

*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia, XVI, 2004/2005, pp. 51-86*

**BUTLLETÍ PLATÒNIC**  
**(II)**

Butlletí coordinat pel grup de recerca  
*Hermenèutica i Platonisme* (SCF, UB, URL)



## PRESENTACIÓ

La fórmula del col·loqui en els treballs científics vol ser una aproximació al diàleg. Els que n'han organitzat algun saben la dificultat d'aconseguir establir veritablement aquest diàleg, però almenys procuren i s'esforcen en arribar a aquell punt on les intel·ligències realment interaccionen entre si per aconseguir l'espurna que les il·lumini en les seves divergències. Resulta, però, que és molt difícil restablir després en el text escrit allò que sovint passa en l'oralitat viva. No obstant, publicar les actes dels textos de les conferències que inspiraven els diàlegs pot resultar també un incentiu per a un diàleg nou amb l'ànima del lector. Aquestes reflexions, no pas desconegudes per al lector de Plató, són només una introducció al comentari dels dos llibres que recensionem, una magnífica mostra del treball filosòfic sobre filosofia antiga. Tenim amb les dues recensions següents un possible dibuix panoràmic de bona part de les tendències i corrents principals en la interpretació actual del pensament platònic.

Giovanni REALE / Samuel SCOLNICOV (ed), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of Good*, Sankt Augustin: Akademie Verlag, 2002, 444 p.

*Diàleg I: L'escola interpretativa «Milà-Tübinga».*

G. REALE, *The One-Good as the load-bearing concept in Plato's protology*. En aquest text Reale ens presenta la renovada discussió d'alguns dels conceptes clau que ja va tractar dins el seu treball. Aquests conceptes se'ns apareixen a la llum d'un tractament metodològic com escaients per tal d'aclarir com el Bé, entès com a unitat, és el concepte que porta la càrrega a la protologia platònica i tanmateix de com la seva relació amb el Demiürg creador de *Les lletres* no és d'igualtat, sinó que la deïtat intel·ligible, malgrat que és la que arriba a la suprema mesura i la unitat, es troba ella mateixa subjecta al Bé.

El concepte de *mise en abîme* és del que se serveix Reale per fer-nos veure com Plató exposa als seus diàlegs les seves veritables tesis, encara que ho fa de manera encoberta i fent ús de tota una sèrie de recursos poètics i elements mitològics que formarien part d'aquest concepte, el qual podríem sintetitzar com a metàfora que formaria el nucli temàtic d'allò que el diàleg desplega. Tanmateix, afirma Reale que el que es desprèn de l'anàlisi d'aquestes metàfores manté una total coherència amb allò que trobem a les fonts i que fa referència a una doctrina no escrita de Plató. D'aquesta manera, el paràgraf del llibre IV de *La república* estaria d'acord amb el comentari d'Aristòtil i d'altres fonts de l'antiguitat pel que fa a la natura del Bé i el mal, i això esdevindria clar mitjançant l'anàlisi de l'ús de l'analogia que Plató ens presenta del Sol com a fill del Bé, l'ús de la imatge mitològica d'Apol·lo presa en el seu sentit literal de negació de la multiplicitat i les al·lusions a elements de la matemàtica, les quals només serveixen per fer un replantejament de l'equivalència entre l'U i el Bé en termes de «la més exacta mesura». Amb tot això, la línia d'interpretació que podem seguir a partir dels testimonis sobre les doctrines no escrites de Plató es verificaria en els diàlegs i podria ésser reconeguda pels deixebles de

Plató a l'Acadèmia, és a dir, pels qui coneixen les doctrines no escrites de l'autor.

D'altra banda, Reale s'enfronta en aquest escrit a la lectura que Gadamer fa de la mateixa qüestió. Gadamer, malgrat la seva admissió de la centralitat del Bé en la doctrina platònica, no accepta una interpretació definitiva dels mites que Plató utilitza dins els seus diàlegs, car troba que l'ús d'una imatge poètica és sempre susceptible d'anar més enllà i, d'aquesta manera, nosaltres no podríem sinó deixar obert el contingut del missatge que l'autor ens hagi volgut transmetre. Per a Reale, aquesta obertura no es troba pas fora de la intencionalitat de Plató; més aviat es tracta de l'obertura que ens permetria una nova recerca, un apropament a la doctrina platònica del Bé, que, segons Reale, per a Plató és un principi aprehensible.

Als dos darrers punts de l'article, Reale tracta de l'ús que fa Plató del joc de *mise en abîme* al *Fileb* i al *Fedre* sense deixar de banda la crítica a Gadamer. Així Reale afirma que la Idea de la Bellesa ens porta a la veritat i que, al mateix temps, la Bellesa no amaga pas el Bé, sinó que és el que l'assenyala. I, finalment, argumenta com l'ontologia platònica desplecaria el món de les idees a partir del Bé, que es trobaria per sobre de qualsevol principi, fins i tot per sobre del mateix Demiürg, que només seria una intel·ligència divina, supeditada, amb tota la resta, als ordres establerts pel Bé.

Thomas Alexander SZLEZÁK, *Die Einheit des Platonbildes in der Tübinger Schule. Methodologische Voraussetzungen*. A partir dels textos de *La república*, estableix Szlezák que no hi ha pas contradicció entre la teoria del principi establerta per Plató i una teoria dels principis que seria el que ens donen els *agrapha dogmata*, és a dir, el dogma platònic en la seva transmissió indirecta portada a terme per Aristòtil, Teofrast i d'altres autors. Per a Szlezák, la pretensió de buscar una contradicció entre totes dues és tal que, si atenem tant a la forma literària del conjunt de les obres platòniques i observem el drama de *La república*, no podem pas creure-la. Atenent a com el Sòcrates dialèctic està tractant amb personatges que, si bé estan interessats en la filosofia, no són prou competents per tal d'entendre una exposició de la metodologia dialèctica que porta a la completa comprensió de la idea suprema del Bé i de com aquesta atorga el seu ésser i la seva cognoscibilitat a tota la resta d'idees, hem de pensar que el que s'està fent no és exposar la teoria en la seva totalitat, sinó només de manera suficient. I això precisament perquè per als oïdors seria difícil d'assimilar, si més no, una exposició completa. L'ús de les metàfores (el símil del sol, el símil de la línia i el mite de la caverna) no implica que no es pugui parlar amb concreció. No hem de subestimar, doncs, que Plató, a través de Sòcrates, ens estigui remetent a un ensenyament que sí que es dona en el si de l'Acadèmia. En comptes de parlar de dues teories diferents, hauríem, doncs, d'entendre la pròpia temàtica de la conversa que es manté en el diàleg i el motiu pel qual Sòcrates limita la seva transmissió.

Hayden W. AUSLAND, *Critical approach: On reading the platonic dialogues esoterically*. Per a Hayden W. Ausland, la forma hipotètica amb què Reale i Szlezák interpreten els diàlegs platònics representa un problema per ella mateixa. Aquest article argumenta que, si hi ha un ensenyament esotèric que es pugui reflectir en els diàlegs platònics, és fàcil que sigui un de diferent d'aquell que Reale i Szlezák suposen.

Primerament, és difícil de prendre per idees de Plató allò que diuen els seus

personatges als diàlegs, i així tindríem que el que es comenta a *La república* sobre la doctrina del Bé i que Reale afirma que és la doctrina del propi Plató no pot ser afirmat sobre la base d'allò que es diu. De fet, Reale ho afirma sobre la base de les lectures del *Fedre* i de la *Carta VII. I*, precisament aquí, en parlar de la impossibilitat de la transmissió oral del mètode i del contingut de qualsevol doctrina, és on Plató es contradiria a si mateix, si mantenim que a *La república* se'ns fa la transmissió d'una doctrina del Bé. Szlezák, seguint el camí de Reale, no aclareix aquests punts, ans bé ens porta a una no gens clara interpretació del sarcasme socràtic i la ironia platònica; a més, considera la idea que dins un diàleg platònic l'autor ens pugui estar parlant amb dues veus com a mínim, tot invocant en oposició allò que ell anomena el punt de vista platònic de sedàs i significats soterrats. Sostenint aquesta teoria, resulta que la ironia platònica pot aplicar-se allà on Szlezák vol aplicar-la, i per això hem de sospitar de l'interès de l'autor en una lectura preconcebuda dels principis doctrinals donats.

En una segona part de l'article, Ausland argumenta que, atenent a la manera en què Schleiermacher va introduir fa dos segles l'estudi de les obres platòniques, si hi ha una manera esotèrica d'estudi que es reflecteix en els diàlegs, aquesta no és pas la manera que suposen Reale i Szlezák. Podríem entendre la idea d'un ensenyament esotèric platònic com a resultat d'una certa prudència, però també com a limitació de l'expressió proposicional, la incomunicabilitat pròpia del subjecte tractat. Però atenent al fet que Schleiermacher ens diu que l'hermenèutica, com a inseparable de la retòrica, està referida a la dialèctica, hem de veure que la relació de Glaucó i Sòcrates és anàloga a la del lector amb el text. Potser el lector no seria capaç d'entendre allò de què no es dona una explicació completa: la qüestió de què sigui per a un grec el coneixement; si és valuós per ell mateix o només en funció del seu poder instrumental per governar. Aquí es troben en discussió les posicions de l'Escola de Tubinga i la influència de Schleiermacher. La desavinença es troba, doncs, en la qüestió de si els diàlegs necessiten d'una doctrina no escrita per la seva clarificació; punt que Szlezák defensa a partir de l'estructura uniforme dels diàlegs. Aquesta opinió, però, es basa en l'errònia interpretació segons la qual Schleiermacher afirma que allò esotèric a Plató és un nivell inferior d'interpretació d'allò que ja es troba als diàlegs. Mentre que Strauss pensa que la diferència és més profunda: d'iniciació. Ausland conclou que, si bé l'escola de Tubinga i de Milà ha fet importants aportacions a la comprensió dels diàlegs, el fet que hagin descuidat la qüestió política fa que la seva lectura no sigui pas tan clarificadora com pugui semblar.

