

Josep MONSERRAT MOLAS, «*El polític*» de Plató. *La gràcia de la mesura*, Barcelona; Barcelonesa d'Edicions, 1999, 402 pp.

1. La lectura de l'obra mostra dos encerts fonamentals: l'un d'enfocament i l'altre de contingut. Pel que fa al primer, l'autor proposa un acostament hermenèutic que faci justícia a la totalitat dels elements textuais i no textuais del diàleg. I el fruit més interessant que se'n recull és la possibilitat d'una lectura contínua de l'escrit platònic i una interpretació global del seu darrer sentit. I pel que fa al segon encert, l'autor demostra a bastament que aquest sentit rau en la proposta platònica de considerar la figura del polític en relació amb la *polis* des de la categoria de la gràcia de la mesura. Resulta així que enfocament metodològic i interpretació del text es confirmen i reforcen mútuament: les opcions hermenèutiques fan possible l'accés a la tesi central i aquesta revalida la correcció d'aquelles per llur capacitat de fer comprensible la totalitat lineal del diàleg. Ens proposem, doncs, de presentar en dos apartats els elements concrets de tots dos encerts que es troben expressats al llarg de tot el llibre: primer, els compromisos hermenèutics que assumeix explícitament i que expressen la novetat del seu enfocament metodològic; i, segon, els continguts de la seva «tesi» interpretativa del diàleg platònic, ja que també aquests contenen una novetat en la lectura d'*El polític*.

2. Opcions hermenèutiques

a) El diàleg *El polític* té un context històric i intel·lectual previ: el conflicte entre Sòcrates i la *polis*. I també té un context propi, igualment històric i intel·lectual: el repte que correspongué a Plató d'aclarir el paper i la possibilitat de la filosofia en la *polis* després de la tragèdia de Sòcrates. L'autor afirma precisament que *El polític* «... és una bella mostra de la problemàtica fonamental de la relació entre filosofia i ciutat» (pp. 3-4). Hi està en joc la constitució d'una filosofia política, la possibilitat d'un programa de formació dels joves atenesos que, en incloure la filosofia, garanteixi una ciutat justa, ben governada, que faria impossible la repetició del cas Sòcrates.

b) L'actual renovació dels estudis platònics estableix les següents premisses interpretatives: els diàlegs de Plató no es poden entendre ni com a tractats ni com a lliçons acadèmiques; cal parar esment a tots els elements dramàtics del text: el que s'hi diu i el que no s'hi diu, la combinació de seriositat i joc, l'assistència del lector a la conversa com a element d'aquesta, la representació de la filosofia en el marc de la *polis* i la mancança d'unitat orgànica del *corpus* platònic, que obliga a valorar hermenèuticament tots els detalls. L'autor sintetitza així aquestes premisses: «Tenim, doncs, que un diàleg platònic és una fenomenologia dramàtica que, a partir de la descripció d'uns personatges, d'un argument discursiu i d'uns fets retratats en una escena, dibuixa una ficció que ens situa com a espectadors-oïdors, i que espera de nosaltres una resposta perquè quedi acomplert l'acte comunicatiu que el diàleg pretén» (p. 6).

c) L'enfocament metodològic que se'n segueix és el d'un comentari lineal de la totalitat del diàleg, car així no es força el text en esquemes preconcebuts, com és ara el de la teoria platònica de les idees o de les formes o de la reminiscència, ni s'interpreta el text *a priori* com un escrit de transició cap a aquestes teories des del diàleg de *La República*, sinó que hom li reconeix «la seva entitat com a obra d'art singular i completa, (...) com una obra literària que presenta una unitat de forma i contingut, sovint menystinguda» (p. 7).

d) El diàleg té un lloc interpretatiu central que es troba justament en la seva meitat física i que expressa la noció de la *justa mesura*. La doble centralitat d'aquesta noció, val a dir, com a frontissa que uneix, en llur tensió, el text anterior i posterior, i com a tesi clau per comprendre la relació filosofia-ciutat (per tant, en tots dos sentits clau de l'estructura compositiva), justifica el mètode del comentari, o sigui, «l'intent de fer-nos amb la globalitat d'un diàleg platònic» (p. 9) tot evitant un doble escull: creure, erròniament, que no hi ha «distància» entre el text i nosaltres (tesi de la relació immediata amb Plató) o bé creure, també erradament, que el text permet qualsevol interpretació o reconstrucció «sistemàtica».

e) La classificació de *El polític* en el conjunt dels diàlegs de Plató també n'és un element de la seva interpretació. Ara bé, el criteri hermenèutic per a una possible classificació ha de ser textual: «les referències que es fan els uns als altres en la seva continuïtat o successió dramàtica» (p. 10). L'autor anomena precisament «itinerari dramàtic» la linealitat escènica que es deriva de prendre en consideració aquests enllaços textuais entre les obres de Plató. Resulta així que la trilogia *Teetet*, *El sofista*, *El polític* i la sèrie *Eutifró*, *Apologia*, *Critó*, *Fedó*, «ens proporciona un retaule complet del judici i la mort de Sòcrates» (p. 11). De fet, l'heptalogia socràtica evoluciona dramàticament des de la interposició d'un plet contra Sòcrates fins a la seva mort, tot passant pel judici i l'empresonament. En la lectura lineal d'aquests diàlegs «socràtics» destaca, a més de la memòria del «mestre» que Plató practica, el paper de les diferents tradicions filosòfiques que ens connecten amb Sòcrates: l'escepticisme dels megàrics i el dogmatisme dels socràtics pitagoritzants. L'heptalogia, doncs, recrea, per als lectors de cada època històrica, «el darrer judici sobre Sòcrates (...) respecte a allò que pugui ser filosofia» (p. 13). Per això l'heptalogia «socràtica» de Plató constitueix una opció hermenèutica clara per comprendre *El polític*: «... l'escena d'*El polític* no és quelcom aïllat i abstracte, sinó que se situa en un tot dramàtic (una heptalogia platònica) en el qual cal tenir clar la interrelació entre els diàlegs que el formen i el temps que ens va donant el seguiment de la trama» (p. 14). En aquesta línia, però, també s'elimina un obstacle hermenèutic: tot i que *El sofista* i *El polític* són dos diàlegs que comparteixen el lloc de l'escena i semblen dependre de la conversa relatada en el *Teetet*, tanmateix són escrits independents, no equivalents simplement a les notes d'Euclides. Això, cal dir-ho, perquè linealitat dramàtica no implica repetició o mera continuació, sinó textos «nous». I l'escena d'*El polític* mostra la seva novetat: «Vet ací, doncs, que nosaltres situaríem l'escena d'*El sofista* i d'*El polític* precisament en aquest moment, en l'interludi entre l'acusació i la condemna» (p. 18): el silenci de Sòcrates l'aparta de l'escena pública i el fa reflexionar sobre les figures del sofista, el polític i el filòsof.

