

SOBRE UNA NOVA INTERPRETACIÓ DE LA FILOSOFIA POLÍTICA DE PLATÓ*

Leo STRAUSS

I

El recent llibre sobre Plató del professor Wild¹ no és simplement un treball d'història. La seva presentació de la doctrina platònica sobre l'home està animada per un zel reformador i vol produir una reorientació radical de la «filosofia de la cultura». Pregonament insatisfet de la filosofia moderna en totes les seves formes, i no volent refugiar-se en el tomisme, Wild retorna a la filosofia clàssica, a l'ensenyament de Plató i Aristòtil, que considera veritable. Avui molt pocs estan preparats per acceptar la seva premissa fonamental. Però hom pot predir sense cap risc que el moviment inaugurat, si es pot dir així, per aquest llibre en aquest país anirà creixent en influència i pes a mesura que passin els anys. Malgrat el que hom pugui pensar de la seva tesi, o del seu llibre, la qüestió de fons del seu llibre i a la qual la seva tesi dóna resposta va més profundament a les arrels dels problemes de les ciències socials que qualsevol altra qüestió que jo sigui conscient que hagi estat plantejada públicament en temps recent.

Aquesta qüestió concerneix la legitimitat de l'accés modern en totes les seves formes, distingint-lo de l'accés clàssic. Reviscola, després de més d'un segle de silenci, la qüestió coneguda com *la querelle des anciens et des modernes*, que hom suposava generalment ja resolta si no per Newton i Rousseau, en tot cas per Hegel. El llibre de Wild mostra certament que aquesta qüestió aparentment obsoleta ha tornat a ser un problema. De fet, només aquells que es precipiten allà on els homes raonables temerien fer un pas de més pretendran que ja s'ha trobat o que encara es pot trobar una resposta satisfactòria. No ha estat fins ara que comencem a veure l'abast i l'extensió de les seves implicacions. En el llibre de Wild, aquesta qüestió subjacent és la que exigeix l'atenció més seriosa de tot especialista de les ciències socials que no vulgui ser obscurantista o ser-ne titllat.

La prova de la darrera crisi que la civilització moderna pateix davant dels nostres ulls en el pla de l'acció s'acompanya d'una crítica teòrica dels

* «On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy» va ser publicat en *Social Research*, XIII, 1946, 3, 326-367. Agraïm al professor Joseph Cropsey, marmessor literari de Leo Strauss, el permís per a publicar aquesta traducció, la qual forma part dels treballs de recerca duts a terme per la secció «Hermenèutica i Platonisme».

1. John WILD, *Plato's theory of Man. An introduction to the Realistic Philosophy of Culture*. Cambridge: Harvard University Press, 1946. xi + 320 pp.

principis de la civilització moderna cada vegada més insistent. Aquest atac no pot trobar-se amb una mera defensa. El fet de defensar-se no implica la veritat. El món sovinteja en posicions defensives inconciliables les unes amb les altres. Limitar-se a la defensa d'una posició significa reclamar els avantatges de la prescripció; però hom no pot gaudir d'aquests avantatges sense exposar-se a la sospita raonable de defensar un interès creat de la mena que sigui que no suportarà l'examen d'un tercer imparcial. Pretendre els avantatges de la prescripció és particularment inconvenient per a aquells que accepten els principis moderns —principis inseparables de l'exigència d'alliberar el seu esperit de tots els prejudicis. Es pot dir que optar per una posició defensiva implica la pèrdua d'una part important de llibertat, d'una llibertat l'exercici de la qual fou responsable de l'èxit de l'aventura moderna: els defensors no poden permetre's dubtar radicalment. Els adeptes dels principis moderns que són incapaços de mantenir una distància crítica respecte dels seus principis i de considerar aquests principis no des del seu, sinó des del punt de vista dels seus adversaris, ja han admès la seva derrota: mostren amb els seus fets que la seva és una fidelitat dogmàtica envers una postura establerta.

L'única resposta a l'atac contra els principis moderns que és legítima sobre la base d'aquests mateixos principis és, doncs, el seu re-examen lliure i imparcial. El mètode d'aquest examen és predeterminat per la naturalesa dels principis moderns. Aquests foren elaborats en oposició i a través de la transformació dels principis de la filosofia clàssica. Fins avui cap partidari dels principis moderns no ha estat capaç d'afirmar-los amb un mínim grau de claredat sense atacar explícitament més o menys apassionadament els principis clàssics. Conseqüentment, un examen lliure dels principis moderns es fonamenta necessàriament en la confrontació escrupulosa amb els principis de la filosofia clàssica.

No és suficient de confrontar-los amb els principis de la filosofia medieval. Generalitzant, la filosofia medieval té en comú amb la filosofia moderna el fet que totes dues, encara que de manera diferent, estan influenciades per l'ensenyament de la Bíblia. Aquesta influència no esdevé necessàriament matèria d'investigació crítica si es confronta la filosofia moderna amb la medieval, mentre que esdevé el centre d'atenció si se la confronta amb la filosofia clàssica. D'altra banda, fou la filosofia clàssica més que no pas la filosofia medieval la que fou atacada pels fundadors de la filosofia moderna. En tot cas, els fundadors de la filosofia moderna conceberen la seva obra en contraposició a la filosofia clàssica en totes les seves formes; en els passatges dels seus escrits on expressen més clarament la seva intenció, mai no fan ni esment de la filosofia medieval com a adversari important².

Seria erroni creure que els principis que es tracten de contraposar, i particularment els de la filosofia clàssica, són accessibles fàcilment en les obres dels historiadors de la filosofia. Els moderns que estudien la filosofia clàssica són homes moderns, i, per tant, es refereixen gairebé inevitablement a la filosofia clàssica des d'un punt de vista modern. Només si l'estudi de la filosofia clàssica s'acompanyés d'una reflexió constant i sense treva respecte dels principis moderns, i, per tant, alliberant-se de l'acceptació

2. Vegeu MAQUIAVEL, *El príncep*, capítols 14 i 15 (compareu amb *Discorsi*, I, introducció i capítol 58); BODIN, *Six livres de la république*, prefaci; HOBBS, *De Cive*, XII 3 (compareu amb el prefaci), i *Leviathan*, capítol 21.

ingènua d'aquests principis, podria esperar-se una comprensió adequada de la filosofia clàssica per homes moderns. Hom pot dubtar seriosament si hi ha cap estudi que compleixi totalment aquest requeriment indispensable. Un signe d'això és el fet que hom troba rarament, si és que es troben, estudis sobre la filosofia clàssica que no facin un ús ampli de la terminologia moderna, i que no introdueixin constantment pensaments no clàssics en allò que és pretén que siguin exposicions exactes de la filosofia clàssica.

Fins fa relativament poc temps, la major part d'estudiosos de la filosofia antiga assumien que la filosofia moderna és decisivament superior a la filosofia clàssica. Conseqüentment, estaven obligats a comprendre la filosofia clàssica millor del que es comprenia ella mateixa, és a dir, no podien satisfer completament i sincerament l'exigència de la comprensió històrica autèntica o de l'exactitud històrica, exigència segons la qual cal intentar de comprendre els pensadors del passat tal com ells mateixos es comprengueren. És evident que la nostra comprensió del pensament del passat tindrà tendència a ser tant més adequada com més interessats n'estiguem; però hom no pot interessar-se amb seriositat, hom no pot deixar-s'hi portar per una passió filosòfica, si hom sap prèviament que el pensament del present és decisivament superior al pensament del passat.

Això és confirmat per l'opinió generalment acceptada segons la qual «l'escola històrica», en el sentit ampli del terme, ha engendrat una comprensió històrica millor i una consciència més viva d'exigències de l'exactitud històrica que les que poden trobar-se en la filosofia del segle XVIII: els «romàntics» no creien en l'essencial superioritat del seu temps sobre el passat. La fusió de l'interès filosòfic i de l'interès històric que podem constatar al voltant de l'any 1800 a Alemanya, i del qual sorgeix l'estudi modern de la filosofia clàssica, fou animada per una «nostàlgia de l'ànima» per l'antiguitat clàssica. Es pot fer remuntar a aquells anys decisius la grandesa i els defectes de la comprensió moderna de la filosofia clàssica: hom s'equivocaria de ple si creïés que els pensaments fonamentals d'homes com Friedrich Schlegel i Hegel han deixat de ser el fonament filosòfic de la nostra comprensió dels clàssics simplement perquè un gran nombre de les seves afirmacions han estat rebutjades pels seus seguidors o pels seus adversaris. Aquests pensadors, guiats per la distinció de Schiller entre poesia ingènua i poesia sentimental, conceberen el pensament dels clàssics com un pensament «ingenu», a saber, com un pensament lligat directament a la vida, i mancat, per aquesta raó, de la «reflexió» pròpia de la «consciència de si» moderna. En conseqüència, malgrat la superioritat de la seva comprensió històrica respecte de la de les Llums, el seu judici últim sobre els mèrits respectius de la filosofia moderna i de la filosofia clàssica coincideix amb el dels seus predecessors, ja que, almenys des del punt de vista de la filosofia, les imperfeccions de la ingenuïtat són molt més greus que els seus avantatges. L'opinió que la filosofia clàssica no ha plantejat les qüestions veritablement fonamentals de caràcter «reflexiu» que concerneixen «la subjectivitat», i que foren plantejades amb una claredat creixent en el curs del desenvolupament de la modernitat ha prevalgut i preval encara, malgrat, o a causa, del descobriment de «la història».

L'historiador mitjà del nostre temps no és tant un fill espiritual de Hegel com de l'historicisme del segle XIX. L'historicisme suposa que totes les èpoques estan igualment en relació «immediata» amb «la veritat», i

aquesta és la raó per la qual refusa de jutjar el pensament del passat des del punt de vista de «la veritat» del nostre temps. La seva intenció és comprendre el pensament, per exemple, de Plató exactament tal com Plató el comprengué, o d'interpretar les afirmacions de Plató des del punt de vista, no del pensament modern, sinó del pensament de Plató mateix. No obstant, és incapaç constitutivament de dur aquesta intenció al seu terme. Suposa, parlant en general, que el pensament de totes les èpoques és igualment «veritable», perquè cada filosofia és essencialment l'expressió del seu temps³, i fa d'aquesta suposició la base de la seva interpretació de la filosofia clàssica. Però no es pot comprendre la filosofia clàssica, la qual pretén ensenyar *la veritat*, i no simplement la veritat de la Grècia clàssica, fonamentant-se en aquesta suposició. Rebutjant com a insostenible o com a purament absurd la pretensió dels clàssics, l'historicisme afirma, a l'igual que les Llums i l'idealisme alemany, que l'accés modern (ja que l'historicisme és, segons el parer general, característicament modern) és fonamentalment superior a l'accés clàssic. L'historicisme dóna tan poca motivació filosòfica com les altres escoles modernes a l'esforç genuïnament històric de comprendre la filosofia clàssica tal com ella és comprengué a si mateixa.

Per comprendre la filosofia clàssica, cal interessar-s'hi seriosament, cal prendre-la amb la major seriositat possible. Però no podem fer-ho si no estem disposats a considerar eventualment que els seus ensenyaments siguin veritables, o que sigui fonamentalment superior a la filosofia moderna. Cap prejudici, per ben intencionat que sigui, favorable a les conviccions modernes haurà de deturar l'historiador a concedir tot el benefici del dubte als pensadors antics. Quan es posa a estudiar la filosofia clàssica, ha de deixar de prendre com a base els indicadors moderns amb els quals està familiaritzat des de la seva infantesa, li cal aprendre a basar-se en els indicadors que guiaven els filòsofs clàssics. Aquests vells indicadors no són immediatament visibles: estan amagats sota munts de pols i de runa. Per a una comprensió dels clàssics, els obstacles més evidents, però en cap cas els més perillosos, són les interpretacions superficials esteses pels manuals i per nombroses monografies, que semblen resoldre en una fórmula el misteri de la filosofia clàssica. Abans de poder utilitzar els indicadors clàssics, cal retrobar-los. Mentre l'historiador no ha reeixit a retrobar-los, no pot deixar de trobar-se en la més gran confusió: es troba en una foscor que no més està il·luminada pel seu coneixement que no sap, és a dir, que no comprén, res. Quan s'endinsa en l'estudi de la filosofia clàssica, ha de saber que s'embarca en un viatge la sortida del qual li és del tot oculta. No és probable que retorni a les ribes del nostre temps essent exactament el mateix home que les havia deixades.