### *Diàleg II. La visió tradicional i aporètica de Plató*

Luc BRISSON, *L'approche traditionnelle de Platon par H. F. Cherniss*. L'autor afirma prendre el mètode de H. F. Cherniss, però tanmateix no restar fidel a cap corrent interpretatiu. Aquest mètode, el mètode «tradicional», és segons l'autor l'únic fiable i consisteix a llegir el text en original, contextualitzar sempre, mai pensar els autors ni els textos aïlladament i no deixar de llegir la bibliografia secundària.

Brisson es proposa provar a través d'un curt passatge (*República* VI 509 a9-c10) com la teoria dels principis culmina en l'U-Bé, el qual no hem de situar

en un més enllà com voldrien certes lectures influïdes per Plotí. En el text, Sòcrates afirma la transcendència del Bé davant Glaucó; l'afirmació socràtica apareix, però, juntament amb una reconeguda exageració; aquest toc dramàtic demostraria que la transcendència del Bé no és absoluta, sinó relativa. Això és així segons Brisson perquè (i) Plató fa notar que les seves paraules no són textuals i perquè (ii) si Plató ho hagués afirmat, com és que ningú abans que Plotí ha fet aquesta interpretació? La metafísica de l'U-Bé és pròpiament plotiniana. Brisson mostra com en *La república* VI el Bé no se situa més enllà del ser o de la realitat; fins i tot en els mites de la línia i de la caverna, tot i distingir les realitats que es troben sobre la terra d'aquelles que es troben al cel, hom se situa i parla sempre dins del mateix món i realitat. Brisson apel·la àdhuc als acadèmics, els quals tot i veure l'U i la diada indefinida com els principis de totes les coses, mai situaren aquests principis en un més enllà a l'estil neoplatònic. El perill de què ens vol advertir Brisson és, doncs, el de llegir Plató des de Plotí, això és, des del neoplatonisme. Fer una lectura dogmàtica (llegir el text per a trobar-hi els indicis que hi cerquem) tot desinteressant-se de la vessant literària, significa no seguir el mètode tradicional (l'únic viable segons Brisson), això és, oblidar que hi ha una història de la filosofia i afirmar així que existeixen veritats filosòfiques més enllà de les seves lectures en el temps. No és que Plotí s'equivoqués; cal simplement interpretar el text platònic des d'ell mateix. Tota interpretació moderna que es vulgui coherent, demana interpretacions antigues. Per tant, de fet no hi ha interpretacions noves de Plató.

Michael ERLER, *Das «Hörensagen» von der Idee des Guten. Ein Motiv und Platons Auffassung von der Aporie*. Erler ens parla de la transmissió oral del coneixement i les seves problemàtiques. L'autor comença parlant de la importància relativa que juga l'*aporia* en la interpretació dels diàlegs platònics. Aquells qui veuen Plató com a figura literària tot identificant-lo amb el Sòcrates aporètic, fan de Plató un autor també aporètic i acostumen a fer una lectura pessimista de les nostres possibilitats d'accés al coneixement. Erler es posiciona enfront aquest punt de vista afirmant que la pregunta clau és la de saber qui parla en els diàlegs platònics. Cal pensar conjuntament els problemes de la forma, l'obertura i l'anonimitat dels diàlegs. Cal pensar en un Plató literari i filòsof alhora i separatament, perquè els mateixos diàlegs ens adverteixen sobre la necessitat d'aquesta distinció.

L'autor de l'article veu aquestes claus hermenèutiques fructíferes per pensar el tema de l'*aporia*. Aquesta no és vista com a troballa existencial pessimista, sinó com a repte. En aquest sentit llegirà Erler *La república* i els seus textos sobre el Bé. La seva tesi principal és que en aquest diàleg, com en alguns altres, es produeix una crítica tant de la transmissió oral com de l'escrita del coneixement; el problema és quin ús fem d'allò escoltat, del saber rebut. L'*aporia* no és pas, ens diu, una situació insuperable, sinó un pas de vegades necessari en el camí cap al saber. La fórmula que resumiria aquesta tesi és la que diu que, tot i escoltar adequadament, ens equivoquem en la veritat («Hören des Richtigen, Verfehlen der Wahrheit»). Com és això possible? És el problema de la transmissió del saber rebut. Segons l'autor és a partir dels textos platònics que la importància del contingut del coneixement esdevé tan important com el seu ús adequat per part del receptor. Els sofistes exemplifiquen la debilitat de la transmissió oral en tant que el seu saber es basa en fórmules

memoritzades o escoltades per mestres prestigiosos. Sòcrates posa sempre èmfasi en la importància de fer un ús adequat del saber escoltat i rebut, això és, en la necessitat de saber arribar-hi per un procés de pensament (dialèctica).

En aquest sentit, situacions aporètiques com la de l'ésser del Bé en el *Fileb*, on s'acaba plantejant una tercera manera –no escrita i no escoltada– de pensar-lo, no posarien tan l'èmfasi en la irresolubilitat de la qüestió com en la problemàtica de la transmissió oral de coneixements. L'*aporia* en els diàlegs platònics és, d'alguna manera, el resultat d'un mal ús del saber rebut oralment. L'ús del coneixement oral és també, segons Erler, en el centre de *La república* juntament amb el tema del Bé. Aquesta idea, més important que la mateixa justícia, és emprada pels sofistes com a fórmula-arma en detriment del procés dialèctic necessari per arribar-hi. Ni Adimant, ni Dionís, ni molts altres són capaços de fonamentar allò que han escoltat i que empren com a saber. Els errors, però, no provenen només dels receptors, sinó també d'una deficiència del *logos* oral, la qual només és superable –és a dir, l'*aporia* és superable– a través de la dialèctica, on el receptor i el saber explicat són il·luminats en un diàleg que cerca un coneixement. Amb tot, en *La república* no se'ns diu si el Bé és cognoscible o no, sinó quines són les condicions necessàries que ha de seguir el receptor per conèixer-lo. La dialèctica ha de ser el mètode per llegir i entendre els diàlegs platònics, les seves advertències sobre els perills de la transmissió del coneixement no fan sinó enriquir i renovar constantment les possibles lectures de Plató mateix.

Maurizio MIGLIORI, *Sul Bene. Materiali per una lettura unitaria dei dialoghi e delle testimonianze indirette*. L'autor d'aquest article exposa les claus hermenèutiques que han de permetre aproximar-nos a una lectura unitària del text platònic. El primer que cal fer és llegir el text escrit per després veure quins són –si hi són– els problemes que en sorgeixen; la qüestió de la doctrina no escrita haurà de derivar-se d'aquesta lectura, és a dir, de l'interior del text platònic i mai convertir-se en el problema central. Pel que fa al testimoniatge indirecte (bàsicament Aristòtil), aquest només té sentit en la mesura que ens ajudi a llegir millor el text escrit per Plató.

La lectura de Plató, prossegueix Migliori, és en si mateixa una tasca interpretativa i dinàmica que requereix, sobretot, prudència; cal saber jugar amb el contingut intel·lectual juntament amb la forma del text per poder-nos guiar. Efectivament, l'escriptura és un dels trets diferencials de Plató respecte de tots els altres filòsofs. Plató, com es diu en el *Fileb*, ens proposa jocs molt bells i gens fútils que fan treballar el lector, el fan pensar sobre la mateixa natura de l'home. El que ens dóna el text són, doncs, unes poques indicacions que cal pensar molt prudentment.

Aquestes indicacions són les que ens proposa seguir Migliori en la lectura del *Fedre*, en *La república* i en el *Fileb* per pensar el tema del Bé. El Bé és efectivament cognoscible i emmarcable en tant que principi primer; tanmateix, d'ell no en podem dir pròpiament res. Això produeix en el diàleg platònic una situació ridícula. La dificultat és real: cal desenvolupar el tema del Bé de forma plena i completa, però aquest desenvolupament resulta impossible en el pla expositiu, en la discussió, ja que el camí a recórrer és massa llarg, massa complex. Això fa pensar a Migliori que la discussió oral és, de fet, simulada, per raons educatives i filosòfiques; l'afirmació del Bé com a quelcom cognoscible es trobaria en el pla no expositiu, això és, en la doctrina no escrita. Això

darrer ho provaria la lectura del *Fileb* comparada amb la de *La república*. En el *Fileb*, el qual confirma i socorre al mateix temps *La república*, s'identificaria el Bé amb la vida bona i la mesura; aquests formarien un U i al mateix temps són *peras*, són en la definició. La imatge que ens apareix aleshores és la d'un cosmos-ordre que és en si mateix mixt, on tota realitat és de fet plural. La reflexió didacticofilosòfica que ens proposa Plató ha de ser atenta i llarga, però, tot i així, no podrà ser mai ben resolta (la tercera opció respecte de la bona vida queda irresolta); es tracta de trobar les unitats allà on són, sempre guiats pel principi indefinible del que és bo. Respecte d'això afegeix l'autor que «Déu és aquell qui ho sap tot, l'home és (només) filòsof». Aquesta conclusió, que no vol ser dogmàtica, permetria una lectura unitària del text platònic on el text escrit lliga amb el no escrit i alhora amb el testimoniatge indirecte. L'autor acaba afirmant que en Plató allò relatiu i allò absolut són, tot i aparentment contraposats, inseparables; caldria llegir Plató no només per aprendre filosofia, sinó per fer-ne. En definitiva, doncs, Migliori ens proposa una lectura on l'*aporia* i l'ambigüitat no es poden separar del text ni de la seva interpretació.

Roberto RADICE, *Il «principio senza nome» da Platone a Plotino. Una traccia di ricerca*. En aquesta ponència, Radice exposa la riquesa del significat del tema de la inefabilitat del primer principi, prenent en consideració el període històric que va de Plató a Plotí. Les dues temàtiques que hi apareixen més tractades són la de la infinitud del principi i la del valor del «nom» i de la seva representativitat.

