomena tina (πίθον), per la seva docilitat i credibilitat (διὰ τὸ πιθανόν τε καὶ πειστικόν) i als insensats els anomena no iniciats (τοὺς δὲ ἀνοήτους ἀμυήτους). Bernabé<sup>571</sup> veu aquí tres nivells de text: el primer, un antic poema d'influència òrfica sobre el destí de les ànimes en el més enllà, una κατάβασις probablement. Un segon nivell, el del “mitòleg”, que interpreta el poema. I un tercer, el savi que transmet la doctrina del *soma-sema* i la interpretació del narrador d'històries.

Però el que més ens crida l'atenció és el fet que, en poques línies, Plató ens presenta el nucli de la disputa de tot el diàleg entre retòrica i filosofia, avançant el relat escatològic final, i els dos mecanismes de transmissió de mites, el tradicional i el que passa per refer la tradició. El “narrador d'històries”, diu, captiva amb les paraules (παράγων τῷ ὀνόματι), fet que també queda reflectit per les contínues repeticions lèxiques en la presentació d'aquest mite, que anomena més endavant “imatge” (εἰκῶν<sup>572</sup>). El verb παραγών vol dir, a més de seduir o captivar, “extraviar”, però també

---

569 *Gòrgias*, 482e: ἐκ ταύτης γὰρ αὖ τῆς ὁμολογίας αὐτὸς ὑπὸ σοῦ συμποδισθεὶς ἐν τοῖς λόγοις ἐπεστομίσθη, αἰσχυρθεὶς ἃ ἐνόει εἰπεῖν. Σὺ γὰρ τῷ ὄντι, ὦ Σώκρατες, εἰς τοιαῦτα ἄγεις φορτικά καὶ δημηγορικά, φάσκων τὴν ἀλήθειαν διώκειν, ἃ φύσει μὲν οὐκ ἔστιν καλά, νόμῳ δέ.

570 *Gòrgias*, 493a-494a.

571 Bernabé 2011: 67-72.

572 *Gòrgias*, 493d: Φέρε δὴ, ἄλλην σοι εἰκόνα λέγω ἐκ τοῦ αὐτοῦ γυμνασίου τῆ νῦν.

“fer comparèixer davant d'un tribunal o del poble” i, fins i tot, “representar”, “posar en escena”. En dues ocasions força significatives Plató també recorre a aquesta forma verbal. En el *Fedre*, quan, immediatament després que Sòcrates hagi narrat el mite de les cigales i afirmi que no existeix un art de la paraula que no estigui vinculat amb la veritat, Fedre assegura que “calen aquests arguments, Sòcrates, fes-los comparèixer aquí, qüestiona'ls i veiem què ens diuen i com<sup>573</sup>”. A continuació, el mateix Sòcrates defineix la retòrica com a psicagogia. L'altre aparició rellevant la trobem a *La República*<sup>574</sup>, dels llavis de Glaucó, just abans que conti el mite de Giges, en una frase que reflecteix l'argument central del diàleg sobre la capacitat d'elecció de justos i injustos i la responsabilitat amb la justícia que és il·lustrada per la contalla del rei Lidi.

Tot el significat d'aquest entramat lèxic i conceptual queda recollit perfectament en l'afirmació de Sòcrates després d'explicar el mite dels càstigs i de la tina foradada: aquestes comparacions (ἐπιεικῶς), diu, et semblaran fora de lloc (ἄτοπα) però donen a entendre el que vull demostrar-te (ἐνδειξάμενος), per mirar de persuadir-te (πεισσαι). Al final del relat, Sòcrates pregunta a Càl·licles si l'ha convençut. I la resposta és un no rotund. Ho ha intentat, per la dialèctica primer, i ara amb un exemple de com refer idees tradicionals sobre el més enllà: “Plato uses the familiar myth of the water-carriers to illustrate the sort of perpetual suffering that Callicles inflicts upon himself by refusing to change his way of life, to show how Callicles' choice of life, far from being a life of action without restraint, is actually a life of suffering, both on a personal and political level<sup>575</sup>”. Però, a més, Plató ha emprat aquesta imatge “to describe the life of the orator trying to gratify the ever-changing and unsatisfiable appetites of the persuadable masses, a task as vain and tormenting as the labors of the water carriers<sup>576</sup>”.

Sòcrates ha usat un mite tradicional per mostrar un punt de vista poc convencional i no se n'ha sortit. Primer, perquè Sòcrates no és capaç ni de fer com els antics savis ni de crear nous mites vàlids. L'autèntic “mitòleg” és Plató, que s'amaga darrere d'aquest “home enginyós” (κομψὸς ἀνὴρ) del principi del relat. Segon, perquè el mite de la tina no encaixa amb l'argumentació precedent, no

---

573 *Fedre*, 260e-261a: Τούτων δεῖ τῶν λόγων, ᾧ Σώκρατες· ἀλλὰ δεῦρο αὐτοὺς παράγων ἐξέταξε τί και πῶς λέγουσιν.

574 *República*, 359c: ἐπ' αὐτοφώρῳ οὖν λάβοιμεν ἂν τὸν δίκαιον τῷ ἀδίκῳ εἰς ταῦτόν ἰόντα διὰ τὴν πλεονεξίαν, ὃ πᾶσα φύσις διώκειν πέφυκεν ὡς ἀγαθόν, νόμῳ δὲ βία παράγεται ἐπὶ τὴν τοῦ ἴσου τιμὴν.

575 Edmonds: 2014.

576 Ibidem.

convenç. La validesa d'un mite depèn absolutament del fet que l'oient ja estigui convençut<sup>577</sup>, i Càl·licles no accepta ni la dialèctica ni el mite, formes de discurs diferents però que volen arribar a expressar la concepció de la "bona vida". Cal doncs un darrer intent per intentar convèncer Càl·licles. I aquest serà el mite escatològic amb el que conclou el *Gòrgias*.

“Crec que sóc un dels pocs atenesos, per no dir l'únic, que es dedica a la veritable art política, i l'únic que la practica avui en dia<sup>578</sup>”, diu Sòcrates just abans d'iniciar el relat final sobre el judici de les ànimes. El mite escatològic recull tot el que s'ha dit anteriorment i ens demostra per què és l'autèntic polític Sòcrates, convençut que la funció de l'art política és millorar les ànimes dels ciutadans. “Escolta doncs, com se sol dir, un bell discurs, que tu consideraràs com un mite, però jo el considero un *lógos*<sup>579</sup>”. El mite és una recapitulació de tots els arguments que han enfrontat Sòcrates a Gòrgias, Polos i Càl·licles. Però tampoc aconseguirà el seu propòsit i es quedarà en un resum, un compendi, més que no pas una resolució definitiva del conflicte que ha travessat tot el diàleg. El contingut del mite és, segons Ferrari 2006, “una tesi filosòfica precisa, che racchiude in qualche modo il nucleo dell'etica socratica: essa afferma che è meglio (naturalmente per l'anima) subire ingustizia che commetterla.” El mite se situa de ple en el context de la lluita entre oratòria i filosofia i es postula com a màxima expressió de la retòrica filosòfica<sup>580</sup>. Quan no funciona la dialèctica, tampoc funciona el mite. El discurs de Sòcrates emprà els dos recursos però clou el diàleg sense haver arribat als seus interlocutors. Que el mite final del *Gòrgias* no aconseguirà el seu propòsit, queda palès en la desgana que mostra Càl·licles per sentir-lo: Ἀλλ' ἐπεὶπερ γε καὶ τᾶλλα ἐπέρανας, καὶ τοῦτο πέρανον<sup>581</sup>. La forma περαίνω vol dir "referir enterament", "contar del tot", és a dir, portar l'argument al límit, fins el final. La frase de Càl·licles contrasta amb la benvolença que acullen el relat mític Glaucó, Fedre i Fedó<sup>582</sup>.

---

577 Morgan 2000: 189.

578 *Gòrgias*, 521d: οἶμαι μετ' ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἶπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν.

579 *Gòrgias*, 523a: Ἄκουε δὴ, φασί, μάλα καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἠγήση μῦθον, ὡς ἐγὼ οἶμαι, ἐγὼ δὲ λόγον·

580 Cf. Ferrari 2015: 20 nota 4.

581 *Gòrgias*, 522e.

582 Glaucó a *República* 614b: Λέγοις ἄν, ἔφη, ὡς οὐ πολλὰ ἄλλ' ἤδιον ἀκούοντι. "Ho sentiré amb molt de plaer"; Fedó, a *Fedó*, 110b: Ἀλλὰ μὴν, ἔφη ὁ Σιμμίας, ὃ Σώκρατες, ἡμεῖς γε τούτου τοῦ μύθου ἠδέως ἄν ἀκούσαιμεν. "Escoltarem de bon grat aquesta història"; Fedre, a *Fedre*, 243b: Τουτωνί, ὃ Σώκρατες, οὐκ ἔστιν ἅτ' ἂν ἐμοὶ εἶπες ἠδίω. "Serà per a mi agradable, plaent". Vid. Rutherford 1995: 175.

En el *Gòrgias*, com estava anunciat des de el principi del diàleg, Sòcrates ha fallat en el seu intent de persuadir perquè el mite és incomunicable a algú com Càl·licles. En el mite de la tina foradada, a 493c, Sòcrates no està del tot segur de persuadir Càl·licles. Més optimista és mostra a 513c. Tanmateix, després, durant el mite escatològic, torna a veure clar que no aconseguirà el seu propòsit.

Al final, tot i no guanyar clarament el seu *agon*, el que sí ha aconseguit és presentar la dialèctica socràtica, suma de mite i *lógos*, com una retòrica millorada, una versió superior. Diu Sedley: “...this reformed rethoric closely resembles Socratic dialectic, albeit with the difference no doubt that like all rethoric it will consist of set speeches, not interrogation. Far from aiming to please its intended audience, in most cases it is likely to achieve its aims by inflicting pain. In his discussion with Callicles, Socrates frequently interrupts the dialectic with what must surely be intended as specimens of this new brand of rethoric<sup>583</sup>”, de la que forma part, sens dubte, el mite.

Així es pot entendre que el mite, entès d'aquesta manera, sigui també un *lógos*, és a dir, un “discurs retòric”. Tal i com conclou Sòcrates en les darreres línies del *Gòrgias*, la retòrica és neutra, depèn de l'ús que se'n faci<sup>584</sup>. El mite és doncs l'expressió de la genuïna retòrica, la filosòfica. Encara que el mètode socràtic hagi fallat estrepitosament davant l'únic atenès del diàleg, Càl·licles, el relat ha deixat clar que perquè funcioni, cal dirigir-lo a la massa, com fan els oradors. Al final, Sòcrates reitera el fet que confia en la veritat del mite que ha explicat i que, encara que ho intenti, Càl·licles no podrà demostrar el contrari amb els seus arguments. “Seguim nosaltres (el relat) i convidem els altres a fer el mateix, deixant de banda aquest altre en el qual tu hi confies i al qual m'incites, perquè en realitat no té cap valor<sup>585</sup>”.

---

583 Sedley 2009: 65.

584 *Gòrgias*, 527c.

585 *Gòrgias*, 527e: τούτῳ οὖν ἐπώμεθα, καὶ τοὺς ἄλλους παρακαλῶμεν, μὴ ἐκείνῳ, ᾧ σὺ πιστεύων ἐμὲ παρακαλεῖς· ἔστι γὰρ οὐδενὸς ἄξιος ὃ Καλλίκλεις.

## Fedó 107c – 115a (La immortalitat de l'ànima)

La visió del “més enllà” que hem trobat en el *Gòrgias* s'enfoca des de un nou angle en el *Fedó* i es desenvolupa novament en el mite escatològic de *La República* i en el mite de la creació de l'univers del *Timeu* (29e-31b). Segons apunta encertadament Ferrari<sup>586</sup>, el mite del *Fedó* parteix allà on ha quedat interromput el del *Gòrgias*, concentrant-se en els recorreguts i els destins de les ànimes, però sense entrar en el tema del judici. Quant a la forma discursiva, el *Fedó* també presenta un cas particular: conté un pròleg representat, encara que la major part del diàleg és una narració que clou amb un mite escatològic. Fedó reporta a Equècrates la conversa que va tenir lloc entre Símmias i Cebes, personatges al·ludits en el *Critó* (45b), i Sòcrates. L'escena té lloc a Fliunt després de la mort del mestre i el diàleg recordat es va produir a Atenes entre els dies que van de l'anunci del veredicta a la execució, que es retarda pels motius que s'expliquen en el mateix proemi.

Fedó fou un presoner de guerra alliberat i dut a Atenes on esdevingué deixeble de Sòcrates<sup>587</sup>. Segons Tofighian<sup>588</sup>, per a qui l'elecció dels personatges d'Equècrates, Símmias i Cebes respon a la voluntat de remarcar la dimensió i el simbolisme pitagòrics<sup>589</sup> del diàleg, “the Phaedo character is a living example of the liberated soul venerated in the myth”<sup>590</sup>. L'altre personatge que cal destacar, encara que en menor importància dins del diàleg, és Critó, amic de Sòcrates, de la seva mateixa edat i pertanyent al mateix dem, que és citat a *L'Apologia* (33d) i apareix en *L'Eutidem* i en el diàleg que duu el seu nom. La tradició ens presenta tots aquests personatges com autors de *sokratikoi λόγοι*, començant pel mateix Fedó d'Elis, però també els tebans Símmias i Cebes. El primer estudià filosofia amb Plató i en els presenten com a una persona molt hàbil en els *λόγοι* i en persuadir als altres. El segon també és un gran dialèctic que al final es deixa convèncer pel discurs de Sòcrates. Tot just abans del mite final, Cebes diu que no té cap objecció a fer als raonaments exposats fins ara: Οὐκουν ἔγωγε, ὦ Σώκρατες, ἔφη, ἔχω παρὰ ταῦτα ἄλλο τι λέγειν οὐδέ πη ἀπιστεῖν τοῖς λόγοις<sup>591</sup>. Però Símmias encara té alguns dubtes: οὐδ' αὐτὸς ἔχω ἔτι ὅπῃ ἀπιστῶ ἔκ γε τῶν λεγομένων· ὑπὸ μέντοι τοῦ μεγέθους περὶ ὧν οἱ λόγοι εἰσίν, καὶ τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν ἀτιμάζων, ἀναγκάζομαι ἀπιστίαν ἔτι ἔχειν παρ' ἑμαυτῷ περὶ τῶν εἰρημένων<sup>592</sup>.

---

586 Ferrari 2015: 126-127.

587 Diògenes Laerci, II, 105.

588 Tofighian 2016: 149-151.

589 El mite està construït a partir de diversos materials, també d'òrfics, tot i que no siguin els predominants.

Vid. Bernabé 2011: 163-177.

590 Tofighian 2016: 149.

591 *Fedó*, 107a.

592 *Fedó*, 107b.



Durant tot el diàleg s'insisteix en el fet que la persuasió no sempre és negativa (trobem en el *Fedó* més de 40 ocurrences dels mots de la família de πίστις i πειθώ). Aquesta persistència queda reflectida en les paraules de Sòcrates abans de contar el mite. Totes les hipòtesis que s'han plantejat, diu a Símmias i Cebes, encara que hi confieu (καὶ εἰ πιστὰ ὑμῶν εἰσιν), cal examinar-les més a fons (ὅμως ἐπισκεπτέαι σαφέστερον). I per fer-ho, explica el mite de la immortalitat de l'ànima en una descripció encara més completa que la que trobem en el *Gòrgias* i en *La República*. Càl·licles era inconvencible. Glaucó, del cercle de Sòcrates, gairebé queda convençut del tot. Ara el mite s'adreça a Símmias i Cebes, però també a tots aquells que “hanno raggiunto un buon livello di preparazione e che tuttavia ancora non sono filosofi, ovvero a tutti coloro che non sono giunti ancora al livello della noesima che sono oramai prossimi al suo raggiungimento, a patto che persistano nello sforzo della ricerca. Non solo il mito, ma anche l'intero dialogo è rivolto a costoro. Il mito, come il dialogo, sebbene con un linguaggio differente, vuole esortare non solo alla virtù in vista della cura dell'anima, affinché si possa vivere bene nell'aldilà e nell'aldilà, ma vuole esortare ad una virtù acquisita attraverso la pratica della filosofia<sup>593</sup>”.

El mite final recull i complementa tot el que s'ha exposat en els quatre λόγοι sobre la immortalitat de l'ànima<sup>594</sup>. “The dialogue prior to the myth consists of four main lines of argument: the logic of opposites in the recycling of life; recollection; argument for affinity; and the immortality of the soul. In the presentation of all these arguments Plato uses an accepted Pythagorean idea as his gambit and then reinterprets it later to introduce his own theory that philosophically surpasses the limits of his predecessors”, diu Tofghian<sup>595</sup>. Sòcrates finalitza el quart λόγος amb la següent consideració: “Però hi ha una cosa, amics meus, féu ell, que serà just de considerar i és que, si l'ànima és immortal, cal tenir-ne cura, no sols mentre dura això que anomenem vida, sinó tot el temps, i si algú no en té cura sembla que el perill que corre, precisament ara, és espantós<sup>596</sup>”. I el mite retorna sobre els temes dels discursos precedents començant amb una descripció del viatge de l'ànima a l'Hades (107c-108c), per seguir després amb la natura de tota la terra (108d-113c) i cloure amb el relat de les experiències de les ànimes en el més enllà (113d-114c).

---

593 Ferrari 2015: 203.

594 Cf. Brill 2012.

595 Tofghian 2016: 133.

596 *Fedó*, 107c: Ἀλλὰ τὸδε γ', ἔφη, ὦ ἄνδρες, δίκαιον διανοηθῆναι, ὅτι, εἴπερ ἡ ψυχὴ ἀθάνατος, ἐπιμελείας δὴ δεῖται οὐχ ὑπὲρ τοῦ χρόνου τούτου μόνον ἐν ᾧ καλοῦμεν τὸ ζῆν, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ παντός, καὶ ὁ κίνδυνος νῦν δὴ καὶ δόξειεν ἂν δεινὸς εἶναι, εἴ τις αὐτῆς ἀμελήσει. Traducció d'Olives Canals: 1962.

La unitat del relat mític, com ha vist Ruíz Yamuza<sup>597</sup>, s'articula al voltant dels termes κίνδυνος (perill) i θαρρεῖν (confiar, ser coratjós). El diàleg sencer presenta de manera recurrent els motius de la confiança i el risc, i tots dos els troben en el mite final. En cadascú dels mites escatològics del *Gòrgias*, *La República*, el *Fedre* i el *Fedó*, el problema s'aborda des d'un punt de vista diferent. L'expressió καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος<sup>598</sup> de les darreres línies del *Fedó* ha de ser entesa, com deia Salviat<sup>599</sup>, no en el sentit estètic de “bell risc”, sinó de “risc que val la pena córrer”. Sòcrates es diferencia dels poetes que prefereixen les històries (μῦθοι) als discursos (λόγοι) no perquè ell no n'expliqui, sinó perquè ell no les inventa, no les crea.<sup>600</sup> No és un “mitòleg” en el sentit que ell no elabora aquestes contalles<sup>601</sup>, però no té problemes en “córrer aquest risc” i fer-les servir. Una vegada més, el “mitòleg” és Plató i no pas no Sòcrates, incapaç de crear nous mites, només de refer-los i reprendre els de la tradició<sup>602</sup>.

Tots els elements de l'escena introductòria retornen al llarg el diàleg i també en el mite final sobre l'ànima, tant el tema de l'empresonament i l'alliberament com el tema de la salvació, a través de l'esment a Teseu. Poc després d'aquesta referència mítica, Sòcrates decideix escriure poesia mentre espera la seva mort (61b) en un passatge on se'ns incideix en la “veritat” que conté el mite, com en el *Gòrgias*, 523a i en el *Protàgoras*, 320e i 324d. Tal i com analitza Ferrari, “non è un caso il riferimento al mito di Teseo che salva se stesso e le sette coppie di giovani dalla morte che avrebbe procurato loro il Minotauro. La nave che salpa ogni anno da Delo in onore di Apollo pone innanzi tutto l'intero dialogo sotto l'insegna di questo dio. E l'ottica in cui va visto il riferimento al mito di Teseo è l'ottica della salvezza. Non ha tutti i torti, a mio avviso, chi ritiene che Platone abbia voluto legare l'impresa del giovane alla figura di Socrate<sup>603</sup>”.

---

597 Ruíz Yamuza 1986: 83-90.

598 *Fedó*, 114d: – καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος – καὶ χρὴ τὰ τοιαῦτα ὥσπερ ἐπάδειν ἑαυτῷ, διὸ δὴ ἔγωγε καὶ πάλαι μηκύνω τὸν μῦθον.

599 Salviat 1965.

600 *Fedó* 61b: ὅτι τὸν ποιητὴν δέοι, εἴπερ μέλλοι ποιητὴς εἶναι, **ποιεῖν μύθους ἀλλ' οὐ λόγους**, καὶ αὐτὸς οὐκ ἤ **μυθολογικός**, διὰ ταῦτα δὴ οὐς προχείρους εἶχον μύθους καὶ ἠπιστάμην τοὺς Αἰσώπου, τούτων ἐποίησα οἷς πρώτοις ἐνέτυχον.

601 Sòcrates no està sent irònic quan diu que ell, incapaç de compondre un mite, fa servir les faules d'Isop. Cf. Betegh 2009: 83.

602 Capra 2014: 156 i ss + 180.

603 Ferrari 2015: 178 i ss.

## Fedre, 246A – 249B (La naturalesa de l'ànima i la visió de les idees)

“Le mythe de l'attelage ailé et du destin des âmes du *Phèdre* est le plus long, et sans doute le plus complexe, de tous les mythes de Platon, en dehors du *Timée* et du *Critias*<sup>604</sup>.” Tant el *Fedre* com el mite de la naturalesa de l'ànima han suscitat nombroses interpretacions i discussions<sup>605</sup>. Però ara ens interessa fixar-nos en el fet que, com diu Rowe<sup>606</sup>, l'obra és en gran part una mena de “manifesto for Platonic dialogue-writing” on “Plato wants to take the reader to a new conception of rethoric; but also to a new conception of *eros*”<sup>607</sup>, mentre que el mite recull un contingut que articula la concepció metafísica i epistemològica de Plató<sup>608</sup>, on trobem els quatre pilars “teòrics” d'allò que s'entén com a pensament platònic: la teoria de la immortalitat de l'ànima, la teoria de les idees, la teoria de la reminiscència i la teoria de l'amor.

Cal destacar que, en el *Fedre*, no tenim un narrador explícit i ens trobem davant un diàleg purament representat. El seu pròleg ens presenta els personatges no dins la ciutat, sinó als afores, en el camp<sup>609</sup>, en una de les escenes més belles i més plena de detalls i de vida de tot el corpus platònic. Segons Tofighian, aquesta situació “introduces one of the main themes associated with the plot. The theme I am referring to is performance, activity or ritual which takes one from a mundane state to a liminal one and then back again. The threshold of the city, the country side or outer ring represents liminal space, i.e. symbolically, the spatial fringe of „reality“ which shares qualitative affinities with marginal characters (tricksters, outcasts or minorities) and liminal moments (times of limbo or transition<sup>610</sup>)”.

Els dos personatges principals<sup>611</sup> són Sòcrates i Fedre, dons bons amics, que tenen una clara relació mestre-deixeble i que comparteixen el mateix interès pels discursos i pel tema de l'amor. Fedre il·lustra perfectament la definició de la retòrica com a *psicagogia*: comença buscant que el mestre

---

604 Mattéi 1996: 167.

605 Recomanem els treballs de Capra 2014, Ferrari 1987, García Peña 2010, Griswold 1986, Lebeck 2011, Leclerc 1983, Lavilla de Lera 2014, Rowe 2009, Schenker 2006 i Werner 2012.