La nostra mancança d'una interpretació adequada de la filosofia clàssica ve de la manca d'incitació filosòfica per a fer-la. Aquesta mancança és advertida, per primera vegada després de generacions, per la presa de consciència de la necessitat d'un re-examen lliure de prejudicis dels principis moderns, un

3. Segons un punt de vista avui molt popular, es pot provar la tesi historicista per l'evidència de la història: la història prova que tots els ensenyaments filosòfics són «relatius» al seu «temps». Si realment és així, res no se'n pot concloure, ja que la «relativitat» d'un ensenyament al seu «temps» és essencialment ambigua i no significa necessàriament una dependència de l'ensenyament en relació al seu «temps»; una època pot haver estat particularment favorable al descobriment de *la veritat*.

re-examen que presuposi necessàriament una interpretació adequada de la filosofia clàssica. Això que a primera vista és simplement el resultat de les exigències de l'exactitud històrica, és a hores d'ara el resultat de l'exigència d'un re-examen filosòfic de les nostres suposicions fonamentals. Si aquest és el cas, la insistència en la diferència fonamental entre la filosofia i la història —una diferència per la qual la filosofia se sosté o cau— pot molt ben ser, en la situació present, enganyosa, per no dir perillosa per a la filosofia mateixa.

II

A partir d'aquest examen del criteri segons el qual cal jutjar les obres contemporànies sobre filosofia clàssica, podem ara passar a l'obra de Wild sobre la doctrina platònica de l'home. És immediatament evident que per Wild, malgrat els dubtes d'alguns dels seus lectors, la *querelle des anciens et des modernes* ja no existeix. La considera definitivament resolta a favor dels clàssics. Després d'haver-se tret del damunt aquesta qüestió fonamental, que com a tal és una qüestió teòrica, pot cercar un enfocament pràctic o polític en la fonamentació de l'ensenyament clàssic.

Això porta a conseqüències perilloses. L'ensenyament dels clàssics no pot tenir un efecte pràctic immediat, ja que la societat d'avui no és una *polis*. No és suficient dir que l'home és sempre el mateix i que no hi ha cap diferència entre la societat moderna i la societat que consideraven els clàssics si no és que la primera és més «complicada» que la darrera, o que la diferència és una diferència de magnitud; ja que fins i tot, si fos aquest el cas, els clàssics consideraven la magnitud com un element d'importància crucial per determinar el caràcter d'una societat. Per entrar més en detall, és cert que l'ensenyament de Plató respecte de la tirania és indispensable per a la comprensió del «totalitarisme» d'avui dia, però comprendriem malament aquest fenomen contemporani si l'identifiquéssim purament i simplement amb la tirania antiga; serà suficient aquí de remarcar que el «totalitarisme» d'avui està essencialment fonamentat sobre les «ideologies» i, en darrer terme, sobre una ciència vulgaritzada o deformada, mentre que la tirania antiga no reposava sobre tal fonament. En la mesura que hi ha diferències essencials entre la societat moderna i la considerada pels clàssics, l'ensenyament clàssic no pot ser aplicat directament a la societat moderna, sinó que s'ha de *fer de tal manera* que li sigui aplicable, o dit altrament, ha de ser modernitzat o deformat.

Wild no deixa de ser conscient del perill a què s'exposa. Comença el seu llibre amb la declaració següent: «Aquest llibre no és una temptativa d'exposar el conjunt de la filosofia de Plató, ni tant sols una part de la seva filosofia, a la manera com s'entén comunament una exposició "històrica". La seva finalitat no és tant de revelar el pensament de Plató com de mostrar la natura de la cultura humana i la seva perversió utilitzant com a guia el filòsof Plató. Encara que aquest propòsit pugui semblar aliè a una certa visió de la història entesa com una recerca d'antiquari, estic convençut que no semblaria estrany a Plató.» Segurament Plató considerava la qüestió filosòfica del millor ordre polític com infinitament més important que la qüestió històrica de saber el que tal home o tal altre pensaven del millor ordre polític; per tant, mai no escrigué un llibre sobre les «teories sobre l'home» de l'altra gent. Però també és igualment segur que hauria preferit

una investigació històrica adequada a una investigació filosòfica inadequada: «val més fer com cal una tasca modesta que fer malament una gran tasca.»

Wild romandria més a prop de l'esperit d'indiferència de Plató o, fins i tot, de menyspreu per la veritat merament històrica, si hagués exposat en el seu propi nom la seva pròpia «filosofia de la cultura», o si seguint l'exemple de Sir Thomas More hagués escrit una imitació lliure de *La República*, és a dir, si hagués contret la responsabilitat d'un ensenyament sense haver cercat refugi darrere de l'escut de l'encegadora autoritat de Plató. Res no li hauria impedit de subratllar en cada ocasió tot el molt que havia après de Plató.

En embarcar-se en l'aventura no platònica d'escriure un llibre sobre «la teoria de l'home» de Plató, ha perdut tot dret a recórrer a l'absolut menyspreu de Plató per la veritat històrica, i el fa plegar-se davant dels criteris de l'exactitud històrica. El seu fracàs per sotmetre's a aquests criteris, juntament amb el fet que no aconsegueix d'escriure un llibre no històric sobre «la teoria de l'home» o sobre «la filosofia realista de la cultura», mostren simplement que no és capaç de provar les seves afirmacions més importants. Això l'exposa al perill de reemplaçar la prova de la tesi històrica segons la qual Plató ha sostingut certes opinions per una espècie de raonament filosòfic mostrant que les opinions en qüestió són sanes, i de reemplaçar la demostració de tesis filosòfiques per la simple referència als passatges de Plató en els quals aquestes tesis són afirmades. Per exemple, creu manifestament en la necessitat i en la possibilitat d'una teologia natural⁴; en la mesura en què ha escrit un llibre sobre Plató, s'accontenta amb fer referència als passatges de Plató en els quals es pressuposa o es demostra que l'existència de Déu és cognoscible per la raó teòrica tota sola, i no es veu forçat directament a construir una demostració de l'existència de Déu.

El refús de Wild d'exposar tota sencera «la teoria de l'home» de Plató és inconciliable amb la seva opinió segons la qual els nostres mals venen del rebuig de l'ensenyament clàssic; ja que si aquesta opinió és exacta, serà necessari retrobar l'ensenyament clàssic en la seva totalitat abans de poder pensar a triar-ne parts. Tota selecció de parts serà arbitrària abans de redescobrir el conjunt, en la mesura que tal tria no pot tenir altre principi que les predileccions modernes. Si és cert que *la querelle des anciens et des modernes* és el problema més important, només farem que enfosquir aquesta qüestió tot substituint un ensenyament explícitament modern per un ensenyament platònic modernitzat.

Per les raons indicades, Wild es veu obligat a assumir el fet que podem trobar en l'ensenyament clàssic la solució al problema modern. És en la insuficiència de la filosofia moderna que cal cercar la causa del nostre problema. Els clàssics, presumptament, ens han de proporcionar una anàlisi, un diagnòstic i un tractament de la malaltia moderna. Wild oposa el «realisme» de la filosofia clàssica a l'«idealisme» de la filosofia moderna, i afirma que l'«idealisme» és idèntic amb el fenomen que Plató caracteritzà com a sofística⁵.

La temptació d'identificar la filosofia moderna amb la sofística és considerable i Wild no ha estat el primer a caure-hi. Però, és possible mantenir fredament aquesta identificació? L'idealisme alemany, contra el qual va diri-

4. WILD, 11, 30, 109, 220, 229, 290, 292.

5. WILD, 4 i ss, 12 i ss, 21, 234, 249, 254, 271, 301, 304, 310 i ss.

gida primerament la crítica de Wild, sempre va tendir a concebre la seva relació amb la filosofia de les Llums com anàloga a la relació de la filosofia clàssica amb els sofistes grecs. En efecte, de vegades fa la impressió que Wild s'accontenti de substituir la tesi segons la qual «la sofística és a la filosofia clàssica el que les Llums és a l'idealisme alemany» per la tesi segons la qual «la sofística és a la filosofia clàssica el que l'idealisme alemany és a Wild». La veritat és, tanmateix, que mentre que l'idealisme alemany no perdé mai de vista la diferència fonamental entre el pensament modern en totes les seves formes i el pensament clàssic en totes les seves formes, Wild queda satisfet amb la identificació sense reserves entre l'idealisme *tout court* —i, per tant, en particular l'idealisme modern, alemany i no alemany— i la sofística. Si volgués que les seves afirmacions sobre aquest punt fossin preses amb seriositat, hauria calgut que s'accontentés d'afirmar que la sofística és la conseqüència llunyana, indirecta i involuntària, i potser necessària, de l'esforç autènticament filosòfic i fonamentalment no sofístic de la filosofia moderna, i hauria calgut que es prengués la molèstia de proporcionar una prova no retòrica i no sofística d'aquesta afirmació de notable volada⁶.

Les dificultats a què s'exposa la identificació de l'idealisme amb la sofística són prou il·lustrades per les pròpies vacil·lacions de Wild. D'una banda, identifica sense més l'idealisme amb la sofística (311); d'una altra banda, afirma que l'idealisme és l'arrel de la sofística (271, 279 s., 79), i, així, que és diferent de la sofística. A més a més, disculpa l'idealisme deixant entreveure que no és més que una de les arrels de la sofística. L'arrel de la sofística seria la «confusió transcendental», i certes «confusions transcendents» condueixen a altres errors a part de l'idealisme que també condueixen a la sofística (229 ss., 234, 297). Però, fins i tot la «confusió transcendental» en ella mateixa no és necessàriament l'única arrel de la sofística, ja que, si una vegada és titllada de l'«arrel última de la sofística» (232), en un altre lloc s'afirma que «es troba molt a prop de l'arrel de la sofística» (238). Això ens porta a poc a poc a l'opinió segons la qual «la confusió transcendental» pot conduir tant a l'idealisme com a altres heretgies, i segons la qual l'idealisme pot, així com altres errors, conduir a la sofística —una opinió plausible, tot i que no gaire il·luminadora, en la mesura en què la veritat mateixa pot ser desviada de manera sofística (273).

6. Wild menciona els següents trets característics de l'«idealisme»: la subordinació de l'ontologia a la lògica (p. 2); la negació de la intencionalitat del pensament (280 n., 301); l'opinió «segons la qual totes les coses són sempre pensament, o segons la qual hi ha pensaments inconscients o no pensants» (214); la confusió de les coses materials i les formes, objectes del pensament, i, per tant, la negació de la matèria, del moviment i del canvi (5, 234, 238, 290). La seva última paraula sobre el tema fa referència a la identificació de l'idealisme amb «la confusió de l'home amb el creador» (311), a saber, l'opinió segons la qual tota significació, tot ordre i tota veritat tenen el seu origen o estan íntimament lligats amb la «consciència», la «raó», el «subjecte», l'«home» o l'*Existenz*. (Compareu E. HUSSERL, *Ideen*, §§ 47, 49, 55, amb M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 44 i «*Vom Wesen des Grundes*» a *Festschrift für Edmund Husserl*, Halle 1929, p. 98 i ss. Em refereixo a Husserl i Heidegger perquè manifesten clarament que la identificació de Wild de l'idealisme amb la negació de la intencionalitat, o la subordinació de l'ontologia a la lògica, no va al fons del problema. La posició de Wild és almenys tan oposada a l'empirisme anglès, per exemple, com a l'idealisme alemany. Tanmateix, ell ha escollit presentar-nos l'idealisme alemany com l'únic dolent. Un home que es declara platònic té l'obligació de subratllar el fet que l'idealisme alemany ha intentat de restablir elements importants dels ensenyaments de Plató i Aristòtil en oposició a la filosofia occidental (anglesa i francesa) a partir, és cert, d'un fonament establert per aquesta filosofia occidental.

A això Wild podria respondre possiblement de la manera següent: la «confusió transcendental» és una «tendència activa» que, seguint la seva pròpia llei, mena a un extrem que «la sofística no pot travessar», en d'altres termes, a la posició de Protàgoras, «el representant per excel·lència de la vella sofística» (239); i la posició de Protàgoras és l'idealisme (239, 254, 306). Però —sense parlar del fet que, segons el que diu en una altra banda, la sofística pot anar més lluny que Protàgoras, a saber, fins al «naturalisme pur i simple» (254)— és difícil de comprendre com es pot tractar l'«idealisme» de Protàgoras i l'«idealisme» de Kant, Hegel o Husserl com a fonamentalment idèntics. En altres termes, es depassen netament els límits de la legítima febre polèmica en la identificació de l'idealisme filosòfic modern amb la sofística quan això implica que homes com Kant o Husserl serien «ensarronadors delibèrats», que estigueren «sotmesos a les inclinacions afectives de [llur públic]... i poc preocupats per la veritat», i que, «amb poca habilitat en l'argumentació i en el poder persuasiu», han elaborat una «teoria original» que «sembla almenys tan bona com la veritat si no millor» (284, 310, aquestes darreres cites són extrems de passatges que tracten explícitament de l'essència de la sofística). Per explicar la mateixa crítica un xic menys secament, Wild, amb belles expansions retòriques, arriba a desvetllar fins a un punt considerable la còlera del lector contra els eixelebrats culpables de la «confusió transcendental» o de la «negligència transcendental» (297), però no arriba a convèncer completament que la confusió corrent o que la negligència corrent siguin necessàriament el resultat d'una contemplació massa concentrada de les «operacions transcendents» (298).

