

WERNER, Daniel S., *Myth and Philosophy in Plato's Phaedrus*, New York, Cambridge University Press, 2012, 302 págs.

En los *Diálogos* de Platón, Sócrates sostiene en numerosas ocasiones que la mejor de las vidas es la filosófica, asociada de manera esencial con la puesta en práctica de la dialéctica, que acostumbra caracterizarse como un método discursivo, crítico, preciso y racional mediante el cual se alcanza el verdadero conocimiento de la realidad. Así, la dialéctica se muestra como un modo de pensamiento radicalmente distinto al del mito, y en diálogos como la *República* Sócrates ejecuta una crítica severa del mito tradicional, basada en razones políticas y morales; el mito sólo tiene cabida en la ciudad de los filósofos-reyes tras ser sometido a la censura de éstos y con objetivos muy concretos. Sin embargo, los relatos míticos abundan en el *Corpus Platonicum*, y no solamente como narraciones para polemizar, sino que Platón crea nuevos, poniéndolos en boca de Sócrates e introduciendo a través de ellos tesis fundamentales de lo que los estudiosos han entendido por *platonismo*. Al tratar de explicar esta aparente contradicción, los intérpretes han analizado el papel que juega el mito en la filosofía de Platón, clasificándolo en función de sus características y sus diferentes roles. La cuestión no ha sido resuelta y sigue constituyendo un problema sustantivo para los platonistas, como demuestra el hecho de que durante el año 2012 se hayan publicado en lengua inglesa dos volúmenes de gran calidad que abordan de manera directa la relación entre el mito y la filosofía en la obra del Académico.

En esta ocasión nos ocupamos de uno de ellos,¹ escrito por el profesor asistente de la State University of New York at New Paltz, Daniel S. Werner,

¹ Para quien tenga interés, ofrecemos la referencia del otro título al que nos referimos: C. Collobert, P. Destrée & F. J. Gonzalez (eds.), *Plato and Myth. Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Leiden-Boston, Brill, 2012.

que apunta con buen criterio algunos de los problemas metodológicos fundamentales de los trabajos precedentes: la mayoría, ya centrasen su estudio en un mito concreto, en un determinado tipo de mito u ofreciesen una clasificación general que atendiese a su naturaleza y funciones, ha acostumbrado hacerlo sin tener en cuenta el contexto específico en el que se encuentran, esto es, sin considerar que todo mito platónico aparece dentro de la totalidad dramática que forma cada diálogo. La crítica de Werner está bien justificada, pues, independientemente de que se trate de un relato mítico o de una secuencia dialógica, la complejidad de los diálogos, en los que la ironía y la polifonía son notables, obliga a que todo texto deba ser estudiado atendiendo a la función específica que tiene dentro del diálogo del que forma parte.

Evitando dicho error metodológico, Werner ha escogido centrarse en el *Fedro*, seguramente uno de los *Diálogos* en el que la presencia del mito es más notoria e importante, para ofrecer una interpretación de la relación que guardan el mito y la filosofía, a través del análisis de cada uno de sus mitos. No obstante, en tanto que su metodología holística le obliga a tener presente la función de cada uno en el conjunto del diálogo y la relación que guardan las partes entre sí, su trabajo no sólo pasa examen a los diferentes mitos, sino que ofrece una interpretación del conjunto de la obra, convirtiéndose en una de las monografías más logradas sobre el *Fedro*, en la que se abordan sus problemas principales y, especialmente, los muy discutidos asuntos de la unidad del diálogo y de su composición orgánica.