606 Rowe 2009: 134 i ss.

607 Ibidem: 144.

608 Ferrari 2006: 288.

609 Per a l'importància de l'estructura dramàtica i el seu paper durant tot el diàleg, vid. sobretot Griswold 1986.

610 Tofighian 2016: 156.

611 Sobre els personatges, vid. els comentaris de Lavilla de Lera 2014: 25-30.

doni el seu vistiplau al discurs de Lísias, s'admira quan escolta el mite del carro (que per això se situa en bell mig del diàleg) i acaba convençut de les qüestions discutides entorn de la retòrica i de l'amor. Lísias, absent en el diàleg però autor del discurs que Fedre dur sota el mantell, és fill de Cèfal (personatges de *La República*). El seu germà Polemarc fou assassinat pels trenta tirans. Segons Lavilla de Lera, “the Phaedrus precisely focuses on his condition as a logographer, appointing him as a speech-writer (cf. 257c6). In another passage, Socrates praises him for being the most skilled discourse writer amongst his contemporaries (cf. 228a1-2). It is likely that this very reputation prompts Plato to opt for Lysias as the author of the text carried by Phaedrus<sup>612</sup>”

Quant a l'estructura, l'obra s'articula al voltant de tres discursos, un escrit per Lísias i els altres “improvisats” de viva veu per Sòcrates. Tots tres són en bona part una discussió sobre la retòrica i sobre el valor de l'escriptura com a mitjà de comunicació i d'ensenyament. Aquesta és doncs l'estructura general del *Fedre*<sup>613</sup>:

A. Introducció: el discurs de Lísias amagat sota el mantell de Fedre – 227a-230e

B. Discurs de Lísias i primer discurs de Sòcrates – 230e-243e

Discurs de Lísias – 230e-234c

Sòcrates critica el discurs de Lísias – 234c-236b

Primer discurs de Sòcrates cobrint-se el cap<sup>614</sup> – 237a-241d

La necessitat d'una palinòdia – 241d-243e

C. Segon discurs de Sòcrates – 243e-257b

Mite del “carro alat” – 246a-249b

Crítica als logògrafs – 257b-258d

D. Tercer discurs de Sòcrates sobre la veritable retòrica – 258d-277a

Mite de les cigales – 258d-259e

Mite de Theuth – 274c-277a

E. Epíleg: Sòcrates és millor que Lísias. Pregària final de Sòcrates – 277a-279c

---

612 Lavilla de Lera 2014: 29.

613 Extreta de Suzanne 1996 "Plato and his dialogues": [http://plato-dialogues.org/tetra\\_4/phaedrus/plan.htm](http://plato-dialogues.org/tetra_4/phaedrus/plan.htm)  
[Darrera consulta: 11 d'abril 2017]

614 *Fedre*, 237a: Ἐγκαλυψάμενος ἑρῶ. Sobre la interpretació d'aquesta imatge, vid. Griswold 1986: 55 i Capra 2014: 73 i ss. Sòcrates, ocultant el seu rostre, no pot llegir cap text. A més, segons Capra, li serveix com a estratègia per adoptar "the persona of Stesichorus" a l'hora de fer la palinòdia.

En aquest diàleg, la qüestió de l'estatut de veritat del mite queda fixat des del començament. Quan s'esmenta la contalla tradicional de Bòreas i el rapte d'Oritia<sup>615</sup>, Sòcrates, imbuït per l'escena campestre pròxima a un estat d'èxtasi que se'ns dibuixa, sembla atribuir a aquest relat veracitat. “Todo en el ambiente contribuye a generar una sensación extraordinaria, casi mágica, embriagadora: el roce de la hierba en los pies descalzos, la sombra de los árboles, el río transparente y tranquilo. Por eso, cuando Fedro pregunta a Sócrates si es ése el lugar en el que Bóreas raptó a Oritiya, responde lo siguiente: 'No fue de aquí, sino de más abajo cosa de unos dos o tres estadios, por donde cruzamos hacia el santuario de Agras. Incluso hay allí en alguna parte un altar consagrado a Bóreas'. Esta vez, el maestro de Platón parece dar crédito al relato tradicional”<sup>616</sup>. I és que durant tot el *Fedre*, mite i *lógos* interrelacionen i s'il·luminen. Lebeck afirma, referint-se a la contalla del “carro alat”, que tant el mite com el pròleg “translate the same ideas into a story which unfolds in time and space; motifs and images which describe states of being in the myth appear in the prologue as part of the scenic background and the personal interchange between Socrates and Phaedrus. Thus in a sense the prologue is a dramatic enactment of the myth<sup>617</sup>”

Al llarg de l'obra, en dues ocasions sembla que Sòcrates ha aportat el *lógos* definitiu. Però no és així. Al finalitzar la seva primera intervenció, diu: “I això és tot, Fedre. No sentiràs cap paraula més de la meva boca. Dóna ja per acabat el discurs<sup>618</sup>”. Tanmateix, Fedre força a seguir la discussió i Sòcrates recorre al que ell anomena una palinòdia, que, tot i tenir un pes més important que els dos discursos anteriors (el de Lísias i el primer de Sòcrates), tampoc serà el discurs definitiu. Sòcrates qualifica aquest segon discurs seu (ara a cara descoberta i no cobrint-se com el cap com en el primer) com a μυθικόν ὕμνον<sup>619</sup>. I dins d'aquest discurs, en el bell mig del diàleg, fa ús del mite sobre les ànimes. Diu Lebeck: “The myth itself is an aggregate of images fused into an organic whole, the manner in which they are interwoven reflecting the theme and shape of the dialogue. The myth forms a central point to which every idea in Phaedrus is related and should be referred.<sup>620</sup> I afegeix que “The dialogue is in the form of a diptych, one side depicting the nature of real love, the other of true rhetoric. These two forces, Eros and Logos, are complements of one another: both lead the soul to ultimate harm or good”.

---

615 *Fedre*, 229b.

616 García Peña 2009: 81.

617 Lebeck 2011: 280.

618 *Fedre*, 241d: Τοῦτ' ἐκεῖνο, ὃ Φαιῶδες. οὐκέτ' ἂν τὸ πέρα ἀκούσαις ἐμοῦ λέγοντος, ἀλλ' ἤδη σοι τέλος ἔχέτω ὁ λόγος.

619 Ja més endavant, a 265c.

620 Lebeck 2011: 268.

“Sobre la seva immortalitat, ja n'hem dit prou. Però sobre la seva natura vet aquí com hem de parlar-ne: exposar tot allò que és l'ànima requeriria una llarga i divina explicació. Tanmateix, dir a què s'assembla entra dins de les possibilitats humanes i demana menys temps. Aleshores, podríem dir...”<sup>621</sup> Així arrenca el mite sobre la naturalesa de l'ànima que pretén anar més enllà de l'argumentació raonada: “Se abren así ilimitadas posibilidades creativas mediante la plasmación de un vasto mundo de imágenes en su esfuerzo por describir lo que no puede ser expresado con el lenguaje convencional<sup>622</sup>”, explica Casadesús que afegeix que “la utilización de un lenguaje mítico, místico y religioso abre una tercera vía de expresión, la propia de Platón, la cual, a su vez, es resultado de entretejer elementos procedentes de un imaginario mitológico con los de sus propias necesidades expositivas<sup>623</sup>.” Però tot i la força d'aquest mite, tampoc serà el discurs definitiu. Caldrà arribar als mites de les cigales i Theuth per poder cloure el diàleg. Com explica Werner, tot el *Fedre* s'articula en tres nivells o sentits: temàtic, estructural i meta-narratiu. Ens trobem doncs amb un diàleg que és “a highly unified text in each of these three senses, and that it is partly through *myth* that it is such. Both by *using* myth throughout the dialogue and by offering an ongoing discussion *about* myth, Plato provides multiple layers of thematic and structural continuity to the text as a whole. In addition, the use of myth enables him to point toward broader issues in the nature of language, knowledge, and philosophy, as well as to point toward the very text itself – thereby achieving yet a further level of continuity<sup>624</sup>. I és que l'art retòric ha d'adaptar-se al tipus d'ànima, al receptor<sup>625</sup>. I això és el que ha estat fent Sòcrates al llarg de tot el diàleg. La intenció del primer discurs de Sòcrates era, d'alguna manera, posar sobre la taula els perills que comporta el discurs oral<sup>626</sup>. Amb el segon discurs no està criticant el contingut del primer, que Sòcrates veu correcte, sino la manca d'adequació al seu destinatari i la falta d'integració en una perspectiva més àmplia<sup>627</sup>. Amb el tercer i darrer discurs, Sòcrates aconsegueix el seu propòsit i demostra que la retòrica, ben utilitzada, pot conduir a la veritat. El coneixement per si sol no és suficient (com hem vist que passava amb el Càl·licles de *La República*). Cal que retòrica i dialèctica es donin la mà. I el mite, com l'escriptura, s'ha de mesurar pel que fa a la seva habilitat a l'hora de poder atènyer la veritat.

---

621 *Fedre*, 246a: Περὶ μὲν οὖν ἀθανασίας αὐτῆς ἰκανῶς· περὶ δὲ τῆς ἰδέας αὐτῆς ὄδε λεκτέον. οἷον μὲν ἐστὶ, πάντη πάντως θείας εἶναι καὶ μακρᾶς διηγήσεως, ᾧ δὲ ἔοικεν, ἀνθρωπίνης τε καὶ ἐλάττονος· ταύτη οὖν λέγωμεν...

622 Casadesús 2013: 74.

623 Ibidem: 75.

624 Werner 2012: 238.

625 Vid. *Fedre*, 263d.

626 Cf. Bossi 2015: 363.

627 Ibidem: 364.

## **Fedre 258e – 259d (Mite de les cigales) i Fedre 274c-277a (Mite de Theuth)**

Sòcrates, abans d'explicar el mite de les cigales, diu que no és propi d'aquell que estima les muses no haver escoltat tals contalles<sup>628</sup>. I després, incideix en el fet que cal adequar el gènere del discurs al tipus “d'ànima” al a qui va dirigit, si volem que aquest sigui persuasiu<sup>629</sup>. El discurs sense fi que representen les cigales és una advertència: no ens calen discursos llargs, sinó apropiats<sup>630</sup>. Dir a Fedre que és un "amant de les muses" i que hauria d'haver sentit aquest relat és dir-li que el mite que ve a continuació és sumament apropiat per a ell. Com hem vist en altres ocasions, només es pot convèncer a través del mite a aquell que també es deixa convèncer pel *lógos*. El cant de les cigales, ja present des de l'inici del diàleg (230c), simbolitza el mal ús de la retòrica i el mite, un bon ús. "La técnica retórica está presente tanto en las intervenciones de los políticos o de los participantes en un juicio como en cualquier tipo de discurso oral o escrito. “Luego es algo evidente para todo el mundo, que no es vergonzoso el hecho en sí de escribir discursos (...) Pero esto otro, creo yo, ya sí lo es: el no hablar ni escribir bien, sino mal y de una manera vergonzosa<sup>631</sup>”. La discussió en aquest mite es produeix al voltant de la qüestió de saber què fa que un text o un discurs estiguin ben elaborats i no tant en la distinció entre oral i escrit.

Precisament, el tercer discurs de Sòcrates, que ha començat amb el mite de les cigales, finalitza amb el mite de Theuth i Tamus sobre l'escriptura, que ha estat sovint interpretat arrencant-lo del seu context dialògic i convertint-lo en una crítica al mitjà escrit i una lloança a la comunicació oral. Ja hem discutit en apartats interiors aquesta interpretació que creiem poc encertada<sup>632</sup>. Pel que fa al contingut, la contalla egípcia no només serveix d'apòleg (en el sentit que li donàvem quan interpretàvem el mite d'Er) i confereix autoritat a les paraules de Sòcrates<sup>633</sup>, sinó que és la culminació sobre la discussió sobre la veritat i la falsedat del mite i el problema de la relació entre una obra i el seu receptor, que s'ha iniciat al començament del diàleg. A més, sintetitza tres temes

---

628 *Fedre*, 259b: Οὐ μὲν δὴ πρέπει γε φιλόμουσον ἄνδρα τῶν τοιούτων ἀνήκοον εἶναι.

629 *Fedre*, 271b: Τρίτον δὲ δὴ διαταξάμενος τὰ λόγων τε καὶ ψυχῆς γένη καὶ τὰ τούτων παθήματα δίδεισι πάσας αἰτίας, προσαρμόττων ἕκαστον ἑκάστῳ καὶ διδάσκων οἷα οὕσα ὑφ' οἷων λόγων δι' ἣν αἰτίαν ἐξ ἀνάγκης ἢ μὲν πείθεται, ἢ δὲ ἀπειθεῖ.

630 Vid. Ferrari 1987.

631 García Peña 2010: 218. El passatge és *Fedre*, 258d: {ΣΩ.} Τοῦτο μὲν ἄρα παντὶ δῆλον, ὅτι οὐκ αἰσχρὸν αὐτό γε τὸ γράφειν λόγους. {ΦΑΙ.} Τί γάρ; {ΣΩ.} Ἄλλ' ἐκεῖνο οἶμαι αἰσχρὸν ἤδη, τὸ μὴ καλῶς λέγειν τε καὶ γράφειν ἀλλ' αἰσχρῶς τε καὶ κακῶς.

632 Vid. punt 1.1 d'aquest treball.

633 Gil 1956: 344.

cabdals en el pensament platònic: el contingut ètic de les contalles, el seu caràcter educatiu i la seva influència política<sup>634</sup>.

A través del mite de Theuth, se'ns presenta la invenció de l'alfabet com un trasbalsament dels modes de comunicació i de la transmissió del saber. L'escriptura pot ser útil si sabem distingir les coses positives i negatives que aporta a la comunitat. Cal doncs superar la dualitat entre oral/escrit i posar l'atenció en els discursos acompanyats o no de saber, independentment de com es presentin. Plató mostra els seus dubtes sobre l'escriptura i els expressa en oposició a l'oralitat però per arribar al saber cal servir-se'n de les dues formes. Com es diu a la *Carta VII*, no podem esperar que un text “parli” quan se l'ataca; però un hom tampoc pot pensar que certes contalles siguin del tot certes. Però el que compta realment és que transmetin quelcom de vertader, d'útil per a la societat, és a dir, amb valor polític.

---

634 Ruiz Yamuza 1986: 169-170.



### Protàgoras, 320b-323a (Mite de Prometeu)

- ¿Voleu parlar-me sols, féu ell, o us és igual davant de tothom?
- A nosaltres, vaig fer jo, ens és indiferent. Escolta per què venim i mira què et sembla millor (ἀκούσας δὲ οὗ ἕνεκα ἤλθομεν, αὐτὸς σκέψαι)
- ¿Què és, doncs, el que us porta?
- Hipòcrates, ací, és compatriota nostre (ἐστὶν μὲν τῶν ἐπιχωρίων), fill d'Apol·lodor, d'una casa gran i pròspera, dotat de natural (αὐτὸς δὲ τὴν φύσιν) tan bé com qui més dels de la seva mateixa edat. Voldria, pel que sembla, fer-se conèixer a la ciutat (ἐλλόγιμος γενέσθαι ἐν τῇ πόλει) i pensa que com ho aconseguirà millor és acompanyant-se amb tu. Tu mira, doncs, si et sembla que d'això se n'ha de parlar (δεῖν διαλέγεσθαι) només entre nosaltres o davant dels altres<sup>635</sup>.

Aquest intercanvi entre Protàgoras i Sòcrates, just després de la posada en escena inicial i poc abans que el sofista relati el mite de Prometeu, deixa clara la preocupació sobre el destinatari del discurs, vital per controlar el seu efecte. Sòcrates deixa en mans de Protàgoras l'elecció i li fa saber que els receptors del seu discurs, si ell no diu el contrari, seran atenesos, de bona família, i molts amb ganes de ser “famosos” com ell. El mot ἐλλόγιμος vol dir “digne d'ésser tingut en compte”, “reputat”, i de vegades té un sentit proper a ἔλλογος (“dotat de raó”), en oposició a ἄλογος (“privat de paraula”, “mut”). En el *Fedre*<sup>636</sup>, durant la discussió sobre què és la retòrica, davant la pregunta sobre com i on és pot adquirir “el veritable art de parlar i persuadir”, Sòcrates afirma que les possibilitats d'excel·lir en les lluites (ἀγωνιστήν) oratòries són les mateixes que en les altres arts: si la natura (φύσει) si la t'ha concedit ser eloqüent, seràs un retòr ἐλλόγιμος, afegint a aquest do coneixement i exercitació (ἐπιστήμην τε καὶ μελέτην). En el *Simposi*<sup>637</sup>, Agató, un d'aquests personatges platònics caracteritzats com a “hàbils en la paraula” (en el *Protàgoras* se'ns diu que un sofista no és més que aquell que sap fer que els altres esdevinguin “hàbils en l'ús de la paraula”<sup>638</sup>), afirma que pels professionals del discurs públic (τὴν τῶν τεχνῶν δημιουργίαν, expressió que també inclou tot tipus d'artesans) un cop sota l'influx i el mestratge d'Eros acaben “il·luminats per la fama” (ἐλλόγιμος καὶ φανὸς ἀπέβη) i, si el déu no se'ls apropa, acaben en la foscor (σκοτεινός).

---

635 *Protàgoras*, 316b-c. Traducció de Joan Crexells a Vives 2002.

636 *Fedre*, 269d.

637 *Simposi*, 197a.

638 *Protàgoras*, 312d: Τί ἂν εἴπομεν αὐτὸν εἶναι, ὃ Σώκρατες, ἢ ἐπιστάτην τοῦ ποιῆσαι δεινὸν λέγειν;

La mateixa idea trobem en el *Protàgoras*, després de l'exposició del mite de Prometeu, fent servir la imatge d'un expert flautista: "... ans el fill d'un qualsevol, si estigués dotat per a l'art de la flauta, amb les seues progressos es faria un nom, mentre que el no dotat restaria obscur<sup>639</sup>".

Com explicà Bádenas de la Peña, igual que passa en el *Gòrgias* o en el *Fedó*, en el *Protàgoras* ens trobem davant d'una representació escènica "donde en una atmósfera ambiental, deliberadamente creada y formalmente expresada, tiene lugar una acción verdaderamente dramática, tanto por los elementos utilizados como por su significación. La acción del diálogo como unidad de carácter dramático se organiza en torno a un debate, un *agón lógon*<sup>640</sup>". Aquesta acció se situa dramàticament al voltants dels anys 433-431 a.C, on ens trobem un jove Sòcrates que encara no ha començat la seva activitat fora dels límits dels seus deixebles i que tot just comença a donar a conèixer els seus mètodes al conjunt de ciutadans d'Atenes i, per tant, a competir amb altres discursos, com els dels sofistes. Les primeres paraules del diàleg no només situen teatralment l'escena, també ens donen indicacions sobre aquest fet: Πόθεν, ὃ Σώκρατες, φαίνη<sup>641</sup>; "D'on surts, Sòcrates?", on πόθεν recull tant un sentit espacial com causal ("per quin motiu?") i el verb φαίνω la idea de "mostrar-se", "aparèixer". D'on també els dubtes de Protàgoras a l'hora d'enfrontar-se a Sòcrates davant d'un públic determinat. El sofista acaba dient que se sent més còmode davant d'un auditori restringit, ja que li serà més fàcil de convèncer (això no ho diu, però ho suposem pel context). La importància del διαλέγεσθαι també queda palesa durant tota el diàleg. No oblidem que de les nou aparicions (si afegim l'*Alcibiades*) del mot διαλόγος en tot el corpus platònic<sup>642</sup>, quatre tenen lloc en el *Protàgoras*, per constatar que el "diàleg" és una disputa i que ni Sòcrates ha d'exigir al seu interlocutor una forma de "diàleg" tan excessivament breu, ni Protàgoras ha d'allargar les seves paraules en excés, sinó que cal buscar el camí del mig per tal de no "trençar" el procés dialèctic. Com hem dit en una altre punt d'aquest treball, encara que en el *Protàgoras* sembla que es privilegiïn els discursos breus sobre els llargs, en cap cas pot ser aquest el programa platònic sobre l'escriptura i la recepció de la seva obra<sup>643</sup>.

---

639 *Protàgoras*, 327c: ἀλλὰ ὅτου ἔτυχεν ὁ υἱὸς εὐφύεστατος γενόμενος εἰς αὐλησιν, οὗτος ἂν ἐλλόγιμος ἠύξηθη, ὅτου δὲ ἀφύης, ἀκλεής·

640 Bádenas de la Peña 1974: 40. Queda clar durant tot el diàleg que la qüestió de la forma dels discursos és cabdal. A *Protàgoras*, 335a, quan Sòcrates insta el sofista a fer servir només el "discurs curt" o "braquilogia", Protàgoras respon que ha lluitat amb la paraula amb molts adversaris (ἐγὼ πολλοῖς ἤδη εἰς ἀγῶνα λόγων ἀφικόμην ἀνθρώποις) i que si hagués fet cas del seus rivals a l'hora de decidir com dur a terme aquesta lluita dialèctica, només seria un de tants i no el reputat Protàgoras.

641 *Protàgoras*, 309a. Cf. l'aparició d'aquest adverb a l'*Ió*, 530a, *Menexè*, 234a, *Lisis*, 203a i *Fedre*, 227a.

642 Vid. Taula 2.

643 Vid. els comentaris de Ford 2008: 37.

La discussió que té lloc en el *Protàgoras* es produeix en un pati, a casa de Càl·lies, i dura tota la nit, fins l'alba. El diàleg és purament narrat per Sòcrates que, per tant, controla tot el discurs. Els convidats a casa de Càl·lies són aristòcrates atenesos i alguns estrangers que apareixen en altres diàlegs, fet que també té certa importància, com veurem tot seguit. El tema central del diàleg és la naturalesa de la virtut política que Protàgoras defensa que es pot ensenyar ja que ell és mestre del “bon consell” en els afers cívics, quelcom que Sòcrates descriu com “l'art polític” i dubta que aquest sigui ensenyable. La conversa principal té lloc entre Sòcrates (filòsof, atenès, jove) i Protàgoras (sofista, estranger, vell). Per poder rebatre el primer argument de Sòcrates, Protàgoras posa en marxa allò que millor sap fer, un discurs epidíctic, per explicar la connexió entre la virtut i l'activitat política. I típic de la retòrica epidíctica és buscar un relat plaent<sup>644</sup>. Protàgoras donar a escollir entre començar per un *mythos* o un *lógos*, i quan li diuen que faci com vulgui, no dubta en començar per un relat mític estructurat com molts dels relats tradicionals sobre Prometeu, però amb variacions significatives. El mite, que usa l'estil narratiu propi dels logògrafs<sup>645</sup> i que ens explica els orígens de la societat humana, segurament és una reelaboració platònica d'alguna contalla que podria haver usat el mateix Protàgoras històric. “È plausible che già Protagora in un'opera perduta (che per Manuwald doveva essere probabilmente il Περὶ πολιτείας [80 B 8a DK] e non, come generalmente si presuppone, il Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως [80 B 8b DK]) avesse sviluppato un racconto mitico sulle origini della civiltà umana per illustrare il ruolo centrale della πολιτικὴ τέχνη nella sua evoluzione, la superiorità di tale τέχνη rispetto alle altre e lo spazio che il ruolo centrale della πολιτικὴ τέχνη offre all'attività pedagogica el sofista<sup>646</sup>”, afirma Corradi.