Per veure com Wild arriba a aquesta sorprenent afirmació, només cal comparar això que considera com l'essència de la sofística amb el tret més característic de l'idealisme modern. La sofística, afirma, és essencialment la construcció de «teories», de «sistemes» o de «rèpliques ideals» de la realitat, mentre que la filosofia «es dedica enterament a la tasca de perseguir (la realitat) tal com ella ja és» (280, 308, 310). L'idealisme modern concep l'ésser com a «construït» o «constituït» a partir, o almenys dependent, de l'espontaneïtat del «subjecte»; almenys, en la seva forma «clàssica» es fonamentava sobre l'opinió segons la qual només podem comprendre veritablement el que nosaltres «fem» o «construïm». Però, ¿no hi ha cap diferència entre construir «teories subjectives» perquè es nega que hi hagi una diferència fonamental entre la ciència i l'opinió o la percepció sensible (sofística), i construir «models» «ideals» perquè se sosté que solament aquestes construccions fan possible la ciència, en tant que distinta de l'opinió o la percepció sensible (l'idealisme modern)? L'idealisme modern resta tant lluny de ser idèntic o d'assemblar-se a la sofística, en el sentit que Wild dóna a aquest terme, que reposa totalment sobre la distinció platònica i aristotèlica entre la ciència i l'opinió o la percepció sensible.

La impotència de Wild de fer justícia a la filosofia moderna⁷ ve del fet que no ha examinat seriosament la qüestió de saber per què la filosofia moderna s'ha revoltat contra la tradició clàssica, en d'altres termes, no ha exa-

7. Un altre exemple: «Aquesta misteriosa desconfiança envers el coneixement universal, Plató la identifica com la font de la corrupció civil... És avui visible en la separació estricta entre "teoria" i "pràctica" que remunta a Kant» (122). L'autor, òbviament, no ha examinat l'obra de KANT, «Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis». Això fa que hagi pres Kant per Burke.

minat rigorosament les dificultats a les quals la filosofia clàssica estava i està encara exposada. Segons els clàssics, la ciència pressuposa que el món és intel·ligible, i això és impossible, sostenien Plató i Aristòtil, si la intel·ligència no «governa» el món. Es pot dir, per simplificar el debat, que la ciència clàssica depèn, en una darrera anàlisi, de la possibilitat de la teologia natural com a ciència (compareu amb Wild, 258). Fou essencialment a causa de la influència de la Bíblia que l'opinió clàssica esdevingué problemàtica inclús per a una bona part dels seus adeptes. Segurament, la forma última de la ciència clàssica, a saber, la ciència aristotèlica (11, 17, 292), reposa íntegrament sobre la doctrina de l'eternitat de l'univers visible, una doctrina diametralment oposada a la doctrina bíblica de la creació. S'hauria de tenir el coratge de titllar Luter i Calví de sofistes abans de poder gosar afirmar que solament els sofistes poden discutir el caràcter satisfactori de la conciliació intentada per Maimònides i Tomàs d'Aquino entre els ensenyaments de la Bíblia i d'Aristòtil. No obstant, Wild ni tant sols fa esment de la Reforma quan parla dels orígens de la ruptura moderna amb la filosofia clàssica. En tot cas, caldria tenir en compte l'opinió segons la qual fou una reflexió guiada per la noció bíblica de la creació la que condueix a fi de comptes a la doctrina segons la qual el món, en tant que creat per Déu, o la «cosa en si», és inaccessible al coneixement de l'home, o a l'afirmació idealista segons la qual el món, en tant que nosaltres el poguéssim comprendre, a saber, el món estudiat per la ciència humana, ha de ser necessàriament «obra» de l'esperit humà⁸.

Sigui com sigui, tot llegint el llibre de Wild, hom s'adona immediatament del valor de la presentació acadèmica de la motivació primera de la filosofia moderna, la qual, si la memòria no em falla, reposa sobre el fet ben conegut que les dificultats a les quals la filosofia clàssica està exposada troben avui la seva expressió més rotunda en l'èxit de la ciència natural moderna. Wild sembla creure poder rebutjar la filosofia moderna sense que gosi rebutjar la ciència moderna. Utilitza ingènuament la distinció relativament recent entre filosofia i ciència (78 ss. i 200 ss.) sense tenir en compte el fet que no hi ha lloc per a tal distinció en la filosofia o la ciència clàssica⁹. Suposa tàcitament que és possible de conciliar o d'integrar la «ciència» moderna i la filosofia clàssica. Però no dóna ni la més mínima indicació de com fer-ho. ¿O creu que és possible saltar l'abisme entre l'«evolucionisme» de la biologia moderna i la doctrina fonamental de l'eternitat de les espècies d'Aristòtil tot dient de manera triomfant que «la filosofia clàssica (fou) en Aristòtil i Tomàs d'Aquino, i, de fet, universalment abans de la degradació de l'escolàstica moderna... indubtablement i irreductiblement una filosofia evolucionista en el seu tractament de la natura» (5)? Qualsevulla que siguin els límits de la ciència natural moderna, el seu evident èxit ha donat naixement a una situació en la qual la possibilitat de la teologia

8. Vegeu KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. Vorländer, p. 131, i *Kritik der Urteilskraft* §§ 84 i ss.; HOBBS, *De Corpore*, XXV 1, *De Homine*, X 4-5 i, *Leviathan* capítols 37 i 31; també BACON, *Advancement of Learning*, pp. 88, 94 i ss., 132 i ss. (ed. Everyman's Library); i DESCARTES, *Meditationes*, I.

9. Parlant de la distinció de Plató entre les matemàtiques i la dialèctica, Wild identifica *diánoia* amb el «coneixement científic» i *noesis* amb el «coneixement filosòfic» (189, 197 i ss.), contradient el que diu clarament Plató a la *República* (533 c-d; compareu amb la *Carta VII* 342 a-b).

natural ha perdut tota l'evidència que tenia abans, i una reflexió molt seriosa, que Wild no estima necessària, seria requerida per fer front a l'«especulació irresponsable de la sofística» (79) respecte a la teologia natural, per no dir res del que seria requerit per retornar-li l'estatut de ciència genuïna.

Per mantenir la tesi segons la qual l'idealisme modern seria idèntic a la sofística, Wild no tan sols negligeix completament la qüestió fonamental implicada en el conflicte entre la filosofia clàssica i la moderna, sinó que es veu obligat a malinterpretar la doctrina de Plató sobre la sofística. Segons la interpretació que dóna del *Sofista*, Plató veïé l'essència de la sofística (en tant que distinta de la filosofia, que és la «reproducció» de la veritat) en la «producció» de «construccions artificials», de «teories noves i d'especulacions originals» o de «sistemes», i en un pensament «productiu» o «creatiu» «sobre les coses més generals i més importants» (280 i ss., 304 i ss., 308). Plató, és clar, no diu res sobre «teories noves», «especulacions originals» o «sistemes». El que diu efectivament en la «discussió vital» (279) sobre l'essència de la sofística¹⁰, és que la sofística és la producció en paraules d'imitacions inexactes de totes les coses, o la reproducció en imatges parlades de les proporcions aparents de la realitat.

El mateix Wild reconeix pràcticament (281 ss.) que la sofística entesa així és tan poc «productiva» o «creativa» com la mateixa filosofia, la qual en el mateix context (*Sofista* 235 d1 - 236 c7) pot ser representada implícitament com la producció en paraules d'imitacions exactes del que és, o com la reproducció en imatges parlades de les proporcions veritables de la realitat. Encara que s'asseguri que no es pot caracteritzar exactament la filosofia com la producció d'imitacions exactes de la realitat, no estariem encara autoritzats a afirmar que, segons Plató, la sofística és essencialment la producció en paraules d'imitacions inexactes de les coses més importants; ja que per no esmentar altres consideracions, el sofista comparteix aquesta característica, segons Plató, no tan sols amb l'orador popular, sinó sobretot amb molts ingenus «homes del carrer»¹¹, i de fet (en la mesura en què el simple dubte envers les pròpies opinions respecte del tot no allibera de l'encanteri d'aquestes opinions) amb tots els no-filòsofs en tant que tals¹². No interpretem correctament la tesi de Plató suggerint que el sofista és el responsable, o l'iniciador, de les «quimeres» de les quals els altres homes són plens, en la mesura en què Plató fa entendre clarament que les «quime-

10. En la discussió «preliminar» (*Sofista*, de 221 c5 a 231 e) el Foraster d'Elea menciona el fet que el sofista ha pogut «fabricar» les doctrines que ven, però deixa entendre clarament que la qüestió de saber si el sofista «fabrica» ell mateix les seves doctrines o les encarrega a d'altres és irrellevant (224 e2). És el jove Teetet, que mai no ha vist un sofista (239 e1; compareu amb el *Menó* 92 b7 ss.), qui subratlla el caràcter «productor» de la sofística (231 d9-11). Sigui com sigui que calgui interpretar-ho, el Foraster d'Elea afirma poc després que aquest aspecte de la sofística no és el més característic (232 b3-6; compareu amb 233 c10-d2).

11. Compareu *Sofista* 268 a-c amb l'*Apologia de Sòcrates* 22 d7.

12. Per evitar aquesta dificultat, Wild suggereix que «en tant que tots els homes són filòsofs, i Sòcrates és l'home típic, tots els homes són igualment sofistes» (275). D'això caldria deduir que també Sòcrates és un sofista, i no un adversari dels sofistes com suggereix arreu (38, 306). A més, el conjunt de l'argumentació del *Sofista* i fins i tot del llibre de Wild pressuposa que el sofista és un tipus humà específic, diferent no tant dels filòsofs sinó també de l'orador, del caçador, del tirà, de l'enamorat, de l'home polític, del pintor, del venedor, etc. Això no vol dir que Plató no utilitzi en ocasions el terme «sofista» en un sentit molt més ampli, però aquest no és el sentit exacte. L'home comú és un «sofista» gairebé en el mateix sentit que el paleta o el sabater són «savis» (vegeu el *Polític* 258 c6-e7, i el *Teetet* 146 d1-2).

res» que el sofista defensa, elabora o destrueix troben el seu origen en un tipus totalment diferent¹³.

Si la sofística fos la construcció de «teories», qualsevol filòsof que en l'error prengués una «teoria» pròpia per la veritat seria un sofista. Wild actua conseqüentment tot utilitzant «sofística» i «falsa filosofia» com a sinònims (64, 232, 234). Però aquest no és certament el punt de vista de Plató. En un passatge del *Teetet* (172 c3 ss.) que Wild considera que tracta l'oposició entre la filosofia i la sofística (254), Tales, el qual des del punt de vista de Plató sosté una «falsa filosofia», és citat com exemple d'actitud filosòfica. Si Wild tingués raó, l'apel·latiu de sofista escauria no solament al venerable Parmènides¹⁴, que identifica l'U amb «un tot espacial» «imaginat» per ell (221 ss.) i que es «compromet en l'acosmisme», l'«absolutisme» i el «panteisme», sinó al mateix Plató, del qual «l'ontologia dinàmica» («una indicació brillant i fecunda») pateix de la «confusió de la lògica i de l'ontologia» (292, 296), i a Aristòtil, que ha negat la creació del món i, per tant, el creador (311). Díficilment cap persona escaparia d'aquest destí excepte, potser, alguns teòlegs.

Segons l'opinió clàssica, la sofística no és una falsa filosofia sinó un mode particular d'absència de filosofia, o, per parlar amb una mica més de precisió, l'ús de la filosofia amb finalitats no filosòfiques per homes dels quals es podia esperar més, o sigui homes conscients d'una manera o altra de la superioritat de la filosofia sobre qualsevol altra activitat. El que caracteritza el sofista no és ni la construcció de «teories originals», de les quals tots els presocràtics i l'autor del *Timeu* en foren tant culpables com els filòsofs moderns, ni, d'altra banda, un escepticisme complagut d'ell mateix, sinó la finalitat en vista de la qual utilitza els seus discursos «constructors» o «destructors»¹⁵.

En la mesura en què creu que el sofista és a l'origen dels errors més fonamentals (305, 118, 121), Wild és conduït a afirmar que la sofística és merament la «inversió» de la filosofia: «de totes les figures de la ignorància, segurament la del sofista... és la més considerable» (278, 305). Segons Plató, hi ha almenys dos vicis igualment «considerables» i diametralment oposats

13. *República* 493 a6-9; *Polític* 303 b8-c5.