Veurem que, pel que fa a la infinitud del principi, Filó és el punt de gir en relació a la concepció de Plató, i Numeni és el representant d'una posició intermèdia entre Plató i Plotí. Pel que fa a l'aspecte del valor del «nom», Plotí es manté en la via de Plató, mentre que Filó i els gnòstics segueixen una via fonamentada en una concepció «forta» del nom.

Si atenem al passatge del *Parmènides* 142a i al de *La república* V 476e, veiem que Plató fa dependre la cognoscibilitat d'un objecte del seu grau d'ésser: si l'U no és ésser, perquè el transcendeix, és obvi que no pot tenir nom; el fet de no tenir nom depèn de la seva incognoscibilitat. Gran part de l'argumentació de Plotí pel que fa al principi sense nom descansa sobre supòsits platònics; en Plotí, però, el punt de vista de Plató resulta capgirat. Si segons Plató el «no tenir nom» és un senyal de negativitat que no es pot atribuir al principi (sinó a la incapacitat del subjecte), segons Plotí és justament el contrari. L'expressió «per sobre de l'ésser», no indicaria segons aquest últim un procés lògic que per la via del «tallar» s'aproxima a l'essencial, sinó que indicaria un procés eticocatàrtic que permet introduir l'home en la dimensió en què l'U es manifesta, escapant a tota lògica. Encara que Plotí reconegui que Déu no es pot anomenar, no vol dir que renunciï a la seva aprehensió, sinó que indica una via alternativa a la denominació normal: un tipus de connotació supranominal, al costat de la qual roman, per a l'ús pràctic, una connotació purament al·lusiva, que podríem anomenar infranominal, perquè en aquest cas el nom és menys significatiu que habitualment. Si atenem a l'afirmació enigmàtica de l'*Eneida* V,3,13,1 «entre totes les coses és l'única veritable, però no ho és el seu nom», caldrà atribuir a «nom», una valència noètica i a «veritat» un sentit supranòetic. Plotí, pel que fa al valor del «nom», no s'allunya gaire del que diu Plató. En Plató el nom sembla ser naturalment



l·ligat a les coses i a les seves essències, però tal relació és la de còpia-model. Així, en la relació entre el nom i la cosa hi ha la debilitat de la relació icònica, i és per això que Plató no té una confiança il·limitada en aquest instrument de comunicació. Veiem quin és el capgirament del sentit del «no-tenir-nom» de Plató a Plotí. Tal capgirament no ho és en relació a la capacitat expressiva del nom, la qual cosa no canvia gaire, sinó pel canvi profund de la concepció general del principi, que no és posat ja en una dimensió ontològica, sinó *henològica*, amb una obertura ètica i existencial que disposa la condició espiritual per a intuir Déu, tot i que aquesta via sempre resta no conclusa.

Per tal d'entendre com es dona aquest canvi, cal atendre Filó i la seva concepció del llenguatge. Filó distingeix tres tipus de llenguatge en la narració bíblica: a) la paraula que constitueix l'èsser, b) la paraula que el representa fidelment i c) la que el representa de manera impròpia (la paraula humana). Filó identifica els dos primers tipus de paraula i diu que ambdós pertanyen a l'hebreu (llengua de Déu abans i després de la Creació, i llengua de Moisès i d'Adam). D'aquesta manera, la fonamentació dels noms és garantida per Déu mateix, la relació entre nom i realitat és forta: una variació del nom indica una variació de la realitat. Que l'objecte no es pugui anomenar no és símptoma de la irracionalitat de l'objecte, sinó de la seva infinitud, i per tant, de la incapacitat del subjecte de copsar-ne la realitat.

Numeni recull la tradició d'origen filonià (positiva) i la d'origen platònic (negativa) en relació a la incognoscibilitat-inanomenabilitat del principi. Tant Numeni com el gnosticisme sethiànic a través de Filó influeixen en Plotí respecte d'aquest capgirament del sentit del «no-tenir-nom» del principi.

Elisabetta CATTANEI, *La matematica e il Bene. Alcune note su Platone, Repubblica, VI-VII*. L'autora, en aquest article, començarà recordant la tesi platònica que diu que la matemàtica condueix l'ànima humana al Bé metafísic i absolut, que és una disciplina teòrica que sostreu l'home del món sensible i l'eleva cap a la plena veritat i l'èsser vertader que culmina en el Bé absolut. Cattanei tractarà de donar resposta a la pregunta «quina matemàtica és la que eleva l'home del sensible a l'intel·ligible?», i veurem que, centrant-se en el símil del sol, el de la línia i el de la caverna, la matemàtica apareix en Plató com un complex de disciplines d'estudi caracteritzat per un fort pluralisme (perquè les disciplines són diferenciades i perquè oscil·len entre tècnica i ciència). Veurem que el que caracteritza la matemàtica és una manera de procedir o de raonar, que és habitual a l'època de Plató.

Comencem veient que hi ha una multiplicitat de *mathemata* que no coincideix amb els *megista mathemata* (les que conserven el grau màxim d'exactitud i d'evidència, de lluminositat), però que són preparatòries per a assolir els *megista mathemata*. L'home amb categoria d'esdevenir filòsof, el que pugui ser el guarda més adequat de la ciutat, haurà de sotmetre's a la prova de *gymnazein en mathemasi pollois* (*República* 503 e 3, 504 d 1), una gimnàstica intel·lectual exercitada sobre molts objectes d'estudi, que permetrà accedir a les *mathemata* més elevades, i al seu torn també al coneixement del Bé.

En el decurs del símil de la línia, Sòcrates reclama l'atenció de Glaucó, i Plató la del lector, sobre les matemàtiques, per primera vegada a *La república*, i també per primera vegada apareix el problema de la incommensurabilitat, un dels temes més estimulants de la matemàtica antiga. En aquest símil es posa en pràctica el mètode de la «sostracció recíproca» (*antanairesis* = esborrar

d'una banda i d'una altra o *antiphairesis* = comparar-se o igualar-se), anomenat habitualment «algorisme euclidi», és a dir, donat un segment de recta, s'escull com a unitat de mesura un segment més petit que és sostret un cert nombre de vegades d'aquell més gran, fins que aquest darrer resulta igual a un cert nombre d'unitats. Pot passar que la sostracció del fragment més petit del més gran produeixi un defecte entre un determinat nombre d'unitats i el segment a mesurar; aleshores es sostreu tantes vegades com sigui possible el defecte del segment inicial més petit; si s'obté un excés entre la nova unitat i el segment a mesurar, es comparen excessos i defectes, fins a arribar a un excés i un defecte que coincideixin, i aquest serà la mesura més gran comuna als segments de partida. L'*antanairesis* es pot aplicar a una extensió commensurable o bé a una d'incommensurable, i en aquest darrer cas, mai no s'arriba a un excés i un defecte que coincideixin, tot i que convergeixen en un punt a l'infinit. Tot i així, en tots dos casos, en aquest procés la quantitat de restes que es duen a terme es pot descriure com una sèrie de còpies ordenades (*taxeis*) de nombres enters (*logoi*), que en un cas és finita i en l'altre infinita. Cattanei dóna importància a aquest procés perquè molts passatges dels diàlegs mostren familiaritat amb aquesta matemàtica entesa com a teoria del *logos antanairètic*, i anomenada recentment «la matemàtica de l'Acadèmia de Plató». En el llibre VII de *La república* s'anomenen «germanes» algunes ciències com ara l'aritmètica, la *logística*, la geometria, l'astronomia i la teoria musical, perquè totes elles coincideixen en la pràctica del *logismoi*, és a dir, en l'articulació de raons (*logoi*) entre nombres enters, i en estar relacionades amb el procediment *antanairètic*. Sòcrates fa un balanç més aviat negatiu d'aquesta matemàtica propedèutica que ajuda a entendre per què no és *megista mathemata*. Les dues carències que Sòcrates posa de manifest en aquest balanç són: l'assumpció de la hipòtesi inicial com si fos quelcom evident, i la necessitat d'usar imatges i models sensibles semblants a l'objecte dels raonaments, ja que vincula l'ànima del matemàtic al món sensible i a l'ús dels sentits. L'únic que tenen de noble les matemàtiques és que el matemàtic, quan raona, no desenvolupa els seus propis raonaments basant-se en les imatges sensibles, sinó en allò a què s'assimilen, i és aquesta activitat la que fa dirigir l'ànima cap a l'intel·ligible. Això en si a què s'assimilen les imatges i que permet el raonament matemàtic només es pot veure amb la *dianoia*, amb aquest intermediari que es situa entre la *doxa* i el *nous*. Així, basant-nos en el símil de la línia podem dir que el grau de veritat que correspon a la *dianoia* com a matemàtica és el mateix que el de l'ombra i el de la imatge reflectida respecte als animals, plantes i manufactures que les projecten. L'exercici de les matemàtiques és fatigós i formatiu en la mesura que fa girar l'ànima cap als *megista mathemata* i cap al Bé, de la mateixa manera que la gimnàstica és fatigosa i formativa per al cos.

Si ens fixem en la primera part del currículum d'estudis per a la formació del filòsof-polític, que és la més llarga, veurem que és dedicada a l'aritmètica i més concretament al *logismos* i a la *logística*, és a dir, en aquesta primera part de la formació del filòsof el que predomina és la pràctica del càlcul proporcional *antanairètic* ja descrit. Hi predomina aquesta pràctica perquè té poder (*dynamis*) de fer girar (*periagein*) l'ànima «d'un dia nocturn a un de veritable», té el poder de fer passar l'ànima d'un contrari a l'altre, de manera gradual i recursiva, de manera cíclica. Aquesta formació, que té un poder semblant al de l'ànima

d'aproximar periòdicament els oposats, cal que no sigui inútil als homes de guerra. A 522 d-e veiem que, per a no ser un comandant ridícul i absurd com Agamèmnon, cal saber comptar, cal tenir la capacitat de «*logisthetai kai arithmein*»; i s'afirma que l'art de la guerra necessita de l'ús del nombre i del càlcul més simple, però anàleg al requerit per tal que l'ànima ascendeixi de l'esdevenir a la veritat, a l'ésser i al Bé.