La resta del diàleg s'aixeca a partir d'allò que s'explica en el mite narrat per Protàgoras, de clar contingut polític. El mite vol il·lustrar la nova situació política de la polis democràtica i explicar la seva organització. Segons Gil, la única explicació possible de la aparició d'un mite que ens ofereix una justificació de la democràcia és la de la seva “irònica atribució a Protàgoras, un filósofo bien conocido en Atenas por su agnosticismo religioso, lo que privaba de todo crédito al supuesto

---

644 Rutherford 1995: 127. Cf. *Protàgoras*, 320d: Ἄλλ', ὃ Σώκρατες, ἔφη, οὐ φθονήσω· ἀλλὰ πότερον ὑμῖν, ὡς πρεσβύτερος νεωτέροις, μῦθον λέγων ἐπιδείξω ἢ λόγῳ διεξελθῶν; [...] Δοκεῖ τοίνυν μοι, ἔφη, χαριέστερον εἶναι μῦθον ὑμῖν λέγειν. La opció de contar una “història” (μῦθος) és vista com quelcom més plaent, més agradable que la d'un discurs explicatiu. Χαριέστερον, com hem vist, també vol dir més “favorable” o “agraït”.

645 Ruiz Yamuza 1986: 28.

646 Corradi 2013: 143-144.

refrendo divino del régimen democrático”. Plató, que no era amic del sistema democràtic, només s'hauria permès compondre un mite que donés suport a un sistema polític que ell considerava equivocada amb la intenció de “prevenir al incauto lector de las sirenas del relato” posant-lo “en boca de un sofista tan poco recomendable como el que aparece en el *Menéxeno*<sup>647</sup>”. El fet és que no creiem que aquesta sigui la principal intenció de Plató. D'una banda, la caracterització de Protàgoras no és tan negativa com la que trobem dels sofistes en altres diàlegs de Plató<sup>648</sup>. La selecció dels personatges i de l'escena ajuden també al fet que el sofista no sigui connotat tant negativament i que, de vegades, es mostri superior a Sòcrates a l'hora de convèncer. D'altra banda, Protàgoras no erra a l'hora d'usar el mite pels seus propòsits, sinó en el fet que no l'allunya suficientment de la contalla tradicional i no aconsegueix crear un mite adaptat a les necessitats del seu públic. El mite transmet les idees de Protàgoras, però el fet que el narri com si fos un conte infantil és collita cent per cent platònica. El contrast entre els mites que narra Sòcrates en altres diàlegs i aquest és prou evident: Protàgoras no aconsegueix desfer-se de la negativa càrrega tradicional dels mites i dels seus defectes, tan criticats per exemple a *La República*, i no aconsegueix crear un mite útil. Com diu Morgan, el mite és "substantially Protagorean and accurately represents a sophistic use of myth with close ties to other sophistic epideictic practice"<sup>649</sup>. No hi ha dubte que en el *Protàgoras* trobem una crítica al mite tal i com l'empren els sofistes, al costat del suggeriment que la recreació i manipulació platònica són clarament superiors.

El mite es posa en boca d'un narrador expert però l'autoritat del qual està qüestionada. Tanmateix, Protàgoras no té altre remei que usar el mite pels seus propòsits a l'inici de la seva batalla dialèctica: "Mythologising has its charms, but it rescues the sophist from a dilemma. Sokrates has asserted that political excellence cannot be taught. If Protagoras replies that it can, he will run up against Sokrates' observation that this is inconsistent with Athenian practice. Given his status as a foreigner in Athens, he must incorporate Sokrates' (ironic) contention that the Athenians are wise while disputing the conclusion that Sokrates draws from their practice. If, on the other hand, he concedes that political skill is innate, he will be arguing himself out of a job. He must find some middle position, and this is what the myth provides"<sup>650</sup>. El *lógos* que ve a continuació del mite no és una alternativa a aquest, ja que tracten sobre diferents aspectes del problema.

---

647 Gil 2005: 103-104.

648 Vid. Rutherford 1995: 102-120 i Tofghian 2016: 118.

649 Morgan 2000: 132.

650 Morgan 2000: 138.

El mite tracta dels orígens i serveix de base per a la següent explicació. Per a Protàgoras, la utilitat del mite acaba aquí, com a relat persuasiu dels orígens. Però des del punt de vista de Plató, és filosòficament infructífer si no es combina amb el *lógos*, amb l'enter procés dialèctic.

García Quintela 2009 recorda que el diàleg comença amb una conversa entre Sòcrates i un amic anònim sobre l'estatut legal del “nou vingut”, si és atenès o estranger<sup>651</sup>. El mite mai es refutat pel *lógos*, per l'argumentació. Però queda clar que no “encaixa” amb allò que necessiten escoltar els ciutadans d'Atenes: "This rejection of the proposal of Protagoras is not due to a rejection of *aidos* and *dike* as a basis for human relations, but instead of its pan-Hellenic dimension, which Plato likens to an unacceptable polyphony<sup>652</sup>". I, de fet, el refús al mite que conta Protàgoras és, en realitat, com diu García Quintela, un refús als múltiples discursos disponibles en particular a la ciutat d'Atenes, en una prolongació de la idea que trobem exposada a la *Athenaion politeia* pseudo-xenofontea (2,8).

Sigui com sigui, en un nivell purament temàtic, el fet és que, com recull Corradi<sup>653</sup>, en el mite de Prometeu narrat per Protàgoras trobem motius que apareixen en altres diàlegs i que tenen molta importància per a Plató: les divinitats inferiors del demiürg del Timeu (41a-44c) compleixen el mateix paper que Prometeu i Epimeteu a l'hora de donar forma als “mortals”; en els llibres II i III de *La República*, els criteris que fan que un mite sigui “apte” per ser narrat s'endureixen, respecte al que hem vist en boca de Protàgoras, que ha contat un mite no adaptat als estàndards defensats per Plató. I, finalment, el mite que explica l'Estranger d'Elea (268e-274e) lliga estretament la imatge de l'esdevenir del món amb el de la constitució de la vida en comunitat del mite del *Protàgoras*.

---

651 *Protàgoras*, 309c.

652 García Quintela 2009: 276.

653 Corradi 2013: 145-150.

## Polític, 268e-274e (Cicles còsmics - Cronos)

Crida l'atenció en *El Polític*, en comparació amb als diàlegs “socràtics” de Plató, la manca de conflicte entre els interlocutors. Hem vist com, en diverses ocasions, Sòcrates troba resistència en els seus adversaris, que sovint l'acusen d'utilitzar els mateixos paranys que ell denuncia en els seus rivals. En aquest diàleg, representat de començament a final, trobem quatre personatges que interactuen, Sòcrates, Teodor, l'Estranger d'Elea i el Jove Sòcrates, però el pes de la conversa el duen els dos darrers i la discussió transcorre sense ensurts. De fet, l'acció dramàtica de *El Polític*, que té lloc en un àmbit públic indeterminat, ha començat molt abans. Aquest diàleg és el tercer del conjunt *Teetet, Sofista, Polític* que, sens dubte, són una unitat dramàtica. El primer, que tracta del coneixement, de l'*episteme*, comença en forma narrada, per deixar pas a la forma representada dels dos següents, que ens oferiran una caracterització de les figures del sofista i del polític. Com hem fet notar en el punt 2 d'aquest treball, el *Teetet* presenta la peculiaritat de combinar representació amb narració, i conté un pròleg “recordat” que fa de declaració d'intencions de la modalitat i situació comunicativa. Es tracta a més de l'únic diàleg platònic que presenta la seva conversa central com a un registre escrit. I és l'únic que explícitament identifica l'escriptor del diàleg i diu que no és Plató.

El *Teetet* és una reflexió de quina és la millor manera d'escriure un diàleg filosòfic. I aquesta reflexió segueix amb *El Sofista* i conclou amb *El Polític*. L'enllaç entre els tres diàlegs està clarament especificat per l'ús de l'adverbi “ahir”: el final del *Teetet* ens emplaça al dia següent per continuar la conversa. El *Sofista* s'inicia amb la frase “segons havíem acordat ahir” (Κατὰ τὴν χθὲς ὁμολογίαν, 216a) amb els mateixos personatges del diàleg anterior als quals s'afegeix l'Estranger. I el *Polític* comença amb la voluntat d'analitzar les figures del filòsof i el polític, segons s'havia acordat en el diàleg anterior. A més, en el *Polític*<sup>654</sup>, es recorden també les converses del *Teetet* i del *Sofista*: “Amb Teetet vaig estar personalment dialogant ahir i ara l'he estat escoltant mentre et responia” (Θεαίτητῳ μὲν οὖν αὐτός τε συνέμειξα χθὲς διὰ λόγων καὶ νῦν ἀκήκοα ἀποκρινομένου). L'expressió συνέμειξα διὰ λόγων es fa difícil de traduir: “vaig estar conversant amb la paraula”. Si es donés una situació semblant avui en dia, podríem optar fins i tot per traduir συμμείγνομαι per “tenir una trobada verbal”.

---

654 *Polític*, 258a.

Pel que fa a l'estructura del *Polític*, la podem resumir de la següent manera<sup>655</sup>:

- A. Ús del mètode de divisió dicotòmica. Definició preliminar del polític com a pastor.
- B. Mite sobre els cosmos. Correcció de la definició inicial.
- C. Definició de l'art de teixir, model de l'art del polític.
- D. Caracterització de l'art de mesurar i de la justa mesura.
- E. Distinció dels estaments de la societat i dels règims polítics. Definició final del polític com a teixidor reial.

Mentre que el mite es divideix en les següents parts principals<sup>656</sup>:

Introducció ( 268d5-269c3)

A. Part 1 (269c4-272d4)

A.1 Els processos que determinen les revolucions del cosmos (269c4-270b9).

A.2 Els canvis que es van produir en els homes: l'època de Cronos i l'abandonament del demiürg del timó de l'univers (270b10-272d4).

B. Part 2 (272d4-274e1)

B.1 Dimensió còsmica (270d5-273e4).

B.2 Destí dels homes (273e4-274e1).

El mite doncs es troba al mig del diàleg i presenta dues revolucions del cosmos<sup>657</sup>. El *Gòrgias*, el *Fedó* i *La República* conclouen amb un mite escatològic de clar valor retòric. En *El Polític*, un diàleg que tracta sobre quina és la veritable “tècnica política” i com ha de ser el bon “polític”, a la meitat del diàleg apareix una narració mítica que corregeix l'argument precedent i posa els fonaments perquè continuï l'argumentació. A 268e, l'Estranger diu que per no perdre el *lógos*, cal anar per “una altra via”, incorporant quelcom que és gairebé “un joc<sup>658</sup>” (σχεδὸν παιδιὰν

---

655 Santa Cruz 1992. Per a un anàlisi de la divisió i l'estructura del diàleg, vid. Martínez Almeida 2010: 47 i ss.

656 Lisi Bereterbide 2004: 86.

657 Estem d'acord amb Lisi Bereterbide 2004 que argumenta *contra* Brisson que estem davant de dos períodes i no pas tres.

658 En el *Sofista*, 234b trobem la següent expressió, referint-se a la mimesi: “Coneixes alguna forma de joc que requereixi més destresa i sigui més atractiva que la imitació?” ( Παιδιάς δὲ ἔχεις ἢ τι τεχνικώτερον ἢ καὶ χαριέστερον εἶδος ἢ τὸ μιμητικόν; ). El concepte de *χάρις* ja hem vist que implica reciprocitat, agraïment a canvi d'alguna cosa. Com també és un joc quan algú diu que ho sap tot i que ho pot ensenyar,

ἐγκερασσάμενους): es tracta d'un llarg mite (μεγάλου μύθου) del qual “aïllarem les parts” per poder arribar “al fons de la qüestió que estem examinant”. El Jove Sòcrates diu més endavant que tot el que ha sentit dir a l'Estranger “ofereix la més gran versemblança” (270b) i aquest recorda que les relats d'aquest tipus han estat transmesos pels avantpassats (271b) i que, malgrat molts hi desconfiïn sense raó, cal reflexionar sobre allò que es desprèn d'ells. Al final del mite (274e), recalca el fet que aquest sigui útil per adonar-nos dels errors comesos en l'argumentació anterior.

Però el mite no és suficient. Per completar la definició del “polític”, cal recórrer a un model, a un paradigma (παράδειγμα). Per mostrar com funciona el “paradigma” com a mètode per adquirir el coneixement, l'Estranger ho compara amb com els nens aprenen a llegir. En *El Polític* s'explicita un tema comú que s'ha vingut avançant en el *Teetet* i *El Sofista*: la manera correcta d'organitzar les parts d'un tot. Quin és el mètode adequat i com emprar totes les tècniques a l'abast per assolir el correcte mode d'expressió, dotat d'autoritat i amb valor pedagògic, que s'imposi a tots els altres discursos de la *pólis*<sup>659</sup>. En *El Sofista*, l'Estranger diu que “cal posar a prova” l'argument del “pare Parmènides<sup>660</sup>” i forçar a allò que no és, a que ho sigui, i a l'inrevés, ja que, fins que no es refuti o s'accepti allò que hem dit (μήτ' ἐλεγχθέντων μήτε ὁμολογηθέντων), serà ociós parlar de discursos o opinions falses (περὶ λόγων ψευδῶν λέγων ἢ δόξης) i d'imatges, figures, imitacions o visions (εἴτε εἰδώλων εἴτε εἰκόνων εἴτε μιμημάτων εἴτε φαντασμάτων), així com de les tècniques que se n'ocupen. Poc abans de dir això, a 263d, ha ajuntat en una frase aquests tres “regnes” del coneixement: διάνοιά τε καὶ δόξα καὶ φαντασία. Tots tres poden ser, afirma, tant veritables com falsos (ψευδῆ τε καὶ ἀληθῆ).

Amb tot aquest capgirament no és d'estranyar que el mot *mythos* aparegui dues vegades en el *Teetet* i una en el *Sofista*, però en cap de les dues per introduir un mite<sup>661</sup>. La doctrina principal de Protàgoras és un “mite” (*Teetet*, 164d) i Sòcrates anomena l'argument de Teetet en defensa de la identitat del coneixement i la percepció també com a “mite” (156d). En el *Sofista*, el “mite” és segons l'Estranger d'Elea tot allò que expliquen Xenòfanes, Parmènides i altres eleates (242c). Un cop dins del *Polític*, diu Morgan<sup>662</sup>. “we enter a more complicated mythological realm. Not only does the dialogue contain a lengthy cosmological myth, but the main speaker, the Eleatic Stranger,

---

per pocs diners i temps (*Sofista*, 234a).

659 Vid. pàgines 55 i 99 d'aquest treball.

660 *Sofista*, 241d: Τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον ἡμῖν ἀμυνομένοις ἔσται βασανίζειν, καὶ βιάζεσθαι τὸ τε μὴ ὄν ὡς ἔστι κατὰ τι καὶ τὸ ὄν αὐτὸ πάλιν ὡς οὐκ ἔστι πη.

661 Partenie 2009: 3-4.

662 Morgan 2000: 253.



elaborates a theory of myth as paradigm<sup>663</sup>". Al llarg d'aquesta "trilogia", es posa damunt la taula no només el valor del mite, sinó el de totes les formes discursives, des del punt de vista dels "gèneres" (epidíctic, diàleg, narració...), dels emissors (sofista, polític, filòsof), de les tècniques (imatges, imitacions...) i dels receptors. Aquests tres diàlegs escenifiquen la recerca de l'audiència idònia pel mètode que ho englobi tot, la suma de diàleg i narració que s'acosti a la veritat i sigui útil. I creiem que l'elecció i l'ús dels personatges exemplifica aquesta recerca.

El pròleg del *Teetet* ens situa espacial i temàticament: Euclides i Terpsió, dos membres de l'escola socràtica, han arribat a la ciutat, i un d'ells es disposa a narrar un relat "digne d'escoltar" que duu escrit i que reproduïx una conversa de Sòcrates. Aquesta narració se centra en la conversa entre Sòcrates i Teetet i finalitza amb l'afirmació de Sòcrates que fins aquí ha pogut arribar amb el seu "mètode". Per això en el *Sofista* cal un canvi d'interlocutors i ara és l'Estranger d'Elea l'encarregat de seguir dialogant amb Teetet, que tot i representar una audiència "inofensiva", tampoc encarna del tot el receptor idoni. Fins ara, no s'ha recorregut al mite. En *El Polític*, se'n farà ús, però amb un nou canvi d'interlocutor: el Jove Sòcrates serà l'encarregat de replicar l'Estranger d'Elea.

Al final, després d'aquesta desfilada de tècniques i recursos i de diferents audiències, el diàleg conclou amb la frase "¡Excel·lent retrat aquest que has completat totalment (ἀποτελέω), Estranger, sobre l'home reial i el polític!". Els manuscrits atribueixen aquesta declaració al Jove Sòcrates però molts estudiosos l'han volgut posar en boca de Sòcrates mateix, perquè no creuen possible que el "jove" pogués sentenciar amb tanta autoritat el diàleg. Però la "sentència" ve de molt abans i aquest joc especular i de substitucions entre personatges fa del tot possible pensar que ja no ens cal Sòcrates per donar per finalitzada la conversa. El propi Sòcrates és físicament semblant a Teetet i reclama la seva relació de "familiaritat" amb el Jove Sòcrates, al temps que Teetet també diu tenir molt en comú amb el Jove<sup>664</sup>, ja que s'exerciten junts molt sovint. El quadre relacional el completa l'Estranger d'Elea, un ξένος, paraula que en grec té també el sentit d'hoste i per això molts traductors anglosaxons parlen de *Visitor* més que no pas de foraster. En tot moment, la barreja de provisionalitat i alteritat està ben palesa.

El següent quadre esquematitza aquestes relacions al llarg del tres diàlegs, des de la primera frase fins a la darrera:

---

663 Cf. Kahn 2010: 153-155.

664 Vid. *Teetet*, 143e; *Sofista*, 218b i *Polític*, 258a.

**PRÒLEG *TEETET***  
**Euclides i Terpsió  
(cercle de Sòcrates)**

Ἄρτι, ὦ Τερψίων, ἦ πάλαι ἐξ ἀγροῦ;  
142a Fa poc que has arribat del camp o ja fa estona?

καὶ μάλα ἀξιόους ἀκοῆς, 142d Un relat digne d'escoltar

Ἀλλά, παῖ, λαβὲ τὸ βιβλίον καὶ λέγε.  
143c Agafa el llibre i llegeix

***TEETET***  
**Teodor (mestre de Teetet)  
Sòcrates (mestre de Plató)  
Teetet (company de Plató)**

εἰ δὴ οὖν τι ἐνέτυχες ἀξίῳ λόγου,  
ἠδέως ἂν πυθοίμην 143e Si coneixes algú amb qui valgui la pena conversar, m'agradaria saber-ho.

καὶ ἡμερώτερος σωφρόνως οὐκ οἴομενος εἰδέναι ἢ μὴ οἶσθα. τοσοῦτον γὰρ μόνον ἢ ἐμὴ τέχνη δύναται 210c Això és tot el que és capaç el meu art. No creure que saps el que ignores.

**SOFISTA**

Teodor (mestre de Teetet)  
Sòcrates (mestre de Plató)  
Estranger d'Elea  
Teetet (company de Plató)

Κατὰ τὴν χθὲς ὁμολογίαν 216a Com vam acordar ahir

Τῷ μὲν, ὃ Σώκρατες, ἀλύπως τε καὶ εὐηγίως προσδιαλεγόμενῳ ῥῆγον οὕτω, τὸ πρὸς ἄλλον· εἰ δὲ μή, τὸ καθ'αυτόν. 217d Quan l'interlocutor no provoca dolor (és inofensiu) i és dòcil, és més fàcil conversar amb ell. Si no, val més la pena fer-ho amb un mateix.

**POLÍTIC**

Teodor (mestre de Teetet)  
Sòcrates (mestre de Plató)  
Estranger d'Elea  
Jove Sòcrates

Θεαιτήτῳ μὲν οὖν αὐτός τε συνήμεῖζα χθὲς διὰ λόγων καὶ νῦν ἀκήκοα ἀποκρινόμενου, Σωκράτους δὲ οὐδέτερα· 258a Amb Teetet he dialogat ahir (en el *Teetet*) i l'he sentit dialogar ara (en el *Sofista*). Amb el jove, ni una cosa ni l'altra.

Κάλλιστα αὖ τὸν βασιλικὸν ἀπετέλεσας ἄνδρα ἡμῖν, ὃ ξένε, καὶ τὸν πολιτικόν. 311C ¡Excel·lent retrat aquest que has completat totalment (ἀποτελέω), Estranger, sobre l'home reial i el polític!

Així, doncs, en el *Polític* tenim la situació idònia per “assajar” com ha de ser el mite útil. Els orígens del mite que ens narra l'Estranger, que es mostra com un bon *storyteller*, es troben en la tradició antiga<sup>665</sup>, però Plató canvia totalment l'enfocament per a produir una tradició mítica apte als seus propis fins. Tres relats tradicionals són aprofitats en el mite del *Polític*: la història d'Atreu i Tiestes, el regnat de Cronos i l'edat d'or i mite dels “nascuts de la terra”. Diu Morgan que el *Polític* “resumes and dismisses the mythological practice of the middle period. There, the teleological myths present a synoptic view of areas of ethical concern, a broader perspective on the nurture of the soul. They focus on the difficulties and limits of human knowledge and understanding. When we move to the later dialogues, the focus changes. Plato’s concern is now the conditions for truth in language, for scientific method”.<sup>666</sup> I aquesta preocupació per les possibilitats del llenguatge i la recerca d'un mètode queda perfectament posada de relleu en la pròpia estructura del mateix diàleg i les seves parts, que es construeixen a través del paradigma de l'art de teixir explicitat en el *Polític*<sup>667</sup>. Com afirma Montserrat Molas, “la redacció del diàleg no fou altra cosa que enllaçar tal estructura rígida simètrica amb el desenvolupament elàstic del diàleg entre els interlocutors. I fins i tot l'estructura mecànica del cosmos explicitat en el famós mite que apareix en el diàleg, el de les edats de Cronos i Zeus, respon segurament a un model construït seguint la mecànica del fus de filar<sup>668</sup>”. La interpretació del diàleg és inseparable a la del mite. Com aclareix Lisi Bereterbide, “El relato del Político permite observar la metodología histórica de Platón y ver la manera en que utilizaba el material mitológico para configurar lo que podríamos considerar la primera filosofía de la historia. Lejos de ser una ficción, la narración es el intento de dar una explicación racional al material disperso que se encuentra en diferentes leyendas y tiene una clara conexión con los principios filosóficos de Platón<sup>669</sup>”. Les semblances entre el contingut d'aquest mite i el *Timeu*, *Les Lleis* i els llibres centrals de *La República* són evidents<sup>670</sup>. En alguns aspectes, “we can see the *Statesman* and the *Laws* as representing essentially the same position in political theory<sup>671</sup>”, afirma Kahn.

El mite ha estat el recurs per dirigir cap el bon camí l'argumentació. Com explica Montserrat Molas, “La introducció de la narració d'un mite es fa necessària perquè cal evitar el desprestigi del discurs (268d2-3), desprestigi, deshonor o vergonya que patiria el lògos si no fos capaç d'aïllar el polític

---

665 Casadio 1996.

666 Morgan 2000: 260.

667 Vid. Montserrat Molas 2010.

668 Montserrat Molas 2010: 47.

669 Lisi Bereterbide 2004: 87.

670 Cf. Kahn 2009.

671 Kahn 2009: 261.

d'aquells que pul·lulen al seu voltant (comerciants, pagesos, forners, gimnastes, metges...). El fracàs de la dièresi exigeix dels interlocutors l'esforç d'una nova recerca, canviant el mètode d'investigació, que no és sinó encetar un nou camí (hodós) que cal emprendre des d'un principi diferent. És amb aquesta intenció que s'introdueix «quelcom que és quasi una criaturada (paidián)» una part important d'un gran mite<sup>672</sup>. Però aquesta “criaturada” el que fa és exemplificar l'estat que es requereix a qui escolta: “Por un lado, el mito requiere de una atención especial, distinta del razonamiento diairético precedente, por parte del oyente, que ha de ser moldeado o educado “desde el principio”, como en la infancia, y ha de prestar oídos al relato con una actitud distinta, semejante a la de los niños que oyen un cuento<sup>673</sup>”, aclareix Hernández de la Fuente. Al final, el mite ha estat útil, ens diu l'Estranger, ha representat una “correcció de la dièresi”, en paraules de Montserrat Molas 2010, que afirma que aquest aclariment no ha estat total. Es tracta d'un “mite corrector” però encara no resol totes les qüestions plantejades pel *work in progress* del diàleg platònic, pel gran “assaig” que és el recorregut iniciat amb la lectura del registre d'una conversa oral que acaba amb una reflexió sobre els règims polítics i una definició del polític com a “teixidor reial”.