Si bien lo anunciado constituye por sí mismo un motivo suficiente para suscitar el interés del lector, el estudio persigue una pretensión mayor: según la hipótesis del autor, los mitos de este diálogo tienen una importante función meta-narrativa, en tanto que invitan a reflexionar sobre el valor del discurso mítico frente a otros tipos de discurso y suscitan la meditación sobre las propias limitaciones de la capacidad discursiva humana. Así, defiende que el *Fedro* es una obra con un acentuado carácter reflexivo, en la que Platón problematiza los límites del *lógos* y en la que caracteriza la naturaleza del mito y de la filosofía, señalando la relación que guardan entre sí. Por tanto, *Myth and Philosophy in Plato's Phaedrus*, no sólo constituye un texto de gran relevancia para los lectores interesados en el *Fedro*, sino para todos aquellos que se interesen en Platón y su obra.

Las casi 300 páginas que despliegan la tesis de Werner se dividen en diez capítulos: el primero y el último son la introducción y la conclusión, respectivamente; el segundo analiza el mito de Bóreas y Oritiya, así como el pasaje en el que se refiere a Tifón, y se habla de la interpretación alegórica de los mitos; el tercero, el cuarto y el quinto disertan sobre la palinodia, atendiendo a tres asuntos diferentes: el alma y el *éros*, las Formas y el conocimiento, la tra-

dición y la filosofía; el sexto se ocupa del mito de las cigarras; el séptimo trata de la retórica y de la dialéctica; el octavo analiza el mito de Theuth y Thamus, y la crítica de la escritura; el noveno discurre sobre la unidad del *Fedro* y la relevancia de los mitos en ésta.

Como se aprecia en este índice, el autor no sólo realiza una tarea hermenéutica relativa a los mitos, sino que considera el conjunto del diálogo. Según su lectura, el *Fedro* es una obra en la que Sócrates trata de convertir a Fedro a la filosofía, igual que Platón lo hace con el lector. Este aspecto de su comentario, en el que subraya el paralelismo entre la relación del protagonista respecto a Sócrates y la del lector respecto a Platón, resulta especialmente atractivo. Werner nos recuerda que en la época de redacción del diálogo el concepto de “filosofía” no tenía un significado unívoco, sino que diferentes autores, entre ellos Isócrates, designaban su actividad con dicho término, si bien en cada caso con un sentido sustancialmente diferente. Porque quiere apropiarse de este vocablo para designar su propuesta vital, Platón traza netamente los límites de su filosofía, contraponiéndola a otras formas discursivas, como la retórica, la poesía y los mitos tradicionales. La alusión a Isócrates (*Fedro*, 278e8-10), objeto de muchas controversias entre los comentaristas, parece que debe entenderse en este sentido, puesto que su escuela de retórica hacía competencia directa a la Academia, en su pretensión de atraer a los jóvenes estudiantes.

La obra que reseñamos tiene el aliciente de constituir por sí misma una magnífica introducción sobre qué es la filosofía de Platón, atendiendo con mucho rigor y detalle al contexto histórico y a las fuentes en las que se inspira el Académico para elaborar sus mitos. Dicho esto, analizaremos algunas de las tesis que defiende el trabajo, indicando algunos de sus puntos fuertes y algunos de los problemas que suscita. Nos centraremos en tres cuestiones capitales: ¿Cuál es la función del mito en la filosofía? ¿Qué es la filosofía? ¿Tiene unidad orgánica el *Fedro*?

Para introducir su propia perspectiva, Werner recoge en su introducción dos vías opuestas de interpretar los mitos platónicos: en un polo sitúa la que llama *Dogmatic View*, la cual considera que para Platón sus mitos eran sustancial y filosóficamente verdaderos; en el otro polo establece la denominada *Debunking View*, según la cual Platón juzgaba sus mitos como principal o totalmente falsos, o, al menos, inferiores respecto a la auténtica verdad filosófica. En contraste con ambas posturas, él fija la suya en un término medio. El empleo del mito se define como inferior al de la dialéctica, pero en tanto que ambos constituyen un conocimiento de tipo discursivo, su diferencia es de grado y no de tipo, al ser ambos modos de pensar parciales, frente al conocimiento *noético* puro, el cual resulta inalcanzable para el hu-