f) Una altra premissa metodològica la trobem en l'assumpció que els personatges que intervenen en els diàlegs de Plató són, diguem-ne, «loci hermenèutics», i no pas un simple recurs literari. Així, per exemple, no sembla possible delimitar amb exactitud Sòcrates de Plató, ja que el personatge Sòcrates en els diàlegs platònics és un problema propi que s'afegeix al clàssic «problema de Sòcrates». En *El polític*, Plató fa intervenir Sòcrates en la forma de qui calla i cedeix la conversa, amb deferència, al Foraster. Però aquest fet també expressaria un fort antagonisme entre el Sòcrates que cerca joves d'Atenes per

portar la filosofia a la seva ciutat i el Teodor amb qui aquests joves estan aprenent. El diàleg, doncs, revela la contraposició de dues concepcions molt diferents del saber: «En Teodor hi ha una confusió entre saber (episteme) i saviesa (sofia) de la qual participen els seus deixebles, i que marca l'atmosfera intel·lectual de la trilogia» (p. 24). El Foraster s'interposa precisament entre Sòcrates i els joves deixebles de Teodor, i sembla jugar el paper de testimoni de la defensa de la filosofia. Els personatges són element essencial del caràcter dramàtic del diàleg i de la interpretació correcta d'aquest.

g) El títol *El polític* del diàleg (que, d'altra banda, no prové de Plató) ni s'ha d'interpretar des del contingut que la paraula té per a nosaltres ni s'ha de considerar clau interpretativa del diàleg. No es tracta d'assolir una definició de quelcom conegut, «sinó més aviat una invitació a considerar les especificacions pròpies d'algú ocupat en el curs o funcionament d'una ciutat o *pólis*» (p. 32). I serà precisament la interpretació de la tesi central del diàleg allò que revelarà el sentit del terme (no a l'inrevés), la seva relació amb la filosofia que s'acosta a la ciutat després de la injusta desgràcia de Sòcrates i, a la vegada, la relació entre totes dues –filosofia i polis– en funció del debat sobre els règims de govern amb què es tanca el diàleg.

h) L'escena inicial dels diàlegs platònics també té un valor hermenèutic indispensable i decisiu. Contra el menysteniment habitual de què ha estat objecte en els estudis platònics, l'autor reivindica que l'obertura d'un diàleg no és un artifici literari, sinó que «en l'escena inicial s'obren magistralment les qüestions que seran posteriorment tractades i que, a més, té una importància filosòfica cabdal en l'economia significativa del diàleg» (p. 35), és a dir, juga «en benefici de la lectura del diàleg com un tot» (p. 46). En *El polític*, l'escena inicial ens mostra un Sòcrates mogut per la responsabilitat de la formació dels joves atenesos, ja que ells són la promesa d'un futur bon govern de la ciutat. Per això intenta corregir la influència que el foraster de Teodor, mestre de geometria, exerceix sobre aquells en forma de saviesa aparent. Precisament, la conversa sobre els tres noms de «sofista», «polític» i «filòsof» revela que la qüestió en joc és la de les aparicions de la filosofia en la ciutat, entesa aquesta potser com a observació i contemplació, si recollim el silenci amb què Sòcrates assisteix al diàleg tot examinant els joves atenesos deixebles de Teodor. Relacionada, doncs, amb les obertures d'*El sofista* i del diàleg que conté el *Teetet*, l'escena inicial d'*El polític* ja «anuncia uns temes que esperarem que es despleguin en la resta de l'obra» (p. 53).

i) El lector d'un diàleg platònic també és un component imprescindible de la producció de sentit del text. La tècnica literària dramàtica que Plató utilitza en la seva heptalogia socràtica aconsegueix introduir el lector en la contemplació de la tensió entre Sòcrates i la ciutat. Deixa així en mans del lector la darrera decisió sobre el judici que recau sobre Sòcrates –és a dir, sobre la filosofia– perquè també ell o ella formuli, al seu torn, un judici propi. Posant en joc l'escenificació dramàtica del xoc que es produeix en la ciutat entre la filosofia i «savieses rivals», diríem que Plató impedeix al lector de restar indiferent a l'escena. Per això la lectura d'un diàleg platònic no acaba copsant-ne el sentit fins que el lector no s'ha esforçat a trencar la «distància» que li asseguraria la seva aparent neutralitat. Per tant, si tenim en compte la implicació que el text produeix en l'ànima del lector, s'ha de concloure que el diàleg

mateix ens ofereix una clau interpretativa en la interpel·lació/provocació que ens adreça a prendre part en la discussió sobre la relació filosofia-polis. Com que Plató no s'identifica amb cap dels seus personatges (precaució davant d'Atenes?), és al lector a qui toca procedir a la seva pròpia identificació.

j) Finalment, cal dir que les opcions metodològiques i hermenèutiques tenen un fruit clar i útil (a part del contingut interpretatiu que la tesi proposa) en la determinació textual de l'esquema d'*El Polític*. Ateses la centralitat de *la justa mesura* (equidistància textual), la importància de l'escena inicial, les diàresis que el text va practicant per aclarir el polític, les correccions a què donen lloc aquestes diàresis, els paradigmes emprats, el joc del diàleg i els elements textuais de transició entre cada part, l'autor proposa, en resum, la següent reconstrucció de l'esquema d'*El polític* (p. 381): l'*escena inicial* (257a-258a) dóna pas a la *diàresi del pastor d'homes* (258a-268d), que demana la seva correcció pel *mite* (268d-276e) i porta a la utilització del *paradigma del tissatge* (277a-283b), temes, tots ells, que només trobaran una resolució adequada en *la justa mesura* (283c-287b), en virtut de la qual, i des de la qual, es fa el *retorn al polític* (287b-293e) i s'examina *el govern de les lleis* (293e-302b), cosa que aboca a la *diàresi final del polític* (302b-311c).