Tanmateix, després d'aquesta trilogia, tot està llest per veure en acció i entendre millor com ha de ser un mite apropiat per circular dins la ciutat i ajudar a la recerca filosòfica. El millor exemple d'aquest tipus de mite és sens dubte la contalla sobre l'Atlàntida del *Timeu-Crítias*.

---

672 Montserrat Molas 2014: 94.

673 Hernández de la Fuente 2016: 50.

### Timeu, 21a-26a i Crítias, 108e-121c (L'Atlàntida)

El mite de l'Atlàntida és l'exemple de com han de ser per a Plató les narracions positives que han de ser contades als ciutadans<sup>674</sup>, tractant els temes correctes i amb una clara funció política i pedagògica. Aquesta contalla la trobem en el *Timeu* i en el *Crítias*<sup>675</sup>. Totes dues obres comencen en forma de diàleg i acaben en narració. Dins d'aquesta narració, s'insereix un mite de l'Atlàntida que ha provocat diverses interpretacions: s'ha defensat que Plató inventa el mite per expressar el refús a l'imperialisme marítim atenès, establint una comparació entre la decadència moral d'Atenes i l'enfonsament dels atlants. També s'ha dit que la societat atlàntica respondria a les preocupacions del model d'estat ideal de Plató, que construeix una referència mítica per al futur ciutadà atenès<sup>676</sup>. Si això és així, reforçaria la idea que creiem veure en Plató segons la qual una societat necessita del record i la memòria i, per aquest motiu, la història ha de quedar fixada per escrit, per ser memoritzada, apresada i repetida. El mite és en aquest sentit una narració de la qual la societat grega es refia i la seva importància no ve tant pel seu valor de “veritat”, sinó per allò que suposa a l'hora de representar una identitat compartida. Si ajuntem tots dos diàlegs, l'esquema seria el següent<sup>677</sup> :

*Timeu*: 17a-c: Trobada entre Sòcrates, Hermòcrates, Crítias i Timeu.

17c-19b: Sòcrates reprèn el discurs de *La República*.

19c-20b: Sòcrates demana veure la ciutat “en acció”, les seves lluites i disputes.

20c-d: Hermòcrates proposa que Crítias narri un mite.

20d-25d: Mite de l'antiga Atenes i l'Atlàntida.

25d-26e: Crítias s'interromp.

26e-27c : Sòcrates i Crítias passen paraula a Timeu.

27d-92c: Timeu narra el gran mite cosmològic.

*Crítias*: 106a-b: Timeu passa paraula a Crítias.

106c-108c: Diàleg entre Crítias, Sòcrates i Hermòcrates.

108c-121c: Crítias reprèn el mite d'Atlàntida.

121c- el diàleg s'interromp de forma abrupta (mutilat)

---

674 Ferrari 2006: 178.

675 Per a un anàlisi del mite en el *Crítias*, vid. Morales Caturla 2015. En el *Timeu*, vid. Cano Cuenca 2011.

676 Es pot trobar un resum de les diverses postures a Morales Caturla 2014. Sobre les interpretacions del mite de l'Atlàntida, cf. Pérez Martel 2010: 142-144.

677 Centanni 1997: 46.

El *Timeu* sembla començar com si fos la continuació d'un diàleg anterior. Pel tipus de temes que planteja, sembla que aquesta obra hauria de ser *La República*, possiblement una de les versions que Plató va assajar. Els personatges són Sòcrates i Timeu de Lòcrida (una colònia grega del sud d'Itàlia) i Hermòcrates (segurament el general siracusà sogre del tirà Dionisi el Jove) que s'allotgen a casa de Crítias. Se suposa que la conversa té lloc a Atenes, durant les Panatenees. De Timeu res se sap més enllà d'allò que ens explica Plató. Hermòcrates té molt poc pes en el diàleg, però la seva presència no es gratuïta i posa de relleu el context polític on se situa l'acció. Per això no dubtem que el personatge de Crítias és realment el Crítias dels Trenta Tirans, oncle de Plató, encara que alguns neguin aquesta identificació a partir de certs problemes cronològics difícilment resolubles només a partir de la informació que trobem en tots dos diàlegs<sup>678</sup>. L'elecció de Crítias és rellevant pel seu paper polític i més quan la seva narració és un “discurs d'ocasió” per les Panatenees, associat a la retòrica epidíctica dels festivals atenesos en quant a forma i dirigit a interlocutors experts en filosofia i política, com són Timeu i Hermòcrates.

En els primers compassos del *Timeu*<sup>679</sup>, Sòcrates ataca les narracions de poetes i sofistes i just després convida els seus interlocutors perquè li ofereixin els seus discursos com regals d'hospitalitat (ἀνταποδώσειν μοι τὰ τῶν λόγων ξένια) ja que està totalment preparat per a rebre'ls, “vestit per a l'ocasió” (κεκοσμημένος<sup>680</sup>).

Ἄκουε δὴ, ὦ Σώκρατες, λόγου μάλα μὲν ἀτόπου, παντάπασί γε μὴν ἀληθοῦς, ὡς ὁ τῶν ἑπτὰ σοφώτατος Σόλων ποτ' ἔφη<sup>681</sup>.

"Escolta un relat ben atípic, però absolutament verídic, tal i com l'explicà una vegada Soló, el més savi dels set savis”

Així comença Crítias la narració del mite de l'Atlàntida, deixant ben clar, tant ell com Sòcrates, que aquesta contalla (qualificada de *lógos*) és veritable es miri per on es miri. “The interaction of the

---

678 De tota manera, alguns problemes cronològics poden trobar una solució plausible (cf. Bultrighini 1999: 273-297). "Inoltre, negare la presenza di Crizia 'tiranno' nel Timeo, - e quindi alzarne la data narrativa – significa anche disconoscere il ruolo ideologico che vi svolge il personaggio Ermocrate, una figura di rilievo nel contesto politico-militare della fine del V secolo". Iannucci 2002: 3-12.

679 *Timeu*, 19d.

680 *Timeu*, 20d.

681 *Timeu*, 20e.

speakers presents a metanarrative about the construction and reception of the mythico-historical past (the Atlantis myth), and about the provisionality of language (the cosmology of the *Timaeus*<sup>682</sup>”, afirma Morgan. I és que la veritat del *lógos* de Crítias es fonamenta en tres pilars: ell és un excel·lent narrador, davant d'un excel·lent auditori i amb una excel·lent autoritat que el recolza (una tradició de confiança). Per això, després del mite de l'Atlàntida comença el relat de l'origen del cosmos que ocupa tot el *Timeu* i que converteix aquest diàleg sencer en un “mite filosòfic” complet. “Mythos is used to describe philosophically-driven cosmological speculation, but we are forced to conclude that all philosophical accounts are in some sense mythoi<sup>683</sup>”. Com en el *Gòrgias*, la introducció al mite de l'Atlàntida en presenta en forma de problema l'estatut de veritat del relat, acarant *mythos* i *lógos*. Com veiem, Crítias no empra la paraula *μῦθος* per definir el seu relat. En el *Timeu*, s'usa aquest mot només per qualificar la llegenda de Faetó i aplicar-ho a les genealogies dels grecs que el sacerdot considera “contes infantils”. Diu Mattéi: “Le statut du *Timée* et du *Critias*, sans doute aussi les rôles propres de Timée et de Critias, sont donc à l'inverse de ceux qu'on attendait: le discours sur la naissance du monde, dû au mathématicien Timée, ne relève pas de la raison, mais du 'mythe', alors que le récit légendaire de la guerre entre Athènes et Atlantis, dû à Critias le jeune, l'un des Trente Tyrans, ressortit non du mythe, mais de la 'raison'<sup>684</sup>”.

Per a Morgan, el mite de l'Atlàntida és una invitació de Plató al lector a observar una "noble mentida<sup>685</sup>" en acció. A més, "the myth is a Platonic rewriting of civic encomiastic discourse, and a comment on Greek notions about the paradigmatic role of the past”, sense oblidar que “it plays with fourth-century ideas about how one validates the present through the past by making Solon the protagonist in its fantasising political history<sup>686</sup>". Enlloc de demanar-nos que ens empassem la ficció sense més, ens convida a especular "what might happen if the tale of Athens and Atlantis were accepted as a charter myth not only by the political elite, but by all citizens. Acting as a fourth-century Noble Lie, it would be a powerful paradigm for reform, especially given the Athenian predilection for elaborating the paradigmatic splendours of their past, mythological and otherwise<sup>687</sup>."

---

682 Morgan 2000: 261 i ss.

683 Morgan 2000: 271.

684 Mattéi 1996: 253.

685 Cf. *República*, 414b-415d. Vid. pàgines 109-111 d'aquest treball.

686 Morgan 2000: 263.

687 Morgan 2000: 265.



Hem vist com l'anàlisi del vocabulari *mythos-logos* en el *Timeu* ens presenta en primer lloc una discussió sobre les limitacions del coneixement humà i el llenguatge. Com també, per la seva banda, el mite de l'Atlàntida és en certa manera un comentari de les nocions gregues al voltant del rol paradigmàtic del passat. El “mite” que dèiem que era la *República* de Cal·lípolis queda convertit en el *Timeu* i el *Crítias* en un mite fundacional presentat *històricament*. Al mateix temps, el *Timeu* sencer és en si mateix un “llarg relat mític”, un clar exponent del fet que el mite no és un substitut de l'argumentació, sinó una superació. Plató considera que el seu discurs ha de superar les altres formes del moment. I que és capaç de mesclar recursos estètics, epistemològics i persuasius de la manera més pertinent presentant un relat totalment coherent.

Cal entendre també el relat del *Timeu* com a εἰκὸς μῦθος en el sentit de “semblant a la veritat” i que representa les coses “com haurien de ser” o com la situació requereix. L'*eikós* és una veritat convincent, persuasiva, però també adient, que s'ajusta al propòsit comunicatiu. D'alguna manera, l'*εἰκὸς μῦθος* del *Timeu*<sup>688</sup> és una nova narrativa adequada per reemplaçar el λόγος περὶ φύσεως dels filòsofs precedents. Si allò que es narra, com en els antics mites dels poetes, va passar o no realment és, almenys fins a cert punt, secundari. El més important és l'autoritat de qui ho explica i ser capaç de crear imatges que adquireixin l'estatut de paradigma, de model a seguir.

---

688 *Timeu*, 29d.

### 3.3 Altres referències o imatges mítiques

No hem aprofundit durant aquest treball en l'estudi d'altres referències i imatges mítiques, així com esments puntuals a figures de la mitologia tradicional, que requeririen un anàlisi més detallat i potser des d'una altra perspectiva. De tota manera, creiem que hem exposat de manera força completa la interrelació que es dona entre mite, imatge, paradigma, fantasia, argument, *lógos*, etc. dins el complex entramat conceptual platònic. La qüestió no queda esgotada ni de bon tros. Tanmateix, com diu Casadesús, “Platón, jugó con los conceptos de mythos y logos con la intención de manifestar que, cuando una historia, por muy increíble y extraña que pueda parecer, se integra en el cuerpo de su exposición y argumentación dialéctica, adquiere entonces la condición de relato, de logos verdadero, condición de veracidad de la que carecería si no estuviera integrada y entrelazada, formando un conjunto unitario, en el texto platónico<sup>689</sup>”.

Tots els mites i les imatges que apareixen en el diàlegs de Plató estan interconnectats d'alguna manera, tant temàticament com pel lèxic que els encercla. Imatges tan conegudes com les de la Línia i la Caverna (*República*, 509d i 514e respectivament) són també molt importants per a la interpretació global del diàleg, sense perdre de vista que el famós relat de la Caverna no és més que el “resultado de la voluntad de Sócrates de aclarar el símil de la línea a su interlocutor Glaucón quien, en dos ocasiones, reconoce no haberla comprendido suficientemente<sup>690</sup>”. Lluny de voler negar la seva importància i de restar-ne un bri de la seva bellesa i contingut filosòfic, no considerem com a “mite” aquest relat, entès segons els paràmetres que hem anat definint fins aquí. Plató l'anomena εἰκόνα<sup>691</sup> (“imatge”) i, encara que hem vist que sovint no anomena “mite” al “mite”, aquest no compleix totes les condicions que sí compleixen altres relats estudiats en aquest treball. No podem dir doncs, com Mattéi<sup>692</sup>, que es tracti del “mite de la Caverna”, ni parlar d'al·legoria, com fa Kahn<sup>693</sup>, emprant un mot totalment aliè a Plató.

---

689 Casadesús 2013: 79.

690 Casadesús 2013: 76.

691 Vid. Gilabert 2010.

692 Mattéi 1996: 118.

693 Kahn 2009: 148.

Altres imatges, com algunes de les que trobem a *Les Lleis*, presenten una clara vinculació amb els mites i altres contalles que apareixen en els diàlegs. A *Lleis*, 663e s'esmenta l'origen llegendari del poble Tebà (la història de Cadme) i es presenta com a μυθολόγημα, la mateixa paraula que s'usa a *Fedre*, 229a per referir-se a la contalla d'Orítia. La història de Cadme també apareix a *República*, en el context del desenvolupament del concepte de la “noble mentida”. Altres esments són el dels Titans a *Les Lleis*, 701b (τὴν λεγομένην παλαιὰν Τιτανικὴν φύσιν ἐπιδεικνῦσι καὶ μιμουμένοις), la imatge del “remordiment” a *Les Lleis*, 865d i 927a-b, qualificada de “mite” (παλαιὸν δὲ τινα τῶν ἀρχαίων μύθων λεγόμενον μὴ ἀτιμαζέτω), els “càstigs” a *Lleis*, 872e-880a (ταῦτα δὲ ἀληθεῖς μὲν, μακροὶ δ' εἰσὶν περιέχοντες λόγοι) que són “relats verídics, potser massa llargs”, o el tema de l'ànima immortalitat a *Lleis*, 959a, que és qualificat de “mite o *lógos*” o “com sigui que calgui anomenar-lo” (ὁ γὰρ δὴ μῦθος ἢ λόγος, ἢ ὅτι χρὴ προσαγορεύειν αὐτόν).

I és que el tema de l'ànima i de la vida en el Més Enllà és una de les claus de la filosofia platònica. Per això, trobem altres esments a la qüestió de l'Hades en el *Critó*, 54 a-c i el *Teetet*, 177a i al tema de la “vida futura” en el *Fedó*, 63b-c i l'*Apologia*, 40e, un passatge que es pot posar en relació amb un de *La República*, 534c-d on tornem a trobar que s'esmenta també l'Hades<sup>694</sup>. Les idees sobre el Més Enllà que trobem en els mite del *Gòrgias*, 523a del *Fedó*, 107d i de la *República*, 614b es complementen sens dubte amb aquestes imatges. Altres imatges relacionades són les de *Simposi*, 179d (Orfeu), *Cràtil*, 395e (raça d'or) i *Fedó* 69c (immortalitat de l'ànima).

Hem vist com en diversos diàlegs s'escenifica la fallada del mètode socràtic de pregunta-resposta. Llavors, és diu sovint que el cal és fer servir una “imatge” (εἰκόν). *Eikon* i *eidolon*, com explica Luri<sup>695</sup>, son sinònims i tots dos donen nom a una representació que els sobrepassa. Sovint, com el mite, són l'instrument més adequat per servir al propòsit que es persegueix. Sòcrates, després d'explicar el mite dels càstigs i de la tina foradada en el *Gòrgias*, diu que aquestes comparacions (ἐπιεικῶς) semblaran fora de lloc (ἄτοπα<sup>696</sup>) però donen a entendre el que ell vol demostrar per mirar de persuadir. Les imatges són recursos purament persuasius. El mite, a més, a banda de convèncer, busca motivar el canvi i convertir-se en un relat autoritzat. Però mites, imatges i qualsevol altra referència semblant són sempre *eikós*, és a dir, veritats convincents i adients, que s'ajusten al propòsit comunicatiu de cada situació.

---

694 Halliwell 2007: 459

695 Vid. Luri 2011: 125-126.

696 Cf. com es presenta el mite de l'Atlàntida en el *Timeu*.

## 4. Conclusions

Obríem aquest treball preguntant-nos com hem d'entendre el mite a Plató, quin valor i quina funció té en els seus relats, convençuts de la importància de trobar algunes respostes si tenim molt presents la relació oralitat/escriptura i la imbricació entre forma dialògica i mite com a part del procés dialèctic. Hem volgut oferir una definició de “mite” útil per a l'obra platònica i aportar un marc vàlid per al seu estudi aprofundit, a partir del seu valor epistemològic i la seva funció comunicativa dins del diàleg filosòfic.

Hem plantejat durant el treball la qüestió de l'escriptura com un problema polític més que no pas ontològic, ja que el punt cabdal és com acomodar el discurs a cada lector, tal com feia el relat oral. Plató no va renunciar a aquesta tasca i va dur a terme la seva obra convençut que calia deixar de banda les formes del passat i establir un nou model de discurs i una nova figura d'autoritat filosòfica i política. “El diálogo en efecto proporciona un marco excelente para introducir, en boca de alguno de los interlocutores, un desarrollo de cierta longitud y autonomía que puede estar construido con arreglo a las convenciones de un género determinado, máximo en un momento histórico como el de Platón, y más aún el que corresponde a la fecha dramática de sus diálogos, en que la sociedad ateniense vivía la transformación en sociedad de cultura predominantemente escrita, pero conservando aún multitud de restos del período fundamentalmente oral que tocaba a su fin<sup>697</sup>”, diu De Hoz. En aquest context, no es pot separar la coexistència oral/escrit de la creació de nous gèneres i la substitució i l'abandó dels antics<sup>698</sup>.

Però, què entenem per “diàleg” a Plató? Hem tractat també d'oferir una definició vàlida, establint que un diàleg platònic és, en primer lloc, una obra pertanyent al gènere dels *logoi sokratikoi* i, per tant, destinada a preservar i utilitzar la figura de Sòcrates amb una voluntat ètica i política. Es tracta d'un diàleg de “preguntes i respostes”, però generalment “asimètric”, el que comporta un *agon*, una posició o posicions dominants sobre d'altres i sovint uns finals “oberts”. És també un diàleg fictici, un “drama” que pot ser llegit en veu alta, representat o llegit privadament<sup>699</sup>.

---

697 De Hoz 1985: 26-27.

698 Nightingale 1995: 25-26.

699 Charalabopoulos 2012: 154: “Silent reading, reading aloud and dramatisation may all have been employed on various occasions and for different purposes. The cultural conventions of classical Athens make it virtually certain that a public presentation of the dialogue would constitute an act of performance: whether performed by a lonely reader of a script or a group of acting performers the element of role-playing would be present”. Vid. Charalabopoulos 2012: 155 i ss. on s'ofereixen exemples que corroboren

Però és a més un “drama filosòfic” on la filosofia no és un conjunt de doctrines i arguments, sinó un mitjà per a la reflexió i per al millorament com a ciutadans. Preguntes i respostes, forma dramàtica cuidada, tema polític i filosòfic: la narrativa “filosòfica” de Plató vol reemplaçar totes les altres narratives i el diàleg platònic vol convertir-se en el nou “authoritative mode of storytelling<sup>700</sup>”. Plató va dur a terme un qüestionament de l'autoritat pedagògica de la tradició, tant dels poetes com dels filòsofs precedents i dels sofistes contemporanis, per tal de assentar unes bases per a una nova *paideia*, influir políticament i buscar un canvi social.

Per a concretar aquesta tasca, segurament va anar plantejant i replantejant diferents tipus de diàlegs i d'estratègies per a diferents tipus d'audiències, conscient que, en ocasions, aquests traspassaven els límits de la seva escola. En aquests casos, recursos com els mites, on el missatge està absolutament controlat per l'emissor i el codi era compartit per la comunitat, esdevenen primordials. Encara que l'ambient de l'escola de Plató fos efectivament el que reproduïx sobretot en els seus primers diàlegs (públic restringit, mètode de pregunta-resposta), podem pensar que l'estratègia per arribar a la resta de ciutadans no fos sempre la mateixa. Per aquest motiu, el llenguatge emprat en els diàlegs depèn absolutament de la situació comunicativa que recrea i la posada en escena és part de la seva estratègia comunicativa i epistemològica.

Va escriure Grote que Plató no fou “merely a composer of dialogues. He was lecturer, and chief of a school, besides<sup>701</sup>”, basant-se en les referències a una suposada lectura pública (ἀκρόασις) de Plató titulada Περὶ τ'ἀγαθοῦ<sup>702</sup>. Però les seves “conferències”, si fem cas a Procle, anaven dirigides a un públic que amb prou feines podia entendre-les completament<sup>703</sup>.

---

la possibilitat de la *performance* dramàtica dels diàlegs. Sobre les possibilitats de recepció de la literatura en aquella època, cf. Vatri 2017: 54.

700 Charalabopoulos 212: 85.

701 Grote 1867: 216.

702 Aristòtil, fr. 84. 1 i 84.2 Gigon.

703 Grote 1867: 217: “Proklus also alludes to this story, and to the fact that most of the πολλὸς καὶ παντοῖος ὄχλος, who were attracted to Plato's ἀκρόασις περὶ τ'ἀγαθοῦ were disappointed or unable to understand him, and went away”. El pas en qüestió és Procle, *In Platonis Parmenidem*, p. 688 Cousin (comentari a *Parmènides*, 127c1-2).

Hem vist com el verb ἀκροάομαι vol dir “escoltar atentament” i que el substantiu derivat ἀκροατής pot significar “oient” o “deixeble”, particularment d'una escola filosòfica. Però, segles més tard, a Plutarc, trobem també el sentit de “lector”. Segons Konstan 2012, el de Queronea “elaboró en profundidad las razones del peligro inherente a la literatura narrativa, y puso un énfasis nuevo en el papel activo del lector: la responsabilidad del significado y, por tanto, también la del efecto ético de un texto recaen, según él, en el lector en vez de en el autor. [...] De hecho, dice Plutarco, no hay nada en la poesía – ni el metro, la dicción, o cualquier otra cualidad – que iguale en deleite a una buena trama (διάθεσις μυθολογίας, 16B)”. Això ja ho va intuir Plató. Però només va posar els fonaments a un edifici que la tradició posterior deixà a mig construir. D'entre els seus seguidors, Plutarc segurament va ser qui millor el va entendre, quan ja havien passat força segles i les condicions socials, culturals i polítiques ja només recordaven remotament l'Atenes de Sòcrates. El seu *De facie quae in orbe lunae apparet* sembla una reelaboració i actualització de la tècnica del diàleg platònic. O potser un homenatge a un gènere que mai va quallar. Sigui com sigui, la estructura d'aquest diàleg plutarqueu és complexa. Es tracta d'una obra narrada per Làmprias que parla en primera persona i cita als altres personatges que prenen part a la conversa. La darrera part de la seva narració és un mite en boca de Sul·la que diu que la seva contalla és una història que li va contar un estranger desconegut. La inspiració de Plutarc fou clarament Plató i, quant a la composició, concretament el *Timeu*, que comença amb el record d'una conversa abans d'exposar el mite que esdevé el cor del diàleg. La frase final de Sul·la<sup>704</sup>, juntament amb el que ell mateix afirma a 920B<sup>705</sup>, demostren que Plutarc no tenia tampoc cap interès en la veritat literal del mite.