mano en su situación encarnada. Así, durante todo el trabajo Werner ahonda en la idea de que ningún mito debe ser considerado como la verdad última de Platón, sino como discurso que nos debe llevar a una reflexión ulterior y propia. Esta manera de entender el mito se extiende también a la palinodia, que según el autor es un discurso que sirve, sobre todo, para persuadir la parte irascible del alma y hacernos reflexionar sobre el propio discurso. No obstante, durante su estudio algunas de las cuestiones introducidas por la palinodia se consideran como *teoría* o *dogma*, sin que se justifique el motivo: por citar algunos ejemplos significativos, la creencia platónica en el mundo de las Ideas, en la tripartición anímica o en la reminiscencia no se discute en ningún momento. Esto acerca a Werner al primero de los polos de los que habla y, más concretamente, a la perspectiva que designa con el nombre de *Yogic View*, que consiste en interpretar el mito como la manera en la que Platón expresa aquellas verdades que trascienden la racionalidad o discursividad humana. Reproducimos a continuación un texto que muestra que el autor se acerca en puntos sustanciales a esta clave interpretativa que él mismo rechaza explícitamente:²

For these reasons, then, I take it that there is a close relation between the methodological dialectic of the second half of the dialogue and the *metaphysical theory of Forms in the palinode*. I take it that dialectic is directed toward the Forms, and conversely, *that one's prenatal vision of the Forms is the very precondition of dialectic* [...] (p. 172, n. 44. Las cursivas son nuestras).

Citamos este texto porque expresa con claridad un punto de vista según el cual Platón creía en algunas cuestiones narradas en lo que el autor juzga un *mito*, a saber, la palinodia: el mundo de las Ideas y la procesión celeste que siguen en el cielo las almas humanas antes de encarnarse, se consideran ambas como *verdades*, lo cual parece contradecir su propia tesis.

A lo largo de todo su estudio, Werner resalta los pasajes que anuncian el carácter parcial ligado a la epistemología y al lenguaje proposicional del humano en su condición encarnada. El único conocimiento pleno es el que se describe en la palinodia como una visión pura y directa de las Ideas, la cual no es compatible con la condición encarnada de los humanos.³ Así, en tanto que mito y dialéctica son ambos modos discursivos del humano encar-

² Werner 2012, p. 266: "We can therefore reject the notion (which I have called the Yogic View) that myth somehow picks up where reason leaves off, or that myth expresses certain 'deep' truths that lie beyond the reason".

³ Éste es otro de los elementos de la palinodia que, sin que se justifique el motivo, el autor considera que constituye una verdad para Platón.

nado, son parciales y, por tanto, revisables. La segunda se describe superior a la primera por su carácter reflexivo y racional, pero su superioridad es solamente de grado.⁴ Al considerar como verdaderas o incluso como *teorías* algunas afirmaciones de la palinodia, el texto citado contradice la tesis del propio autor, ya que privilegia el mito por encima de la dialéctica, en su relación con la verdad.

Con el autor, creemos que el *Fedro* hace hincapié en que la filosofía va ligada a un tipo de vida examinada, en la que cualquier enunciado proposicional es susceptible de ser revisado. La dialéctica se propone como el método más noble mediante el cual nos encaminamos hacia la verdad y, en buena medida, esto se debe a su carácter racional y revisable. No obstante, pensamos que, si se subraya de forma tan insistente la cuestión de la parcialidad del *lógos* humano, es porque Sócrates tiene en frente a Fedro, un enamorado de los discursos, que se persuade, primero, del discurso de Lisias, después, del primer discurso socrático y, por último, de la palinodia, sin que se observe en él ningún espíritu crítico. Los esfuerzos de Sócrates para que Fedro comprenda que cualquier discurso debe ser examinado, son análogos a los de Platón respecto al lector. Y no obstante, si bien la filosofía platónica tiene que ver con un tipo de vida examinada, sólo tiene sentido en función de una serie de *presupuestos* o *mitos*, como el de la creencia en las Ideas y la reminiscencia. Sin estos presupuestos que se repiten en diferentes lugares del *Corpus*, la propia filosofía y su racionalidad no tendrían razón de ser ni meta hacia la que apuntar. Werner, a pesar de no considerar explícitamente este asunto en su caracterización de la filosofía, de forma implícita lo reconoce, como se aprecia en la última oración del texto que hemos citado. Por ello, si se reconoce que la filosofía está indisolublemente ligada a estas creencias o presupuestos, conviene reconsiderar la función que le reserva al mito.