3. Tesis interpretatives.

3.1. *L'escena inicial* es relaciona amb *El sofista* i amb el diàleg narrat al *Teetet*: «en tots tres diàlegs Sòcrates mostra la seva pretensió, derivada d'un deure, d'examinar els joves atenesos deixebles de Teodor» (p. 53). Aquest personatge mantindrà, amb Sòcrates, el paper d'observador de la conversa que duran a terme el Foraster i el jove Sòcrates. De fet, els errors es repetiran contínuament al llarg de tot el diàleg i s'escenificaran davant d'un Sòcrates que restarà en silenci. La conversa girarà entorn de la qüestió sobre *la diferència o identitat entre sofista, polític i filòsof* (p. 39). Però no es tractarà simplement d'una *quaestio disputata* (matèria), sinó que es formularà també en termes metodològics (procediment d'anàlisi), car el mètode de cercar una definició comprensiva tot aplicant la divisió geomètrica del Foraster en parts iguals anirà produint incompetències interpretatives. La correcció d'aquests freqüents errors i confusions anirà revelant-ne la veritable causa: el fet d'haver prescindit de valors i haver seguit un procediment massa mecànic (geomètric) per part del Foraster a l'hora d'escatir què és el polític: *la geometria no permet distingir coses de major o menor dignitat* (p. 47). Però Plató ens forçarà a assistir a aquest reconeixement en el joc d'una clara violència intradialògica (que, d'altra banda, com se'ns recorda, caracteritza els diàlegs de la sèrie *Teetet-Sofista-Polític*): el Foraster intentarà educar el jove Sòcrates i anirà provocant diàresis errònies que hauran de ser corregides. La confrontació entre la multiplicitat i la unitat de l'escena inicial farà de Sòcrates silent, qui té a la vista el seu propi judici, una representació de la situació de la filosofia a la ciutat. I així és possible entendre el diàleg com l'intent que fa Plató, després de l'execució del seu mestre, de lligar Sòcrates a la ciutat d'Atenes evitant que aquesta es converteixi en tribunal. La formulació és clarivident al respecte: «¿No ens fa figura Sòcrates en *El sofista* i en *El polític* amb el seu silenci d'una tasca pròpiament filosòfica de la contemplació, a la vegada que ens diu la tasca pròpia del lector, que observa, contempla, l'escrit? ¿No ens obre això a una consideració d'una insondable profunditat her-

menèutica, a saber, que *l'activitat pròpiament filosòfica està en l'ànima que contempla?*» (p. 53)

3.2. La primera part del diàleg passa a la determinació de la política i conté la proposta metodològica de la *dièresi del pastor d'homes*. Però l'esforç del Foraster de ser geomètricament precís en l'estudi de la política mostrarà després la confusió a què portaran les dièresis o separacions. De fet, en el moment inaugural d'aquesta primera part del diàleg, i a partir de la dièresi del saber, la política ja resta assimilada a una tècnica. Cosa que, en el fons, és expressió d'una altra confusió: la que identifica la tècnica d'anàlisi de la política amb la tècnica política mateixa. L'autor hi veu la mà de Plató: «és aquest precisament un dels errors on freqüentment Plató fa caure el lector» (p. 61). L'anàlisi que trenca malament allò que es cerca de definir acaba fent perdre allò que es vol comprendre. Les dièresis que es practiquen en aquesta primera part són les següents: 1a) l'art política és separada de les arts pràctiques i entesa com a art cognoscitiva (especulativa, teòrica o no productiva), perdent així la dimensió de l'acció i del poder i restant sota la «“unitat” del polític, del rei, de l'amo d'esclaus i del senyor de la casa» (p. 65). És, aquest, un error d'identificació, que descansa, al seu torn, en la *identificació entre el posseïdor d'un coneixement i el coneixement mateix* (p. 70). 2a) La política és caracteritzada com un saber imperatiu que dóna ordres (art epitàctica o de comandament) i té el seu model en l'arquitecte (que és calculador i ordena). No és, per tant, un saber especulatiu crític, sinó imperatiu. Però això sembla una simplificació. 3a) Com a saber imperatiu, la política designa els qui manen per si mateixos, i així resta separada dels qui manen per altres, per als quals el Foraster no ofereix cap nom, no fent notar, però, que *això contradiu part del mateix esperit metòdic, el separar entre gèneres* (p. 74) atribuint-los un nom. Contradicció que és un element de la contradicció que s'ha «guanyat» fins ara: *havent abandonat les arts pràctiques estem trobant una art teòrica que dóna ordres perquè es facin coses* (p. 76). 4a) En col·locar la política sota el gènere dels productors o nodridors d'éssers vius (i separant-la de la producció d'éssers inanimats), els ciutadans esdevenen resultat de l'activitat del polític. Però el jove Sòcrates resta perplex: s'ha perdut el paradigma de l'arquitectura. Com que el Foraster diu que l'art reial és més noble, les dièresis fetes mostren *que no es pot parlar de la política sense necessitat de fer referència a la noblesa, a l'honor, o a les pretensions de tal noblesa i honor* (p. 76). 5a) La política cau ara sota el gènere dels qui tenen cura de ramats (criança col·lectiva), no d'animals singulars. És, doncs, el polític una figura anàloga a la del pastor? És la ciutat simplement un ramat? És el polític de naturalesa diferent a la del ramat? L'anàlisi geomètrica ha procedit partint pel terme mig, però planteja un greu problema: *La distinció que s'està jugant és la que hi ha entre prudència i geometria, o entre finor ètica i exactitud científica* (p. 80). El problema rau en el fet que el gènere humà no és un *eidos*, una figura geomètrica. 6a i 7a) La distinció entre animals aquàtics i terrestres i la classificació d'aquests darrers entre alats i caminadors fan veure que *el polític pertany a aquells que alimenten ramats terrestres* (p. 84). 8a). Seguint la divisió per la via llarga, el rei acaba prenent cura del ramat de banyes “mutilades” (sense poder), o sigui: *cal exercir una violència constitutiva sobre el ramat perquè esdevingui polític* (p. 86). 9a) Aquests «animals» es-