Cattanei, després d'haver descrit aquest procés *antanairètic* i haver mostrat la importància que té en la formació del filòsof, para l'atenció a la malaltia que indueix a pensar, que és la manca de distinció entre contraris. En el moment en què la sensació no mostra una cosa donada més que la seva contrària, l'ànima humana dubta sobre allò que indica la sensació i és incitada a examinar «si cada cosa manifestada» per les sensacions «és una o bé dues», i aquesta mirada ha de distingir l'u del múltiple, perquè es presenten de tal manera que un no apareix més que l'altre, estimula *logismon te kai noesin*. Finalment, en el moment en què l'ànima s'interroga sobre quina cosa és en si l'u, pot accedir a la contemplació de l'ésser i del Bé.

Raffaella SANTI, *The dialectic of Good and Evil in the Republic and its connections with the One and the Many*. La tesi que Raffaella Santi tracta de justificar en aquesta ponència és que la dialèctica del Bé i del Mal, que correspon a la dialèctica de l'U i els Molts, és el nucli al voltant del qual es desenvolupa tota la construcció teòrica de *La república*. En aquest diàleg, Plató només parla del bé «mitjançant imatges»: es diu que el Bé és la base de la ciutat ideal o del «fill del Bé». Ara bé, com diferenciem el fill del Bé, del Bé en si mateix? Segons Aristòtil, en les lliçons *peri tou agathón* Plató deia que el Bé és l'U, és el principi de totes les coses, en oposició a la Díada indefinida, que és el principi de la multiplicitat i del desordre, i per això la causa del Mal. El tema de *La república* és entendre què és la Justícia, i caldrà entendre alhora què és la Injustícia. En aquest diàleg, per tant, s'oposen dialècticament dues hipòtesis, de les quals una ha de ser falsa i l'altra vertadera: «la Justícia és un bé» i «la Injustícia és un bé». Això implica necessàriament la dialèctica de Bé i del Mal, que es situa en la relació tensionada entre l'U i els Molts. En el llibre I de *La república* s'estableix una forta connexió entre justícia, saviesa, virtut i bondat, i injustícia, ignorància, vici i maldat. En el llibre II del diàleg en qüestió se'ns diu que una ciutat s'origina en les necessitats humanes i és «sana» quan és «mesurada». Una vegada la ciutat ja ha nascut, cal preguntar-se (llibre III) qui la governarà de la millor manera, i en relació a aquesta qüestió es dirà que una bona educació produeix justícia i bé, i una mala educació, injustícia i mal. És per això que hi hauria d'haver lleis per a regular l'educació i les arts. Per relacionar la dialèctica de Bé i Mal amb la de l'U i la Díada indefinida, Santi atén al comentari d'Alexandre d'Afrodísia sobre la *Metafísica* d'Aristòtil, en el qual escriu que Plató atribueix la causa de les coses bones i les dolentes a dos elements, un per a cada tipus. La causa del Bé és l'U (car limita i dóna forma) i la causa del Mal és la Díada indefinida (car causa pluralitat, indefinició en les coses que són, s'oposa a l'acció limitadora i ordenadora de l'U). En el llibre III, Plató vincula el bé a l'harmonia i el mal al seu oposat, tot tractant el tema de l'educació musical. Tal i com passa en les arts belles, el balanç i l'harmonia han de caracteritzar la ciutat i l'ànima.

Després d'haver relacionat la Justícia i la Injustícia amb el Bé i el Mal, en els llibres IV i V relaciona el Bé i el Mal amb l'U i els Molts. La ciutat és una si

tothom, havent rebut l'educació correcta, duu a terme la seva tasca particular; si no, la ciutat és múltiple. S'està referint clarament als primers principis de la realitat. A prop de la Díada indefinida es troba la ciutat dividida, en què impera el desequilibri; a prop de l'U es troba la ciutat unida i proporcionada, en què la divisió de les tasques funciona.

Caldrà veure si es poden traslladar aquestes conclusions del nivell de la *polis* al nivell de la *psyché*. Mitjançant el mètode dialèctic s'arribarà a l'afirmació que, de la mateixa manera que la justícia política consisteix en la col·laboració entre les tres classes socials, la justícia individual consisteix en l'equilibri de les tres parts de l'ànima, tal i com si fossin tres sons en harmonia: agut, greu i mig. Aquesta harmonia interna serà la causa d'accions justes i belles. El que queda clar en arribar a aquest punt és que, tant pel que fa a la ciutat, com pel que fa a l'ànima, fer dels Molts U significa realitzar la virtut i la justícia, mentre que dissoldre l'U en Molts significa realitzar el vici i la injustícia.

Finalment, caldrà afegir que els filòsofs hauran de governar les ciutats perquè ells posseeixen la ciència, comprenen el model ideal, el Bé i el poden reproduir en la pràctica de la política.

En els llibres centrals de *La república*, el Mal queda en el teló de fons, però en el llibre VIII és reprès en la forma del tirà o l'antifilòsof, aquell que està desordenat per dins i és infeliç, aquell que en realitat és un esclau.

Conclourem, doncs, que el missatge principal de Plató és que l'amor i la saviesa han d'estar estrictament units a una vida bona i autèntica, tan «divina» com sigui possible, forjada per la petita mà de l'home, que mira cap al model de la Idea de Bé.

### *Diàleg III. L'ètica entre l'hermenèutica i la filosofia política*

Rafael FERBER, *The absolute Good and the human goods*. Rafael Ferber dona inici al seu article fent una crítica a la interpretació mínima de F. M. Cornford i a la interpretació màxima que fa l'Escola de Tubinga de la frase «la idea del Bé és més enllà de l'èsser» que trobem en el text platònic, per arribar a afirmar que el que es pot dir del bé absolut és que és un tercer terme que es troba entre i per sobre del coneixement i d'allò conegut, interpretació que no es queda curta com la mínima ni diu més del que es pot dir, com passa en el cas de la màxima.

Ferber assenyala que si Plató només hagués volgut subratllar que el Bé és un fi últim, no hauria necessitat de recórrer al símil del sol per expressar aquesta idea. El símil del sol afegeix quelcom que la interpretació de Cornford no recull, ja que el sol no només fa que les coses siguin visibles, sinó que també fa existir les coses, les nodreix i les fa créixer, el sol dona a les coses la potència de ser conegudes, però també el seu ésser i la seva realitat. Cornford, en la seva interpretació teleològica de la Idea del Bé, oblida la funció epistemològica i ontològica d'aquesta. Així, doncs, direm que la interpretació de Cornford no resta exclosa pel text platònic, però no és suficient.

Pel que fa a la interpretació de l'escola de Tubinga, que es basa en les doctrines no escrites transmises sobretot per Aristòtil per a dir que la Idea del Bé és l'U, Ferber apunta que en cap diàleg platònic no es diu que l'essència del Bé sigui l'U i que, per tant, no podem estar segurs que Plató volgués dir

això. La interpretació màxima que fa l'escola de Tubinga hauria d'acomodar-se a la modèstia epistèmica de Sòcrates, que contempla Déu com el criteri objectiu de la veritat, fent explícit que ell, Sòcrates, no ho diu tot sobre el Bé i que el que ell diu pot no ser adequat i fins i tot fals.

L'únic que diu Plató és que el Bé és similar al sol i que el sol és font de llum i que la llum és una tercera cosa sense la qual l'ull no hi veuria i els colors romandrien invisibles. Per tant, la interpretació de Ferber entorn de la idea del Bé, que es situa entre la mínima i la màxima amb la pretensió d'adequar-se als textos de Plató, no pot ser sinó que el Bé és un tercer terme entre i per sobre del coneixement i allò conegut, sense el qual el coneixement no podria conèixer i allò conegut no podria ser conegut.

La segona part de l'article de Ferber pretén respondre a una crítica que, des d'Aristòtil fins a K. Popper, s'ha fet a Plató entorn de l'afirmació que «sense haver vist aquesta Forma ningú no pot actuar justament, ni pel que fa a la seva pròpia vida, ni pel que fa als assumptes de la *pólis*». Responent aquesta crítica, Ferber també dirà quelcom sobre la relació entre el Bé absolut i els béns dels homes, que són el plaer i la raó.

La crítica que fa Aristòtil i més endavant Popper a Plató és que la Idea del Bé no la pot posseir l'home i, per tant, tampoc no la pot realitzar. L'anticipació de Plató a aquesta crítica la trobem en *El polític* i en el *Fileb*, diàlegs en què s'introdueix un principi intermediari de mesura (*metrion*), que fa d'intermediari entre el bé absolut i els béns dels homes. En el primer d'aquests dos diàlegs no llegim res sobre la Idea del Bé, tot i ser el fi últim de l'ètica de Plató, però, en canvi, sí que hi desenvolupa el concepte de *metrion*, que no és ni una idea ni un fenomen sensible, sinó l'intermedi entre els fenòmens sensibles i les idees; per tant, és el patró o criteri que permet jutjar la realització d'una idea en el món inexacte dels sentits, és el que permet jutjar si les accions polítiques en el món dels fenòmens són segons *metrion*. *Metrion* no és el mateix a tot arreu, sinó que és l'oportunitat; *metrion* no pot ser l'exacte en si o el bé en si, però el copia, encara que de manera inexacta, i per tant té alguna cosa d'exacte o de bé. Anticipant la crítica aristotèlica, Plató diu que almenys *metrion* pot ser realitzat i posseït pels homes.

En el *Fileb*, diàleg en què es tracta què és el bé per als homes si la raó o el plaer, es conclou que no ho és ni l'una ni l'altre, sinó un mixt apropiat o mesurat d'ambdós, segons els criteris de «bellesa, simetria i veritat»; i, per tant, de la mateixa manera que *metrion* pot ser realitzat pels homes en l'àmbit polític, també pot ser realitzat en l'ànima humana segons aquesta triple forma del bé.