En este breve repaso ya hemos adelantado algunas de las líneas esenciales de cómo entiende el estudioso el mito y la filosofía. Para seguir con esta tarea y discutir su propuesta, reproducimos a continuación las cinco funciones principales que el estudioso le asigna al mito en su conclusión (cf. pp. 259-263): 1) “psychagogia”; 2) “impetus for philosophical inquiry”; 3) “auto-reflexivity and methodological reflection”; 4) “thematic and structural unity”; 5) “appropriation of authority and legitimation of philosophy”.

El análisis de Werner demuestra con buen criterio la relevancia de los mitos a la hora de suscitar la reflexividad de Fedro y del propio lector.

⁴ Werner 2012, p. 217: “Even though the Phaedrus valorizes dialectic as epistemically and cognitively superior to myth and written dialogue, it is also reminding us that the difference among these discourses is one of degree, and not of kind. There is no contradiction in this position”.

Constituye uno de los puntos más logrados de su estudio la manera en la que disloca el diálogo en dos planos: por una parte, está el intento de Sócrates de convertir a Fedro a la filosofía y, por otra, el de Platón con el lector. El profesor defiende que la palinodia, que para muchos es el *gran discurso* del *Fedro*, no representa el momento álgido del diálogo, ni el mensaje final de Platón; al contrario, la verdadera filosofía tiene que ver con que el propio receptor, en este caso Fedro, sea capaz de ir más allá de ella, examinándola y preguntándose por su naturaleza y función. Conforme a la tesis del autor, este rasgo no es exclusivo de la palinodia, sino que todo el diálogo tiene una *estructura palinódica*: hay una serie de discursos con la apariencia de constituir la última palabra de Platón, pero el lector atento debe superar la primera impresión y comprender que no son la verdad definitiva, sino elementos mediante los cuales es posible avanzar hacia la auténtica filosofía, que, en buena medida, se caracteriza como un diálogo interior del alma consigo misma. En ese sentido, el *Fedro*, igual que la palinodia, para lograr su objetivo debe suscitar que el lector sepa ir más allá del texto, iniciando un diálogo interior en el que se reflexione sobre lo leído. Expresado de forma diversa, se sostiene que el propio diálogo tiene una función análoga a la del mito, pues el lector debe leerlo y comprender que la filosofía siempre se sitúa un paso más allá, en la necesidad de establecer un diálogo interior propio que apunte hacia la auténtica realidad.

Nos parece exagerada la tesis del autor, según la cual la palinodia es un tipo de discurso destinado a persuadir la parte del alma asociada con el *thymós*, con el objetivo de generar en el receptor una disposición anímica idónea para dedicarse a la filosofía. A juicio de Werner, para que el segundo discurso de Sócrates tenga éxito y Fedro se convierta en filósofo, la palinodia no debe persuadirlo de forma *directa*, sino *indirecta*, esto es, Fedro debe ver en ella un modelo discursivo mediante el cual establezca él mismo un diálogo interior que persuada su parte irascible; Fedro debe generar su propio mito, para persuadir su *thymós*. El motivo es doble: por una parte, la filosofía tiene que ver con que una persona tome la responsabilidad de conducirse a sí misma, bajo la dirección de su parte racional; por otra, la parte irracional del alma debe ser integrada armónicamente y, para ello, resulta más efectiva una imagen o un mito que un discurso racional. La interpretación de Werner percibe bien que la filosofía está ligada a la autonomía y que durante todo el diálogo se critica la pasividad de Fedro, que es persuadido, esto es, conducido, por los tres discursos que ha escuchado. No obstante, lo que resulta problemático es que el valor persuasivo de la palinodia se circunscriba a la parte irascible. Según indicamos, la tesis del autor muestra cierta ambigüedad al analizar la relevancia que tienen algunas creencias o precompre-