devenen ara de generació pura, i 10a) bípedes. La ironia del diàleg en aquest punt mostra que *amb el mètode emprat tampoc no se sap distingir un porquer d'un rei* (p. 90). I la via més curta de la dièresi acaba fent del polític algú que es cuida de ramats de bípedes implumes. En conclusió, el mètode no aconsegueix definir el polític: el rei es confon amb el pastor; la ciutat, amb un ramat; el pastor no és membre del ramat; el polític-pastor no pot posseir totes les tècniques de cura de la ciutat. I Plató utilitza el diàleg per mostrar-nos precisament aquesta barreja de comèdia i tragèdia en la impossibilitat de determinar amb precisió (tot i el mètode precís emprat!) la comesa del polític. El Foraster erra en no fer distincions de noblesa: el lògos geomètric no pot definir el polític i per això és un instrument de la ironia platònica. Caldrà, doncs, que el diàleg avanci corregint la dièresi, altrament s'haurà arribat a un atzucac.

3.3. La *segona part del diàleg* proposa un mite com a correcció del diàleg, de la *definició equivocada que de la figura del polític i del rei ens ha proporcionat la dièresi* (p. 99). El mite apareix, doncs, en una situació dramàtica: cal tornar a començar, cal separar el rei del gènere del pasturatge. I això significa retrocedir en el mètode d'investigació, tornar a procediments propis de la infantesa per purgar la dièresi: *Es tracta, més aviat, de corregir extrametòdicament l'error ostensible en l'anterior aplicació de la dièresi* (p. 102). El recurs al mite, però, també conté una forma barroca i difusa d'entretreixir els fils que el lliguen a l'anàlisi del polític. El Foraster recorda el portent amb què Zeus restaurà Atreu en el tron contra Tiestes (el canvi de curs dels astres): el conflicte entre dos germans pastors sobre la reialesa serveix per recordar *el paper polític que tenia en la ciutat la religió* (p. 106). Però això crea un problema afegit al de la dièresi: l'humà és portat més enllà de l'animalitat relligant-lo a la divinitat còsmica. L'error porta al seu extrem. Cosa que també es veu en la referència al regne de Cronos com a edat d'absència de lluites i guerres, d'abundància de recursos i de clima paradisiac: el gènere de vida dels homes depèn de la constitució i origen de l'univers, però també està sotmès a la degradació progressiva del cosmos abandonat a la seva sort. Com que l'època de Cronos fa inútil tota organització política (el déu ja s'ocupava directament dels homes), el sentit del mite per a l'època present, que és l'època de Zeus, seria el següent: «*El polític tracta de la possibilitat de construir un ordre racional de la vida humana en un món canviant que no és d'antuvi propici a la nostra existència en l'estabilitat*» (p. 111).

La humanitat depèn ara d'ella mateixa. Però així té l'oportunitat de prendre racionalment les regnes del seu destí i decidir la manera de governar-se, ja que es troba entre el diví, que és etern, i la naturalesa sotmesa al canvi. La política apareix, doncs, com a oportunitat i ensems com a incertesa: *només una certa distància respecte al «diví» permet la possibilitat de la política* (p. 122). Ara a l'home res no el pot protegir de l'home, de les passions, de l'oblit de la veritat del mite, dels desigs, de la necessitat i de la destrucció. I tot això vol dir que Plató aprofita i valora positivament el mite, ja que aquesta segona part del diàleg ens ve a dir que la dimensió pràctica del polític i de la política resta més ben explicada pel mite que per la dièresi geomètrica. Però també cal adonar-se que Plató corregeix i racionalitza el mite per fer-lo filosòficament i políticament aprofitable: «El problema polític és un problema també mític: una teologia

política es vertebra tradicionalment en el mite. L'aposta platònica és el diàleg i l'Acadèmia com a exercici de racionalitat crítica i producció artística. El mite cal que sigui dominat, no destruït» (p. 123).

La correcció de la dièresi fa humà el polític: no pot ser una rèplica dels pastors divins ni se'l pot entendre com un pastor per damunt i diferent del ramat. No és la perfecció divina allò que mesura la vida humana, sinó la intel·ligència, la prudència i la memòria de la conservació del món. Ara bé, el mite tampoc no deixa clar en què consisteix el poder amb què el rei-polític és el regent de la ciutat.

3.4. La *tercera part del diàleg* està centrada en el paradigma del tissatge i arrenca de la convicció del Foraster que no s'havia atès prou bé el fet que la cura del rei i del polític va més enllà de la simple alimentació. Ara la qüestió que el Foraster planteja al jove Sòcrates serà més radical: *si és possible tenir una imatge del polític que guiï la investigació* (p. 133), ja que el mite havia suscitat unes expectatives exagerades. És una pregunta sobre el coneixement com a tal. I per tal de superar la imprecisió dels retrats verbals, la reflexió dialèctica que segueix empràrà paradigmes o models: el paradigma de l'aprenentatge de les lletres obrirà la reflexió sobre el paper heurístic del paradigma en general i servirà de base del paradigma del tissatge, que ho serà, al seu torn, de l'art polític. Dels procediments deficients de la dièresi i del mite es passa ara a l'ús de la reiteració metodològica: l'exemple de l'exemple, el paradigma del paradigma. El Dr. Monserrat hi descobreix una clara consciència de *la humana limitació per veure el tot i els detalls simultàniament* (p. 138). I ens assegura que la funció cognitiva del paradigma en *El polític* és la d'ajudar a reconèixer els elements d'allò simple per poder després discernir els elements d'allò complex. El paradigma té, doncs, un ús analògic, constitueix una analogia: «El passatge determina, sobretot, que el que esdevé un paradigma o model ho és perquè una mateixa cosa apareix en una altra de diferent i sobre la comunitat d'estructures es conforma una opinió adequada» (p. 141).