Precisament en el pròleg a l'edició de Lernould del *De facie* hem trobat una definició que recull molt exactament la idea del diàleg filosòfic platònic: “La technique du dialogue philosophique, un genre inauguré par Platon sur le patron du mime, implique une dramaturgie, laquelle repose sur le choix d'un chronotope qui réunit de façon vraisemblable des interlocuteurs animés par un intérêt commun pour un même sujet, et sur une dynamique dialogique capable de faire progresser la discussion dans la recherche d'un accord sur la question soulevée. À mi-chemin entre la relation du

704 Plutarc, *De facie*, 945d: Ταῦτ' εἶπεν ὁ Σύλλας ἑγὼ μὲν ἤκουσα τοῦ ξένου διεξιόντος, ἐκεῖνῳ δ' οἱ τοῦ Κρόνου κατευνασται καὶ θεράποντες, ὡς ἔλεγεν αὐτός, ἐξήγγειλαν. ὑμῖν δ', ὦ Λαμπρία, χρῆσθαι τῷ λόγῳ πάρεστιν ἢ βούλεσθε.

705 Plutarc, *De facie*, 920b: τῷ γὰρ ἐμῷ μύθῳ προσήκει κάκειῖθεν ἐστι· ἀλλ' εἰ δὴ τι πρὸς τὰς ἀνὰ χεῖρα ταύτας καὶ διὰ στόματος πᾶσι δόξας περὶ τοῦ προσώπου τῆς σελήνης προανεκρούσασθε, πρῶτον ἡδέως ἄν μοι δοκῶ πυθέσθαι'.

mémorialiste et l'invention du poète, ce genre littéraire mélange traditionnellement histoire et fiction, les besoins de la dialectique des idées autorisant toutes les manipulations indispensables"<sup>706</sup>.

Tot això és el que està en joc quan ens atensem a l'obra de Plató. Tècnica narrativa, públic, versemblança, mite, diàleg, drama, filosofia, política... I tot això se'ns presenta en la forma d'una "història", d'un relat. Segons Ferrari, Plató "is [...] writing the script for the entire dialogue: its dialectical bouts, its mythical narrative, and everything else besides. It is not just the writing of myth, then, that constitutes for Plato what the telling of myth is for Socrates; rather, it is the writing of an entire dialogue that builds his domain of freedom. Although the dialogue is packed with arguments, what it amounts to overall is a story. Plato is writing a drama, and the drama has a plot"<sup>707</sup>.

A Plató, el mite, com el *lógos*, no és en sí "veritat" ni "mentida". No és defineix segons la forma o l'estatut epistemològic, sinó segons l'acte enunciatiu on s'insereix. Esdevé una història vertadera quan gaudeix d'autoritat i quan resulta *natural* a la seva audiència. El mites perviuen en la memòria col·lectiva i ens parlen dels déus, dels orígens, dels valors de la *polis*. Impossible desfer-nos d'ells. Cal refer-los i aplicar-los convenientment. Segons Plató els discursos que millor s'acomoden al públic són aquells que són "mesurats" i que l'audiència entén de manera natural ja que comparteix un sistema de valors i creences. El mite platònic compleix aquestes qualitats. Vist així, el mite pot ésser un instrument per fer arribar la filosofia platònica a una audiència més àmplia. El mite, sigui llegit o escoltat, ofereix un context adequat que pot arribar a decantar al seu favor la validesa dels arguments exposats en el conjunt del moviment dialèctic. I la seva funció principal és ensenyar a viure en comunitat, a ser un ésser polític.

Vist això, hem considerat a la part final de la recerca que la millor manera és estudiar el mite en conjunt amb el *lógos*, tenint sempre presents 7 criteris indispensables: la situació comunicativa, determinada per la situació narrativa i el context; la modalitat narrativa; els personatges; el tema del diàleg i la temàtica del mite; la posició en el diàleg i l'estructura argumental; l'elecció, posició i funció del vocabulari al voltant dels conceptes de *lógos/mythos*, veritat, versemblança, falsedat, coneixement, persuasió, recerca, imatge, etc.; i, finalment, el sentit dels temes i motius del mite com

---

706 Boulogne a Lernould 2013: 12.

707 G.R.F. Ferrari 2015: 6.

a part integrant del diàleg. Esperem que aquest esquema pugui contribuir a un anàlisi més aprofundit del paper del mite i de la filosofia platònica. Ja s'ha fet destacables progressos en aquest sentit però segueix faltant un estudi que contempli tots els mites i tots aquests punts a la vegada. Davant l'absència de Plató en els seus drames, la seva veu l'hem de sentir sempre a través del conjunt de la història que explica i no exclusivament a través dels arguments que posa en boca dels seus personatges.

En alguns punts del treball ens hem permès aturar-nos, encara que breument, i establir comparacions entre l'època de Plató i la nostra. No preteníem, car les distàncies fan que l'extrapolació sigui pràcticament impossible, que una ens donés les claus per explicar l'altra, sinó que volíem reflexionar sobre les condicions que contribueixen a apuntalar certs fenòmens. En ocasions, i creiem que aquesta n'és una, perdre la por a l'anacronisme ens pot ajudar a comprendre segons quines qüestions. Quan la filosofia, la filologia, la política i, fins i tot, la sociologia cerquen les seves arrels, topen amb Plató. És una col·lisió que només podem convertir en un "retroament" si la nostra mirada s'amplia i no es limita a cap dels camps esmentats. Qualsevol apropament només des d'una d'aquestes disciplines ens aboca a un reduccionisme infructífer. El famós pianista Glenn Gould (1932-1982) es va definir una vegada així: "Sóc un escriptor i comunicador canadenc que toca el piano a estones perdudes". Gould considerava que el músic havia de tenir una visió de l'obra que interpretava radicalment diferent de la dels altres o, fins i tot, de la d'ell mateix anteriorment. Si no era aquest el cas, més valia no tocar. Fou un ferm defensor dels nous modes de comunicació, amb una vessant profundament moralista, això sí, i abandonà els recitals quan tenia 30 anys, per dedicar-se únicament a l'enregistrament de la seva música. Va fer ràdio i televisió, a la recerca d'un llenguatge propi que el permetés atènyer la seva idea teòrica de l'art. Va pronosticar agosaradament la fi dels concerts però va saber veure millor que ningú les possibilitats que oferia la música enregistrada<sup>708</sup>. Ningú ha semblat seguir la seva radical proposta. Potser perquè no duia enlloc. O potser perquè el camí que va proposar només és transitable per ell.

En certa manera, Plató va fer una proposta absolutament radical que no va ser completament entesa en el seu temps i que encara avui ens costa de situar. De Hoz 1985 va escriure que, si la tragèdia es caracteritzà per una atmosfera de serietat moral i emoció, el diàleg platònic fou una barreja de serietat moral i desimboltura social o joc. Plató va crear un nou gènere, un tipus de "novel·la

---

708 Vid. Monsaingeon 2017.



filosòfica” de complexa estructura que no va tenir epígons. Alguns epigrames grecs antics tenien una habilitat especial per fixar l'atenció, encara que no es poguessin entendre del tot determinats fenòmens, en allò significatiu. De la mateixa manera que el suposat epitafi d'Èsquil el recorda com a valerós combatent durant la guerra de Marató i no com a escriptor de tragèdies (*Els Perses* fou quelcom difícil de pair pel gust d'aquell moment i precisament en aquesta peculiaritat claven l'ull els grecs), Diògenes Laerci ens n'ofereix un per a Plató centrat en la seva habilitat amb les lletres:

“Si Apol·lo mai hagués engendrat Plató a l'Hèl·lada,  
¿com hagués guarit amb les lletres les ànimes dels homes?  
Car el seu fill Asclepi és metge del cos,  
igual que Plató ho és de l'ànima immortal<sup>709</sup>.”

Mai sabrem com s'hauria definit Plató: filòsof, dramaturg o escriptor. Segurament, aquesta qüestió no és del tot rellevant. Al final, movent-se entre els terrenys de la oralitat i de l'escriptura, del mite i el *lógos*, de la retòrica i de la filosofia, de la política i de la moral, el que ens ha llegat són textos. I, honestament, en una època com la nostra on darrere, davant, al damunt o al dessota de cada cita, pensament, frase o ocurrència ha de treure el nas un autor, real o fictici, això tant se val, només ens queda agrair eternament el fet que Plató no s'expressés mai en els seus diàlegs en primera persona.

---

709 D.L. 3.45 (*Anthologia Palatina*, VII. 108): και πῶς, εἰ μὴ Φοῖβος ἀν' Ἑλλάδα φῦσε Πλάτωνα / ψυχὰς ἀνθρώπων γράμμασιν ἠκέσατο; / και γὰρ ὁ τοῦδε γεγώς Ἀσκληπιός ἐστιν ἡγήτωρ / σώματος, ὡς ψυχῆς ἀθάνατοιο Πλάτων.

## 5. Taules

**Taula 1: ocurrences μυθολογία**

Passatge	Personatge	Context	Traducció A	Traducció B	Traducció C
Polític, 304d	L'estranger	Definició del “veritable polític”. La retòrica com a persuasió	<i>Racconto di favole</i> (trad. Claudio Mazzarelli)	<i>Narración de historias</i> (trad. María Isabel Santa Cruz)	<i>Telling of stories</i> (trad. C.J. Rowe)
Fedre, 243a	Sòcrates	Al·lusió a la Palinòdia d'Estesícor	<i>Miti</i> (trad. Giovanni Reale)	<i>Mythologie</i> (trad. Claude Moreschini i Paul Vicaire)	<i>False stories about matters divine</i> (trad. Alexander Nehamas i Paul Woodruff)
Hípias Major, 298a	Sòcrates	Definició de la bellesa	<i>Favole</i> (trad. Maria Teresa Liminta)	Faules (trad. Joan Crexells)	<i>Storytelling</i> (trad. Paul Woodruff)
República, 382d	Sòcrates	Prohibició als poetes de presentar els déus com a falsos i mentiders	<i>Favole mitiche</i> (trad. Roberto Radice)	<i>Leyendas mitológicas</i> (trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano)	<i>Stories</i> (trad. G.M.A Grube, rev. C.D.C. Reeve)
República, 394 c	Sòcrates	Ποίησις καὶ μυθολογία. Tragèdia, comèdia i ditirambe.	<i>Mitologia</i> (trad. Roberto Radice)	<i>Ficciones poéticas</i> (trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano)	<i>Story-telling</i> (trad. G.M.A Grube, rev. C.D.C. Reeve)
Crítias, 110c	Crítias	Mitologia i investigació del passat (ἀναζήτησις τῶν παλαιῶν). Lleure (σχολή)	<i>Studio dei miti</i> (trad. Roberto Radice)	Relats llegendaris (trad. Josep Vives)	<i>Mythology</i> (trad. Diskin Clay)
Lleis, 680d	Megil·le (ancià espartà)	Mite “polític” del naixement de les tècniques	<i>Per via dei miti</i> (trad. Roberto Radice)	<i>Fábula</i> (trad. Pabón y Fernández-Galiano)	<i>Stories</i> (trad. Trevor J. Saunders)

Lleis, 752a	Atenès (ancià)	La instauració de les magistratures. No deixar el relat “sense cap” (μῦθον ἀκέφαλον)	<i>Ipotesi di costituzione</i> (trad. Roberto Radice)	<i>Pintura imaginativa</i> (trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano)	<i>Piece of fiction</i> (trad. Trevor J. Saunders)
----------------	----------------	--	---	---	--

**Taula 2: ocurrences διαλόγος**

Passatge	Text	Context
<i>Sofista</i> , 263e	Οὐκοῦν διάνοια μὲν καὶ λόγος ταυτόν· πλὴν ὁ μὲν ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν <b>διάλογος</b> ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος τοῦτ' αὐτὸ ἡμῖν ἐπωνομάσθη, διάνοια;	El <i>logos</i> i la <i>dianoia</i> són el mateix. La <i>dianoia</i> és un “diàleg interior i sense veu” de l'ànima amb si mateixa.
<i>Sofista</i> , 264a	Οὐκοῦν ἐπεὶπερ λόγος ἀληθῆς ἦν καὶ ψευδῆς, τούτων δ' ἐφάνη διάνοια μὲν αὐτῆς πρὸς ἑαυτὴν ψυχῆς <b>διάλογος</b> , δόξα δὲ διανοίας ἀποτελεούσης, “<φαίνεται>“ δὲ ὁ λέγομεν σύμμειξις αἰσθήσεως καὶ δόξης, ἀνάγκη δὴ καὶ τούτων τῷ λόγῳ συγγενῶν ὄντων ψευδῆ [τε] αὐτῶν ἕνια καὶ ἐνίστε εἶναι.	El “raonament” ( <i>dianoia</i> ), el “pensament” ( <i>dóxa</i> ) i “l'imaginar” ( <i>fainetai</i> ) estan emparentats amb el “discurs” ( <i>logos</i> ). Per tant, en ocasions poden ser “falses”.
<i>Laques</i> , 200e	εἰ μὲν οὖν ἐν τοῖς <b>διαλόγοις</b> τοῖς ἄρτι ἐγὼ μὲν ἐφάνην εἰδώς, τῷδε δὲ μὴ εἰδότε, δίκαιον ἂν ἦν ἐμὲ μάλιστα ἐπὶ τοῦτο τὸ ἔργον παρακαλεῖν, νῦν δ' ὁμοίως γὰρ πάντες ἐν ἀπορίᾳ ἐγενόμεθα· τί οὖν ἂν τις ἡμῶν τίνα προαιροῖτο;	“Si en el curs d'aquesta conversa jo hagués manifestat el meu saber i aquests dos no, seria just de cridar-me a mi per a aquesta tasca. Però ara... tots hem restat igual en la confusió. ¿Qui hauríem de triar d'entre nosaltres?”
<i>Protàgoras</i> , 335d	Καὶ ἅμα ταῦτ' εἰπὼν ἀνιστάμην ὡς ἀπιών· καὶ μου ἀνισταμένου ἐπιλαμβάνεται ὁ Καλλίας τῆς χειρὸς τῆ δεξιᾶ, τῆ δ' ἀριστερᾶ ἀντελάβετο τοῦ τρίβωνος τουτουῖ, καὶ εἶπεν· Οὐκ ἀφήσομέν σε, ὦ Σώκρατες· ἐὰν γὰρ σὺ ἐξέλθῃς, οὐχ ὁμοίως ἡμῖν ἔσονται <b>οἱ διάλογοι</b> .	Si marxa Sòcrates, no tindrem “diàlegs” d'aquesta mena. El diàleg és una disputa.
<i>Protàgoras</i> . 336b	εἰ οὖν ἐπιθυμεῖς ἐμοῦ καὶ Πρωταγόρου ἀκούειν, τούτου δέου, ὥσπερ τὸ πρῶτόν μοι ἀπεκρίνατο διὰ βραχέων τε καὶ αὐτὰ τὰ ἐρωτώμενα, οὕτω καὶ νῦν ἀποκρίνεσθαι· εἰ δὲ μή, τίς ὁ τρόπος ἔσται <b>τῶν διαλόγων</b> ;	Si Protàgoras no respon amb brevetat, ¿quina forma de conversa es produiria?
<i>Protàgoras</i> , 338a	ἐγὼ μὲν οὖν καὶ δέομαι καὶ συμβουλευώ, ὦ Πρωταγόρα τε καὶ Σώκρατες, συμβῆναι ὑμᾶς ὥσπερ ὑπὸ διαιτητῶν ἡμῶν συμβιβαζόντων εἰς τὸ μέσον, καὶ μήτε σὲ τὸ ἀκριβὲς τοῦτο εἶδος <b>τῶν διαλόγων</b> ζητεῖν τὸ κατὰ βραχὺ λίαν, εἰ μὴ ἡδὺ Πρωταγόρα, ἀλλ' ἐφεῖναι καὶ χαλάσαι τὰς ἡνίας τοῖς λόγοις, ἵνα μεγαλοπρεπέστεροι καὶ εὐσημονέστεροι ἡμῖν φαίνωνται, μήτ' αὖ Πρωταγόραν πάντα κάλων ἐκτείναντα, οὐρία ἐφέντα, φεύγειν εἰς τὸ πέλαγος τῶν λόγων ἀποκρύψαντα γῆν, ἀλλὰ μέσον τι ἀμφοτέρους τεμεῖν.	Ni Sòcrates ha d'exigir aquesta forma de “diàleg” tan constreta a una excessiva brevetat, ni Protàgoras ha d'allargar les seves paraules en excés. Cal buscar el camí del mig.

<p><i>Protàgoras,</i> 338c</p>	<p>ἀλλ' οὐτωςὶ ἐθέλω ποιῆσαι, ἴν' ὁ προθυμεῖσθε συνουσία τε <b>καὶ διάλογοι</b> ἡμῖν γίνωνται· εἰ μὴ βούλεται Πρωταγόρας ἀποκρίνεσθαι, οὗτος μὲν ἐρωτάτω, ἐγὼ δὲ ἀποκρινούμαι, καὶ ἅμα πειράσομαι αὐτῷ δεῖξαι ὡς ἐγὼ φημι χρῆναι τὸν ἀποκρινόμενον ἀποκρίνεσθαι· ἐπειδὴν δὲ ἐγὼ ἀποκρίνωμαι ὅπως' ἂν οὗτος βούληται ἐρωτᾶν, πάλιν οὗτος ἐμοὶ λόγον ὑποσχέτω ὁμοίως.</p>	<p>Suposada concessió de Sòcrates perquè continuï la “reunió” i la “disputa”: si Protàgoras es nega a respondre a la pregunta exacta, aleshores “vosaltres i jo de manera conjunta li demanarem el mateix que vosaltres em demaneu a mi: que no trenqui la conversa (logos)”.</p>
<p><i>República,</i> 354b</p>	<p>οὐ μέντοι καλῶς γε εἰστίμαί, δι' ἑμαυτὸν ἀλλ' οὐ διὰ σέ· ἀλλ' ὥσπερ οἱ λίγγοι τοῦ ἀεὶ παραφερομένου ἀπογεύονται ἀρπάζοντες, πρὶν τοῦ προτέρου μετρίως ἀπολαῦσαι, καὶ ἐγὼ μοι δοκῶ οὕτω, πρὶν ὁ τὸ πρῶτον ἐσκοποῦμεν εὐρεῖν, τὸ δίκαιον ὅτι ποτ' ἐστίν, ἀφέμενος ἐκείνου ὀρμησαί ἐπὶ τὸ σκέψασθαι περὶ αὐτοῦ εἴτε κακία ἐστὶν καὶ ἀμαθία, εἴτε σοφία καὶ ἀρετή, καὶ ἐμπεσόντος αὖ ὕστερον λόγου, ὅτι λυσιτελέστερον ἢ ἀδικία τῆς δικαιοσύνης, οὐκ ἀπεσχόμεν τὸ μὴ οὐκ ἐπὶ τοῦτο ἐλθεῖν ἀπ' ἐκείνου, ὥστε μοι νυνὶ γέγονεν <b>ἐκ τοῦ διαλόγου</b> μηδὲν εἰδέναι·</p>	<p>Ens trobem al final del Llibre I. Després d'investigar sobre què és just, i després d'aparcar el tema per passar a si la injustícia és més profitosa que la justícia, Sòcrates reconeix que no n'ha tret res d'aquesta “conversa” o discussió (<i>dialogos</i>).</p>
<p><i>Alcibiades,</i> 110a</p>	<p>καὶ τάληθῆ ἀποκρίνου, ἵνα μὴ μάτην <b>οἱ διάλογοι</b> γίνωνται.</p>	<p>“Respon-me sincerament, o si no la nostra conversa esdevindrà una pèrdua de temps”</p>

**Taula 3: Llista de diàlegs de Plató (a partir de l'índex de Brandwood 1976)**

<b>OBRES CONSIDERADES AUTÈNTIQUES</b>	<b>OBRES APÒCRIFES O DUBTOSES</b>
Apologia	Alcibíades I
Càrmides	Alcibíades II
Critó	Amatores
Eutifró	Axíoc
Hípias Menor	Clitofont
Ió	Definicions
Laques	Demòdoc
Protàgoras	Eríxias
Cràtil	Epinomis
Eutidem	Hiparc
Gòrgias	Sobre la justícia
Hippias Major	Minos
Lisis	Sísif
Menexè	Teages
Menó	Sobre la virtut
Fedó	Cartes
Simposi	Epigrames
República	Halció (atribuït a Plató i a Llucià)
Parmènides	
Teetet	
Fedre	
Timeu	
Crítias	
Sofista	
Polític	
Fileb	
Lleis	
Cartes VII i VIII	

**Taula 4: Relació diàlegs-tema-orador principal**

<b>DIÀLEG</b>	<b>TEMA PRINCIPAL</b>	<b>PERSONATGE PRINCIPAL</b>
Apologia	Defensa de Sòcrates	Sòcrates
Càrmides	Seny, moderació i virtut	Sòcrates
Critó	Justícia i política	Sòcrates
Eutifró	Naturalesa de la pietat i la virtut	Sòcrates
Hípias Menor	L'educació	Sòcrates
Ió	Inspiració poètica	Sòcrates
Laques	El coratge i la virtut	Sòcrates
Protàgoras	Coneixement i virtut	Sòcrates
Cràtil	El llenguatge	Sòcrates
Eutidem	Filosofia i sofística	Sòcrates
Gòrgias	Retòrica, justícia i política	Sòcrates
Hippias Major	El bé i la bellesa	Sòcrates
Lisis	Amistat i amor	Sòcrates
Menexè	Discurs fúnebre	Sòcrates
Menó	Virtut i justícia	Sòcrates
Fedó	Immortalitat de l'ànima	Sòcrates
Simposi	L'amor	Aristòfanes, Agató, Sòcrates, Alcibiàdes
República	Justícia i sistemes polítics	Sòcrates
Parmènides	Les idees	Parmènides / Sòcrates
Teetet	El coneixement. Què és el saber	Sòcrates
Fedre	Amor/retòrica	Sòcrates
Timeu	L'origen del món i dels homes	Sòcrates / Crítias
Crítias	L'origen d'Atenes	Crítias
Sofista	Definició del sofista	L'estranger d'Elea
Polític	Significat de "polític"	L'estranger d'Elea
Fileb	Plaer i intel·ligència guiades pel bé	Sòcrates
Lleis	Les formes de govern i les lleis	Clínias (ancià de Creta)
Alcibiàdes I	Sobre el conreu intel·lectual d'un mateix	Sòcrates
Alcibiàdes II	De la pregària	Sòcrates

Amatores	En què consisteix ser filòsof	Sòcrates
Axíoc	Sobre la mort (consolatio)	Sòcrates
Clitofont	Sobre Sòcrates com a mestre	Clitofont
Definicions	--	Sòcrates
Demòdoc	Sobre la deliberació en públic	Anònim (Sòcrates?)
Eríxias	Riquesa i virtut	Sòcrates
Epinomis	Coneixements necessaris pel legislador	Ancià atenès
Hiparc	Cobdícia	Sòcrates
Sobre la justícia	Justícia	Sòcrates
Minos	La naturalesa de les lleis	Sòcrates
Sísif	Sobre la deliberació	Sòcrates
Teages	L'ensenyament	Sòcrates
Sobre la virtut	Virtut	Sòcrates
Cartes	--	Plató / autors anònims
Epigrames	--	--
Halció	Humilitat humana davant el coneixement	Sòcrates