14. El que Wild afirma en les pp. 128 i ss. implica que Heràclit, Parmènides i altres grans homes foren sofistes.

15. ARISTÒTIL, *Retòrica* 1355 b17-22, i *Metafísica* 1004 b22-26. L'opinió subratllada més amunt queda confirmada per una comparació de Cal·licles (en el *Gòrgias*) amb els sofistes. Cal·licles no és un sofista, tal com afirma Wild (38, 306), sinó un home que menysprea la sofística i això precisament perquè no és conscient de cap manera de la superioritat de la filosofia, o de la saviesa, sobre qualsevol altra activitat. Si d'un cantó s'oposa més a Sòcrates que a Gòrgias i Pol, d'un altre cantó resta més proper a Sòcrates que a Gòrgias i Pol, perquè Sòcrates i ell són «enamorats» (compareu *Gòrgias* 481 d1-5 amb *Sofista* 222 d7 ss.). Sòcrates i Cal·licles es lliuren amb passió a la recerca d'allò que consideren el millor (respectivament la filosofia i la política), però la recerca sofística de la filosofia és tèbia, ja que el sofista es lliura apassionadament a d'altres plaers diferents del coneixement, o del coneixement en comú (l'amistat veritable), sobretot a aquells relacionats amb el «prestigi». El fracàs de Wild per distingir entre el tipus de «Cal·licles» i el del «sofista» és a la base de la seva interpretació de la *República* de 487b a 497a (121-131). Suposa gratuïtament que aquest passatge fa referència als sofistes, mentre que realment es refereix als homes polítics. En el mateix context, identifica erradament el sofista i el mig-filòsof, o l'home que malgrat la seva manca de dons naturals necessaris, i malgrat la seva vocació natural per les arts inferiors, es consagra a l'estudi de la filosofia (compareu *República* 495d7 amb *Fedre* 245a7).

a la filosofia: la sofística i l'estúpidesa satisfeta d'ella mateixa de l'ignorant que pren les seves opinions per coneixements (*Sofista* 267 e10 i ss. i 229 c), tal com el mateix Wild reconeix obertament un cop (128). L'oposició entre aquests dos vicis permet, i fins i tot, obliga el filòsof de combatre l'un amb l'altre: contra el menyspreu sofístic del «sentit comú» invoca la veritat presentada pel «sentit comú», i contra la satisfacció vulgar del «sentit comú» s'al·lia amb el dubte sofístic sobre ell¹⁶. Tot insistint unilateralment en l'oposició entre el filòsof i el sofista hom esborra l'oposició també fonamental entre el filòsof i el no-filòsof «no-sofisticat», i s'arriba a l'afirmació totalment antiplatònica segons la qual «tots els homes són filòsofs» (275). Si en un sentit el sofista és l'antagonista del filòsof, en un altre sentit el no-filòsof no-sofisticat serà aquest antagonista: el sofista, a diferència del vulgar, pot ser l'«amic» del filòsof¹⁷.

La sofística (en el sentit platònic), lluny de ser qualsevol cosa com el pecat original, tal com creu Wild (305 ss., 311, 169) és, des del punt de vista filosòfic, un joc o una diversió pueril; i el sofista, lluny de ser el diable o un emissari seu, ha de ser caracteritzat com un home d'edat madura que no ha esdevingut adult¹⁸. Com Plató mostra amb «fets», més dignes de confiança que no pas el «discurs», —per la seva *demonstratio ad oculos* dels sofistes, particularment en el *Protàgoras* i l'*Etídem*—, la sofística, des del punt de vista filosòfic, és, estrictament parlant, ridícula, i el que és ridícul és una deformitat inofensiva¹⁹. I si hom objecta que Sòcrates adverteix el jove Hipòcrates del perill que corre respecte de Protàgoras, cal òbviament respondre que Sòcrates adverteix igualment Protàgoras del perill que corre amb Hipòcrates, aquest ximplet, fill de ximplet, i els de la seva mena, i que el que és perillós pels tipus «Hipòcrates» no és necessàriament perillós per als altres²⁰. La indignació mancada d'intel·ligència contra els sofistes que Wild atribueix a Sòcrates no caracteritza tant Sòcrates com els homes que l'han perseguit i assassinat²¹.

En evident contradicció amb l'ensenyament que Plató manté fins al final —l'afirmació segons la qual tot vici i tot mal són en darrera anàlisi involuntaris, ja que provenen de la ignorància (*Lleis* 731 c2-7 i 860 c7-d1)— Wild presenta la sofística, «el més gran dels mals», com quelcom semblant a una ignorància deliberada (306). La raó última per la qual creu que la sofística és essencialment «pensament creador» o «falsa filosofia» o la «inversió» de la filosofia sembla ser que rau en el fet que llegeix Plató no des de l'esperit de Plató sinó des de l'esperit de la Bíblia. Identifica el sofista amb

16. Vegeu *Sofista* 239 e5-240 a2; *Teetet* 196 e1-197 a4; *Protàgoras* 352 b2-353 a; *República* 538 e5-6. Wild, que no afirma sempre les mateixes coses respecte dels mateixos punts (*Gòrgias* 490 e9-11), diu en una ocasió (99) el que afirmo més amunt tot contradient la seva impressió predominant. Cal veure també la seva remarca (167) segons la qual el «tirà públic» i, per tant, no el sofista, «és el més pervertit... entre els homes».

17. *República* 498 c9-d1; *Apologia de Sòcrates* 23 d4-7; *Fedó* 64 b1-6; *Lleis* 821 a2 i ss; *Hípias major* 285 b5-c2.

18. *Sofista* 234 a-b, 239 d5, 259 c1-d7. Compareu amb *Parmènides* 128 d6-e2; i *República* 529 b2-d2.

19. *Fileb* 49 b5-c5; ARISTÒTIL, *Poètica* 1449 a 34-37.

20. *Protàgoras* 316 c2-5 i 319 b1-e1 (compareu *ibid.* 310 c3-4 amb *República* 549 e3-550 a1); *Teetet* 151 b2-6; *República* 492 a5-8; *Menó* 91 e2-92 a2.

21. *Menó* 91 c1-5; compareu amb *República* 536 c2-7.

el «fabricant d'ídols»²² i la sofística amb la «vana filosofia» i la «mal anomenada ciència» de la carta als Colossencs i de la primera carta a Timoteu. En la seva exposició, la sofística es revesteix de tots els colors de la idolatria, la qual és «la causa, el començament i la fi de tot pecat», i de la incredulitat, l'arrel de la qual és l'orgull.

Perquè les precisions anteriors no siguin mal compreses, cal dir que només s'apliquen parcialment a tot intent d'interpretar la filosofia de Plató des de l'esperit de la Bíblia. Si tot intent d'aquest tipus és extremadament discutible, no hi ha cap necessitat d'efectuar-lo de la manera particular que ha triat Wild tant en la seva presentació de la filosofia de Plató com en la seva crítica de la filosofia moderna. Aquesta manera particular té tan poc fonament bíblic com poc en té de filosòfic.

III

La pretensió segons la qual nosaltres podem trobar en l'ensenyament clàssic la solució al nostre problema s'exposa a una altra dificultat deguda al que podríem anomenar l'«oposició fonamental entre Plató i Aristòtil». Per tal de justificar la seva empresa, Wild ha d'afirmar que hi ha una harmonia fonamental entre ambdues filosofies. Reconeix, no obstant, que hi ha un cert «contrast» entre elles: Plató «tendeix sempre a considerar les coses des d'un punt de vista pràctic o moral, mentre que Aristòtil tendeix sempre a considerar les coses des d'un punt de vista destacadament teòric». Però sosté que aquest «contrast» representa simplement «dues fases diferents, però inseparables d'una mateixa filosofia».

Segons Wild, les respostes de Plató pel que fa a la filosofia pràctica són més elaborades o més satisfactòries que les d'Aristòtil, mentre que pel que fa a la filosofia teòrica és més aviat al contrari (6, 11, 16 i ss, 22, 42). En examinar la filosofia teòrica de Plató, segueix en general la interpretació segons la qual Plató, en els «darrers» diàlegs, abandona la «separació» entre les idees i les coses sensibles, i així adopta un punt de vista «dinàmic», fonamentalment diferent del punt de vista «estàtic» exposat en els «primers» diàlegs, així com en la interpretació que en dona Aristòtil (215 i ss, 233 i ss, 289 i ss). Wild és incapaç de provar la seva pretensió, perquè enuncia des del principi les tesis platòniques en termes aristotèlics (si no ho fa en termes escolàstics o moderns), i perquè comprèn així les respostes de Plató com a respostes no a les qüestions de Plató, sinó a les d'Aristòtil, és a dir, és ell qui posa la pregunta.

És raonable suposar que Plató no proporciona als seus lectors respostes explícites o definitives a les seves qüestions més importants; però això no autoritza a ningú a introduir en l'argumentació de Plató les respostes explícites i definitives d'Aristòtil, com fa Wild constantment (199, 223, 225, 245, 267 i ss, 287, 290 i ss) abans d'haver examinat acuradament, i exclòs

22. WILD, 284 (també 81): «el fabricant d'un ídol (*eidolon*)». Malauradament, en el passatge al qual Wild es refereix, com tants d'altres del *Sofista* (des del 235 b8 fins als 236 c7, 264 c4-5, 265 b1, 266 d7-8, 268 c9-d1), Plató empra el terme *eidolon* per designar el gènere que abraça tant les «rèpliques» (els productes del filòsof) com les «fantasies» (els productes del sofista d'entre d'altres). Vegeu especialment 266 b2-c6, on Plató parla dels «ídols» fabricats per Déu.

per un raonament profund, la possibilitat que les respostes provisionals de Plató no ens orientin en una direcció totalment diferent d'aquella triada per Aristòtil. Wild no ha tingut en compte aquesta eventualitat. Si no podem atènyer-nos al que Plató ha dit explícitament, cal examinar abans de tot i amb la màxima cura les notícies aristotèliques de l'ensenyament de Plató, les quals van considerablement més lluny que qualsevol evidència proporcionada pels escrits de Plató. Wild gairebé no fa al·lusió a aquestes notícies.

L'exemple següent permetrà, potser, mostrar més fàcilment que Wild cerca en una mala direcció la resposta a la qüestió central de Plató. Un dels escassos passatges sobre els quals Wild fonamenta la seva tesi de l'«ontologia dinàmica» de Plató és el passatge de *Sofista* 247 e, en el qual l'«ésser» és provisionalment definit com a «potència», i fonamenta la seva tesi sobre aquest passatge malgrat que considera aquesta definició com «una indicació no desenvolupada», o com «una mena de tapa-forats» (291 i ss). Interpretant el context d'aquest passatge («crítica del materialisme i de l'idealisme»), afirma que els «materialistes» i els «idealistes» han intentat veritablement donar una definició de l'ésser, mentre que els «pluralistes» i els «monistes», les opinions dels quals són examinades per Plató immediatament abans, «s'accontenten de tenir l'ésser com quelcom que és evident per si mateix» (285, 288). Però Plató deixa entendre ben clarament que considera els «pluralistes» i els «monistes» més precisos que els «materialistes» i els «idealistes» (*Sofista* 245 e6-8, 242 c4-6), és a dir, que pensa que els dos primers grups consideren menys coses com a provades que els dos darrers. Wild ha de negligir aquesta informació crucial per emfasitzar la importància de la definició provisional de l'ésser com a potència. La raó de la proposició de Plató és que, segons ell, hom no formula correctament la qüestió de l'ésser si no la formula en termes de la qüestió de «l'u i el múltiple»²³.

Sembla que per provar l'existència d'un acord fonamental entre Plató i Aristòtil el més important a fer sigui mostrar que tots dos admeten o bé la supremacia de la teoria o bé la de la pràctica o la moral. No obstant, Wild pensa que no hi pot haver una supremacia incondicional de l'una sobre l'altra: «l'ordre pràctic és l'ordre més ric i aquell que inclou més coses, mentre que l'ordre teòric és l'ordre més elevat i més determinant» (25). Aquest punt de vista no és ni el de Plató ni el d'Aristòtil. Si suposem que segons Plató la saviesa és essencialment pràctica (*phronesis*), o que la idea de bé («l'objecte de coneixement més elevat») és essencialment pràctica (30), necessàriament haurem de dir que segons Plató l'ordre pràctic és l'ordre més elevat. Pel que fa a Aristòtil, no deixa el menor dubte que, per a

23. És fonamentalment la mateixa incomprensió que es troba en la base de l'afirmació de Wild pretesament fonamentada en el *Polític* 284e-285, segons la qual «en les arts inferiors, que tracten sobre les coses físiques..., la mesura pren una forma quantitativa, com en la construcció i en la talla de les pedres», mentre que «en les arts més elevades, que tracten amb estructures no físiques (com per exemple l'educació), la mesura és qualitativa, i és la "justa mesura", el "convenient", qui mesura l'obra... És un gran error suposar que, en conseqüència, aquests darrers arts són menys "exactes" que els que se sotmeten a la mesura quantitativa» (47). Plató afirma explícitament que l'art del tissatge, o millor, que totes les arts han de mesurar llur obra per la justa mesura o pel que convé (*Polític* 284 a5-b3 i d4-6) i que l'art de la construcció és més exacte que la música, que és la part més important de l'art de l'educació (*Fileb* 56 c 4-6; *República* 376 e2-4).

ell, la teoria és absolutament superior en dignitat a la pràctica, o que considera que l'ordre pràctic o moral (25 i ss.) resta ben lluny d'incloure l'ordre teòric²⁴.