Peter McCORMICK, *The ethics of virtue and Plato on ethical harmony*. L'autor comença exposant una situació extreta de *The end of the affair* de Graham Greene, al voltant de la qual farà reflexions epistemològiques i ètiques entrelligades. La situació és la següent: després de l'explosió d'una bomba que fa ensorrar un pis de Londres, la Sara fa una promesa solemne: promet a Déu que no veurà mai més el seu amic ateu si aquest surt viu de l'accident. De sobte, ella veu com l'amic s'aixeca a poc a poc, i al cap d'un temps la Sara falla, incompleix la seva promesa tornant a veure el seu amic, tot i trencar la relació amb ell. Inesperadament, ella agafa tuberculosi i mor prematurament.

La Sara actua bé rebutjant de tornar a veure el seu amic? Mantenir la seva promesa seria virtuós des d'un punt de vista ètic? Va actuar malament veient

una altra vegada el seu amic? Trencar la seva promesa era èticament aviciat? Significava no portar una vida ètica? La mort de la Sara té a veure amb un problema de virtuts i de vicis?

Peter McCormick, amb l'assistència de Plató, tractarà el problema de la justificabilitat racional de les creences ètiques. Es centrarà en el llibre IV de *La república*, sobretot en les seves descripcions ambigües i riques alhora de l'harmonia de la *psyché*, per tractar aquesta debilitat epistemològica.

McCormick comença preguntant-se si la Sara pensava que estava presa entre un bé humà i relatiu i un bé absolut. La Sara delibera i decideix lliurement i intencionadament de tornar a veure el seu amic, però de no continuar la seva relació. La seva creença ètica sincera era que objectivament estava trencant la seva promesa, però alhora també creia que la seva acció, subjectivament, preservava l'esperit de la seva promesa. Des de la perspectiva de l'ètica contemporània, la Sara, tornant a veure el seu amic, estava actuant de forma no ètica.

El ponent ens diu que un element central d'aquest veredictes és epistemològic. El veredictes depèn del judici implícit que la creença ètica de la Sara, que pensava que tornar a veure el seu amic alleujaria els seus dolors, és racionalment injustificable. Des del punt de vista de l'epistemologia de la virtut, només les creences ètiques que són substancialment vertaderes, és a dir, vertaderes en un ordre més fort que l'accidental, són instàncies de coneixement genuí i ètic.

Cal distingir entre la justificació i l'aptitud de la creença ètica (no del coneixement ètic). La justificació d'una creença ètica té la seva base en la relació coherent amb les altres creences en la consciència del que creu. Però que una creença sigui apta requereix que les proposicions i les circumstàncies també han de ser correctes. La justificació de la creença ètica és interna essencialment, i l'aptitud de la creença és essencialment externa, és un problema de la comunitat ètica. El problema de la situació exposada té l'arrel en dues distincions crucials i incompatibles: la distinció entre justificació i aptitud de la creença, i la distinció entre el fòrum intern i el fòrum extern. Una creença ètica es pot considerar raonable quan és justificada interiorment i apta externament. Com podia la Sara satisfer aquestes dues condicions? Això és el que anomenem fragilitat o debilitat epistemològica, i una relectura d'alguns elements de la teoria ètica de maduresa de Plató pot ajudar a posar-hi remei. Plató argumenta que la justícia, la moral o l'ètica tenen a veure amb ser conscient dels béns que necessiten els altres i no tractar d'aconseguir més del que és just aconseguir, de no caure en el robatori moral de la *plexoneia*, i la millor manera de fer-ho és desenvolupar la pròpia tasca en la societat. Ara bé, això és difícil, ja que en el desig individual s'origina la tendència a voler més del que és just, i aleshores es trenca l'harmonia normal de la *psyché*. Caldrà mantenir retinguuda, de manera raonable, aquesta tendència, i aleshores, quan la raó mana o bé quan guia el desig, l'harmonia psíquica que fa actuar justament es mantindrà. Sembla que d'aquesta manera es conjuga l'aspecte intern (harmonia) i l'aspecte extern (béns dels altres) de la creença ètica, i aquesta harmonia està íntimament relacionada amb l'equilibri de les relacions entre la raó i el desig.

Cal considerar, finalment, què fa que una acció ètica sigui racionalment justificable. Ens hem estat preguntant si el fet que la Sara torni a veure el seu amic és racionalment justificable. L'acció que ha fet la Sara seria epistèmica-



ment racional si, entre les diverses creences que l'acció comprèn, cap d'elles no fa que cregui res que no la satisfés com a agent moral (aquell que actua virtuosament, que viu una vida ètica posant en pràctica la virtut). Una acció ètica és epistèmicament racional si el conjunt de creences que configuren els motius per a actuar poden ser jutjades des d'alguna perspectiva que satisfaci l'individu com a agent moral. Podem concloure que la Sara no va actuar de manera ètica perquè les seves creences per a actuar no eren racionalment justificables: va actuar contràriament als dictats de la virtut així com als dictats de les raons. Ara bé, si ens fem la mateixa pregunta, però intentem respondre amb l'ajut de la relectura dels passatges de Plató en què es tracta sobre l'harmonia, serà més difícil dir que l'acció de la Sara és injustificable èticament, ja que si viure èticament no és només viure bé, sinó també viure en harmonia psíquica (preservar la veritat de les pròpies paraules, valorar la plenitud de la vida, i participar no només en el que és èticament bo, sinó també en l'harmonia ètica del pensar i estar en el bé), podria ben ser que hagués trencat una promesa (acció que no és pròpia d'un agent moral) per tal de restablir l'harmonia de la qual hem parlat, i aleshores no podríem dir que estigués actuant de manera èticament injustificable.

Christopher GILL, *Critical response to the hermeneutic approach from analytic perspective*. En aquesta ponència Christopher Gill discutirà l'apropament hermenèutic a Plató per part de Hans-Georg Gadamer. Per fer aquesta crítica es centrarà en el capítol «The polis and knowledge of the Good» de *The Idea of Good in Platonic-Aristotelian Philosophy* (1986) de Gadamer, i hi donarà resposta des d'un punt de vista analític, articulant el que seria una crítica típicament analítica i la seva pròpia versió d'un apropament analític a la qüestió tractada.

Comença exposant la interpretació de Gadamer de la Idea de bé en *La república*. Gadamer pren seriosament la forma del diàleg platònic com a mostra de la recerca del coneixement de la veritat, partint de la perspectiva parcial d'aquells que prenen part en la recerca. D'altra banda, emfasitza l'*aporia*, les paradoxes no resoltes dels diàlegs, i la incompletud del coneixement que posseeixen els participants del diàleg. Seria, per tant, inconsistent oferir una interpretació completa o definitiva del pensament de Plató sobre el bé. Cal afegir, per tal de comprendre l'apropament de Gadamer a Plató, que Gadamer va tractar de rehabilitar Plató i Aristòtil davant la crítica que els havia fet Heidegger. Gadamer, per respondre a la crítica heideggeriana, farà una lectura fenomenològica de Plató i accentuarà que el coneixement, en Plató, no s'ha d'entendre com quelcom tècnic, sinó que per sobre de tot és coneixement ètic, és a dir, teòric i pràctic. Així, la dialèctica permet tenir consciència de la parcialitat de la nostra perspectiva com a agents.

Pel que fa al coneixement de la idea de bé, Gadamer subratlla les dificultats per a definir exactament què vol dir conèixer el bé, que ja consten en la manera de presentar-ho de Plató. Gadamer se centra en *La república* 534 b-c per tractar aquesta qüestió. En aquest passatge es diu que si algú és incapaç de definir la idea del bé mitjançant raons, no podem dir que hagi reconegut el bé en si mateix. Gadamer assenyala que el coneixement del bé s'assoleix i s'expressa dialècticament (en termes socràtics). D'altra banda, també subratlla que la dialèctica sempre té el risc de caure en la sofística, i que fins i tot per al filòsof serà difícil arribar dialècticament a la definició del bé, així com també serà

difícil assolir-lo moralment: caldrà estar lluitant continuadament contra la seducció del poder. La definició del bé implica una fusió de paraula i de fet que requereix una elecció fonamental de vida. Gadamer ens diu que el bé, més que una entitat transcendent, és un principi formal que estructura l'ésser i permet que sigui conegut; només en aquest sentit podrem dir que el bé és més enllà de l'ésser, no podem dir que estigui fonamentalment «separat» de les altres coses, i és per això que és objecte de la definició dialèctica, «de la mateixa manera» que les altres idees. El bé és en cada cosa i el podem distingir de les coses perquè es troba en totes elles i perquè brilla a través seu. Direm, doncs, que Gadamer ha de-mistificat la idea de bé, amb la seva concepció immanent de les Formes com a principis estructurals no separats de les coses. No nega, però, la importància de la idea de bé, que és el que distingeix la comprensió ètica que implica la filosofia, del coneixement neutral propi de la tècnica o de la investigació científica.

L'apropament analític als diàlegs de Plató es basa en l'anàlisi rigorosament lògica dels arguments dels diàlegs i en considerar els diàlegs com a tractats. Tot i així, aquest pressupòsit està canviant i diversos analítics reconeixen ara que cal situar els arguments de Plató en el seu context dialògic per a donar-los sentit.

Christopher Gill pregunta com miraria Gadamer des d'un punt de vista analític i ens diu que, tot i que pel que fa a la metodologia Gadamer es distinguiria dels analítics, pel que fa a les idees que atribueix a Plató hi hauria un sòl comú entre ell i la tradició analítica, sobretot la més recent. Julia Annas, Terence Irwin i Gail Fine ofereixen una lectura de les Formes, incloent la Forma del bé, que considera que el període mitjà de Plató és més defensable del que suposava Owen i està menys contaminat de l'epistemologia i de la metafísica de «dos mons», que Owen suposava. D'aquesta manera, la lectura dels analítics de la segona generació i la de Gadamer s'aproxima interpretant de manera immanent la relació entre Formes i particulars, i la relació entre el bé i les altres Formes.