siones en la propuesta filosófica de Platón. Vimos que en algunos pasajes se reconoce que la dialéctica no tendría sentido sin aquéllas y, por eso, en tanto que en la palinodia se ofrece una serie de creencias que están indisolublemente ligadas a la propuesta vital de Platón, creemos que no puede limitarse a ser un tipo de discurso que el auriga virtuoso deba saber producir a fin de persuadir a su caballo blanco para que se someta a su jerarquía y mando. Más bien, pensamos que expresa creencias indispensables para que el auriga, esto es, la parte racional del alma, no se encuentre perdido y sepa hacia qué lugar conducir su destino. En ese sentido, echamos de menos una interpretación del mito y de la filosofía que afronte este problema.

Con esto no negamos que Fedro y el lector, si quieren dedicarse a la filosofía, deban ofrecer resistencia a la palinodia; al contrario, para que la conversión se produzca ambos tienen que oponer cierta resistencia y examinarla críticamente, adoptando una posición activa y autónoma. Como señala el autor, la palinodia es una *imagen* y debe ser recibida como tal, pero nos parece un tanto simplista relacionarla de forma tan estrecha con el tipo de persuasión que se ejerce sobre la parte irascible del alma. Después de todo, para que la propuesta de Platón de una vida examinada y racional hacia el conocimiento de la verdad no se diluya en el escepticismo, requiere de unos presupuestos que no está claro si constituyen elementos meramente irracionales o el anverso necesario de una racionalidad que no naufraga en el escepticismo. Ciertamente, supone un problema para el intérprete tratar de conciliar la racionalidad del método dialéctico con el momento intuitivo de la reminiscencia, pero si queremos comprender a Platón, no podemos obviarlo.

Porque de esta cuestión dependen, en buena medida, la interpretación de la naturaleza de los mitos, de la filosofía y de los diálogos de Platón, creemos que el estudio que reseñamos debería reelaborarla, eliminando la ambigüedad e indefinición señaladas. Según nuestra hipótesis, el motivo de que el *Fedro* tenga una cantidad tan elevada de motivos auto-referenciales que exhortan a la reflexividad, es que Sócrates tiene como interlocutor a alguien que pasa su tiempo dedicado a disfrutar de los placeres discursivos acriticamente. Por eso resulta tan importante lo que Werner designa como *estructura palinódica*, según la cual la filosofía siempre está un paso más allá. Con el autor, creemos que la recepción filosófica de un diálogo nunca consiste en una lectura acítica, sino en el diálogo interior que nos obliga a realizar durante y tras la lectura. No obstante, si bien el *Fedro* resulta una obra especialmente *jocosa* (“playful”), tal vez el motivo no radique en que para Platón cualquier actividad discursiva sea un *mero divertimento* (“play”) frente a la *seriedad* de la visión *noética* de la realidad, sino en que la pasividad de Fedro, que resulta ridícula, y la ironía socrática dibujan en

este episodio un intento fallido de conversión, debido, sobre todo, a que éste no tiene una naturaleza filosófica.

El propio autor señala algunas de estas cuestiones y, no obstante, pensamos que el hecho de no abordar la pregunta por el estatuto que tienen algunos presupuestos en la filosofía platónica, propicia que en algunos momentos se exageren ciertas funciones del mito y, en otros, en cambio, se minimicen en exceso. A continuación reproducimos un texto con el que estamos de acuerdo, pero sobre el que convendría aclarar de forma más precisa cuál es el estatuto de esas *convicciones* o *precomprensiones* a las que nos referimos:

he ultimately regards his own works with that reserve and self-consciousness that are fitting for a philosopher. It is not that the dialogues are inherently false or useless; the problem, rather, is that they produce only conviction, and not knowledge, clarity, or certainty (p. 215).