La «síntesi» del platonisme i l'aristotelisme efectuada per Wild es fonamenta en la desatenció de la veritable qüestió. Els entesos (Erich Franck per exemple) que sostenen que hi ha una oposició fonamental entre Plató i Aristòtil afirmen que segons Aristòtil no és tan sols la teoria sinó el mode de vida filosòfic o teòric el que és fonamentalment diferent i absolutament superior al mode de vida pràctic, mentre que segons Plató el mode de vida filosòfic és intrínsecament pràctic o moral. Wild reconeix que tenen raó pel que fa a Plató (39 i ss.), i els seus intents més o menys implícits per tal de rebutjar la seva tesi pel que fa a Aristòtil han fracassat. El millor que hom pot dir de la seva exposició és que ha deixat la controvèrsia exactament tal com estava.

Això no significa negar vàlida a l'afirmació de Wild segons la qual tots els aspectes tractats temàticament en els escrits de Plató són examinats des d'un punt de vista pràctic —en altres termes, que en el seu examen Plató no perd mai de vista la qüestió socràtica primordial (com s'ha de viure?)—, mentre que les anàlisis d'Aristòtil han deixat ben enrera aquesta qüestió. Té també raó en caracteritzar el procediment pràctic de Plató amb termes com «protrèptic», «exotèric» o «maièutic» i en subratllar el lligam entre l'apropament pràctic de Plató i l'ús d'imatges o de mites²⁵. Però, sobre aquest punt de vista, la impaciència de Wild per assolir «resultats» li impedeix de dedicar una atenció suficient a un problema teòric molt im-

24. Vegeu *Ètica nicomaquea* 1141 a18 i ss, 1177 a17 i ss, 1178 b7 i ss. En la mesura en què l'afirmació de Wild segons la qual la «saviesa o la filosofia» ha de ser «a la vegada teòrica i pràctica» (17, 76) es fonamenta principalment en la *Summa Theologica* de TOMÀS D'AQUINO, hom s'hi pot referir a 2, 2 q 45 a. 3 i a q. 19 a. 7, on apareix clarament que segons la filosofia la saviesa és purament teòrica, mentre que segons la teologia la saviesa és alhora teòrica i pràctica; i 1, 2 q. 58 a. 4-5, on apareix clarament que la virtut moral i la saviesa (en el sentit filosòfic) són perfectament independents l'una de l'altra.

L'afirmació de Wild segons la qual l'ordre pràctic o moral és més general que l'ordre teòric sembla fonamentada en el sil·logisme següent: l'ordre pràctic comprèn tot els objectes de l'acció; però l'acció està constituïda de teoria i acció (pròpiament dita); caldrà concloure, per tant, que l'ordre pràctic comprèn tots els objectes de la teoria i tots els objectes de l'acció pròpiament dita (compareu amb WILD, 23). Wild confon manifestament la teoria com a mode de vida, que en tant que tal és un objecte d'elecció o d'acció, amb els objectes de la teoria, que en tant que tals no són objectes d'elecció o acció. El mateix error rau a la base de la seva afirmació següent segons la qual per Aristòtil l'ordre teòric és més elevat que l'ordre pràctic, «ja que, abans de poder descobrir els mitjans convenients per acomplir un fi, cal conèixer aquest fi» (17). El fi inspeccionat en el passatge d'Aristòtil al qual Wild fa referència (*Ètica nicomaquea* 1145 a7 i ss.) és la saviesa o la teoria en tant que fi de l'empresa humana, a saber, en tant que veritable felicitat, el qual en tant que tal pertany no a l'ordre teòric sinó a l'ordre pràctic (compareu amb el comentari de Tomàs a l'*Ètica* I, lect. 19). Hom pot dir que Wild suposa gratuïtament que totes les coses bones o tots els fins pertanyen en tant que tals a l'ordre pràctic o moral (23 n. 57; vegeu *Ètica nicomaquea* al principi, *Metafísica* 993 b20 i ss, *De Anima* 433 a27-30).

Segons Wild, l'ordre pràctic es caracteritza per la contrarietat, mentre que l'ordre teòric resta més enllà de tota contrarietat (28, 31, 35). Però la teoria en tant que hàbit té un contrari com qualsevol altre hàbit moral (28 n. 68) i no solament els «conceptes pràctics de Plató», com ho sosté Wild, sinó també els seus conceptes teòrics (com l'ésser i el no-ésser, el mateix i el diferent, el moviment i el repòs, el dur i el tou, el pesant i el lleuger) es divideixen en contraris.

25. WILD 6, 11, 16, 31 i ss, 43, 74, 174, 205 i ss, 291.

portant. No s'atura a meditar la dificultat aparentment insuperable que indica molt clarament el terme «exotèric». Per dir-ho amb tota simplicitat, si l'ensenyament dels diàlegs de Plató és exotèric, és difícil de saber com es podria mai arribar a conèixer l'ensenyament seriós o esotèric de Plató. Si s'accepta l'autenticitat de la *Carta Setena*, com ho fa Wild (13), cal anar més lluny i dir que Plató mai no va escriure un llibre sobre els temes pels quals s'interessava seriosament, i que conforme a la seva declaració més categòrica qualsevol que conegués per poc que fos aquests temes —«les coses primeres i les més elevades de la natura»— no escriuria mai sobre elles (*Carta Setena* 341 b5 i ss, 344 d4-5). En la mesura en què la significació de qualsevol que sigui l'ensenyament de Plató depèn de manera decisiva del seu ensenyament respecte de la «natura», ens condueix a la conclusió que cap ensenyament seriós de Plató ens és veritablement accessible.

Ningú no podria enunciar de la manera més vigorosa la dificultat i, al mateix temps, indicar involuntàriament la solució, com ho ha fet el professor Cherniss en un comentari recent del passatge al que suara m'he referit. Diu: «pel que a mi respecta, jo no crec que Plató hagi escrit la Carta [Setena]; però si ho cregués hauria de reconèixer que hauria invalidat tot el que jo hagués pogut escriure sobre el contingut veritable del seu pensament i hauria de considerar com una sortida folla d'una obstinada insolència cercar de descriure o descobrir la doctrina seriosa d'un home que ha condemnat tots aquells que n'han fet l'intent o que el faran en un futur²⁶».

Cherniss no s'atura a considerar que segons la *Carta Setena*, així com segons el *Fedre*, cap escrit elaborat per un home seriós no pot ser totalment seriós²⁷, i per tant, que cal comprendre el passatge sobre el qual fonamenta el seu veredict *cum grano salis*. La *Carta Setena* no condemna l'intent de descobrir l'ensenyament seriós, ja que, en la mesura en què aquest darrer procura ser el veritable ensenyament, aquesta condemna comportaria una condemna de la filosofia; la *Carta Setena* nega simplement que l'ensenyament seriós sigui comunicable de la manera com ho són els altres ensenyaments. La *Carta Setena* no condemna, de manera absoluta, l'intent de comunicar l'ensenyament seriós amb l'escriptura. L'autor de la *Carta Setena* prossegueix dient que, si l'ensenyament seriós fos útil als éssers humans, consideraria el fet de comunicar-lo mitjançant l'escriptura «al gran nombre» com l'acció més noble de la seva vida, però, diu, l'intent no seria saludable per als éssers humans, «excepte per a aquells que sàpiguen descobrir [l'ensenyament seriós] per si sols amb una lleugera indicació²⁸». Segons la *Carta Setena*, res no hauria impedit a Plató d'escriure sobre els temes més importants tot fent subtils al·lusions adreçades a aquells per als quals siguin suficients i, així, a no comunicar res sobre les coses més importants a la gran majoria dels seus lectors. Hi ha proves suficients en els

26. Harold CHERNISS, *The Riddle of the Early Academy*, Berkeley, 1945, p. 13. Estic totalment d'acord amb la tesi de Cherniss segons la qual els diàlegs són l'única base ferma per la comprensió de l'ensenyament de Plató, i amb l'advertiment que dona contra «l'error fàcil de confondre un acord general (sobre la cronologia relativa als tres grans grups entre els quals es poden repartir tots els diàlegs) amb una demostració» (p. 4).

27. *Carta Setena* 344 c3-7; *Fedre* 276 d1-e3 i 277 e5 i ss.

28. *Carta Setena* 341 d2-3, compareu amb el *Fedre* 275 d5-e3 i 276 a5-7 així com el *Protàgoras* 329 a, 343 b5, 347 e.

diàlegs per mostrar que Plató ha procedit així²⁹, i que els diàlegs no tenen la funció de comunicar, sinó de fer pressentir les veritats més importants a «alguns», tot tenint al mateix temps la funció més evident de produir un efecte saludable (un efecte civilitzador, humanitzador i catàrtic) sobre tots.

Però una cosa és intentar de descobrir l'ensenyament seriós de Plató i una altra exposar per escrit o per un altre «discurs» públic la pròpia interpretació d'aquest ensenyament. Cherniss té raó de subratllar el fet que segons la *Carta Setena* Plató ha desaprovat qualsevol escrit que pretengui exposar «el contingut veritable del seu pensament». La *Carta Setena* suggereix que mai no li passaria pel cap a qui, seguint les indicacions de Plató, ha comprès el seu ensenyament d'exposar-lo públicament, ja que aquest ensenyament ompliria la major part dels lectors d'una superioritat injustificada o fins i tot d'una «esperança superba i vana d'haver après algunes coses impressionants». Suggereix, en altres termes, que cap home irreflexiu o qualsevol que tracti amb lleugeresa una exhortació de Plató, no aconseguirà mai comprendre ni una línia de l'ensenyament seriós de Plató.

No cal l'evidència de la *Carta Setena* per constatar que Plató «prohibí» les exposicions escrites del seu ensenyament. En la mesura en què Plató s'abstingué de presentar «amb tota claredat» el seu ensenyament més important, la prohibició d'escriure exposicions del seu ensenyament queda reforçada: qualsevol que presenti tal exposició esdevindrà, per emprar una expressió d'entre les preferides de Plató, «ridícul», en la mesura en què és fàcil de refutar-la o de confondre-la tot citant passatges dels diàlegs que la contradiguin³⁰. L'evidència històrica no pot justificar totalment cap interpretació de l'ensenyament de Plató. Per la part més important de la seva interpretació, l'interpret només s'ha de recolzar en els propis recursos: Plató no el dispensa de la responsabilitat de descobrir per ell mateix la part decisiva de l'argumentació. La controvèrsia interminable sobre el significat de la idea de bé n'és un signe suficientment clar. ¿Qui pot dir que comprén el que Plató volia dir amb la idea de bé si no ha descobert per ell mateix, encara que guiat per les al·lusions subtils de Plató, l'argumentació exacta o científica que estableix la necessitat i el caràcter exacte d'aquesta «idea», és a dir, l'única argumentació que hauria satisfet Plató i de la qual ha refusat de fer-nos-en partíceps en la *República* o enlloc?

Plató composà els seus escrits de tal manera que impossibilitava per sempre d'usar-los com a textos d'autoritat. Els seus diàlegs no ens proporcionen una altra resposta a l'enigma de l'ésser que una «imitació» extremament clara d'aquest enigma. El seu ensenyament mai no podrà ser objecte d'un adoctrinament. En una darrera anàlisi, és impossible d'utilitzar els seus escrits per a un altre fi que no sigui filosofar. En concret, cap ordre social, ni cap partit que hagi existit o que existirà mai, no podrà legítimament pretendre de tenir Plató com a patró model.

29. *República* 506 b8 -507 a5, 509 c3-10, 517 b5-8, 533 a1-5; *Sofista* 247 e5-248 a1, 254 c5-8; *Fileb* 23 d9-e1; *Polític* 262 c4-7, 263 a, 284 c7-d2; *Timeu* 28 c3-5.