Finalment, Gill, com a analític que està ja interessat en la importància de la forma dialògica i el paper de la dialèctica dins d'aquesta forma, diu que Gadamer és alhora molt suggeridor i molt frustrant. Suggeridor en posar l'accent a la forma dialògica com a representació de la recerca compartida i constant, i pel fet de combinar l'atenció en la dialèctica localitzada de determinats passatges i en els aspectes filosòficament profunds que informen el passatge. Ara bé, el que és frustrant de Gadamer és l'absència d'explicacions i discussions referents als passatges rellevants, en el seu context. Això no s'oblida des d'un apropament analític, que justament emfasitza aquestes discussions sobre passatges importants contextualitzats.

Gill conclou que la distinció que fa Gadamer entre un coneixement tècnic i un coneixement ètic respon més aviat a les preocupacions modernes que no pas a una base per a interpretar Plató. El que Gill comparteix amb Gadamer és considerar la dialèctica com quelcom fonamental per a l'escriptura dels diàlegs.



#### Diàleg IV. Deconstructivistes i contextualistes

Mario VEGETTI, *Dialogical context, theory of ideas and the question of the Good in book VI of the Republic*. L'autor es col·loca en la posició del que ell anomena el punt de vista dialògic moderat en l'aproximació als textos platònics. Aquest punt de vista assumeix que cal llegir els diàlegs com a textos relativament –d'aquí que sigui moderat– independents en relació a les circumstàncies dramàtiques i problemàtiques i a l'estratègia argumentativa (segons el principi de la relació contextual o *Kontextbezogenheit*) de cadascun. Això significa que no es pot establir una relació que lligui de forma serial els diàlegs segons aquestes circumstàncies i estratègies. Així, els personatges apareixerien com a portaveus autònoms de tesis filosòfiques, ideologies o formes de vida pròpies del «teatre platònic» més que no pas com personatges reals. Plató, més que l'autor d'una doctrina filosòfica, seria el fundador d'un espai de recerca de problemes i mètodes filosòfics, director d'una mena de «teatre filosòfic». Vegetti l'anomena també visionari.

En la seva lectura de *La república* VI, Vegetti mostra com la teoria de les idees s'aplica, a través dels conceptes d'*ekthesis* i *methexis*, a la idea del Bé. En aquesta aplicació, per a la qual és necessària una lectura semàntica, la idea de Bé és el principi fundador d'allò eticopolític, de tot allò desitjable i també de les mateixes idees; aquest lloc era el que ocupava en el *Fedó* la teoria de les idees; per tant, aquesta ens apareix ara problematitzada. Aquesta aporia, ens diu Vegetti, prové del fet que en *La república* es vol situar el Bé com a norma-criteri fundador de tot allò eticopolític enfront del relativisme i l'arbitrarietat pròpia dels sofistes. El Bé no és definible, Sòcrates no troba un acord que possibiliti prosseguir en la recerca (*homologia*), és, per dir-ho així, en un estadi ontològicament diferent i això reverbera en el diàleg en forma de ridícul. Sòcrates opta per una estratègia metafòrica: la comparació del Bé amb el Sol, la qual és titllada per Glaucó d'exageració. La sentència neoplatònica segons la qual el Bé és en un més enllà provindria d'entendre aquesta exageració de forma textual. Vegetti acaba dient que a *La república* el Bé es mostra com a fundador i alhora com a *telos*; com a fundador de la veritat i l'existència dels objectes de coneixement i les normes, i com a *telos* de la intencionalitat cognoscitiva i la praxi eticopolítica. El cost teòric de l'antirelativisme, el fet de posar el Bé com a fundador absolut, sembla ser la problematització de la teoria de les idees. La discussió està servida, sempre i en tant que ens cenyim al text i al context dialògic de *La república*.

Gerald A. PRESS, *Sun and Good from the perspective of the history of philosophy*. L'autor es presenta com a historiador de la filosofia. Això farà que, més que tractar el tema del Bé en *La república*, s'esmerci a valorar la importància i la legitimitat històrica d'aquesta tria. Contra aquells que volen veure Plató com a filòsof dogmàtic i pare d'un sistema doctrinal, Press el veu com un visionari no dogmàtic que juga simultàniament amb filosofia i literatura. Sobreposar intencions als textos platònics i a Plató mateix no expressades per Plató ha estat el to dominant en la lectura dels diàlegs fins al darrer segle. L'historiador de la filosofia sap que ha de prioritzar les evidències accessibles a l'arbitrarietat per tal d'evitar assumpcions; en aquest sentit, diu Press, Plató no ensenya doctrines ni estructura sistemes en els seus diàlegs, la qual cosa no vol dir que no en tingui, és a dir, que ensenyi tot això indirectament. La

tradició platònica l'ha originat l'ensenyament dogmàtic que pretén que per ser filòsof cal tenir una doctrina (Hegel). Cal distingir entre Plató i el platonisme.

Pel que fa a *La república*, Press afirma que no hi ha bases històriques per atribuir-li un estatus privilegiat: els temes que s'hi tracten i la manera com s'hi tracten són sovint únics en tot el corpus platònic, com és el cas de la metàfora del Sol i el Bé. A més, Plató ni tan sols va publicar el diàleg en vida, cosa que desmentiria que ell mateix volgués que se'l considerés com a part del seu suposat sistema o si més no com a part essencial d'aquest. Tanmateix, moltes lectures tradicionals veuen en aquest diàleg una exposició sistemàtica que estenen al tot del corpus de forma més o menys dogmàtica. Segons Press i el seu punt de vista unitarista i visionari –com ell mateix l'anomena–, la visió que ens proposa Plató restaria incanviada, el que canviaria és l'èmfasi i les explicacions que apareixen en els diferents diàlegs. Així, pel que fa al Sol no es pot dir que sigui un tema recurrent en el corpus platònic, i, segons Press, la seva importància ve derivada de la importància –exagerada– que la tradició ha donat a aquesta poderosa i rica metàfora. Pel que fa al Bé, només en *La república* és tractat i discutit com a forma o idea i se'l situa en un més enllà; això dóna evidència, segons l'historiador de la filosofia, del fet que la seva importància en el tot platònic no pot ser molt gran. Press prossegueix explicant les raons errònies que han pogut dur a pensar que el Bé tal i com apareix en *La república* hagi esdevingut expressió d'una doctrina i un sistema platònics. Acaba resolent que, per tal d'aclarir aquestes qüestions, el més important és saber el que Plató entenia per filòsof. Cal resoldre les divergències entre els qui diuen sobre els diàlegs coses que no s'hi diuen i els diàlegs mateixos, on Plató no hi diu, pròpiament, res. Cal, en definitiva, reunir allò dramàtic i literari amb allò argumentatiu i lògic per entendre els diàlegs platònics. La història de la filosofia demana discernir entre Plató i la seva producció filosoficoliterària, d'una banda, i les construccions racionals que la tradició ha fet sobre el que efectivament ha esdevingut, d'altra banda. La tradició platònica ha d'entendre's sigui com sigui amb els textos platònics.

#### *Diàleg V. El bé i la virtut. Un diàleg entre ètica analítica i ètica clàssica*

Christopher J. ROWE, *Socrates on virtue and the Good: An analytical approach*. Rowe comença la seva ponència enunciant el principi metodològic que ha seguit en llegir Plató i que anomena «analític». Així 1) entén que «analític» significa com a mínim «amb una especial atenció pels arguments»; 2) adjunta discussions de certs passatges del *Critó*, del *Lisis* i d'*El convit* i defensa que aquest exercici pot ajudar a esclarir millor què significa «analític» dins del panorama filosòfic en un sentit ample. Per últim, 3) potser cal veure com l'anàlisi del discurs s'ha d'atendre sempre a les formes que pren el mateix discurs per tal d'expressar allò que pretén expressar i que les exigeix.

Si, com se suposa en la definició donada al *Blackwell Companion to Philosophy*, «anàlisi» significa que la filosofia seriosa és coextensiva a l'estudi dels arguments en un sentit restringit, les obres de Plató solament serien interessants en la mesura que en contenen. Aquesta postura, però, esdevé massa estreta i només s'entén si la situem en la polèmica que manté amb la crítica literària actual, que fins i tot pot arribar a dir que en Plató els arguments

són secundaris. Ara bé, Rowe vol emmarcar-se dins d'aquell apropament analític que no es queda pas en la concreció dels arguments intradialogals, sinó que pretén descobrir quin és el *propi argument de Plató*. La força d'aquesta manera de procedir rau en el fet que manté Plató encara com un participant actiu en les discussions filosòfiques actuals i, tot i que no nega que hi hagi altres principis interpretatius que també ho facin, entén que són filòsofs «analítics» –en aquest nou sentit– els qui són d'una manera més obvia en un diàleg directe amb Plató. Si el ponent està interessat en els arguments, doncs, no és pas pels arguments mateixos, sinó perquè està convençut que Plató mateix sempre també ho està en les seves obres.

Centrem-nos en el parlament socràtic sobre les Lleis d'Atenes amb què acaba el diàleg *Critó*. Si les Lleis no són filòsofs i els seus arguments no són pas gaire persuasius, ¿per què Sòcrates tracta allò que diuen com quelcom decisiu quan ha posat un èmfasi especial en la importància d'una actuació *raonada*? L'argument segueix així: (i) hom no ha de tractar mai ningú injustament, (ii) si Sòcrates escapés de la presó estaria tractant la ciutat injustament; per tant, (iii) no ha d'escapar. Tot intent de solució dels problemes de legitimitat de l'argument de les Lleis ha de tenir present que l'estructura argumentativa de tot el context només és consistent si veiem què defensa Sòcrates amb la seva actitud, val a dir, que la decisió sobre què cal fer cal que sigui *raonada*, és a dir, que la filosofia és més important que qualsevulla altra cosa.