Caldrà, per tant, que el Foraster trobi un paradigma adequat per a la política, ja que el rei-polític té cura de la ciutat, que implica estructura i jerarquia, i no pas d'un ramat, que és pur nombre, quantitat. Per això proposa l'art del tissatge. Però, tot aplicant una altra vegada el mètode de la dièresi (en un nombre de vegades que és exactament el mateix que el de la primera part!), el Foraster acaba portant l'analogia a un atzucac com en el cas de la dièresi de l'art o saber polític, ja que canvis, omissions i desordre desemboquen en nous errors per falta de memòria i en el joc de la ironia platònica. El paradigma explicatiu i allò que havia d'explicar, val a dir, el tissatge i la política, han continuat fent abstracció de valors que tenen a veure amb la vida humana i la política, com és ara la bellesa i l'honor. I per això els errors tornen a dominar el diàleg. Només la consciència d'aquest fracàs repetit fa tirar endavant el diàleg, amb l'esperança que el coratge de la recerca porti a alguna correcció sota la benvolença de les Gràcies, a les quals sembla referir-se Sòcrates silent a l'inici del diàleg.

3.5. La *quarta part del diàleg* és la central com a clau interpretativa de tot el diàleg. Tot i que es presenta textualment com una mena de reflexió sobre l'adequació dels expedients precedents (la dièresi, la seva correcció pel mite i la correcció de la correcció pel paradigma del tissatge, que també ha de ser

corregit), *aquesta digressió esdevindrà crucial per a allò que pretén el diàleg* (p. 159). La qüestió que s'hi planteja és la de la justa mesura dels fets i dels discursos. I la raó perquè es planteja aquesta qüestió són les marrades metodològiques que el jove Sòcrates no ha estat capaç d'evitar i de reconèixer per manca de memòria, de cura amb els noms i d'autodomini. Per això el Foraster ara el vol menar a una reflexió que conté *una manera d'avaluar la llargària i la brevetat, l'excés i el defecte com a tals* (p. 162), allò gran i petit, el més i el menys, el llarg i el breu, el massa i el poc, ja que *precisament la justa mesura és indispensable per a totes les arts, entre elles la política* (p. 167). Tant el polític com el teixidor tenen la justa mesura per guia. Però el Foraster distingeix entre dues menes de mesura: la de les coses que es mesuren entre si i la de les coses amb alguna cosa que les mesura. És aquest segon sentit el que resulta pertinent per al tema del polític, ja que, si la mesura només fos resultat d'una consideració relativa, de cap manera es podria parlar de *justa mesura* i no es podria reconèixer la seva essencialitat en la política, i així aquesta esdevindria un concepte impossible o fals, un no-ésser. El Dr. Monserrat ho formula així: «Ambdues nocions, no-ésser i justa mesura, juguen, doncs, un paper axial indispensable per a l'estructura i el contingut del diàleg: sense ells no seria possible avançar en la definició que es pretén. Els diàlegs ho mostren donant-los *la posició central*» (p. 168)

La política resulta incomprendible sense la capacitat de jutjar l'excés i el defecte, cosa que mostra encara més la inadequació de la dièresi amb la pràctica de dividir geomètricament per la meitat fent abstracció del valor o honor. El diàleg intentaria així de superar el perill d'identificar matemàtiques i filosofia, per tal d'aclearir la qüestió socràtica (com apareix el filòsof a la ciutat?, com s'hi relaciona?). Aplicada al polític com a figura o aparença del filòsof, la *justa mesura* revela, en relació amb el joc de les múltiples i inadequades imatges del polític, la impossibilitat de donar una definició definitiva i completa de la política. L'única manera de donar explicacions d'aquestes coses *grans* com la política és la raó, un nou lògos o principi que compara amb el decorós. El jove Sòcrates aprèn així a la vegada un mètode general: el mètode dialèctic, que li permetrà en el futur de protegir-se de l'error, *no refiant-se d'altres criteris que els de la justa mesura* (p. 184), el de saber triar allò que és decorós, oportú i degut, i que governa els bons discursos i les bones accions. Sembla que les múltiples incorreccions, i no prou clares correccions, del diàleg hagin servit a aquesta finalitat pedagògica: convertir el jove en un millor dialèctic: «*El polític* procura ensenyar els excessos de la racionalitat quan aquesta s'aplica seguint la formalitat estricta d'un mètode abstracte (dièresi) a un tema com el de la determinació d'allò polític» (p. 186). És convenient, doncs, que la justa mesura regeixi tant la dimensió teòrica com la dimensió pràctica de les coses «grans».