30. La interpretació de Cherniss, per exemple, arriba al seu punt culminant amb la tesi segons la qual «cap idea (no és) ontològicament anterior o posterior a una altra», i segons la qual Plató «no ha pogut en efecte pensar el món de les idees en tant que tal com una jerarquia» (53 i ss). Aquesta tesi contradiu manifestament l'ensenyament de la *República* segons el qual la idea de bé és la causa de totes les altres idees i regna sobre elles (compareu la nota de Cherniss sobre la idea de bé a la p. 98).

Això no vol dir que la interpretació de Plató sigui essencialment arbitrària. Significa, al contrari, que les exigències d'exactitud que governen la interpretació dels llibres de Plató són molt més estrictes que les de la major part dels llibres. Un examen acurat del que diuen certs passatges dels diàlegs respecte del caràcter dels bons escrits ens conduirà gradualment, si s'aplica aquesta informació d'origen platònic a la lectura dels diàlegs, a conèixer unes regles hermenèutiques molt específiques. Podem enunciar provisionalment el principi d'aquestes regles de la forma següent: per presentar el seu ensenyament, Plató no utilitza només el «contingut» de les seves obres (els discursos dels diferents personatges), sinó també la seva «forma» (la forma dialògica en general, la forma particular de cada diàleg o de cada secció d'ell, l'acció, els personatges, els noms, els llocs, els temps, les situacions i altres coses semblants); una comprensió adequada dels diàlegs comprén el «contingut» a la llum de la «forma». En d'altres termes, per tal de comprendre els llibres de Plató cal un examen molt més acurat del context més estricte i del context més ampli de cada enunciat que el que es requereix en l'examen per a la comprensió de la major part dels llibres. Una comprensió adequada dels diàlegs permetrà al lector descobrir els signes irrefutables de l'ensenyament seriós de Plató. No el supliria amb fàcils respostes a les preguntes darreres i més importants de Plató

Wild és conscient, en un cert sentit, del caràcter no dogmàtic dels diàlegs platònics. Plató, diu, «ens adverteix particularment de no prendre els seus propis pensaments, i encara menys les seves pròpies paraules, al peu de la lletra, sinó com a guies o "records" de les coses reals en nosaltres i al voltant nostre» (1). Si suposem per comoditat que això és una expressió correcta del que diu el *Fedre* sobre les imperfeccions dels escrits en tant que tals, tindrem una dificultat considerable per comprendre com podem utilitzar els pensaments de Plató a mode de guies per a la comprensió de la realitat si no coneixem els seus pensaments, o com algú que no sigui un profeta (*Lleis* 634 e7 i ss) pot conèixer els pensaments de Plató sense estar atent a les paraules de Plató. Sigui com sigui, Wild té la tendència a prendre l'enunciat respecte de les imperfeccions dels escrits en tant que tals —un enunciat fet per un home que ha escrit els seus llibres amb una cura inigualable—, no com un signe del fet que els diàlegs apunten vers un remei d'aquestes imperfeccions en la mesura del possible, i per tant, no com el precepte de llegir els diàlegs amb la més gran cura, sinó com un encoratjament a una lectura negligent.

Constantment, doncs, Wild separa els enunciats de Plató del seu context o sobretot els separa dels personatges de Plató i els integra en una barreja que no té cap mena de fonament platònic enlloc³¹. Tampoc no pren la precaució ordinària d'abstenir-se d'atribuir a Plató les opinions expressades no per Sòcrates o per un altre «portaveu» de Plató, sinó per sofistes com Protàgoras (101 i ss). Pren rarament, gairebé mai, la cura de manifestar al lector l'«elevació» que s'efectua a partir de les opinions vulgars per les quals la discussió sovint comença fins arribar a les opinions menys provisionals i, així, atribueix la mateixa importància a enunciats el pes específic dels quals és molt diferent. Parteix del principi correcte que hem d'inter-

31. A part dels exemples citats arreu d'aquest article, enviaria el lector a la interpretació del *Fileb* 34 c i ss. feta per Wild (153 i ss).

pretar els mites de Plató en funció de la seva filosofia, i no la seva filosofia en funció dels seus mites (180), però negligeix la relació entre el «contingut» i la «forma» dels diàlegs i això el porta a creure que hem d'interpretar els mites de Plató en funció dels enunciats no mítics dels personatges de Plató. En altres termes, en la mesura en què negligeix el que resta implicat per Plató en la comparació entre els discursos escrits o no escrits i els éssers vius (*Fedre* 264 b3-e2) —el principi segons el qual en un bon escrit cada part, per minúscula que sigui, és necessària i res és superflu—, tendeix a pensar que les imatges o els mites que trobem en els diàlegs s'expliquen totalment en els diàlegs³².

Per exemple, en l'explicació de la imatge de la caverna al principi del llibre VII de la *República*, suposa que les quatre seccions d'aquesta imatge corresponen exactament a les quatre seccions de la línia dividida amb les quals Plató, poc abans, havia comparat els quatre tipus de comprensió³³. Això li impedeix d'entendre clarament en quina mesura la imatge de la caverna va més lluny que els altres enunciats de la *República*. Per no esmentar més que el punt més evident, en els altres enunciats de la *República* l'accent se situa en la diferència entre els objectes sensibles i els objectes intel·ligibles, però la imatge de la caverna desplaça l'accent vers la diferència entre les coses naturals i les coses artificials: els habitants de la caverna, és a dir, els no-filòsofs, no tenen cap noció de la «natura» i, per tant, no coneixen les coses artificials tal com aquestes són; prenen les coses artificials, tal com les comprenen (és a dir, en tant que objectes de les seves opinions convencionals, «les ombres de les coses artificials»), per *la veritat*³⁴. Empès pel poder de les indicacions de Plató, Wild entreveu de quina manera la vida en la caverna es caracteritza pel «subjectivisme social» i «l'artificialitat» (191 i ss). Però, en no adonar-se que aquesta informació crucial és un aspecte de la dimensió per la qual el mite depassa els enunciats no mítics, li

32. Vegeu les pàgines 150, 188 i ss. Wild no desenvolupa clarament la funció que correspondria als mites. Segons un grup de proposicions (180, 205 i ss), els mites estan destinats a conduir el lector a «l'anàlisi formal» del tema representat míticament. En altres parts (31 i ss, 155 i ss, 174, 179) diu que els mites estan destinats a suggerir la «historicitat» que no pot ser apresada per «l'anàlisi formal». En un altre grup de passatges (73 i ss, 123) diu que els mites estan destinats a donar-nos «opinions fonamentades» respecte de «la natura del principi suprem i del destí últim de l'ànima».

33. Vegeu pp. 181 i ss. Les quatre parts de la «línia dividida» són: la conjectura, la creença, el raonament i la percepció intel·lectual. Les quatre parts de la imatge de la caverna són: la impertorbable vida dins la caverna (fins a 515 c3), la pertorbació momentània i sense efecte d'aquesta vida (fins a 515 e5), la sortida de la caverna (fins a 516 e2) i el retorn a la caverna (fins a 517 a7). Wild resta obligat per la seva suposició a considerar la segona part de la imatge de la caverna com la descripció d'una «elevació» (183 i ss, 196), a saber, d'un desencantament efectiu, mentre que segons Plató cap desencantament pot tenir lloc a l'interior de la caverna: allà aquell qui tingui una suposició del que sigui la «natura» la reprimeix (o desfigura completament). La presentació dramàtica d'aquesta etapa és Cal·licles (vegeu especialment la seva utilització de la «natura» en la seva exposició «filosòfica», *Gòrgias* 482 c4 i ss). Pel que fa a la correspondència entre el «raonament» i «la sortida de la caverna» i el que això comporta, cal remarcar que en la imatge de la caverna l'etapa més elevada no és la «visió» del sol (la intuïció intel·lectual de la idea de bé), sinó el «raonament» sobre el sol (516 b8 i ss, i 517 c1 i ss).

34. Aquesta és, segons el meu parer, la clau del passatge sobre les idees de les coses artificials en el desè llibre de la *República*.

impedeix a la vegada de veure que la caverna representa la ciutat³⁵, i de valorar la importància d'aquesta informació. El resultat final és la manca de claretat sobre l'opinió de Plató pel que fa a la relació entre filosofia i política.

IV

Els escriptors moderns que no reflexionen prou sobre els trets essencials del pensament modern estan destinats a modernitzar, i així, a desfigurar, el pensament dels clàssics. Aquesta és la raó per la qual Wild comprèn la filosofia política de Plató com una «filosofia realista de la cultura». Cita amb aprovació l'observació d'un especialista segons la qual Tomàs d'Aquino «no ha escrit cap tractat especial sobre la cultura», i que «no empra el terme en la seva accepció moderna» (7). Però no es qüestiona si la mateixa observació es pot aplicar exactament a Plató.

La «filosofia de la cultura» fou un resultat de l'idealisme alemany, i la «cultura», en tant que terme filosòfic, implica una distinció fonamental entre la «cultura» entesa com el domini de la llibertat i la «creativitat», i la «natura» entesa com el domini de la necessitat; implica la negació de les normes naturals de l'activitat «cultural». Pel que respecta a Plató, s'interessa en primer lloc a descobrir «l'ordre natural que ha de servir de guia a les empreses humanes» (Wild, v). L'arrel històrica de la nostra concepció de la «cultura» és el canvi fonamental de significació del terme «natura», que és devé manifest en el segle disset, particularment en la concepció hobbesiana de «l'estat de natura». No solament per Plató i Aristòtil, sinó també pels «sofistes», allò natural era el que podríem anomenar de manera confusa l'ideal, però després del segle disset, ha vingut a significar allò que implica el parlar del «control» o la «conquesta» de la natura, en d'altres termes allò en contra del qual els esforços racionals de l'home s'han de dirigir. Wild és tan poc conscient d'aquesta diferència fonamental que parla de «l'estat de natura de Cal·licles i de Hobbes» (95).

Tot comprnent l'ensenyament de Plató en termes de «cultura», imputa a Plató l'opinió segons la qual existeix alguna cosa com «un control científic de la natura» (253), i que les arts i els oficis tenen per finalitat d'assolir «un control racional, en tant que sigui possible, de cada fase de la natura humana i infrahumana» (88, 46, 54)³⁶. Sentint potser la impropietat del terme «cultura», però manifestament poc curós en la claretat sobre el que és no gensmenys el tema central del seu llibre, no pot prendre cap posicionament en la qüestió de saber si la «cultura» és idèntica a «l'ordre tècnic», i consegüentment, fonamentalment diferent de «la vida» tal com diu en un grup de passatges (88, 135) o si la «cultura» és idèntica al «gran ordre pràc-

35. Vegeu (a part del «mur» a 514 b4) l'enunciat més que explícit de 539 e2-5 (compareu amb 479 d3-5, 517 d8 i ss, 520 c, 538 c6-d4 i e5-6). Cal remarcar la forma «política» de la imatge de la caverna en la part «política» de la *República* (414 d2 i ss). El fet que els únics éssers naturals dels quals els habitants de la caverna en veuen les ombres siguin éssers humans (515 a5-8) és un signe del caràcter polític de la caverna; per la seva interpretació compareu amb *Teetet* 174 a8 i ss, i 175 b9 i ss.

36. Pel que fa a l'opinió de Plató respecte de la relació entre la natura i l'art, vegeu especialment *República* 341 d7-e.

tic» en el seu conjunt, i inclou conseqüentment totes les activitats humanes vàlides, tal com suggereix en un altre grup de textos (46, vi, 33 i ss, 43 i ss)³⁷. Tenint en compte el lligam que la filosofia moderna ha establert gradualment entre la «cultura» i la «història» no ens sorprèn que Wild, instigat no per l'esperit de Plató sinó per l'esperit de Marx³⁸, Heidegger i ves a saber, parli d'«anticipació sistemàtica del futur», de la «natura històrica de la inversió transcendental», etc. (29, 119, 165, 174, 179).

El que val per la «cultura» s'aplica també d'un mode similar al «realisme», o més específicament al «realisme resolt» (v), que Wild atribueix a Plató. Si volguéssim emprar un lema susceptible d'indicar d'alguna manera no gaire enganyosa la intenció dels més grans entre els crítics moderns de la filosofia política clàssica (com Maquiavel, Hobbes, Spinoza, Locke, Rousseau, el *Federalista*), caldria dir que oposen a la doctrina «idealista» de l'antiguitat i de l'edat mitjana una doctrina «realista». Mancat de tota relació amb una anàlisi tal com cal, en la presentació de Wild l'elogi del «realisme» polític expressa simplement el fet ja «històric» que l'«idealisme» ja no és la moda dominant.

La significació política de la filosofia política «realista» de l'època moderna, que refusa de prendre recolzament sobre criteris «transcendents», consisteix en el fet d'elevat l'estatut de l'home, més concretament de tots els homes, i així proporcionar per primera vegada un fonament filosòfic a les aspiracions de la democràcia, més concretament de la democràcia liberal. Aquest fet cal que sigui confrontat lleialment per qualsevol que vulgui restablir l'ensenyament de Plató segons «les aspiracions vives del nostre temps» (8).