A diferència de Michel Bordt i, per tant, d'Aristòtil, Rowe defensa que allò que hi ha sota discussió en el *Lisis* no és pas alguna cosa com l'«amistat», sinó una «teoria del desig». Si bé l'entrada en escena de l'«amic primer» (*prôton philon*) és semblant al «no-hipotètic primer principi» de *La república*, en el sentit que fa l'efecte d'ésser interpretat com la Forma del Bé, no podem pretendre que Plató té el mateix en ment en ambdós casos, tret que suposem massa coses sobre la seva manera de procedir. Cal tenir present que aquest element sorgeix d'un argument específic contingut en un diàleg particular. Per tant, per relacionar-lo amb el segon element caldria un altre argument per a justificar aquesta relació; però un argument tal és absent. Cal, doncs considerar-la només com una possibilitat.

Pel que fa a *El convit*, tot i que a primera vista sembli virtualment mancat d'arguments, Rowe defensa que la intervenció de Sòcrates és un tractat unitari d'una qüestió filosòfica: «la natura del desig humà». Tot i que tradicionalment s'entengui que com que en aquest diàleg el context no permet que es deixi explicar per una anàlisi lògica i per tant no es pot dir que contingui cap argument, bé podríem veure allò que Sòcrates *fa* com una *prova* del que diu –«*the proof of the pudding is in the eating*».

La voluntat de Rowe és la de veure en quina mesura el llenguatge de les formes i les seves exposicions exquisides a, per exemple, *La república*, *El convit* o el *Fedre* expressa coses que no es poden expressar de maneres més prosaiques. Per a veure això ens remet a la figura de Sòcrates i al contrast entre les imatges que en construeixen, per una banda, G. Vlastos a *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* i Ch. Kahn a *Plato and the Socratic Dialogue*. La majoria d'estudiosos que escriuen en llengua anglesa veuen Sòcrates a la manera de Vlastos: com un filòsof «moral», i així entenen la filosofia de Plató com un cert protokantisme. Però potser aquí hem projectat els nostres prejudicis vers l'obra de Plató, perquè si en els seus diàlegs Sòcrates afirma

que els humans tendim sempre vers el bé, hem d'entendre que el bé és el bé per a l'agent, i així tenim una certa forma d'egoisme. El nostres paradigmes moderns ens podrien fer veure aquesta interpretació de l'ètica eudemonista platònica com una certa reducció de la «moralitat» a la «prudència» o estratègia per al propi interès. Però Rowe defensa que aquesta és una visió anacrònica, perquè errem en pensar que Plató vegi una diferència entre el «bé en si» (o deure kantian) i el «bé per a mi» (satisfacció de les pròpies inclinacions). Les interpretacions posteriors han intentat superar aquest *reduccionisme* –en realitat inexistent– tot veient en Plató el fet d'haver convertit el bé en una entitat existent independent de l'agent, i és en això que es funda el *platonisme* metafísic. En tot cas, cal tenir en compte que aquesta hipòstasi platònica no s'extrau necessàriament del text dels diàlegs i, tot i que podria ésser que Plató la tingués en ment a l'hora d'escriure, Rowe entén que no és útil per a la interpretació assumir que la hi tenia.

Franco FERRARI, *Statuto ontologico e forma di causalità: L'idea del Bene nella Repubblica*. La qüestió que motiva la ponència de Ferrari és l'oscil·lació que trobem en el text platònic entre una interpretació transcendentalista i una d'immanentista de l'estatut ontoepistèmic de la Idea del Bé, que ha provocat la diafonia exegètica que es fa palesa en les discussions contemporànies sobre l'hermenèutica platònica. La controvèrsia provocada per l'exposició feta en els llibres VI i VIII de *La república* n'és un cas exemplar. La pregunta, doncs, és: què vol dir Sòcrates quan afirma que el Bé és *epékeina tês ousías*? O que: els ens intel·ligibles reben del Bé tant l'ésser com la substància (*tó einaí te kai tèn ousían*)? La idea del bé cau, doncs, dins o fora de l'esfera dels ens intel·ligibles? Ferrari entén que l'analogia del Sol és prou esclaridora per a resoldre aquesta qüestió. En aquest símil, el Sol (Idea del Bé) és presentat com un element tercer entre el subjecte cognoscent (l'ànima) i els objectes coneguts (formes intel·ligibles). Així, sembla que la Idea del Bé resti dins del camp ontològic de les entitats intel·ligibles (idees), però en el seu vèrtex, això és, en el seu límit (518c, 532c), i pel que fa a la seva cognoscibilitat, veiem com Plató admet que la Idea del Bé resulta accessible per a la facultat suprema de l'ànima (*nóesis*) (508b), encara que no queda clar si el bon dialèctic ha d'ésser capaç de fornir sobre ella l'explicació racional idèntica al *lógos tês ousías* que s'ha de poder donar de cada realitat eidètica (534b). Però cal jugar amb la imatge del Sol per a treure l'entrellat de la problemàtica, ja que reflecteix bé l'ambigüitat de l'estatut ontoepistèmic de la Idea del Bé. En el text platònic es deixa entendre que aquesta té una funció causal vers les altres idees en els plans del coneixement (*gnósis*), de la veritat (*alétheia – epistéme*) i de l'ésser (*ón – ousía*). El mitjà d'aquesta causa es pot identificar per la imatge de la llum en la metàfora que ens ateny. Si el Sol en el símil és el productor de la llum visible, el Bé ha d'ésser la causa de la llum intel·ligible (coneixement i veritat com la visió i la llum) (508c-d), i en aquest sentit són quasi identificables, encara que no siguin ben bé el mateix, ja que una és el desplegament de l'altra: la Idea del Bé té un rang ontològic superior a la llum intel·ligible que causa. Per últim, val a dir que aquesta llum intel·ligible és, doncs, la propietat ontològica dels elements del món eidètic i és, en aquest sentit, la veritat ontològica que ha de possibilitar la veritat enunciativa o proposicional.

Ara bé, és el mode d'aquesta causació que provoca problemes interpretatius, i Ferrari se'n fa ressò tot citant la interpretació aristotèlica de *EE*, I, 8. El

problema es posa veritablement en relleu quan ens preguntem per la participació entre la idea i el seu cas sensible. Aristòtil entén que Plató veu les idees com a causes d'allò de què en són. Si tenim Fx, Fy i Fz, aïllar F vol dir substancialitzar la causa de les característiques comunes de x, y i z. Veure la relació Fx com una participació vol dir hipostasiar F tot col·locant-la en un pla ontològic transcendent i diferent. Que Aristòtil ha interpretat l'ensenyament de Plató d'aquesta manera queda especialment clar en la seva interpretació de la teoria dels principis. A *Met.* 1091b, 13-15, l'Estagirita fa un Plató pitagòric en atribuir-li la identificació entre tres nocions: U, Ésser i Bé, que són enteses com la substància que és el principi de totes les coses. Aristòtil, diu Ferrari, està convençut que la dialèctica platònica ens mena necessàriament vers aquesta conclusió, i ell, en proposar U i Ésser com a atributs de totes les coses i el Bé com a quelcom relatiu a un ordre de coses concret, pretén haver resolt les apories interpretatives de la causació formal com a participació. Així, doncs, Aristòtil és l'exemple d'un mal intèrpret de la lletra platònica en no reconèixer la capacitat de la metàfora del Sol per a mostrar i a la vegada mantenir íntegra l'ambigüitat de l'estatut ontològic de la Idea del Bé sense caure en les explicacions parcials que representen la mateixa postura aristotèlica i la que el macedoni atribueix a Plató. Així, doncs, la tesi general de Ferrari és que el que importa en l'explicació platònica és més aviat la *dynamis* de la idea del Bé i no pas la seva natura definida. No ens pot quedar clar *què és?*, però sí *què fa* i el resultat d'aquesta activitat.

Czeslaw POREBSKI, *Plato between ethics and politics*. Porebski centra el tema de la seva ponència en la qüestió de quina és la bona manera de llegir *La república*. El principi rector de tota l'explicació té present això que ja es diu des del començament, val a dir, que la qüestió que motiva tot el diàleg és ètica, en concret la pregunta per la definició de l'home just. Aquesta pregunta en provoca de secundàries, que es van desplegant en el transcurs del diàleg, però la seva resolució s'ha d'entendre sempre com a mitjà per a respondre la primera i cabdal. Així, l'escriptura de *La república* s'ha d'entendre com la reacció de Plató davant de la conducta que han tingut els seus compatriotes atenesos, que, amb l'execució de Sòcrates, esdevé una patent negació de la justícia.

La qüestió de la justícia entra en escena en el llibre I, quan Trasímac titlla Sòcrates d'ingenu en pensar que el governant exerceix el seu poder en vistes al bé dels seus súbdits, tot emprant la imatge del pastor i el seu ramat. Trasímac defensarà que és més convenient ser injust que no pas ésser just, perquè en qualsevulla relació entre dos individus, per definició, si un és just i l'altre injust, sempre l'injust té les de guanyar, ja que escapa a la previsibilitat de la conducta de qui és fidel al pacte que s'hagi dut a terme. Porebski entén que la imatge del personatge de Trasímac a *La república* representa el que ell anomena la «personalitat democràtica», la d'aquell home que acaba refusant tota contenció, tota moderació en el capteniment, i així, en ésser incapaç de comprometre's amb res, no pot prendre's la seva pròpia vida seriosament, resta en la immaduresa d'aquell qui no tolera cap altra cosa que l'anarquia. Però així la ciutat poblada per individus d'aquest caràcter desembocarà en una situació tan insosteniblement caòtica que els mateixos ciutadans acabaran per exigir una tirania que torni a imposar l'ordre que s'ha perdut. La tirania, però, és el més injust dels règims. Aquesta explicació serveix com a fons

negatiu que per contrast permeti la recerca de l'home just. El nucli de la intuïció que regeix el diàleg de *La república* és que la justícia de l'individu rau en un cert ordre intern, en un cert alliberament d'inconsistències i tendències conflictives. És a partir d'aquí que Plató construeix la seva gegantina metàfora política, tot sobreentenenent que hi ha un isomorfisme entre l'ànima humana i la ciutat.