Según reconoce el propio especialista (p. 172, n. 44), la creencia en las Formas y la reminiscencia son el anverso necesario de la dialéctica, por lo que convendría analizar qué estatuto tienen los *mitos* en los que se expresan éstas; resulta excesivamente simplista resolver la cuestión defendiendo que este tipo de relatos son el medio a través del cual la parte racional del alma persuade y domina la parte irascible.

Hasta el momento, hemos examinado algunos de los problemas relacionados con cuatro de las funciones principales que Werner le asigna al mito, pero queda por caracterizar cuál es su papel a la hora de dotar al diálogo de unidad estructural y de contenido. A continuación, analizaremos este punto, mencionando también algunas de las cuestiones del capítulo dedicado a la unidad del diálogo.

El trabajo del profesor Werner señala de manera magistral que la filosofía está necesariamente vinculada a una actitud crítica respecto a los discursos, de modo que no consiste en asimilarlos como un dogma, sino en tratar de avanzar en el conocimiento gracias al diálogo interior que suscitan. Introducimos una cita que resume magníficamente el estatuto filosófico del *Fedro* y la naturaleza trascendente de la filosofía platónica:

In the end, the *telos* toward which the *Phaedrus* points is none other than philosophy itself. That is to say, the continual “other” or “beyond” toward which the palinodic discourses of the *Phaedrus* point —both individually and collectively— is philosophy, and one of Plato’s main aims in the dialogue is to valorize the philosophical life and to subordinate or assimilate all other human activities to such a life (p. 247).

La filosofía está siempre un paso más allá de cualquier discurso concreto: el filósofo no es el sabio, sino alguien con un deseo tan infatigable como insaciable de alcanzar el conocimiento de la auténtica realidad. Además, este *modus vivendi* constituye la mejor forma de vida a la que el humano puede aspirar, por lo que cualquier otra actividad resulta secundaria y debe subordinarse a ésta. Obviamente, si esto es así, los textos de Platón no pueden estar redactados con el objetivo de que el lector los asimile y los memorice como un dogma, sino que deben obligarlo a buscar la verdad por sí mismos. En ese sentido, en un texto en el que explícitamente se habla de la *unidad orgánica* que debe tener cualquier escrito (cf. *Fedro*, 264c2-5) y cuyo análisis demuestra que ha sido confeccionado con gran esmero, la aparente falta de unidad —sobre la que se ha discutido desde antaño— no puede deberse al descuido de su autor. Al contrario, igual que la palinodia se reviste de una *apariencia*, pero es tarea de Fedro y del lector comprender que ésta no se corresponde con su auténtica naturaleza, la falta de unidad del *Fedro* responde a la apariencia con la que Platón ha construido deliberadamente el diálogo, para que el lector tenga que encontrarla por sí mismo:

Plato deliberately constructs the dialogue in such a way as to make it appear thematically or stylistically disunified, doing so as a way of provoking a certain response in the reader (p. 238).

Por eso Platón escribe diálogos y no tratados. Igual que Sócrates pone a prueba a Fedro, Platón hace lo mismo con el lector, que está obligado a interpretar el texto, buscando su unidad profunda:

One benefit of presenting the reader with a seemingly disunified dialogue is that we are encouraged to engage in an act of textual interpretation, something that carries its own philosophical benefits (p. 255).