Wild, en l'esperit de la seva identificació del pensament modern amb la sofística, identifica les doctrines del contracte social de «materialistes socials... com Cal·lícles i Glaucó» i «la famosa teoria del contracte social que ha jugat un paper tan important en el pensament polític modern» (93 i ss). Fent això, negligeix el fet que les opinions de Cal·lícles, com les de Plató i Aristòtil, pressuposen la desigualtat natural entre els homes, mentre que els famosos «teòrics del contracte social» dels temps moderns suposen la igualtat natural de tots els homes, o almenys que la desigualtat natural entre els homes és irrellevant respecte al dret natural.

De fet, Wild calla sobre la qüestió tan important de la igualtat, sobre la qual Plató té tant a dir. I, tanmateix, com indica en el seu prefaci, Wild retorna als clàssics perquè pensa que «el nostre mode de viure democràtic» es fonamenta en el punt de vista clàssic sobre la natura humana, mentre que el comunisme i el nacional-socialisme són descendents de l'idealisme alemany. Retorna concretament vers Plató perquè s'egarrifa de la «deriva reaccionària de l'aristotelisme històric» (vi, 7 i ss).

37. Conseqüentment, en l'únic passatge en el qual explica el que entén per «filosofia de la cultura» diu inicialment que es tracta d'«una branca de la filosofia política, d'una divisió de l'ètica» i immediatament més avall suggereix que la filosofia de la cultura és idèntica a la «filosofia pràctica completa» (compareu p. 6 amb p. 42).

38. Vegeu WILD (62): «A mesura que adquirim un veritable control tècnic sobre el medi humà, aquests casos violents [l'ús de la força militar o d'un poder secret sobre els homes] defalliran.» Aquesta opinió està diametralment oposada amb l'opinió de Plató, tal com es pot comprovar clarament en el *Teetet* 176 a3-b1. D'una altra banda, el «dogma [marxista] segons el qual qualsevol guerra té un origen econòmic» no és, com creu Wild, tan oposat a l'opinió de Plató (97 n. 27); vegeu *Fedó* 66 c5-8, i *República* 372 d7-374 a2.

Plató, segons sosté Wild, reconeix la superioritat de l'individu sobre la societat o sobre l'estat, i «el reconeixement d'aquest fet fonamental per a Plató i en general per a la filosofia clàssica és l'origen d'aquest respecte per l'individu humà comunament acceptat al llarg de la història de la cultura occidental, almenys fins als temps moderns». De Plató podem aprendre «el fonament dels drets individuals», mentre que la filosofia moderna és «anti-personal» i mena a un menyspreu pel «suport individual de la facultat racional». El punt de vista modern, en d'altres termes, condueix a «una teoria de l'estat totalitari», «en la qual, per citar Hegel, "Staatsmacht, Religion und die Prinzipien der Philosophie zusammenfallen" (el poder de l'estat, la religió i els principis de la filosofia coincideixen)» (123 i ss, 2, vi, 132-36, 158).

Si no ho sabem d'antuvi, només ens cal prendre la molèstia de llegir el context de la citació efectuada per Wild per veure que Hegel només parafraseja els enunciat de Plató segons els quals la desgràcia política no s'acabarà fins que la filosofia i el poder polític coincideixin, i que la raó de la seva formulació és la seva consciència de l'absència del principi de la «llibertat subjectiva», és a dir, de la «consciència protestant», en el pensament de Plató. Hegel resta tant lluny de ser un «totalitari» que fins i tot rebutja la filosofia política de Plató perquè la considera «totalitària». Plató, afirma, no conegué la idea de llibertat, que és producte de la doctrina cristiana segons la qual «l'individu *com a tal* té un valor infinit»; segons Plató, l'home només és lliure en la mesura en què és filòsof³⁹. Sigui el que sigui el que calgui dir sobre la temptativa de Hegel de fer remuntar fins al cristianisme la idea de la llibertat de l'individu o dels drets de l'home, ha vist amb una claredat insuperada que quan Plató indica la superioritat absoluta de «l'individu» sobre la societat o sobre l'estat, no vol designar qualsevol individu, sinó només el filòsof.

El desig de Wild de fer de Plató alguna cosa així com un liberal en política el condueix a afirmar que segons Plató «tots els homes són filòsofs» o que la saviesa «és accessible a tothom» (275, 108), malgrat que Plató no deixa de repetir que ningú no pot esdevenir filòsof si no és per certs dons naturals específics, i que els naturalment filòsofs són extremadament rars⁴⁰. L'únic text que Wild aporta per provar el que pot ser la seva «teoria original» de més envergadura és un passatge del *Protàgoras* que llegeix de la manera següent: «tot membre viu d'una comunitat viva, pels seus pensaments quotidians, practica l'art de la filosofia» (101 i ss). En la mesura en què aquest passatge està tret d'un discurs de Protàgoras el sofista, Wild, inconscientment, caracteritza com a sofística l'opinió que ell atribueix a Plató, i així possiblement s'aproxima a l'opinió platònica de manera una mica antiplatònica⁴¹.

39. *Enzyklopädie* §§ 552 i 482. El respecte per cada home en tant que ésser racional és més kantiana que no pas platònic o aristotèlic. Ningú no té dret de parlar de l'«abolició» implícita de l'esclavatge en la *República* (WILD, 107 n. 63) si no parla al mateix temps i amb molt més èmfasi de l'abolició explícita de la família (sobre la qual cosa Wild calla): la primera és inseparable de la darrera.

40. *República* 428 d11-429 a4, 476 b10-c1, 491 a8-b5, 495 a10-b2, 503 b7-d12; *Timeu* 51 e; *Carta Setena* 343 e-344 a.

41. Compareu *Teetet* 180 c7-d7 amb *Protàgoras* 316 d3-317 b6.

Si acceptem les tesis platòniques segons les quals la saviesa és l'única qualitat absolutament vàlida per tal de governar o per tal de participar en el govern (111), i segons les quals la saviesa (que és la virtut en sentit estRICTE) exigeix uns certs dons naturals molt rars, hem d'admetre que la desigualtat entre els homes pel que fa referència als dons intel·lectuals és políticament decisiva, és a dir, que la democràcia és contrària al dret natural. Per tal de reconciliar les conviccions democràtiques amb el seu platonisme, Wild es veu obligat a afirmar que la traducció d'*aristokratia* per «aristocràcia» és «absurda», i que la *República* de Plató és una «societat sense classes» en la qual «totes les fases o totes les parts de l'Estat són governades per una saviesa que no pertany a un individu o a un grup particular»⁴². ¿Cal dir que, en la ciutat perfecta de Plató, només els filòsofs, un grup extremadament restringit quan no un home sol, tenen el dret de governar, un dret absolutament independent de tot consentiment popular, per no dir res del control popular? Pel que fa al caràcter «sense classes» de la ciutat perfecta de Plató, és suficient de remarcar que Plató anomena les seves tres parts, una de les quals és la dels filòsofs, «races» (o «classes») i «nacions» (o «tribus»), i que el fet d'ésser membre d'una de les diverses classes, ho diu explícitament, és, en general, hereditari⁴³.

Wild reemplaça simplement el regne dels filòsofs en Plató, és a dir, el regne d'un tipus específic d'homes, pel «regne» de la filosofia o de la ciència vulgaritzada sobre els esperits dels membres del conjunt del cos polític. Puix que no ha intentat de comprendre la filosofia moderna, no veu la diferència fonamental entre el concepte «aristocràtic» de la filosofia o de la ciència, que és característic de la filosofia clàssica i que és inconciliable amb la idea d'una il·lustració popular, i el concepte «democràtic» que aparegué d'antuvi gràcies als esforços d'homes com Bacon, Descartes i Hobbes⁴⁴, i que és el fonament filosòfic de la il·lustració popular o de la influència revolucionària de la filosofia sobre la societat en el seu conjunt.

42. WILD 107. Afegeix en una nota: «Així, el nombre de guardians és una qüestió indiferent. Poden ser "un o molts"». El terme que Wild interpreta per «molts» significa en el context «més (d'un)»; compareu amb la *República* 487 a, 503 b7-d12.

43. *República* 415 a7-b1, 420 b7, 428 e7, 460 c6, 466 a5, 577 a1 i b3; *Timeu* 17 c7; *Críties* 110 c3. Remarcar especialment *Timeu* 24 a-b i 25 e, a propòsit del parentiu entre l'ordre perfecte de Plató i el sistema de castes egipci. Per a la interpretació de *República* 415 a7-b1, vegeu *Cràtil* 394 a-d i ARISTÒTIL, *Política* 1255 a40 i ss.

44. BACON, *Novum Organum* I, 122; DESCARTES, *Discourse de la methode* I, a l'inici; HOBBS, *Leviathan* capítols 13 i 15, i *Elements of Law* I capítol 10 § 8; KANT, *Zum ewigen Frieden* segon suplement (compareu amb Julius EBBINGHAUS, *Zu Deutschlands Schicksals-wende*, Frankfurt a. M. 1946, 27 i ss); HEGEL, *Phänomenologie des Geistes* prefaci, i *Rechts-philosophie* prefaci. Pel que fa a l'afirmació «paulatim eruditur vulgus» de Hobbes, compareu amb la de Luter: «der gemeine Mann wird verständig» («l'home del poble esdevé raonable»). (*Von weltlicher Oberkeit*). La confusió entre el filòsof i tot home per Wild sembla ser deguda a l'ambigüitat aparent del que diu Plató sobre la relació entre l'educació i l'art polític o legislatiu (67): Plató «no sembla disposat a resoldre la qüestió de saber quin dels dos governa l'altre» (66). Wild resol la dificultat per Plató afirmant d'una banda que «la ciència del govern pren en consideració racionalment totes les necessitats no racionals de la multitud humana» i que «l'educació pren en consideració racionalment les necessitats específicament racionals de l'animal racional» (68), i, d'una altra banda, que l'estat de Plató és una teocràcia que no admet la separació entre l'església i l'estat (109 i ss, 117, 122) i, per tant, pren evidentment en consideració «les necessitats racionals de l'animal racional». Plató ha resolt la dificultat en la *República*, en la qual el tema és precisament la relació entre l'educació i la política, distingint dues espècies d'educació (522 a2-b3), l'educació de tots i l'educació dels filòsofs potencials.

Si tots els homes són filòsofs en potència, no podria haver-hi cap dubte sobre l'harmonia entre filosofia i política que és pressuposada per la idea de la il·lustració popular. Independentment de la seva posició sobre la il·lustració popular, Plató hauria cregut en aquesta harmonia si hagués sostingut, com pensa Wild, que correspon a l'essència del filòsof, que en tant que tal s'ha allunyat de la «caverna» de la vida política, de tornar a descendir-hi⁴⁵. Però segons la *República*, obra en la qual Plató tracta aquest problema més extensament que en cap altre lloc, el «descens» del filòsof és degut al constrenyiment o a la força, i aquest tipus de constrenyiment només és legítim en l'ordre social perfecte: en una societat imperfecta, el filòsof no està probablement compromès amb qualsevol tipus d'activitat política, sinó que optarà sobretot per una existència privada⁴⁶.

Si enunciem la qüestió de saber si existeix una harmonia natural entre filosofia i política en termes platònics, la resposta s'arrisca a dependre, pràcticament, de la qüestió de saber si es pensa que la realització de l'ordre perfecte és «normal» o si només és una possibilitat improbable. Plató acceptà certament la segona solució, com Wild admet (108). La resposta última dependrà de la manera en la qual apreciem la possibilitat de tal realització, independentment de consideracions de probabilitat. El final del setè llibre de la *República* difícilment deixa cap dubte sobre la negació platònica d'aquesta possibilitat.

Sigui com sigui, podem resoldre la qüestió *ad hominem* de la següent manera. Segons l'afirmació repetida per Plató, l'ordre perfecte no pot esdevenir efectiu si els filòsofs que governen no poseeixen un coneixement directe i suficient de la idea de bé, i Wild suggereix que tal coneixement no és possible⁴⁷. En la mesura en què suposem que el descens del filòsof a la caverna té lloc després que ha arribat a un coneixement directe i suficient de la idea de bé, se'n segueix de la suposició de Wild que el descens mai no pot tenir lloc: el filòsof haurà de consagrar la seva vida a la tasca inacabada i inacabable de la filosofia. Fora dels nombrosos passatges de la *República* que contradiuen la suposició de Wild, sembla que el *Fedó*, al qual fa referència⁴⁸, li aporta un suport. Podríem explicar la diferència entre els ensenyaments dels dos diàlegs per la diferència de situació de les dues converses, i podríem defensar l'opinió segons la qual la situació del *Fedó* fa possible una presentació de la filosofia més «realista» que la de la *República*⁴⁹.