**Taula 5: Mites i imatges o referències mítiques a Plató (comparativa)**

<b>MITE</b>	<b>Zaslavsky 1981</b>	<b>Brisson 1982</b>	<b>Droz 1992</b>	<b>Pradeau 2004</b>	<b>Ferrari 2006</b>	<b>Partenie 2009</b>
Protàgoras, 320b Mite de Prometeu	X	X	X	X	X	X
Lleis, 804e Les amàzons		X		X		
Lleis, 865d Les víctimes per mort violenta	X	X		X		
Lleis, 682a Fundació de Troia		X				
Lleis, 683d Fundació de Lacedemònia, Argos i Messènia		X				
Lleis, 636d Ganimedes	X	X		X		
Lleis, 711c El regne de Cronos		X		X	X	
Lleis, 872e El destí del parricida		X				
Lleis, 944a Pàtrocle i les arnes d'Aquiles	X	X				
Lleis, 719c El poeta inspirat per les Muses	X	X		X		
Lleis, 913c El descobriment d'un tresor		X				
Lleis, 664a Mite de l'autoctonia		X		X		
Lleis, 644d Mite de les marionetes	X	X		X	X	
Lleis, 713a Mite del polític	X	X				
Lleis, 927c Activitat de l'ànima dels difunts		X		X		
Lleis, 902e Mite sobre la providència		X		X	X	X
Lleis, 773b Gènesi del matrimoni	X					

Lleis, 790b Gènesi dels costums	X					
Lleis, 809b Gènesi dels costums	X					
Lleis 676a El naixement de les ciutats				X	X	
Lleis 701b Els titans	—	—	—	—	—	—
Lleis 959a Ànima immortal	—	—	—	—	—	—
República, 381e Els déus que es passegen de nit		X				
República, 330d L'Hades		X		X		
República, 386d L'Hades		X		X		
República, 565d Zeus Liceu	X	X				
República, 415c Mite de les classes		X				
República, 613e Mite d'Er	X	X	X	X	X	X
República, 359b Mite de Giges	X	X	X	X	X	
República, 588b Gènesi de l'ànima humana	X					
República 514a Imatge de la caverna			X		X	
República 509d La línia					X	
República 614a La vida justa					X	
República, 414c Mite de l'autoctonia	X	X		X	X	X
República, 377d Mites contats per Homer i Hesíode	X	X				
República 565d Licaon	—	—	—	—	—	—
Timeu, 22c Factó	X	X				
Timeu, 17a Mite de l'Atlàntida	X	X	X	X	X	X
Timeu 29c El demiürg			X		X	

Timeu 89e La generació de l'ànima i el cicle de reencarnacions					X	
Timeu 40d Els déus menors					X	
Fedre 258e Mite de les cigales			X			
Fedre 274c Mite de Theuth			X		X	
Fedre 246a Mite del carro alat	X	X	X	X	X	X
Fedó, 60c Mite contat per Isop	X	X				
Fedó, 61b Mite contat per Isop		X				
Fedó 63b (vid. Apol. 41)	—	—	—	—	—	—
Fedó 69c Immortalitat de l'ànima		X				
Fedó, 107c El judici de les ànimes	X	X	X	X	X	X
Gòrgias, 523a Mite del <i>Gòrgias</i>		X	X	X	X	X
Gòrgias, 493a La tina foradada	X				X	
Simposi 179d Orfeu	—	—	—	—	—	—
Simposi 189c Mite de l'andrògin			X	X	X	X
Simposi 202c Mite del naixement de l'amor			X	X	X	
Simposi 209e El misteri de l'amor			X		X	
Polític, 268d Mite del <i>Polític</i>	X	X	X	X	X	X
Teetet, 155e Gènesi de la declaració que el coneixement és percepció	X					X
Teetet 177a Hades	—	—	—	—	—	—
Menó 80d Reminiscència			X		X	

Crítias 120e Mite de l'Atlàntida			X	X	X	X
Ió 533c L'entusiasme del poeta				X		
Mínos, 318c Gènesi d'un "relat genètic impiu"	X					
Sofista 242c ús metafòric del mot "mite"						X
Apologia 40e Vida futura	—	—	—	—	—	—
Critó 54a Hades	—	—	—	—	—	—
Cràtil 395e Raça d'or	—	—	—	—	—	—

**Taula 6: Llista de mites i altres referències mítiques (selecció a partir de la taula 5)**

<b>MITES ESCATOLÒGICS</b>	<b>MITES COSMOGÒNICS I SOBRE LA DIVINITAT</b>	<b>MITES POLÍTICS</b>	<b>MITES SOBRE L'HOME</b>
<b>República, X 613E – 621D</b> (El mite d'Er)	<b>Polític, 268E-274E</b> (Cicles còsmics - Cronos)	<b>Protàgoras, 320B-323A</b> (Mite de Prometeu)	<b>República, II 359D-360D</b> (Mite de Giges)
<b>Fedó, 107C-115A</b> (Immortalitat de l'ànima)	<b>Lleis IV, 712E-714B</b> (vida prepolítica – El regne de Cronos)	<b>Fedre, 274C-277A</b> (Mite de Theuth)	<b>República, III 414B-415D</b> (La noble mentida)
<b>Fedre, 246A – 249B</b> (La naturalesa de l'ànima)	<b>Lleis, X 903B-905D</b> (Providència divina)	<b>Timeu, 21A-26A</b> (L'Atlàntida)	<b>Lleis, I 644D-645C</b> (Marionetes)
<b>Gòrgias, 523A-527E</b> (Judici de les ànimes)	<b>Menó, 80D-81E</b> (reminiscència)	<b>Crítias, 108E-121C</b> (L'Atlàntida)	<b>Simposi, 189C-193E</b> (Origen dels sexes)
<b>Timeu, 89E – 92C</b> (Generació ànima)	<b>Timeu, 29E-31B</b> (Creació de l'univers)	<b>Lleis, III 676A-682D</b> (naixement de les tècniques)	<b>Simposi, 203B-206A</b> (Naixement d'Eros)
	<b>Timeu, 34C-37C</b> (L'ànima del món)		<b>Fedre, 258E-259D</b> (Mite de les cigales)
	<b>Timeu, 40D-42E</b> (Els déus menors)		<b>Gòrgias, 493A-494A</b> (la tina foradada)
	<b>Simposi, 209E-212C</b> (Coneixement d'allò bell)		

<b>REFERÈNCIES / IMATGES MÍTIQUES</b>
<b>República, VI 509D-511E</b> (La línia)
<b>República, VII 514A-519A</b> (Imatge de la caverna)
<b>Lleis 663E</b> (Origen del poble Tebà - Cadme)
<b>Lleis 865D i 927A-B</b> (remordiment)
<b>Lleis 872E-880A</b> (càstigs)
<b>Lleis 701B</b> (els titans)
<b>Lleis 959A-C</b> (ànima immortal)
<b>Critó, 54 A-C</b> (Hades)
<b>Simposi, 179D</b> (Orfeu)
<b>Cràtil 395 E</b> (raça d'or)
<b>Apologia 40E-41C</b> (mite de la vida futura)
<b>Teetet, 177A</b> (Hades)
<b>Fedó, 63B-C</b> (vid. Apol. 41)
<b>Fedó 69C</b> (immortalitat de l'ànima)

## 6. Bibliografia

Adluri, V., (2014), "Plato's Saving Muthos: The Language of Salvation in the *Republic*", a *The International Journal of the Platonic Tradition* 8, pp. 3-32.

Agamben, G., (2016), *Che cos'è la filosofia?*, Macerata: Quodlibet.

Aleksic, B. (2009), "Les images mythiques de Platon", a *RPhA* 26, pp.101-112.

Allen, D.S., (2000), "Envisaging the Body of the Condemned: The Power of Platonic Symbols", a *Classical Philology*, Vol. 95, No. 2, pp. 133-150.

Allen, D.S., (2010), *Why Plato Wrote*, Wiley-Blackwell.

Altman, W.H.F., (2010), "The Reading Order of Plato's Dialogues", a *Phoenix* 64, pp.18-51.

Altman, W.H.F., (2011), "Reading Order and Authenticity: The Place of *Theages* and *Cleitophon* in Platonic Pedagogy", a *Plato* 11, <http://gramata.univParis1.fr/Plato/article103.html> [Darrera consulta: abril 2017]

Amorós, P., (2015), *La tradición en Platón*, Madrid: Ediciones Irreverentes.

Angé, C., (2008), "Pour une lecture 'communicationnelle' d'un mythe fondateur", a *Les Enjeux de l'information et de la communication*, 2008/1, pp. 1-9.

Annas, J., (1982), "Plato's Myths of Judgment", a *Phronesis* 27(2). pp. 119-143.

Arana Marcos, J.R., (1998), *Platón. Doctrinas no escritas. Antología*, Bilbao: Universidad del País Vasco.

Arendt, H., (1972), *Wahrheit und Lüge in der Politik*, Piper Verlag [traducció espanyola (2017), *Verdad y mentira en la política*, Barcelona: Pàgina Indòmita].

Arrighetti, G., (1983), "Il dialogo platonico: la scelta di una forma letteraria", a *Protagora, Menone, Fedone* (ed. Cambiano, G.), Milà.

Azara, P., (1995), *La imagen y el olvido. El arte como engaño en la filosofía de Platón*, Madrid: Siruela.

Bádenas de la Peña, A., (1974), "Indicaciones para un análisis de la estructura literaria del 'Protágoras'", a *Habis*, nº5, pp.37-44.

- Bádenas de la Peña, A., (1984), *La estructura del diálogo platónico*, Madrid: CSIC-Instituto Antonio Nebrija.
- Baghdassarian, F., (2014), "Méthodes d'interprétation des mythes chez Platon", a *Journal of Ancient Philosophy* (edició anglesa), São Paulo, v.8, n.1. pp. 76-104.
- Bakewell, G.W., (2011), "Tragedy as Democratic Education. The Case of Classical Athens", a *Administrative Theory & Praxis* / June 2011, Vol. 33, No. 2, pp. 258–267.
- Barceló, P. & Hernández de la Fuente, D., (2014), *Historia del pensamiento político griego. Teoría y praxis*, Madrid: Trotta.
- Bargeliotes, L., & Triantou, P., (2005), "The cognitive role of Plato's use of mythos", a *Dialogue and Universalism*, 15.3, pp. 107-115.
- Barthes, R., (1966), "Introduction à l'analyse structurale des récits", a *Communications* 8, pp. 1–27.
- Battezzato, L., (2009), "Techniques of reading and textual layout in ancient Greek texts", a *CCJ*, 55, pp. 1-23.
- Benítez, E., (2007), "Philosophy, myth, and Plato's two-worlds view", a *European Legacy*, 12.2, pp. 225-242.
- Benítez, E., (2013), "Myth, dialogue and the allegorical interpretation of Plato", a Tsianikas, M., & Maadad, N., & Couvalis, G., & Palaktsoglou, M., (eds.), *Greek Research in Australia: Proceedings of the Biennial International Conference of Greek Studies, Flinders University June 2011*, Adelaide, pp. 1-15.
- Bermejo Barrera, J.C., (1979), *Introducción a la sociología del mito griego*, Madrid: Akal.
- Bernabé, A., (2008), *Dioses, héroes y orígenes del mundo. Lecturas de mitología*, Madrid: Abada.
- Bernabé, A., (2011), *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*, Madrid: Abada.
- Berruecos, B., (2013), *ΠΟΛΥΠΕΙΡΟΣ ΣΟΦΙΑ. Heródoto en la historia de la filosofía griega*, tesi doctoral, Universitat de Barcelona.
- Berti, E., (2002), "Si può parlare di un'evoluzione della dialettica platonica ?" *Plato*, 2, 2002, [<http://www3.nd.edu/~plato/plato2issue/berti.htm> – Darrera consulta: abril de 2016].
- Berti, E., (2010), *Sumphilosophein. La vita nell'accademia di Platone*, Roma: Laterza.
- Bertolín Cebrián, R., (2005), "The Funeral Oration as Alternative to Homeric Poetry in Classical Athens", a *SPhV* 8, pp. 1-15.



- Bertrand, J-M., (1999), *De l'écriture à l'oralité. Lectures des Lois de Platon*, Paris: Publications de la Sorbonne.
- Berzins McCoy, M., (2012), "Freedom and responsibility in the myth of Er", a *Ideas y valores*, vol. LXI, n. 149, pp. 125-141.
- Betegh, G., (2009), "Tale, theology and teleology in the *Phaedo*", a Partenie, C., *Plato's Myths*, Cambridge University Press.
- Bloch, E., (2001), "Hemlock Poisoning and the Death of Socrates: Did Plato Tell the Truth?", a *Plato* 1, <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article9.html> [Darrera consulta: gener 2017].
- Blondell, R., (2002), *The Play of Character in Plato's Dialogues*, Cambridge University Press.
- Bonazzi, M., Dorion, L-A., Hatano, T., Notomi, N., Van Ackeren, M., (2009) "'Socratic' Dialogues", a *Plato* 9 , <http://gramata.univ-paris1.fr/Plato/article88.html> [Darrera consulta: febrer 2017].
- Bosch-Veciana & Montserrat Molas, J., (eds.), (2007), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's dialogues, vol. I*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- Bossi, B., (2015), "El Fedro de Platón: un ejercicio de buena retórica engañosa", a *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 32. Núm. 2, pp. 345-369.
- Bowery, A-M., (2007), "Know Thyself: Socrates as Storyteller", a Scott, G.A., (ed), *Philosophy in Dialogue. Plato's Many Devices*, Northwestern University Press.
- Boyancé, P., (1937), *Le Culte des muses chez les philosophes grecs : études d'histoire et de psychologie religieuses*, Paris: Boccard.
- Boys-Stones, G., Graziosi & Vasunia, P., (eds.), (2009), *The Oxford Handbook of Hellenic Studies*, Oxford.
- Boys-Stones, G. & Rowe, C. (2013), *The Circle of Socrates. Reading in the first-generation socratics*, Hackett Publishing Co.
- Brandwood, L., (1976), *A Word Index to Plato*, W. S. Maney and Son.
- Bredlow, L.A., (2009), "El diálogo filosófico", a *VIII Boletín de estudios de filosofía y cultura Manuel Mindán*, pp. 316-376. Transcripció, lleugerament modificada, d'una conferència pronunciada a la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona, el 8 de maig de 2009 [<http://es.scribd.com/doc/175003419/LAB-Dialogo-Filosofico> – Darrera consulta: febrer de 2017].
- Bredlow, L.A., (2010), *Diògenes Laerci: Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Zamora: Lucina.

- Bredlow, L.A., (2011), "Platón y la invención de la escuela de Elea (Sof. 242 d)", a *Convivium* 24: 25-42.
- Brill, S., (2012), "On the uses and abuses of eschatology for live", a *Ideas y valores*, vol. LXI, n. 149, pp. 85-102.
- Brisson, L., (1982), *Platon: les mots et les mythes*, París: François Maspero.
- Brisson, L., (2004), "Scientific Knowledge and Myth", a *Plato*, 4, [<https://www3.nd.edu/~plato/plato4issue/Brisson.pdf> - Darrera consulta: abril de 2017].
- Brisson, L. & Fronterotta, F., (2006), *Lire Platon*, París: PUF.
- Brochard, V., (1912), "Les mythes dans la philosophie de Platon", a *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, París, pp. 46-59.
- Bultrighini, U., (1999), "*Maledetta democrazia*". *Studi su Crizia*, Alessandria: Edizioni dell'Orso.
- Burkert, W., (2013), *Homo necans. Interpretaciones de ritos sacrificiales y mitos de la antigua Grecia*, Barcelona: Acantilado. [Traducció de l'original alemany (1977) *Homo Necans: Interpretationen Altgriechischer Opferriten und Mythen* (segona edició ampliada) Berlin: De Gruyter].
- Burns, A., (1981), "Athenian Literacy in the Fifth Century B. C.", a *Journal of the History of Ideas*, XLII, 37, pp. 1-387.
- Burnyeat, M.F., (2009), "*Eikōs muthos*", a Partenie, C., *Plato's Myths*, Cambridge University Press, pp. 167-186.
- Calame, C., (1990), *Thésée et l'imaginaire athénien. Légende et culte en Grèce antique*, Lausanne: Payot.
- Calame, C., (2015), *Qu'est-ce que la mythologie grecque?*, París: Gallimard.
- Calonge Ruiz, J., & Acosta Méndez, E., & Olivieri, F.J., & Calvo, J.L., (1983), *Plató: Diálogos (Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo)*, Madrid: Gredos.
- Cambiano, G., (ed.), (1983), *Plató: Protagora, Menone, Fedone*, Milà.
- Campos Daroca, J. (2006), "¿Sócrates, escritor?". a *Koinòs lógos : homenaje al profesor José García López* / coord. por Mariano Valverde Sánchez, Esteban Antonio Calderón Dorda, Alicia Morales Ortiz, Vol. 1, pp. 131-142.
- Camps, M., (2013), *Plató: Diàlegs, vol. XIX: Les lleis (llibres I-III)*, Barcelona: Fundació Bernat Metge.

- Camps, M., (2015), *Plató: Diàlegs, vol. XX: Les lleis (llibres IV-VI)*, Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- Candiotto, L., (2012), *Le vie della confutazione. I dialoghi socratici di Platone*, Milà: Mimesis Edizioni.
- Candiotto, L., (2013) “Socrate e l’educazione dei giovani aristocratici. Il caso di Crizia come esempio del mascheramento operato dai difensori socratici”, a *Socratica III* (congrés), pp. 190-198.
- Canfora, L., (1979), “Ipotesi sull’‘Athenaion Politeia’ anonima”, a *Quaderni di Storia*, 5, pp. 315-318.
- Canfora, L., (1980), “Studi sull’‘Athenaion Politeia’ pseudosenofontea”, a *Memorie Accademia delle Scienze di Torino, serie V vol. 4*, pp. 1-109.
- Canfora, L., (1982), *Anonimo Ateniese. La democrazia come violenza*, Palerm: Sellerio.
- Canfora, L., (2011), *Il mondo di Atene*, Roma: Laterza.
- Canfora, L., (2013), *La guerra civile ateniese*, Milà: Rizzoli.
- Canfora, L., (2014), *La crisi dell'utopia. Aristofane contro Platone*, Roma: Laterza.
- Cano Cuenca J., (2011), *Cuando el dios no está ausente: Cosmología y fisiología en el Timeo de Platón*, tesi doctoral, Universidad Carlos III.
- Cano Cuenca, J., (2014), *Plató: Carta VII*, Madrid: Cátedra.
- Capizzi, A., (1982), *La Repubblica cosmica : appunti per una storia non peripatetica della nascita della filosofia in Grecia*, Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Capizzi, A., (1984), *Platone e il suo tempo*, Roma: Edizioni dell'Ateneo.
- Capizzi, A., (1989), “Il nesso mythos-logos in Platone”, a *Discorsi*, 9, pp. 309-325.
- Capra, A., (1998), "Il Menesseno di Platone e la commedia antica", a *Acme* 51, pp.183-192.
- Capra, A., (2014), *Plato's four Muses. The Phaedrus and the Poetics of Philosophy*, Washington D.C: Centre for Hellenic Studies.
- Capuccino, C., (2013), "Il dialogo platonico e la scrittura della filosofia", a *Philosophia*, VI, pp. 81-100.
- Caroli, M., (2013), “I frammenti di Ofelione comico (PCG VII, 97-99)”, a *Annali Online di Ferrara – Lettere*, VIII, 1, pp. 215-245.

- Casadesús, F., (2013), "Los relatos escatológicos en Platón: Entre el logos y el mito", a *Humanitas* 65, pp. 71-86.
- Casadio, G., (1996), "El mito del *Político* (268d– 274e) y la historia de las religiones", a *EM*, LXIV.
- Caserta, C., (2012), "Per un approccio comunicazionale al logos sokratikos: Le Dialogue socratique di Livio Rossetti", a *Nova Tellus* 30·2, pp. 277-305.
- Casertano G., (1993), "Platone e il problema delle tecniche di comunicazione", a *Quaderni urbinati di cultura classica*, vol. 43, n°1, pp.139-144.
- Casertano, G., (ed.) (2000), *La struttura del dialogo platonico*, Nàpols: Loffredo Editore.
- Cavallo, G., (ed.) (1975), *Libri, editori e pubblico nel mondo antico*, Bari.
- Centanni, M., (1997), *Atene assoluta. Crizia dalla tragedia alla storia*, Pàdua.
- Centanni, M., (2011), *La nascita della politica e la Costituzione di Atene*, Venècia: Ca' Foscarina.
- Cerri, G., (1987), "Platone inventore di miti: persuadere narrando", a *Aion*, 9-10, pp.69-90.
- Cerri, G., (2007), *La poetica di Platone. Una teoria della comunicazione*, Lecce: Argo.
- Charalabopoulos, N.G., (2012), *Platonic drama and its ancient reception*, Cambridge University Press.
- Cherniss, H., (1974), *L'enigma dell'academia antica*, Florència: La nuova Italia.
- Chiron, P., (2015), *Lísias: Discours I, XII, XXIV, XXXII*, París: Les Belles Lettres.
- Christodoulou, P., (2012), "La παρρησία chez Isocrate. L'intellectuel et la liberté de parole dans l'Athènes du IVe s. av. J.-C.", a *Τεκμήρια* 11, pp. 89-114.
- Clay, D., (1994), "The Origins of the Socratic Dialogue," a Vander Waerdt, P.A., (1994), *The Socratic Movement*, Cornell University Press, pp. 23–47.
- Clay, D., (2000), *Platonic Questions: Dialogues with the Silent Philosopher*, University Park.
- Clay, D., (2007), "Plato Philomythos", a Woodard. R.D., (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, Cambridge University Press, pp.210-236.
- Cole, T., (1991), *The Origins of Rhetoric in Ancient Greece*, Baltimore.
- Colla, E., (2011), *Aspetti del comico nel Corpus Lysiacum*, tesi doctoral, Università degli Studi di Parma.

Colli, G., (2008), *Platón político*, Madrid: Siruela.

Collobert, C. & Destrée, P. & González, F., (Eds.), (2012), *Plato and Myth. Studies on the use and status of platonic myths*, Brill.

Cooper, J.M., (ed.), (1997), *Platón: Complete Works*, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company.

Cornelli, G., (2016), "Onde está Platão? A Academia de Atenas no tempo de Platão como lugar de ausências", a Soares C. & Casadesús, F. & do Céu Fialho, M., (coord.), *Redes culturais nos primórdios da Europa: 2400 anos da fundação da Academia de Platão*, Universidade de Coimbra, pp. 69-85.

Cornford, F.M., (1958), *Plato and Parmenides*, Londres: Routledge and Kegan Paul Ltd.

Corradi, M., (2013), "Platone allievo di Protagora? Ancora sul grande discorso del Protagora", a *Peitho / Examina antiqua* 1 (4), pp. 141-158.

Coulson, L.M.J., (2016), *The Εὐθηδέστεροι Myth: the Wisdom of Noble Simplicity*, tesi doctoral, University of Sydney, Faculty of Arts and Social Sciences, Department of Classics and Ancient History.

Couturat, L., (1896), *De platonicis mythis*, París.

Cossuta, F. & Narcy, M. (eds), (2001), *La forme dialogue chez Platon. Évolution et réceptions*, Grenoble: Éditions Jérôme Millone.

Croiset, A., (ed.), (2002), *Platón: Protagoras*, París: Belles Lettres.

Davison, J.A., (1962), "Literature and Literacy in Ancient Greece", a *Phoenix*, Vol. 16 n°3, pp. 141-156 i pp. 219-233.

De Hoz, J., (1985), "Platón como escritor", a Morocho Gayo, G., (coord.), *Estudios de prosa griega*, Universidad de León, pp. 11-36.