3.6. En la *cinquena part, el diàleg imposa el «retorn al polític» i ja no se separarà més d'aquesta comesa* (p. 189). Per això la ciutat, i no els ramats, i la qüestió dels seus fonaments ocuparan el centre d'atenció. Es procedirà en termes d'una possible divisió i bifurcació de les possessions que proporcionarà les arts. «Possible» vol dir que en aquest procediment hi ha una pèrdua de la precisió que pretenia tenir la dièresi de la mesura matemàtica. Així, el polític o rei restarà classificat entre els qui exerceixen un servei, la qual cosa

contradiu el resultat de la primera part del diàleg: la política era llavors – recordem- l’art del comandament: *s’insisteix en fer notar que la política té una certa dimensió de servei, ni que sigui adjunta, en la mesura que mirarà pel profit de la ciutat* (p. 196). La correcció de la justa mesura permet enfocar millor el paper del polític en funció del servei de la construcció de la ciutat. El Dr. Monserrat ho formula molt clarament: *Anant a la recerca del polític des- triem els constituents de la pólis* (p. 197). En la bifurcació ha calgut ara intro- duir més d’una línia de derivació a la vegada, ja que *la realitat no es deixa atrapar per la dièresi* (p. 199). I es progressa cap a un moment culminant: el que fa referència al perill que el governant no tingui coneixement o que pos- seeixi un fals coneixement, com és el cas del mag-sofista que es fa passar per rei. Ara bé, que el polític-rei disposi d’un veritable coneixement i així se’l pugui distingir del mag i del sofista, constitueix *una diferència només per- ceptible des de la filosofia* (p. 202). I així es recuperen la figura del pastor, amb la seva connotació sacral (el déu pastor i, per tant, el rei sacerdot), i la paràbo- la del tissatge, amb la seva connotació tècnica (el rei que ja ha perdut la seva autoritat sacral i només li resta la tècnica de governar). I totes dues consti- tueixen els pols entre els quals es debat la qüestió dels règims polítics possi- bles de la ciutat. De fet, l’examen dels règims (govern d’un, d’uns quants i de la massa), segons els criteris d’oposició voluntarietat/violència, riquesa/po- bresa i legislació escrita/legislació no escrita, ofereix una ulterior depuració del polític, en el sentit que cal procedir, de la mà de la justa mesura, a *la comparació del vertader polític amb els governants que es donen* (p. 206) per tal de descobrir on rau el saber polític: *Els governants governaran bé si atenen al seu saber i no a la seva acceptació popular, o a la legalitat, o al patrimoni* (p. 208). De fet, el Foraster interpreta la correcció d’una constitució política en funció del fet que qui governa té l’art polític. El diàleg ha retornat, doncs, al polític plantejant la construcció de la polis: abandonada pels déus, ara és possible l’aparició d’un veritable saber polític.

3.7. La sisena part del diàleg recull la metàfora de la ciutat com a nau i confronta el saber del polític, que inclou el saber legislatiu, amb les lleis de la ciutat: el saber del polític és un saber que és phrónesis, ja que expressa una intel·ligència de les circumstàncies que les lleis no poden donar. Es planteja, doncs, la problemàtica per què cal legislar, si el saber del polític està per sobre de les lleis, i fins i tot pot modificar-les. La resposta que el Foraster dóna al jove Sòcrates fa així: en absència del savi polític diví, i després que el déu ha abandonat el món al seu curs (tema del mite), cal establir unes lleis, escrites o no. El saber-phrónesis del polític presenta aquestes característiques: a) se’l pot definir com el saber superior respecte a la ciutat (aquesta seria la tesi central del diàleg); b) *no té una última paraula sobre les coses, sinó que depèn de la intrínseca mutabilitat del món* (p. 215), per la qual cosa cal acomodar-lo a les circumstàncies; c) i està directament relacionat amb el mo- ment constitutiu i constitucional de la ciutat, com a *moment superior de la vida en comunitat* (ib.). En aquest darrer sentit, la tesi que el diàleg proposa és clara: «... la constitució correcta d’una ciutat, o sigui, el seu ordenament institucional, treu la seva força, és a dir, és correcta, en la mesura que descansa en l’art polític i no en les lleis, que en una bona disposició constitucional són jurídicament inferiors al tot de l’ordenament jurídic» (p. 217).

De fet, la finalitat de la constitució rau a *protegir els ciutadans i fer-los millors* en la mesura del possible *des de pitjors que eren, o sigui, una tasca educativa* (p. 218). I per ser correcta, la constitució exigirà al governant les qualitats del seny, de la prudència, de la justícia, de la intel·ligència i l'art. Les lleis de la ciutat resten, doncs, subordinades a la constitució. No són per elles mateixes un criteri absolut de la vida de la ciutat. El cas, però, és que a Atenes els polítics han de jurar governar segons les lleis i que la desobediència a les lleis de la ciutat es paga amb la mort. Sòcrates mateix serà portat al tribunal amb aquest càrrec. El respecte a les lleis es preserva amb la imposició de les màximes penes. I la raó és que no s'està en el millor règim polític. Les referències a Sòcrates enllacen aquest moment del diàleg amb el judici de Sòcrates (ha de comparèixer davant del tribunal) i amb la qüestió que el mateix Sòcrates plantejava a Teodor al començament: *quines són les aparicions del filòsof a la ciutat, o reformulant-ho, i degradant la pregunta, com es diferencien filòsof, polític i sofista* (p. 222). I el judici que el jove Sòcrates, instat per Teodor, formularà sobre aquesta situació d'imposició de les lleis, per tant sobre el mateix judici de Sòcrates, serà que una vida sense lliure examen no és vida humana: Sòcrates posseeix el veritable coneixement del polític-rei que actua sense lleis.

En la segona part de la metàfora de la ciutat com a nau, s'afirma que les lleis imiten la constitució correcta si són *unes lleis basades en l'experiència amb consells d'experts que ensenyen el poble a refermar-les o promulgar-les* (p. 226). Les lleis són un instrument imperfecte per mantenir una aparença d'ordre. Per això cal garantir el paper de la constitució. L'acció política oportuna i prudent i la legislació han d'imitar l'única constitució correcta, seguir-ne les petges. La ciutat-nau (eco del déu que dirigeix l'univers com un timoner la seva nau) necessita un fonament constitucional sobre el qual descansi l'art política correcta que permeti de superar l'absolutització de les lleis i evitar casos com el de Sòcrates. Així, el diàleg avança cap a la reflexió sobre *quina de les constitucions incorrectes és la menys dolenta per a viure-hi* (p. 230). El govern de la ciutat-nau planteja la qüestió fonamental: *què ens hi ha dut, cap a on va, i qui i com l'ha de manar* (p. 233). Per això cau sota el mateix principi d'art-saber-prudència-phronesis que la justa mesura requereix.