45. WILD 180, 273 i ss, 123, 136. Vegeu un enunciat bastant divergent a 160.

46. *República* 519 b7-520 c3, 592a7-b6, 496 c5-e2. Segons Wild, a 518 a-b5, la *República* ensenya que l'elevació i el descens pertanyen a l'essència del filòsof, a diferència del sofista, que «no es mou gens». En aquest passatge, Plató atribueix el descens i l'elevació a dos tipus diferents. La proposició de Wild segons la qual el sofista «no es mou gens i mai no es troba realment preocupat» (274) es contradiu no solament per les presentacions platòniques dels sofistes i pel *Sofista* a 254 a4 (que Wild cita en el mateix context), sinó per les pròpies proposicions repetides per Wild segons les quals el filòsof i el sofista «es mouen en direccions oposades» (305 i ss., 240, 254, 294; la cursiva és de Wild).

47. WILD, 175 i ss, 188, 203, 30, 74, 143. Vegeu especialment la *República* 505 a4-b1 (compareu amb 504 c1-4) i 516 b4-8, 532 a7-b3.

48. WILD, 143, 188. Compareu el *Fedó* 99 c8-e1, amb la *República* 516 b4-8. Vegeu *Lleis* 897 d8-e1, i 898 d9 i ss.

49. La *República*, podríem dir, és deliberadament «utòpica», no solament pel que fa a la política sinó també pel que respecta a la filosofia: els ciutadans i els governants són «déus o fills de déus» (*Lleis* 739 d6). Però, mentre que la utopia política no pot guiar l'acció política

Ens equivocariem en gran mesura sobre les intencions de Wild si traiguéssim la conclusió que està tot decidit a depassar la interpretació «política» de la filosofia de Plató. El seu reconeixement que la filosofia té un caràcter essencialment fragmentari és simplement el preludi a la indicació segons la qual la filosofia ha d'estar subordinada a la teologia⁵⁰. Només és possible mantenir en els límits del platonisme l'afirmació de l'harmonia natural entre la filosofia i la política, i al mateix temps negar el coneixement directe i suficient del «principi suprem», si ens recolzem en aquesta darrera indicació, ja que allò que la filosofia per si sola no pot aconseguir, la filosofia il·luminada per la teologia sí que ho pot. La revelació divina, i no la filosofia, proporciona aquest coneixement suficient de la idea de bé que és indispensable per a la realització de l'ordre social perfecte.

És en aquesta suposició tàcita que Wild troba un exemple de la ciutat perfecta de Plató en la primera Església apostòlica, en la qual «una sola i única saviesa [...] exigeix [...] la submissió de totes les activitats vitals del grup al pla doctrinal general, formulat i vigilat pels grans concilis, mantingut i reforçat per les escoles i les funcions administratives de l'Església» (108). No cal insistir en la noció de Wild d'«estat platonicocristià» que també anomena «l'estat platònic o racional» (116 i ss). No cal dir que en l'ensenyament platònic no hi ha lloc per a una teologia «que fixi certes condicions que determinin la forma general de la filosofia» (77), i que Wild està una mica més a prop de Plató, ja que designa com a mitologia el que en el seu propi llenguatge seria teologia (73 i ss, 203). No és sense una bona raó que Plató ha reemplaçat el govern egipci dels sacerdots pel govern dels filòsofs.

Podem afegir que, segons Wild, l'únic exemple d'ordre social perfecte tingué una curta durada. Afirmar que hi ha un paral·lelisme entre la degradació de l'aristocràcia de Plató, primer en timocràcia, després en oligarquia, i la degradació de la primera Església, primer en catolicisme post-constantí, i després en la vida moderna, amb el seu principi fonamental de la separació entre l'església i l'estat. Si Wild creu encara en l'harmonia natural entre la filosofia i la política és degut a la seva expectació d'una propera transformació de la nostra «anarquia» (democràcia) present en «l'estat platonicocristià» (109 i ss, 117). Ens preguntem amb quin dret pot oposar-se a l'afirmació de Maritain que «només la religió pot salvar l'home del totalitarisme» i afirmar tranquil·lament «que aquesta teoria no s'adequa amb els fets» (9). L'única explicació que puc imaginar és que fou enlluernat un instant, si no il·luminat, per la flama de la filosofia.

(sinó només en el sentit vague de la «inspiració»), la utopia filosòfica pot i ha de guiar l'«acció» filosòfica. En altres termes, mentre que no hi ha cap exemple d'un «ordre polític» veritable (compareu amb el *Polític* 293 c5-7), hi ha nombrosos exemples de veritables filòsofs. El *Fedó* aclareix igualment l'afirmació de Wild a propòsit de la raó per la qual el filòsof ha de «descendir». El filòsof, diu, «està subjecte pels lligams de la natura als seus companys presoners en la caverna» (273 i ss). El *Fedó*, no obstant, mostra sobretot el fet que Sòcrates estava poc relacionat, pel lligam que fos, als seus parents més propers, Xantipa i els seus fills (60 a). Noteu igualment les observacions una mica divergents entre el *Fedó* i la *República* a propòsit de la guerra (vegeu supra la nota 38).

50. Aquesta és la implicació de l'enunciat següent: «Així [és a dir, sobre la base d'una certa confusió] interpretarem la teologia en termes de filosofia, la filosofia en termes de ciència, i interpretarem la ciència de manera operativa en termes de procediment tècnic» (200). Vegeu també 77.

Podem imaginar que un home escrigui un llibre sobre el problema polític del nostre temps sota l'aparença d'un llibre sobre la filosofia política de Plató. Malgrat que es tractaria d'un pèssim llibre si el veiéssim com una interpretació de Plató, podria ser un llibre excel·lent per guiar-nos enmig dels problemes de la nostra època. Wild ens promet gairebé tal llibre, ja que ens demana d'intentar traduir el vocabulari social de Plató en termes vius, i d'il·lustrar la seva anàlisi amb exemples moderns familiars, tot subordinant l'exactitud literal "històrica" a l'exactitud filosòfica» (106 i ss).

Hem vist que Wild pretén considerar la qüestió política crucial del nostre temps des del punt de vista d'una interpretació «progressista» del «mode de vida democràtic» americà. Imputant a Plató, a tort i a dret, les seves pròpies opinions antifeixistes, desitja manifestament contraatacar el mal ús feixista de l'ensenyament de Plató, i així, privar el feixisme d'una de les seves armes «ideològiques» més fortes. Sosté que solament els entesos només de nom podrien interpretar la *República* com una «aristocràcia», i que «aquesta fal·làcia preferida de l'erudició alemanya del segle XIX» «que està de moda a Amèrica» és el fonament de la interpretació de la *República* com la «carta filosòfica original del feixisme» (116, 107). Haurem d'examinar breument com un home que és efectivament un veritable entès, que ha adquirit manifestament per proeses insignes el dret moral de titllar d'«entesos només de nom» els grans historiadors i filòlegs del segle XIX alemany, i que ha pres com a divisa «l'exactitud filosòfica», pot salvar la democràcia i esclafar el feixisme.

Suggereix que «la concepció fonamental del pensament polític feixista» és la negació de «la supremacia del legislatiu sobre l'executiu», una negació preparada per l'ús de «termes tals com "sobirà", "líder", i fins i tot "poder executiu"» (100, 104). Per mencionar només una objecció entre la munió de possibles que han de ser evidents a tots, el suggeriment de Wild és una defensa molt pobra de la democràcia, ja que com tots els nens d'escola saben, del poder legislatiu poden investir-se tant un o pocs com tots o els representants del grup de ciutadans. Wild diu massa poc, a saber, res que no sigui del tot vague, sobre la influència popular del legislatiu, i diu massa, a saber, coses contradictòries, sobre la relació entre «el procés legislatiu» i la «saviesa» (103, 106). Més seriós, en cert sentit, és el que es desprèn de la seva suposició sobre la relació entre Plató i el feixisme. Si el feixisme és la negació de la supremacia del legislatiu o s'hi apropa perillosament, certament l'autor del *Polític*, que nega per principi la necessitat de les lleis per no dir res de la branca legislativa del govern, seria un precursor del feixisme dels més eminents. En tot cas, ni Plató ni Aristòtil podrien somniar de fer la competència a John Locke en tant que defensors declarats i incondicionals de la supremacia de la branca legislativa com a tal.

Wild distingeix entre «el que entenem avui per "democràcia"» i la democràcia efectiva (111-17): «El que entenem avui per democràcia és el moviment que ens allunya del feixisme»; mentre que la democràcia efectiva és quelcom entre l'oligarquia (el govern d'«aquells que estan en el nivell més alt de la jerarquia productiva») i l'anarquia («la conquesta de l'ordre productiu pel consum individual»). L'única salvació és una forma

de socialisme. Però «el socialisme tal com es practica actualment pot transformar-se en una forma d'autoritarisme, un socialisme cristià o un socialisme d'estat, o en una tirania semblant a l'així anomenat nacional-socialisme» (113). El «socialisme d'estat» que és aparentment la mateixa cosa que el «socialisme pròpiament dit» és rebutjat perquè és «materialista» i intenta «fer de cada home un paràsit» (113). Per tant, la solució última és «o bé un cert tipus d'autoritarisme racional, o bé un socialisme cristià, o bé un socialisme nazi, o bé un control per una autoritat racional, o bé un control per una autoritat irracional» (117). Així el nacional-socialisme, en tant que diferent del socialisme pròpiament dit, que aparentment ha de ser classificat com un autoritarisme irracional, adquireix a fi de comptes l'estatus d'autoritarisme racional. Wild n'enuncia la raó amb una claretat inhabitual: «L'anarquia [la democràcia] no pot anar més lluny... Les nostres grans democràcies han de seguir una o altra via. *L'ordre ha de ser establert...* No hi ha manera de rebutjar la tria», a saber, la tria entre el socialisme cristià i el nacional-socialisme (117, la cursiva és meua). No es pot demanar amb més contundència que s'abandoni immediatament la democràcia a favor d'una de les dues formes d'«autoritarisme racional» —el socialisme cristià o el nacional-socialisme.

Aquesta exigència s'adequa molt bé al diagnòstic següent del feixisme. En la seva lluita contra els «“dirigents polítics” paràsits» (sens dubte els dirigents sindicals), «aquells que són en el nivell més alt de la jerarquia productiva» (aquesta «classe d'ordre» en la qual «roman el que encara subsisteix de la llei i l'ordre») o els «rics ordenats» són «forçats a unir-se per defensar-se contra la “democràcia” que guanya terreny. Si reeixissin, establirien un règim feixista de llei i ordre, accentuant les jerarquies tradicionals de l'estat, i suprimirien despietadament qualsevol “democràcia”. L'única alternativa és que un geni polític o que un paràsit corrupte “protegeixi” el poble d'una tal revolució de classe i esdevingui un dictador absolut» (115).

No crec ni per un instant que Wild vulgui predicar el feixisme o el nacional-socialisme. Efectua d'una mateixa inspiració els enunciats citats en els paràgrafs precedents i l'afirmació que «la mateixa anarquia de la “democràcia” pura és preferible» al feixisme, que «l'estat tirànic» és «el grau més baix al qual hagi pogut arribar la vida humana» (116 i ss). En el llenguatge del profeta del segon llibre de la *República*, Wild pot dir justament a aquells qui estan temptats per allò que diu de preferir el nacional-socialisme a la democràcia, o la democràcia al nacional-socialisme: «aquells que escullin tenen tota la responsabilitat de la seva elecció, Wild no en té cap.» No tinc el menor dubte que el que diu sobre la qüestió de la democràcia per oposició al feixisme és el resultat d'aquesta «exactitud filosòfica» que caracteritza tota la seva obra, o d'aquesta «seguretat insolent en l'afirmació d'una conjectura fugitiva» que atribueix a «l'home democràtic» (165).

Un home que pretén ser platònic, i que publica en aquest país i en aquest moment un llibre sobre la filosofia política de Plató, carrega amb molta més responsabilitat que la que porta ordinàriament qualsevol escriptor. Wild no tan sols ha fracassat en donar una representació que no sigui massa enganyosa de les opinions de Plató, i especialment de les seves opinions polítiques, sinó que ha fornit als nombrosos enemics de Plató i dels

estudis platònics l'arma més poderosa que poguessin esperar. Era necessari que algú escrivís quelcom com el present article a fi d'impedir, en la mesura del possible o del necessari, que la qüestió que rau en el fonament del llibre de Wild, però que no li ha estat mai una qüestió, tingui la mateixa sort que el seu llibre tan sucós mereix tenir.

[Traducció de Josep Monserrat Molas i Vladimir Olivares Escrivà]