Si bien estamos de acuerdo con las consideraciones generales de Werner sobre la cuestión de la unidad del *Fedro*, nos parece exagerada la función cohesionadora que le atribuye al mito. Incluso si los mitos tienen un papel meta-narrativo o reflexivo, el diálogo está repleto de pasajes que sirven como pistas para que Fedro y el lector reconsideren su propia actividad. A veces, estos pasajes tienen la forma de mito, pero, muchas otras, se introducen mediante otras formas de discurso, entre ellas, el diálogo. Por tanto, resulta exagerado defender que el *Fedro* esté organizado con base en sus mitos,⁵ los

⁵ Werner 2012, p. 244: “If we consider the *Phaedrus* as a whole, we see that Plato organizes the dialogue around the myths [...]. On a very basic formal level, then, the *Phaedrus*

cuales, junto con otros elementos,⁶ dotarían al diálogo de su unidad profunda. Nuevamente, creemos que el error de Werner se deriva en gran medida de no tener lo suficientemente en cuenta que la gran polifonía discursiva del diálogo se debe a que Fedro es un enamorado de los discursos y que Platón ha escogido como uno de los temas centrales del diálogo el *lógos*; los mitos constituyen una de las voces a través de las cuales Sócrates examina a Fedro, pero no la única, ni la más relevante, sino que cualquier tipo de *lógos* debe ser examinado con la misma distancia crítica.⁷ El *Fedro* nos muestra el intento de conversión que Sócrates realiza sobre un apasionado de los discursos y la unidad profunda del diálogo tiene que ver, sobre todo, con este intento. Se trata de una cuestión compleja y cuyo desarrollo nos llevaría a sobrepasar los límites de esta reseña. Sin embargo, podemos sugerir que el problema de la unidad está directamente vinculado con la relación que guarda Fedro con el *lógos*; Platón dibuja durante el diálogo a un Fedro que se relaciona con una amplia gama de discursos de registro muy diverso, y de sus reacciones hemos de deducir el éxito o el fracaso de la tentativa socrática por re-conducir su deseo y convertirlo a la filosofía. A este respecto, resulta significativo que, a pesar de que Werner trata de destacar la función cohesionadora del mito, en el penúltimo capítulo ofrece una atención especial al tema de la *psykhagogía*, que, si no estamos errados, constituye un tema mucho más relevante que el del mito a la hora de comprender la unidad formal y de contenido del diálogo.

Para concluir con este escrito, nos gustaría destacar la minuciosidad y el esmero con los que el profesor Werner realiza su análisis interpretativo. Su conocimiento sobre las tradiciones y el contexto del que bebe Platón para elaborar sus mitos es encomiable. Asimismo, su caracterización de la filosofía en relación con otro tipo de discursos y saberes como la retórica, la mitología, la poesía o la medicina, resulta muy esclarecedora. Especialmente relevante nos ha parecido el paralelismo que establece entre la labor de Sócrates respecto al alma de Fedro y la del *médico* respecto al cuerpo

has a coherent and consistent 'mythical structure', that is, a pattern of organization in which the major divisions and transitions are articulated by or through myth".

⁶ Werner defiende que la unidad del diálogo puede entenderse en varios sentidos y que, de hecho, viene proporcionada por una pluralidad de elementos.

⁷ Parece que la exageración del autor a la que nos referimos está estrechamente ligada al hecho de que su estudio trata de ofrecer una respuesta acerca del mito platónico, pues, en lo que supone una posición ambigua, al analizar el sentido de la totalidad del diálogo, él mismo recoge esto que le reprochamos: "It is the job of the philosopher to be concerned with all kinds of discourse, and indeed to subject all things to scrutiny" (p. 261). Seguramente, centrarse en la cuestión del mito lo ha llevado a exagerar algunas de sus características.

del enfermo.⁸ En definitiva, se trata de una obra excelente para analizar las cuestiones del mito y la filosofía en Platón, y pensamos que merece ser considerada como una de las mejores monografías escritas en lengua inglesa sobre el *Fedro*. Si esta reseña ha discutido algunos de los problemas derivados de sus tesis, no es porque el trabajo carezca de relevancia; al contrario, se trata de una obra excepcional con la que vale la pena dialogar y reconsiderar algunos de los aspectos más relevantes de la filosofía del Académico.

Jonathan LAVILLA DE LERA

⁸ Especialmente brillante nos parece el comentario de las páginas 248 y 249.