De Luise, F., (2011), "Ripensare Socrate: note su alcuni studi recenti", a *Peitho/ Examina Antiqua*, 1 (2), pp. 205-216.

De Romilly, J., (1988), *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, París: Fallois.

Delgado, C., (2015), "Discurso falso y literatura en Platón. Una discusión a partir de R. II 376d–379a", a *Diánoia*, vol. LX, núm. 74, pp. 27-51.

Derrida, J., (1968), "La pharmacie de Platon", a *Tel Quel* n°32, pp. 3-48 i n°33 18-52.

- Desclos, M.-L., (2003), "La Muse plaisante dans les *Dialogues* de Platon", a *Agora*, supp. 3, pp. 57-89.
- Desjardins, R., (1988), "Why Dialogues? Plato's Serious Play", a Griswold Jr., C. L., *Platonic writings, Platonic readings*, Nova York: Routledge.
- Detienne, M., (1981), *L'invention de la mythologie*, Paris: Gallimard.
- Dixsaut, M., (2012), *Platon*, Paris: Vrin.
- Dobra, S., (2014), "The Gift of Theuth: Plato on writing (again)", a *CSU Chico*, [http://www.csuchico.edu/phil/sdobra\\_mat/platopaper.html](http://www.csuchico.edu/phil/sdobra_mat/platopaper.html) [Darrera consulta: març 2017].
- Domínguez, A., (2002), *Plató: Cratilo o Del Lenguaje*, Madrid: Trotta.
- Dorandi, T., (1994), *Storia dei filosofi: la Stoà da Zenone a Panezio (PHerc. 1018)*, Leiden.
- Droz, G., (1992), *Les mythes platoniciens*, Paris: Éditions du Seuil.
- Dubel, S., (2011), "Définir le dialogue antique comme mimésis, entre forme théâtrale et conversation : des sokratikoi logoi (Aristote) au style du dialogue (Ps.-Démétrios)", a Letourneau, A.; Cooren, F.; Bencherki, N., (dir.), *Representations in Dialogue / Dialogue in representations*, Montreal, pp. 249-264.
- Dubel, S. & Gotteland, S. (2015), *Formes et genres du dialogue antique*, Bordeaux: Scripta Antiqua, 71.
- Dupont F., (2009), "Démystifier la mythologie?". a *Le français aujourd'hui*, n° 167, pp. 45-51.
- Easterling, P.E. & Knox, B.M.W., (1990), *Historia de la Literatura Clásica*, Madrid: Gredos.
- Edelstein, L., (1949), "The function of myth in Plato's philosophy", a *Journal of the History of Ideas*, 10, pp.463-481.
- Edmonds, R.G., (2004), *Myths of the Underworld Journey. Plato, Aristophanes, and the 'Orphic' Gold Tablets*, Cambridge University Press.
- Edmonds, R.G., (2014), "A Lively Afterlife and Beyond : The Soul in Plato, Homer, and the Orphica", a *Études platoniciennes*, 11, <http://etudesplatoniciennes.revues.org/517> [Darrera consulta: maig de 2017].
- Edmunds, L., (ed.), (2014), *Approaches to Greek Myth. Second edition (first edition 1990)*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Fernández Galiano, M., (1988), *Plató: La República*, Madrid: Alianza.

Ferrari, A., (2015), *Il mito dell'aldilà. Analisi strutturale e interpretazione per una ridefinizione del ruolo del racconto escatologico all'interno del corpus platonico*, tesi doctoral, Universitat de Barcelona.

Ferrari, F., (2006), *I miti di Platone*, Milà: BUR.

Ferrari, F., (2013), "El 'mito' del demiurgo y la interpretación del Timeo", a *Cuadernos de Filosofía*, 60, pp. 5-16.

Ferrari, G.R.F., (1987), *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus*. Nova York: Cambridge University Press.

Ferrari, G.R.F., (ed.), (2007), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press.

Ferrari, G.R.F., (2009), "Glaucón's reward, philosophy's debt: the myth of Er", a Partenie, C., *Plato's Myths*, Cambridge University Press.

Ferrari, G.R.F., (2012), "The Freedom Of Platonic Myth", a Collobert, C. & Destrée, P. & González, F., (Eds.), *Plato and Myth. Studies on the use and status of platonic myths*, Brill.

Ferrari, G.R.F., (2015), "Plato the Writer", a *Epoche* 19, pp.191-203.

Fine, G., (2008), *The Oxford handbook of Plato*, Nova York: Oxford University Press.

Flórez, A., (2016), "'Los dos veces siete': Baquilides y el Fedón de Platón", a *Universitas Philosophica* 67, año 33, pp. 53-72.

Flory, S. (1980), "Who Read Herodotus' Histories?", a *American Journal of Philology* ,101, pp.12-28.

Ford, A., (2008), "The Beginnings of Dialogue. Socratic Discourses and Fourth-Century Prose," a Goldhill, S., (ed.), *The End of Dialogue in Antiquity* , Cambridge, pp. 29–44.

Friedländer, P., (1989), *Platón: verdad del ser y realidad de vida*, Madrid: Tecnos.

Fronterotta, F., (2014), "La Repubblica di Platone fra totalitarismo, dissimulazione e utopia», a *Studia Philologica Valentina*, 16, pp. 31-50.

Frutiger, P., (1930), *Les Mythes de Platon : étude philosophique et littéraire*, París: Alcan.

Gaiser, K., (1961), *Platon und die Gesichte*, Stuttgart : Frommann.

- Gaiser, K., (1974), "Ein Komödienwitz über Platon", a Reinhardt, U., & Sallmann K., *Musa iocosa. Arbeiten über Humor und Witz, Komik und Komödie der Antike*, Andreas Thierfelder zum 70. Geburtstag am 15. Juni 1973, Hildesheim-New York, Olms, pp. 62-67.
- Gaiser, K., (1983), "La biografia di Platone: Nuovi dati dal P. Herc. 1021", a *Bollettino del Centro Internazionale per lo Studio dei Papiri Ercolanesi*, 13, pp. 53-62.
- Gaiser, K., (1984), *Platone come scrittore filosofico. Saggi sull'ermeneutica dei dialoghi platonici*, Nàpols.
- García, R., (2005), "El personaje y la imagen. A propósito del Sócrates de Platón", a *Eikasía. Revista de Filosofía*, año 1, número 0, pp. 1-61.
- García Calvo, A., (1961), "Dialéctica y mito", *Actas del II Congreso Español de Estudios Clásicos*, Madrid: SEEC, pp. 300-317.
- García Calvo, A., (1972), *Plató: Diálogos socráticos*, Barcelona-Madrid: Salvat-Alianza.
- García Calvo, A., (1972b), "Sócrates", a *Enciclopedia Universitas*, t. II, fasc. 30, Barcelona: Salvat, pp. 283-288.
- García Gual, C., (ed.), (1988), *Plató: Diálogos (Gorgias, o de la retórica, Fedón, o de la inmortalidad del alma, El Banquete, o del amor)*, traducció de Luis Roig de Lluís. Madrid: Austral.
- García Gual, C., (2014), *Historia mínima de la mitología*, Madrid: Turner Publicaciones S.L.
- García Landa, J.A., (1998), *Acción, Relato, Discurso: Estructura de la ficción narrativa*, Ediciones de la Universidad de Salamanca.
- García Peña, I., (2010), *El jardín del alma: Mito, eros y escritura en el Fedro de Platón*, Ediciones de la Universidad de Salamanca.
- García Quintela, M.V., (2009), "The phonological politics of Plato and the myth of Protagoras", a *Mètis N. S.* 7, pp. 247-276.
- García Romero, F., (1993), "Los ditirambos de Baquílides", a *Cuadernos de Filología Clásica (Estudios griegos e indoeuropeos)*, 3, pp. 181-205.
- Garrigasait Colomé, R., (2009), *Plató: Cartes*, Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- Gentili, B., (1996), *Poesía y público en la Grecia antigua*, Barcelona: Quaderns Crema.
- Giannantoni, G., (1986), *Socrate. Tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani*, Roma-Bari: Laterza.



- Giannantoni, G., (1990), *Socratis et Socraticorum Reliquiae*, Nàpols.
- Giannantoni, G., (1996), “Oralitat e scrittura in Platone” , a *Elenchos*, 17, I, pp.111-119.
- Giannantoni, G., (2005), *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone* (ed. postuma a cura di Bruno Centrone). Nàpols: Bibliopolis.
- Gibson, T., (2005), “Epilogue to Plato: The Bias of Literacy”, a *Proceedings of the Media Ecology Association*, Volume 6, pp. 1-17.
- Gibson, T., (2011), “Tradition into text: Plato’s dialogues, the literate revolution, and the foundations of media theory”, a *Understanding Media Today*, pp. 32-44.
- Gil, L., (1956), “Divagaciones en torno al mito de Theuth y Thamus”, *Estudios Clásicos*, 9, pp. 343-360.
- Gil, L., (2005), "Las primeras justificaciones griegas de la democracia", a *CFC (G): Estudios griegos e indoeuropeos*, 15, pp. 95-105.
- Gilabert, P., (2010), “La imagen de la caverna y la tentación constante de corregir a Platón: Benjamin Jowett como ejemplo”, a *Estudios Clásicos*, Anejo 1, pp. 103-113.
- Gill, C. (2006), "Le dialogue platonicien", a Brisson & Fronterotta (ed) *Lire Platon*, París: PUF.
- Giuliano, F.M. (2005), *Platone e la poesia. Teoria della composizione e prassi della ricezione*, Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Goldhill, S., (ed.), (2008), *The End of Dialogue in Antiquity* , Cambridge.
- González, F. J., (ed.), (1995), *The third way: New Directions in Platonic Studies*, Lanham.
- González, F. J., (1999), “A la caza de Platón, una alternativa a las interpretaciones tradicionales”, dins les actes d'una conferència pronunciada a la Universitat Ramon Llull, Barcelona.
- Graham, D.W., (2015), “Plato and Anaximenes”, a *Études platoniciennes* 12 , <http://etudesplatoniciennes.revues.org/706> [Darrera consulta: març 2017].
- Granada, M.A., (1990), “Mito versus retórica sofística. La dimensión mágica de la palabra en Platón”, a *Convivium. Revista de Filosofía*. 1, pp. 25-39.
- Grimal, P., (1951), *Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine*, Paris: Presses Universitaires de France [traducció catalana (2008), *Diccionari de mitologia grega i romana*, Barcelona: Edicions de 1984].

Griswold Jr, C.L., (1986), *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven i Londres: Yale University Press,

Griswold Jr., C. L., (1988), *Platonic writings, Platonic readings*, Nova York: Routledge.

Griswold Jr., C.L., (2008), "Reading and Writing Plato", a *Philosophy and Literature, Volume 32, Number 1, April 2008*, pp. 205-216.

Grote, G., (1867), *Plato, and the Other Companions of Sokrates*, Londres: J. Murray.

Hadjimichael, T.A. (2011), *Bacchylides and the Emergence of the Lyric Canon*, tesi doctoral, University College London.

Harvey, F.D., (1966), "Literacy in the Athenian Democracy" a *Revue des études grecques*, LXXIX, pp. 585-635.

Halliwell, S., (2007), "The Life-and-Death Journey of the Soul. Interpreting the Myth of Er", a Ferrari, G.R.F., (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge.

Harris, W. V. (1989), *Ancient Literacy*, Cambridge Mass.

Haslam, M. W., (1972), "Plato, Sophron, and the dramatic dialogue", a *BICS* 19: pp.17-38.

Havelock, E., (1963), *Preface to Plato*, Cambridge.

Havelock, E., (1996), *La Musa aprende a escribir : reflexiones sobre oralidad y escritura desde la antigüedad hasta el presente*, Barcelona: Paidós.

Heinemann, G., (2005), "Philosophy and Spectatorship. Competitive and Non-Competitive Virtues in Pre-Platonic Conceptions of philosophia", a Boudouris, K., & Kalimpsis, K. (eds.), *Philosophy, Competition, and the Good Life* (Proc. 1st World Olympic Congress of Philosophy, Spetses 2004), vol. II, Atenes: Ionia 2005, pp. 131-141.

Hernández de la Fuente, D., (2013), "Egipto como Utopía: sobre el Busiris de Isócrates y su posible relación con el pensamiento político de Platón", a *Estudios griegos e indoeuropeos*, 23, pp.189-205.

Hernández de la Fuente, D., (2015), "Dioniso en Platón: presencia y ausencia del dios de la máscara", a *Isegoría. Revista de Filosofía moral y Política*, n.º 52, pp. 365-384.

Hernández de la Fuente, D., (2016), "Fundamentos áureos de la teoría política platónica: sobre el mito del 'Político' y la tradición religiosa", a *Éndoxa. Series filosóficas* 38, pp. 47-74.

Hershbell, J. P., (1995), "Reflections on orality and literacy of Plato's dialogues", a González, F.J., (ed.), *The third way: New Directions in Platonic Studies*, Lanham, pp. 25-39.

Ho, H-K., (2011), "Plato's *Theaetetus* as an Indirect Dialogue: On the Difficulties in Writing Philosophy", a <<東吳哲學學報>> 第二十四期(8), pp. 1-21.

- Horn, C., (2012), "Why Two Epochs of Human History? On the Myth of the Statesman", a Collobert, C. & Destrée, P. & González, F., (Eds.), *Plato and Myth. Studies on the use and status of platonic myths*, Brill, pp. 393-417.
- Howland, J., (2005), "Storytelling and Philosophy in Plato's Republic", a *American Catholic Philosophical Quarterly*, Volume 79, Issue 2, pp. 213-232.
- Huffman, C.A., (2005), *Archytas of Tarentum : pythagorean, philosopher and mathematician king*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hülser, K., (ed.), (1991), *Platón: Briefe-Unechtes*, Frankfurt: Insel Verlag.
- Ianucci, A., (2002), *La parola e l'azione. I frammenti simposiali di Crizia*, Bolònia: Edizioni Nautilus.
- Inwood, M., (2009), "Plato's Eschatological Myths", a Partenie, C., *Plato's Myths*, Cambridge University Press.
- Ipperciel, D., (1998), "La vérité du mythe: une perspective herméneutique-épistémologique". a *Revue Philosophique de Louvain. Quatrième série*, tome 96, n°2, pp. 175-197.
- Irwin, E., (2015), "The Platonic Axiochus: the politics of not fearing death in 406 BC", a Dubel, S. & Gotteland, S., *Formes et genres du dialogue antique*, Bordeaux: Scripta Antiqua, 71.
- Irwin, T.H., (2008), "The Platonic corpus", a Fine, G., *The Oxford handbook of Plato*, Nova York: Oxford University Press.
- Isnardi Parente, M., (1980), *Speusipo. Frammenti. Edizione, traduzione e commento*. Nàpols: Bibliopolis.
- Isnardi Parente, M., (2001), "Platone e l'epistola VI", a *Rivista di Storia della Filosofia (1984-)* Vol. 56, No. 4, pp.547-559.
- Isnardi Parente, M., (2007), "Una breve risposta a Trabattoni, da parte di una 'intuizionista'", a *Rivista di Storia della Filosofia* 62, pp. 57-59.
- Jackson, M., (2013), *The Politics of Storytelling. Variations on a Theme by Hannah Arendt*, Museum Tusculanum Press.
- Jaeger, W., (1971), *Paideia: los Ideales de la Cultura Griega*, Mèxic.
- Jazdzewska, K., (2014), "From Dialogos to Dialogue: The Use of the Term from Plato to the Second Century CE", a *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 54, pp. 17-36.

Jedrkiewicz, S., (2013), "Lo scritto contro l'orale nel contesto del dialogo platonico: tre esempi dal Fedone", a *Annali Online di Ferrara – Lettere*, VIII 1, pp. 12-32.

Joly, H., (1994), *Le renversement platonicien, logos, épistémè, polis*. París: Vrin.

Johnson, W.A., & Parker, H.N., (eds.) (2009), *Ancient Literacies: The Culture of Reading in Greece*, Oxford.

Jouanna, J., (1977), "La colección hipocrática y Platón ('Fedro', 269 c - 272 a)", a *Estudios clásicos*, Tomo 21, Nº 80, pp. 233-247.

Jouanna, D., (2015), *Les grecs aux enfers. D'Homère à Épicure*, París: Les Belles lettres.

Kaklamanou, E. & Pavlou, M. (2016), "Reading the Proemium of Plato's Theaetetus: Euclides in Action", a *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 56, pp. 410–437.

Kahn, Ch., (2003), "Writing Philosophy: Prose and Poetry from Thales to Plato", a Yunis, H., (ed.) *Written texts and the rise of literate culture in ancient Greece*, Nova York: Cambridge University Press, pp. 139-161.

Kahn, Ch., (2009), "The myth of the Statesman", a Partenie, C., *Plato's Myths*, Cambridge University Press, pp. 148-166.

Kahn, Ch., (2010), *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*, Madrid: Escolar y Mayo Editores S.L. [traducció de l'anglès (1996), *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge UP, Cambridge].

Kassel, R., & Austin, C., (eds.), (1983), *Poetae Comici Graeci*, Berlín.

Krämer, H.J., (1986), *La nuova immagine di Platone*, traducció de A. Pensa, Nàpols: Istituto Italiano per gli Studi Filosofici.

Kenyon, F.G., (1951), *Books and Readers in Ancient Greece and Rome*, Oxford.

Kock, T., (ed.), (1880), *Comicorum Atticorum Fragmenta*, Leipzig.

Konstan, D., (2012), "El nacimiento del lector: Plutarco como crítico literario", a *Praesentia*, 13, pp. 1-15.

Konstan, D., (2014), "Defining the genre", a Revermann, M., *The Cambridge Companion to Greek Comedy*, Cambridge University Press.

Konstan D., (2017), "La comedia y el ateniense ideal", conferència inèdita pronunciada a la Universitat de Barcelona el 6 d'abril de 2017 dins del marc "Jornades Científiques: Representacions simbòliques i discursos performatius a la Grècia antiga".

- Kremer-Marietti, A., (1980). "Platon et le mythe", a *Revue de l'Enseignement Philosophique*, 31, n°3, p.34 i ss.
- Kutash, E.F., (2007), "What Did Plato Read?", a *Plato*, 7.
- Laks, A., (2001), "Écriture, prose, et les débuts de la philosophie grecque", a *Methodos*, 1, pp. 131-151.
- Lanata, G., (1963), *Poetica pre-platonica: testimonianze e frammenti*, Florència: La Nuova Italia.
- Lavilla de Lera, J., (2014), *El lógos y la filosofía. Una re-lectura del Fedro*, tesi doctoral, UB, Facultat de Filosofia.
- Lebeck, A., (2011), "The Central Myth of Plato's *Phaedrus*", a *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 13, pp. 267-290.
- Leclerc, Ch., (1983), "Socrate aux pieds nus. Notes sur le préambule du Phèdre de Platon", a *Revue de l'histoire des religions*, tom 200 n°4, pp. 355-384.
- Lernould, A., (2013), *Plutarque: Le visage qui apparaît dans le disque de la lune / De facie quae in orbe lunae apparet. Texte grec, traduction, notes et trois études de synthèse*, Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion.
- Liebersohn, Y.Z., (2016), "Socrates, wake up! An analysis and exegesis of the 'preface' in Plato's *Crito* (43a1-b9)", a *Plato Journal*, Vol. 15 pp. 29-40.
- Lincoln, B., (1993), "Socrates' prosecutors, philosophy's rivals, and the politics of discursive forms" a *Arethusa*, v. 26 n°3, pp. 233-246.
- Lisi Bereterbide, F.L., (2004), "El mito del *Político*", a *Études Platoniciennes*, 1, pp. 77-94.
- Lisi Bereterbide, F.L., (2009), "El mito en Platón. Algunas reflexiones sobre un tema recurrente", a *Areté. Revista de Filosofía*, vol. XXI, N° 1, pp. 35-49.
- Lisi Bereterbide, F.L., (2014), "¿Hay un mito platónico?", a Pérez Jiménez, A., (ed.), *Realidad, fantasía, interpretación. Funciones y pervivencia del mito griego: estudios en honor del Pr. Carlos García Gual*, Málaga: Libros Pórtico, pp. 375-388.
- Lisi Bereterbide, F.L., (2017), *La República de Platón y la utopía*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Longo, O., (1978), "Technique della comunicazione e ideologie sociali nella Grecia Antica", a *Quaderni Urbinati di Cultura classica*. XXVII, pp. 63-92.
- Longo, O., (1981), *Tecniche della comunicazione nella Grecia antica*, Nàpols: Liguori.

- López Eire, A., (2002), “Mito, retórica y poética”, a *Revista de Retórica y Teoría de la Comunicación*, Año II, n° 2, pp. 51-84.
- Loroux, N., (1997), *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, París: Payot.
- Loroux, N., (1998), “L'equité sans équilibre du dialogue”, dins *Figures de l'intellectuel en Grèce ancienne*, a cura de Loroux, N. & Miralles, C., París: Belin, pp. 261-294.
- Loroux, N., (2004), *Las experiencias de Tiresias (Lo masculino y lo femenino en el mundo griego)*, Barcelona: Acantilado.
- Loroux, N., (2007), *Nacido de la tierra. Mito y política en Atenas*, Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Lorite Mena, J., (2004), *Jenófanes y la crisis de la objetividad griega*, Universidad de Murcia.
- Lowe, N. J., (1993) “Aristophanes' Books”, a *Annals of Scholarship* 10.1, pp. 63-83.
- Lloyd, G.E.R., (1979), *Magic, Reason, and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science*, Cambridge.
- Lucarini, C.M., (2010), “Osservazioni sulla prima circolazione delle opere di Platone e sulle trilogiae di Aristofane di Bisanzio”, a *Hyperboreus*, XVI-XVII, pp. 346-361.
- Luri, G., (2011), *Introducción al vocabulario de Platón*, Sevilla: Fundación Ecoem.
- Luri, G., (2015), *¿Matar a Sócrates? El filósofo que desafía a la ciudad*, Barcelona: Ariel.
- Macua Martínez, M<sup>a</sup> E., (2014), “Una interpretación alternativa de la crítica platónica a la poesía: las soluciones de Platón a la crisis poética del siglo V”, a *Estudios griegos e indoeuropeos*, 24 pp. 131-152.
- Martínez, J. (2013), “Banishing the Poet: The Pedagogical Function of Mythology in the Dialogues of Plato”, a *Emerita, Revista de Lingüística y Filología Clásica* LXXXI 1. pp. 31-44.
- Mattéi, J-F., (1988), "The Theater of Myth in Plato", a Griswold Jr., C. L., *Platonic writings, Platonic readings*, Nova York: Routledge, pp. 66-83.
- Mattéi, J-F., (1996), *Platon et le miroir du mythe, De l'âge d'or à l'Atlantide*, París: PUF.
- McCabe, M.M., (2000), *Plato and his Predecessors*, Cambridge University Press.
- McMinn, J.B., (1990), "Plato's Mantic Myths in the Service of Socrates' Maieutic Art", a *Kernos* 3, pp. 219-234.
- Medina González, A., (2013), *Plató: Parménides*, Madrid: Ediciones Encuentro.