3.8. La *darrera part del diàleg* el clou amb la dièresi final del vertader polític a partir d'una nova consideració sobre les constitucions incorrectes. Així *el polític esdevé el saber capaç d'enllaçar adequadament les menes d'ànimes en profit de la comunitat* (p. 235). Si la constitució correcta mesura les constitucions, ara es tracta de determinar la menys dolenta i la pitjor de les constitucions. El diàleg esmenta el govern d'un o monarquia i divideix aquesta en reialesa i tirania; esmenta també el govern d'uns quants i el divideix en aristocràcia i oligarquia; i, finalment, esmenta el govern de la massa i divideix la democràcia també en dues classes: segons lleis i sense lleis. I com que el criteri de la bondat o maldat dels règims depèn de l'existència en ell de lleis o no, en aquest context *pel Foraster la menys dolenta [de les constitucions] és la monarquia lligada a les lleis, i la pitjor la sense lleis* (p. 238). La democràcia, en canvi, és el menys dolent dels règims perversos si arreu no hi ha normes o lleis, i no és capaç de res de gran ni en bé ni en mal. Per tant, *el millor règim amb lleis és la monarquia i el millor sense lleis, la democràcia* (p.

240). Per això és essencial que els governants posseïxin el coneixement del vertader polític, el saber en comptes de l'aparença, la justa mesura i no la impostura. Resulta vital per a la ciutat separar el polític veritable de tots aquells governants que no ho són, però pretenen ser-ho (centaures, sàtirs, sofistes). Tot això mostra que el diàleg és, en el fons, un judici contra els qui jutjaren Sòcrates: «Altra vegada el diàleg ens recorda l'escena on està situat: en un joc dramàtic, els personatges de l'escena acusen els acusadors de Sòcrates d'allò mateix del que aquells l'acusen. El lector, en darrer terme, assisteix renovadament al judici de Sòcrates i al de la seva ciutat, Atenes. (...) aquest és el drama de la filosofia a la ciutat» (pp. 240-241).

Resta, finalment, la darrera dièresi o depuració del polític. Efectivament, el polític ha estat separat d'allò que li és estrany; per això ara cal separar-lo d'allò que li és afí: l'estratègia, la justícia o judicatura i l'oratòria. El resultat serà que aquestes arts, tot i que són genuïnes i estan relacionades amb el govern, estan subordinades a l'art política: *Estem davant la subordinació dels «polítics» de l'època al «polític» (platònic)* (p. 243). De fet, l'autor comenta que la democràcia atenesa patia una inflació malaltissa del poder judicial, així com del poder oratori. Per això la inferioritat d'aquests poders i arts respecte al polític rau en el fet que només el poder polític platònic té consciència de la justa mesura i de la seva oportunitat. Governar no és actuar; és manar, supervisar sobre les arts, sobre les lleis i sobre tot allò que és comú a la ciutat. Ara bé: «el seu saber és el saber del kairós, de l'oportunitat, un dels termes que acompanya la justa mesura. És el coneixement del kairós el que dona a la política la seva justificació teòrica i la seva eficàcia pràctica» (p. 244), i allò que li permet d'ententeixir-ho tot de la forma més adient. Però així resulta evident per a Monserrat Molas que aquesta explicació del saber del polític porta a un atzucac, car el converteix en un art, difícil, a més, de classificar, i més difícil encara que algú o molts el posseïxin. Així, doncs, saber o art? Sembla un saber més proper a la teoria que a la pràctica o a la tècnica. És llavors com el saber dels savis i dels déus? La darrera dièresi del diàleg demana *l'aclariment definitiu de l'objecte de la recerca* (p. 248). El Foraster emprarà llavors el paradigma del tissatge: el polític ha de saber entrellaçar les parts de què consta el tot que és la ciutat. De la mà de la distinció entre el fil de l'ordit i el fil de la trama, la conversa procedirà distingint entre virtut i saber i intentant conjuminar, des del saber rector de la justa mesura, les virtuts del coratge i de la moderació, per fer combinables dues menes de caràcters que s'oposen entre els ciutadans i per fixar correctament l'humà entre el déu i les bèsties. Així, el polític és qui fabrica el teixit de la ciutat, supervisant la tasca que els educadors duen a terme entre els infants que tenen caràcters aptes. El símil del tissatge exemplifica la tasca del dirigent: «Tracta d'un esforç de conjunció per tal d'endreçar de la millor manera les virtuts de la ciutat. El Foraster presenta, doncs, el seu model constitutiu de la funció del saber polític; un art que refongui, que enllaci, l'ordit, el fil fort, que correspon als valents, amb la trama, el fil flonjo, que correspon als endreçats o moderats» (p. 256).

Aquest enllaç, però, no és gens fàcil: cal fer-lo possible mitjançant l'educació i la imposició de l'opinió correcta. De fet, *les lleis col·laboren en la tasca formativa de les ànimes* (p. 260) virtuoses que puguin fer-se càrrec del

poder de la ciutat. El saber polític, doncs, està per sobre dels governants i serveix a la ciutat en la tria, o elecció, i formació dels governants (p. 262). Ara bé, qui és el subjecte d'aquest saber? El polític?, el governant?, el rei? No, ja que és normal que la política no mostri l'existència de persones així: l'art polític apareix només per fer com en el cas del tissatge de Penèlope, val a dir, impedir que el caos s'apoderi de la pólis. Qui és, doncs, el polític del diàleg?: «(...) el "polític" no és pròpiament ningú. És una de les maneres com pot aparèixer la filosofia en la ciutat: en la comunitat d'amistat i concòrdia que teixeix en un resultat saludable allò que sense reunir ni educar condemnaria la ciutat al seu fracàs» (p. 263).

Arribem així a la conclusió de tot el diàleg: no conté una doctrina sistemàtica de la qual s'hagi d'informar el lector. Però si la invitació que Plató fa als lectors perquè col·laborin, també ells i elles, en la reflexió que ha provocat el diàleg: comprendre el govern de la ciutat com a tasca filosòfica compartida. Reproduïm, doncs, per acabar la tesi final sobre el darrer sentit d'*El polític* de Plató: «(...) mantenim que "El polític" no queda tancat, sinó que és l'ofertament d'una escena per a reflexionar conjuntament sobre el que hi passa, una conversa entre ciutadans i forasters sobre el que és el saber polític» (p. 266).