- Meier, C., (1993), *The political art of Greek tragedy*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Meierhenrich, J., & Pendas, D.O., (eds.), (2015) *Political Trials in Theory and History*, Cambridge University Press.
- Mitta, D., (2003), "Reading Platonic Myths from a Ritualistic Point of View: Gyges' Ring and the Cave Allegory", a *Kernos*, 16, pp. 133-141.
- Monsaingeon, B., (2017), *Glenn Gould: No, no soy en absoluto un excéntrico*, Barcelona: Acantilado.
- Montes Cala, J.G., (2008), "El diálogo platónico y los modos de enunciación del idilio teocriteo", a *Estudios griegos e indoeuropeos*, 19, pp. 151-162.
- Montserrat Molas, J., (2010), "La transgressió de la norma com a forma de mantenir l'ordre: sobre el sentit de *El polític* de Plató", a *Quaderns de filosofia i ciència*, 40, pp. 39-50.
- Montserrat Molas, J., (2010b), "Sobre la escritura de la filosofía. On writing philosophy", a *Alpha (Osorno)*, 31, pp.39-54
- Montserrat Molas, J., (2014), "La utopia correctora. A propòsit del mite d'El polític de Plató", a *Studia Philologica Valentina*, Vol. 16, n.s. 13, pp. 91-112.
- Montuori, M., (1974), *Socrate. Fisiologia di un mito*, Florència: Sansoni Editore.
- Morales Caturla, T., (2015), *El Critias de Platón : un mundo mítico para una irrealizable épica del Bien*, tesi doctoral, UNED, Facultad de Filosofía, Madrid.
- Moreau, A., (2006), *La fabrique des mythes*, París: Les Belles Lettres.
- Moreschini, C., & Vicaire P., (ed.), (2002), *Plató: Phèdre*, París: Belles Lettres.
- Morey, M., (1981), *Los presocráticos; del mito al logos*, Barcelona: Editorial Montesinos.
- Morgan, T., (1998), *Literate Education in the Hellenistic and Roman World*, Cambridge.
- Morgan, K.A., (2000), *Myth and Philosophy from Presocratics to Plato*, Cambridge.
- Morgan, K.A., (2003), "Plato's dream: philosophy and fiction in the *Theaetetus*", a Panayotakis, S., Zimmerman, M, & Keulen, W., (eds.), *The Ancient Novel and Beyond*, Leiden and Boston, pp. 101-113.
- Morocho Gayo, G., (coord.), (1985), *Estudios de prosa griega*, Universidad de León.

- Morvan, T., (2001), “Le problème des règles d'écriture pour le dialogue”, dins Cossuta, F. & Narcy, M. (eds), *La forme dialogue chez Platon. Évolution et réceptions*, Grenoble: Éditions Jérôme Millone.
- Morris, I., (2005), "The growth of Greek cities in the first millennium BC", a *Princeton/Stanford Working Papers in Classics*, pp. 1-29.
- Most, G.W., (2012), “Plato’s Exoteric Myths”, a Collobert, C. & Destrée, P. & González, F., (Eds.), *Plato and Myth. Studies on the use and status of platonic myths*, Brill, pp. 13-24.
- Murray, O., (1980), *Early Greece*, Glasgow: Fontana.
- Murray, P., (1999), “What is μῦθος for Plato?”, a Buxton, R., (ed.), *From Myth to Reason? Studies in the development of Greek thought*, New York: Oxford University Press, pp. 251 – 262.
- Nagy, G., (2009), “Performance and text in ancient Greece”, a Boys-Stones, G., Graziosi & Vasunia, P., (eds.), *The Oxford Handbook of Hellenic Studies*, Oxford, pp. 417-431.
- Nails, D., (1995), *Agora, Academy, and the Conduct of Philosophy*. Dordrecht.
- Napolitano Valditara, L.M., (1994), “Riparlare di Platone. Ancora su scrittura, oralità e dialettica” a *Méthexis VII*, pp. 5-25.
- Natali, C. y Maso, S. (eds.), (2003), *Plato Physicus, Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Adolf M.Hakkert editore, Amsterdam.
- Nehamas, A., (1999), *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates*, Princeton: Princeton University Press.
- Nercam, N., (2015), “L’introduction problématique du Timée (17a-27a)”, a *Plato Journal*. Vol. 15 pp. 41-57.
- Nieddu, G.F., (1982), “Alfabetismo e diffusione sociale della scrittura nella Grecia Arcaica e Classica: Pregiudizi recenti e realta documentaria”, *Scrittura e Civiltà*, VI, pp. 233-261.
- Nieddu, G.F., (2004), *La scrittura “madre delle muse”: a gli esordi di un nuovo modello di comunicazione culturale*, Amsterdam: Hakkert.
- Nietzsche, F., (1872), *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus*, [traducció catalana (2011), *El naixement de la tragèdia*, Martorell: Adesiara.]
- Nietzsche, F., (1873), *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, [traducció espanyola (1990), *Sobre verdad y mentira*, Madrid: Tecnos.]
- Nightingale, A.W., (1995), *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge.



- Notopoulos, J., (1939), "The Name of Plato", a *Classical Philology*, Vol. 34, No. 2, pp. 135-145.
- Nutton, V., (2004), *Ancient Medicine*, Londres & Nova York: Routledge.
- O'Sullivan, P., (2012), "Sophistic ethics, old atheism, and 'Critias' on religion", a *Classical World*, Volume 105, Number 2, pp. 167-185.
- Ober, J., (2016), "The Trial of Socrates as a Political Trial: Explaining 399 BCE", a Meierhenrich, J., & Pendas, D.O., *Political Trials in Theory and History*, Cambridge University Press, pp. 65-87.
- Olives Canals, J., (1962), *Plató: Diàlegs (Fedó)*, Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- Ong, W.J., (1987), *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Ortiz García, P., (2010), *Aristòtil: Poética. Libro I. Anónimos sobre la comedia*, Madrid: Clásicos Dykinson.
- Pabón, J.M., & Fernández Galiano, M., (2002), *Plató: Las Leyes*, Madrid: Alianza.
- Pàmias, J., (2014), "The Reception of Greek Myth", a Edmunds, L., (ed.), *Approaches to Greek Myth. Second edition (first edition 1990)*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, pp. 44-83.
- Panayotakis, S., Zimmerman, M., & Keulen, W., (eds.), (2003), *The Ancient Novel and Beyond*, Leiden and Boston, pp. 101-113.
- Papachrysostomou, A., (2012). "Πολιτική σάτιρα και κριτική στη Μέση Κωμωδία", στον συλλογικό τόμο *Θέατρο και Πόλη* (επιμ. Α. Μαρκαντωνάτος & Λ. Πλατυπόδης), Αθήνα (εκδόσεις Gutenberg), pp. 326-349.
- Partenie, C., (ed.), (2004), *Plato: Selected Myths*, Oxford University Press.
- Partenie, C., (2009), *Plato's Myths*, Cambridge University Press.
- Peñalver, P., (1986), *Márgenes de Platón: La estructura dialéctica del diálogo y la idea de exterioridad*, Murcia: Editum.
- Pepe, C., (2013), *The Genres of Rhetorical Speeches in Greek and Roman Antiquity*, Boston: Leiden.
- Pérez Martel, J.M., (2010), "La Atlántida en *Timeo* y *Critias*. Exégesis de un mito platónico", a *Fortunatae*, 21, pp. 127-145.
- Perry, K.H., (2012), "What is Literacy? – A Critical Overview of Sociocultural Perspectives", a *Journal of Language and Literacy Education*, Vol. 8/1, pp. 50-71.

- Piazza, F., (2012), "Dire addio a la veritat? Il ruolo dell'*eikos* nella polemica antisofistica", a *Spazio Filosofico*, 4.
- Piccolino, M., (2004), *The Taming of the Ray: Electric Fish Research in the Enlightenment from John Walsh to Alessandro Volta*, (Biblioteca di Nuncius Studi e Testi, 48) Florència: Leo S. Olschki.
- Pieper, J., (1965), *Über die platonischen mythen*, Munich: Kösel-Verlag [traducció espanyola (1984), *Sobre los mitos platónicos*, Barcelona: Herder.]
- Pòrtulas, J. & Grau, S., (2011), *Saviesa grega arcaica*, Martorell: Adesiara.
- Pradeau, J.F., (2004), *Les mythes de Platon. Anthologie*, Paris: Flammarion.
- Pradeau, J.F. (ed.), (2009), *Les sophistes. De Protagoras à Critias. Fragments et témoignages*, Paris: Flammarion.
- Press, G.A., (ed.), (2000), *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Lanham: Rowman and Littlefield Publisher, Inc.
- Puchner, M., (2010), *The Drama of Ideas: Platonic Provocations in Theater and Philosophy*, Oxford.
- Quemener, N., (2012), "Christian Salmon (2007), Storytelling. La machine à fabriquer les images et à formater les esprits", a *Communication* Vol. 29/2 - 2012, [<http://communication.revues.org/2635> – Darrera consulta: març 2017].
- Ramírez Vidal, G., (2011), "La dimensión política de la retórica griega", a *Rétor*, 1(1), pp. 84-103.
- Reale, G., (ed.), (2000), *Plató: Tutti gli scritti*, Milà: Bompiani.
- Reale, G., (2002), *Platón. En búsqueda de la sabiduría secreta*, Barcelona: Herder.
- Reale, G., (2006), *I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, a cura de G.R. amb la col·laboració de D. Fusaro, M. Migliori, I. Ramelli, M. Timpanaro Cardini i A. Tonelli, Milà: Bompiani.
- Reinhardt, K., (1927), *Platos mythen*, Bonn. [traducció francesa (2007), *Les mythes de Platon*, Gallimard].
- Reinhardt, U., & Sallmann K., (1974), *Musa iocosa. Arbeiten über Humor und Witz, Komik und Komödie der Antike*, Andreas Thierfelder zum 70. Geburtstag am 15. Juni 1973, Hildesheim-New York, Olms.
- Revermann, M., (2014), *The Cambridge Companion to Greek Comedy*, Cambridge University Press.

- Riba, C., (ed.), (1931), *Plató: Diàlegs (Defensa de Sòcrates, Eutífron, Laques)*, traducció de Joan Crexells. Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- Román Alcalá, R., (1999), “¿Son los ágrapha dógmata las lecciones no escritas de Platón?”, a *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 16, pp. 85-108.
- Roscalla, F., (ed.), (2007), *L'autore e l'opera. Attribuzioni, appropriazioni, apocrifi nella Grecia antica*, Pisa: ETS.
- Rose, H.J., (1938), "A Colloquialism in Plato, Rep., 621b 8", a *The Harvard Theological Review*, Vol. 31, No. 1, pp. 91-92.
- Rosen, S., (1992), *Hermenèutica com a política*, traducció de X.Ibáñez, Barcelona: Barcelonesa d'edicions.
- Rosen, S., (2005), *Plato's Republic: a Study*, Yale University Press.
- Rösler, W., (2009), “Books and Literacy”, trad. F. Spiegel, a Boys-Stones G., Graziosi & Vasunia, P., (eds.), *The Oxford Handbook of Hellenic Studies*, Oxford, pp. 432-441.
- Rossetti, L., (1993), “Le dialogue socratique *in statu nascendi*” a *Philosophie antique*, nº1, pp. 11-35.
- Rossetti, L., (1994), “La dimensión retórica de los mitos platónicos”, a *Revista de occidente*, 158-159, pp. 71-91.
- Rossetti, L., (1996), “Il 'Kairos' comunicazionale” a *ΟΛΟΙ ΔΙΖΗΣΙΟΣ. Le vie della ricerca. Studi in onore di Francesco Adorno. A cura di M. Serena Fungui*. Florencia: Leo S. Olschki Editore, pp. 415-426.
- Rossetti, L., (1997), “Il 'mito filosofico': un ossimoro di troppo?”, a *Giornale di Metafisica – Nuova Serie – XIX*, pp. 319-352.
- Rossetti, L., (2006), “Il proemio del Timeo. Una strategia comunicazionale molto protetta”, a *CONCENTUS EX DISSONIS. Scritti in onore di Aldo Setaioli, a cura di Carlo Santini, Lorianò Zurli e Luca Cardinali*, Nàpols, E.S.I., Tomo II, pp. 593-608.
- Rossetti, L., (2007), “A context for Plato's dialogues” a Bosch-Veciana & Montserrat Molas, J., (eds.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's dialogues, vol. I*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, pp. 15-31.
- Rossetti, L., (2010), “Socrate, questo sconosciuto”, a *Peitho / Examina Antiqua* 1, pp. 13-30.
- Rossetti, L., (2011), *Le dialogue socratique*, París: Les Belles Lettres.

- Rowe, Ch., (2003), "The status of the myth in Plato's Timaeus" a Natali, C. y Maso, S. (eds.) *Plato Physicus, Cosmologia e antropologia nel Timeo*, Adolf M.Hakkert editore, Amsterdam, pp. 21-32.
- Rowe, Ch., (2007), *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge/Nova York: Cambridge University Press.
- Rowe, Ch., (2009), "The charioteer and his horses: an example of Platonic myth-making", a Partenie, C., *Plato's Myths*, Cambridge University Press, pp. 134-147.
- Rowell J. & Pahl, K., (eds.), (2015), *The Routledge Handbook of Literacy Studies*, Londres: Routledge.
- Ruiz Yamuza, E., (1986), *El mito como estructura formal en Platón*, Sevilla: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla.
- Rutherford, R.B., (1995), *The art of Plato: Ten Essays in Platonic Interpretation*, Londres: Duckworth.
- Salviat, J., (1965), "Καλὸς γὰρ ὁ κίνδυνος, Risque et mythe dans le Phédon", a *Revue des Études Grecques*, Volume 78, Numéro 369, pp. 23-39.
- Santa Cruz, M.I., & Vallejo Campos, A., & Cordero, N.L., (1992), *Platón: Diálogos (Parménides, Teeteto, Sofista, Político)*, Madrid: Gredos.
- Sartori, F., (ed.), (1994), *Platón: La Repubblica, Introduzione di Mario Vegetti*, Roma: Laterza.
- Sayre, K.M., (1988), "Plato's Dialogues in Light of the *Seventh Letter*", a Griswold Jr., C. L., *Platonic writings, Platonic readings*, Nova York: Routledge, pp. 93-110.
- Saxonhouse, A.W., (2006), *Free Speech and Democracy in Ancient Athens*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schenker, D.J., (2006), "The Strangeness of the 'Phaedrus'", a *The American Journal of Philology*, Vol. 127, No. 1, pp. 67-87.
- Schiappa, E., (1990), "Did Plato coin rhetorike?", a *The American Journal Of Philology*, Vol. 111, No. 4, pp. 457-470.
- Schmitt Pantel, P. (2016), *Les mythes grecs. Une histoire personnelle*, París: PUF.
- Scolnicov, S., (2006), "Language and dialogue in Plato", a *Classica (Brasil)* 19.2, pp.180-186.
- Scott, G.A., (ed) (2007), *Philosophy in Dialogue. Plato's Many Devices*, Northwestern University Press.

- Schur, D., (2014), *Plato's wayward path. Literary form and The Republic*, Washington D.C: Centre for Hellenic Studies.
- Sedley, D., (2009), "Myth, punishment and politics in the *Gorgias*", a Partenie, C., *Plato's Myths*, Cambridge University Press, pp. 51-76.
- Serra Hunter, J. & Riba, C., (ed.), (1928), *Plató: Diàlegs (Ió, Hípias Menor, Hípias Major, Eutidem)*, traducció de Joan Crexells. Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- Soares C., & Casadesús, F., & do Céu Fialho, M., (coord.), (2016), *Redes culturais nos primórdios da Europa: 2400 anos da fundação da Academia de Platão*, Universidade de Coimbra.
- Solana Dueso, J., (2013), *Los Sofistas: Testimonios y fragmentos*, Barcelona: Alianza.
- Solana Dueso, J., (2013b), *Más allá de la ciudad: el pensamiento político de Sócrates*, Zaragoza: Institución "Fernando el Católico".
- Sommerstein, A., (2014), "The Politics of Greek Comedy", a Revermann, M., *The Cambridge Companion to Greek Comedy*, Cambridge University Press.
- Souto Delibes, F., (2000), *La figura de Sócrates en Jenofonte*, tesi doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- Steiner, D.T., (1994), *The Tyrant's Writ: Myths and Images of Writing in Ancient Greece*, Princeton: Princeton University Press.
- Steiner, G., (2012), *La poesía del pensamiento. Del helenismo a Celan*, Barcelona: Siruela.
- Suárez de la Torre, E., (2002), "En torno al Banquete de Platón" a *Humanitas* – Vol. LIV, pp. 63-100.
- Suárez de la Torre, E., (2010), "Aprender y vivir el mito: educación del individuo y formación del ciudadano en la antigua Grecia", a *Artes ad Humanitatem, vol I. Secció catalana de la SEEC*, pp. 15-40.
- Svenbro, J., (1976), *La Parole et le marbre : aux origines de la poésie grecque*, Lund : Studentlitteratur.
- Svenbro, J., (1988), *Phrasikleia: anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris: La Découverte.
- Szlezák, T.A., (1991), *Leer a Platón*, Madrid: Alianza.
- Szlezák, T.A., (2009), "Reflejo del discurso vivo. ¿Qué es y qué pretende un diálogo platónico?", a *Areté, Revista de Filosofía Vol. XXI, N° 1*, pp. 87-110.

- Tarán, L., (1981), *Speusippus of Athens : a critical study with a collection of the related texts and commentary*, Leiden: Brill.
- Tarrant, D., (1995), "Plato as Dramatist", a *The Journal of Hellenic Studies* 75 , pp. 82-89.
- Tarrant, H., (1990), "Myth as a Tool of Persuasion in Plato", a *Antichthon*, 24, pp.19-31.
- Tarrant, H., (2000), *Plato's First Interpreters*, Ithaca: Cornell University Press.
- Thesleff, H., (2009), *Platonic Patterns: A Collection of Studies*, Las Vegas: Parmenides Publishing.
- Thierfelder, A., (1969), "Ps-Xenophon und Kritias. Politeia und res publica", a *Palingenesia IV*, pp. 79-82.
- Thomas, R. (1992), *Literacy and orality in ancient Greece*, Cambridge.
- Tofighian, O., (2016), *Myth and Philosophy in Platonic Dialogues*, Palgrave.
- Torres Guerra, J.B., (1993), *Platón: Cartas*, Madrid: Akal.
- Trabattoni, F. (1994), *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Florència: La Nuova Italia. pp. XII-396 (CLIV). *Edizione digitale a cura di Simona Chiodo*: [http://www.studiumanistici.unimi.it/files/\\_ITA\\_/Filarete/154.pdf](http://www.studiumanistici.unimi.it/files/_ITA_/Filarete/154.pdf) [Darrera consulta: febrer 2017].
- Trabattoni, F., (1997), "Platone e la comunicazione", *KAIRIA SYGGELASAI*, vol. VII, *Associazione italiana di cultura classica, Delegazione della Brianza*, Monza, pp. 7-25.
- Trabattoni, F., (1999), *Oralità e scrittura in Platone*, Milà: Cooperativa Universitaria Editrice Milanese.
- Trabattoni, F., (2005), *La verità nascosta. Oralità e scrittura in Platone e nella Grecia classica*, Roma: Carocci Editore.
- Trabattoni, F., (2007), "Plato: Philosophy, Politics, and Knowledge : an overview", a Bosch-Veciana & Montserrat Molas, J., (eds.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's dialogues*, vol. I, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, pp. 223-246.
- Trabattoni, F., (2012), "Myth and Truth in Plato's *Phaedrus*", a Collobert, C. & Destrée, P. & González, F., (Eds.), *Plato and Myth. Studies on the use and status of platonic myths*, Brill.
- Turner, E. G., (1951), *Athenian Books in the fifth and fourth centuries BC*, Londres.
- Valle, M., (2006), "Platone artista nel 'Gorgia', a *Lexis* 24, pp. 441-461.
- Vallejo Campos, A., (1993), *Mito y persuasión en Platón*, Sevilla: Er, Revista de Filosofía.

- Vallejo Campos, A., (2005), "Escatología y retórica en los diálogos platónicos", a *Revista de Filosofía*, Vol. 30 Núm. 1, pp. 117-134.
- Van Noorden, H., (2015), *Playing Hesiod: The 'Myth of the Races' in Classical Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Vander Waerdt, P.A., (1994), *The Socratic Movement*, Cornell University Press.
- Varona, P., (2009), Xenofont / Pseudo-Xenofont: *Constitución de Esparta / Constitución de Atenas*, Madrid: Cátedra.
- Vatri, A., (2017), *Orality and Performance in Classical Attic Prose: A Linguistic Approach*, Oxford University Press.
- Vegetti, M., (1988), "Dans l'ombre de Thoth. Dynamiques de l'écriture chez Platon", a Detienne, M. (ed.), *Les Savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille : Presses universitaires de Lille.
- Vegetti, M., (1994), "Cronache platoniche" , a *Rivista di Filosofia*, 85, I, pp.109-129.
- Vegetti, M., (2000), "Società dialogica e strategie argomentative nella Repubblica", a Casertano, G., *La struttura del dialogo platonico*, Nàpols, pp. 74-85.
- Vegetti, M., (2003), *Quindici lezioni su Platone*, Torí: Einaudi [trad. espanyola: (2012), *Quince lecciones sobre Platón*, Madrid: Gredos].
- Vegetti, M., (2007), "La letteratura socratica e la competizione fra generi letterari", a Roscalla, F., (ed.), *L'autore e l'opera. Attribuzioni, appropriazioni, apocrifi nella Grecia antica*, Pisa: ETS, pp. 119-131.
- Vegetti, M., (2008), "Regimi di verità in Platone" a *Elenchos*, 26, pp. 137-143.
- Velásquez, O., (2007), "La transmisión del texto de Platón: vicisitudes de una historia", a *Onomázein*, 15, pp. 157-173.
- Vernant, J-P., (1957), "Du mythe à la raison. La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque", a *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations. 12e année*, N. 2, pp. 183-206.
- Vernant, J-P., & Vidal-Naquet, P., (1972), *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, París: François Maspero.
- Vernant, J-P., (1974), *Mythe et Société en Grèce ancienne*, París: François Maspero.
- Veyne, P., (1983), *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, Éditions du Seuil.
- Vidal-Naquet, P., (2005), *L'Atlantide. Petite histoire d'un mythe platonicien*, París: Les Belles Lettres.

- Vives, J., (2000), *Plató: Diàlegs (Timeu, Critias)*, Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- Vives, J., (2002), *Plató: Apologia de Sòcrates, Critó, Eutifró i Protàgores*, traducció de Joan Crexells, Barceona: Edicions 62.
- Voegelin, E., (2014), *Las religiones políticas*, Madrid: Trotta.
- Waugh, J., (2000). "Socrates and the Character of Platonic Dialogue", a Press, G.A., (ed.), *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*, Lanham: Rowman and Littlefield Publisher, Inc., pp. 39-52.
- Webster, T.B.L., (1970), *Studies in Later Greek Comedy*, Manchester, Manchester University Press.
- Werner, D.S, (2012), *Myth and Religion in Plato's Phaedrus*, Nova York: Cambridge.
- Wolfsdorf, D., (1999), "Plato and the Mouth-Piece Theory", a *Ancient Philosophy*, 19, pp. 13-24.
- Wolfsdorf, D., (2004), "Interpreting Plato's early dialogues", a *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 27, pp. 15-40.
- Woodard. R.D., (ed.), (2007), *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, Cambridge University Press.
- Yamagata, N., (2005), "Plato, Memory, and Performance", a *Oral Tradition*, 20/1, pp.111-129.
- Yunis, H., (ed.) (2003), *Written texts and the rise of literate culture in ancient Greece*, Nova York: Cambridge University Press.
- Yunis, H., (2006), *Taming democracy. Models of Political Rhetoric in Classical Athens*, NovaYork: Cornell University Press.
- Yunis, H., (2007), "The Protreptic rethoric of the *Republic*", a Ferrari, G.R.F., (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge, pp. 1-26.
- Zamora Calvo, J.M., (2010), *Plató: Timeo*, Madrid: Abadía Editores.
- Zaslavsky, R., (1981), *Platonic myth and platonic writing*, Washington : University Press of America.
- Zucker, A., & Fabre-Serris, J., & Tilliette, J-Y., & Besson, G., (dir.), (2016), *Lire les mythes*, Villeneuve d'Ascq: Septentrion.