4. *Conclusió: novetat d'enfocament.* Si, a partir de la referència a les Gràcies amb què comença el diàleg, es pot afirmar que «*El polític* sigui un drama entre satíric i graciós celebrat sota la presència de les gràcies» (p. 37), de manera que Sòcrates silent i observador es mostra agraït, *malgrat tot, pel drama de la filosofia a la ciutat* (p. 280), llavors resulta evident que la interpretació d'*El polític* platònic (com a diàleg i com a figura de la filosofia a la ciutat) duta a terme és original i encertada. Voldríem indicar, a tall de conclusió, els aspectes en què es basa aquesta afirmació.

a) El nucli fort de la tesi interpretativa diu que la relació entre filosofia i ciutat ha de passar per la categoria del servei a la pólis, entès com a orientació per a la construcció del teixit just de la convivència de la mà dels governants que n'esdevenen capaços. Cosa que només serà possible en la correcció constant dels arguments i de les apreciacions que es van posant en joc. Ara bé, aquesta intel·lecció del diàleg és fruit, en el fons, de la feliç conjunció que el treball presenta entre opcions hermenèutico-metodològiques i atenció respectuosa a tots els elements que apareixen en la dinàmica del diàleg. I tot això sota la guia del principi que el diàleg s'ha de poder explicar des de la seva lògica dramàtica. Per això resulta interessantíssim el resultat que la producció de sentit del text no és de cap manera independent de la implicació del lector en la problemàtica que l'origina i en el diàleg sobre les solucions que hi van apareixent.

b) En el conjunt dels estudis platònics, l'enfocament del Dr. Monserrat també conté la novetat de no projectar sobre *El Polític* teories evolutives sobre un suposat *progrés* en el pensament de Plató. En l'àmplia i erudita literatura secundària que la tesi maneja, no són pocs els estudiosos de Plató que han vist, en alguns passatges concrets i difícils d'*El Polític*, la confirmació de teories explícitament formulades en textos d'altres diàlegs, considerant així *El Polític* com un diàleg de transició o de menor maduresa intel·lectual. Ara bé, aquest enfocament evolutiu-historicista no respecta la dinàmica i el sentit específics de cada text en el conjunt de l'*opus platonicum*: «el paradig-

ma evolucionista està esgotat i (...) més que aportar solucions complica els estudis» (p. 285, nota 23), afavoreix la divulgació, però enganya la investigació. D'altra banda, sí que es mostra hermenèuticament fructífer «endreçar els diàlegs segons les referències que es fan els uns als altres en la seva continuïtat o successió dramàtica, ja que aquesta dóna l'ordre de la seva linealitat escènica» (p. 10).

c) En la mesura en què el recurs literari del diàleg a Plató li permet no solament de prendre precaucions davant la ciutat que ha condemnat Sòcrates a la cicuta, sinó també albirar la possibilitat d'intervenir en la correcció futura de la ciutat –gràcies també a la interpel·lació ineludible que experimenta el lector dels textos platònics–, resulten extremament clarividents les següents paraules del Dr. Jordi Sales i Coderch en la presentació de la tesi: «Hom pot passar de ser jutge de Plató des d'alguna saviesa científica, humanista o social a disposar-se a rebre alguna cosa de l'ensenyament platònic» (p. xx). I cal subratllar, en aquest sentit, que el llibre que comentem té la virtut d'alliberar i reactualitzar plenament aquesta intencionalitat filosòfico-polític-educativa de l'obra de Plató.

d) Finalment, volem subratllar la «proximitat interpretativa» que existeix entre la posició del professor Monserrat i el que el professor Francisco J. González anomena «la tercera via». En efecte, la qüestió de fons és la del coneixement filosòfic. I el professor González afirma que, «encara que en part es pot aconseguir, no consisteix en doctrines comprovables. Es tracta, més aviat, d'una mena de comprensió pràctica que no pot ser adequadament expressada en paraules», i que en el cas de Plató va més enllà fins i tot de la seva dialèctica (procés d'argumentació i d'anàlisi) «com a quelcom que no es deixa expressar en doctrines o “comprovar” sinó més aviat *mostrar*» («A la caça de Plató: una alternativa a les interpretacions tradicionals» (publicat a *Comprendre*, 1999).), cosa que es correspon amb el gènere literari de diàlegs dramàtics i poètics, altament suggerents i inacabats. També Monserrat afirma en la conclusió de la seva tesi: «Apareix [la veritable política] com el teixit de Penèlope, que procura, de nit, evitar al màxim la destrucció de la ciutat. És un fer i refer constant, que es mostra amb un rostre o semblança esquerra si no lletja: aridesa i inutilitat aparents del continu teixir i desteixir, errar i corregir. Malgrat això, i de fet comptant amb això, *El polític* ens mostra sense ambages aquesta composició i descomposició, *amb mesura i gràcia*» (pp. 279-280). Si aquest enfocament dels diàlegs de Plató com l'esforç de suggerir, en el drama de la recerca pràctica de la filosofia, allò que les paraules només poden mostrar, però mai expressar adequadament, és la via correcta per als futurs estudis platònics, resulta evident que Ludwig Wittgenstein encara té coses a ensenyar-nos, perquè també ell va descobrir que hi ha quelcom més enllà del llenguatge que aquest no pot fer analíticament palès, sinó només mostrar, val a dir, delimitar, evocar i respectar: «Es nota la solució del problema de la vida en l'esvaniment d'aquest problema. (¿No deu ser aquest el motiu per què homes als quals se'ls aclarí el sentit de la vida després de llargs dubtes no pogueren dir després en què consistia aquest sentit?)» (*Tractatus*, 6.521)

Joan ORDI FERNÁNDEZ