Ara bé, nota Porebski que hi ha certs comentaristes que s'han preguntat si el remei proposat per Sòcrates no és pitjor que el mal que pretén corregir, i fa esment, a tall d'exemple, de les mesures de control de les relacions entre homes i dones que s'expliquen en el llibre V. Es fa ressò de tres interpretacions d'altri i conclou proposant la que li sembla pertinent.

1. En primer lloc, cita la interpretació de Popper en la seva obra *La societat oberta i els seus enemics*, i també les de Stéphane Courtois i de Malcolm Schofield. Popper retrauria a Plató dos errors principals: d'una banda, un cert historicisme, en el sentit d'entendre que es pot conèixer alguna cosa com la regla que determina el comportament de les societats humanes en el transcurs de la història; de l'altra banda, una pretensió de la possibilitat de l'enginyeria social, que suposaria que si hom ha descobert la regla en qüestió pot dissenyar quin aspecte ha de tenir la ciutat excel·lent amb la intenció de fer encaixar la llibertat humana amb la necessitat històrica.

2. Una segona interpretació seria la d'Allan Bloom, i és l'oposada de la primera, perquè entén que el que està fent Plató en aquest diàleg és mostrar l'absurditat d'una empresa com aquesta. Així, doncs, tots els passatges en què Sòcrates entra en el detall de com hauria de dissenyar-se la ciutat excel·lent no són més que una paròdia. Aquesta interpretació, doncs, suposa que la voluntat de Plató és la de mostrar la competència de Sòcrates davant dels poetes, que serien els seus contrincants. I és que si Sòcrates és més que ells, ha de poder fer millor que ells allò que ells fan.

3. Una tercera lectura seria crítica amb la primera que s'ha esmentat, tot dient que titllar l'empresa platònica de «totalitària» és pecar d'anacronisme. En aquest sentit, recorda que la *polis* grega és quelcom més unificat i homogeni que l'Estat modern, i que, a més, per raons de context històric, Plató no podia operar amb la noció d'individu autònom. I, finalment, desacredita els atacs popperians, perquè un Estat esdevé totalitari quan precisament contamina l'espai de l'esfera privada de l'individu, esfera que seria desconeguda per a l'atenès.

Per acabar, Porebski reitera la postura que ja ha anunciat des d'un principi, val a dir, que cal veure la descripció socràtica de la ciutat ideal com un símil de la pertinent disposició de les parts de l'ànima, és a dir, com una metàfora de què és l'home just. En aquest sentit, doncs, de moment *La república* solament aconsegueix mostrar que l'assoliment de l'harmonia interna no és pas una tasca fàcil i resta, doncs, com una primera aproximació a la definició de l'home just.

Franco TRABATTONI, *L'orientamento al bene de la filosofia di Platone*. Trabattoni fa servir la interpretació aristotèlica de la teoria dels principis com a excusa per a poder posar de manifest quin és l'autèntic motiu de la tasca filosòfica de Plató. En els llibres A i M de la seva *Metafísica*, Aristòtil atribueix aquesta teoria al seu mestre i funda la manera tradicional d'interpretar-la. Explica que Plató individualitza els primers principis en identificar-los com els



universals que havia estat perseguint Sòcrates en la seva recerca dialèctica. Caldria veure, doncs, si Aristòtil és acurat en atribuir a Plató la definició de *filosofia* com a «recerca de la causa primera». Si això fos així, l'Estagirita tindria raó en posar de manifest les mancances teòriques de les diferents explicacions que dona el personatge Sòcrates en els diàlegs platònics. Però Trabattoni ens demana que ens adonem d'un punt cabdal per a desfer aquest nus, això és, que Aristòtil identifica la felicitat i l'activitat contemplativa, entenent que l'exercici de la teoria és allò que realitza l'home, però que Plató no ho entén pas així, sinó que veu el coneixement no pas com un fi, sinó com un mitjà per a poder assolir la felicitat, és a dir, per a assolir el bé per a l'home. Per exemple: a l'*Eutídem* Sòcrates mostra a Clínieus quins són els avantatges d'apropar-se a la filosofia i es suposa que la felicitat és fruit d'un ús correcte de les coses; o a *La república*, a 505d s'afirma que els humans volem saber què és el bé en vistes a ésser feliços; i també trobem exemples d'aquesta postura en *El convit* (205a), el *Fedó*, el *Fileb* o el *Timeu* (68e-69a). Així, es veu com Plató cerca els principis suficients per a la felicitat, és a dir, està més interessat a establir *que* existeixen uns principis com aquests que no pas a fer una descripció exhaustiva de *quins* principis es tracta. És per això que les explicacions que dona Sòcrates en diferents diàlegs sovint poden ésser contradictòries o incoherents, però retraure això a Plató com fa Aristòtil vol dir no haver vist prou bé què és el que inquieta l'atenès. El ponent, doncs, proposa que superem l'esquema doxogràfic resultant de la interpretació aristotèlica per tal d'entendre millor l'ensenyament platònic.

Ara bé, en segon lloc, Trabattoni proposa de preguntar-nos per la postura de Plató sobre la possibilitat i els límits del coneixement d'aquests principis. Davant d'aquesta pregunta, ens explica que podem trobar entre els nostres contemporanis tres tesis diferents pel que fa a la pretesa concepció platònica de la naturalesa del coneixement dels principis: 1. la tesi tradicional (Ross, Cherniss, Taylor, Cornford, etc.), que entén que el coneixement dels principis és, si fem el vocabulari russel·lià, alguna cosa com *knowledge by acquaintance*, és a dir, coneixement no proposicional o una certa intuïció intel·lectual. 2. La tesi defensada durant la dècada dels 50 per part de R. C. Cross contra R. S. Bluck, que s'alinea en una certa tradició analítica i defensa, per tant, que per a Plató el coneixement dels principis no pot ser altra cosa que *knowledge by description*, això és, coneixement proposicional o raonament de definicions. 3. I, en tercer lloc, podem trobar una certa concepció «evolutiva», que suposa que en un primer moment Plató defensava (1) quan Sòcrates ens remet a la metàfora de la *reminiscència*, i més tard passa a entendre (2) quan ja apareix la *dialèctica* com a paradigma d'aquest coneixement. Ara bé, en tot cas, totes tres interpretacions suposen que Plató admet un coneixement exhaustiu dels principis.

Però potser cal preguntar-se si això és així. És el dualisme metafísic de Plató una explicació directa del que hi ha en realitat o es tracta tan sols d'una metàfora? I si es tracta d'una imatge poètica, per què és necessària? I és que tant al *Fedó* com al *Fedre* s'explica que el coneixement intuïtiu dels principis queda relegat a una altra vida, diguem-ne, extramundana i així s'entén que els humans, en l'entorn del món sensible, no tenim cap altre estri cognoscitiu que el *logos* o «discurs proposicional». La tesi pròpia de Trabattoni és que Plató afirma que els humans només disposem del *logos* i que aquest no és més que

una versió imperfecta i aproximada de la intuïció i, per tant, que, com a tal, no es pot deslligar mai de la *dóxa* (segona part del *Teetet*). És en aquest sentit que Plató estaria parcialment d'acord amb Gòrgias i Protàgoras. Però això no implica dir que Plató fos un escèptic, sinó que cal veure com la seva filosofia té una inspiració eminentment pràctica. És per això que veiem que a *La república* l'home just és més el bon governant, aquell que sap *fer* bé, que no pas el Sòcrates dialèctic, que pretén *dir* bé, o que en tres ocasions Sòcrates refusa de donar una definició de la natura del Bé (506d-e, 509c, 517b).

#### *Diàleg VI. El Plató dialèctic, idealista o realista?*

Enrico BERTI, *L'Idea del bene in relazione alla dialettica*. L'autor exposa en aquest article la seva interpretació sobre quin és el camí que condueix al coneixement de la Idea del Bé segons Plató, tot dialogant amb la interpretació que en fa Krämer. Aquest darrer se centra en un passatge de *La república* VII on Plató indica que la dialèctica és el camí que condueix al coneixement de tal Idea, per a assenyalar que el terme clau d'aquest passatge, *aphelon-aphairein*, indica un procés d'abstracció, que coincideix amb el doble mètode generalitzador-elementaritzador, que en les doctrines no escrites és el que permet reconduir totes les coses al principi. La definició de la Idea del Bé, obtinguda de les doctrines no escrites, serà, segons Krämer, la que identifica aquest principi amb la mesura més exacta de totes les coses, amb l'U.

Berti ens diu que comparteix amb Krämer que la definició de la Idea del Bé sigui la que la identifica amb l'U, però, en canvi, es mostra en desacord amb aquest pel que fa a la seva interpretació de la dialèctica, subratllant l'al·lusió que en el passatge esmentat es fa a la «refutació», al·lusió que obliden tant Krämer com les interpretacions posteriors a la d'aquest, excepte M. Vegetti, qui tradueix el terme *elenchós* per «refutació» i reconeix el caràcter de via criticonegativa de la dialèctica, que «talla» el bé de la resta del real.

Comença apropant-nos a la caracterització que es fa de la dialèctica a *La república* (VII, 531c-534e), tot dient-nos que no és un procediment que es distancii del que es practicava en els diàlegs socràtics, és a dir, de l'interrogar demanant raons de la tesi que l'interlocutor proposa, que es pot enfonsar mitjançant la refutació, i respondre donant raons de la tesi que es sosté, que es resol evitant-ne la refutació. Plató defineix la dialèctica a *La república* com un «procedir, tallant les hipòtesis, dirigint-se cap al principi mateix». El discurs dialèctic, doncs, és aquell que considera les hipòtesis com a hipòtesis reals i no com a principis (com fan els matemàtics), i tals hipòtesis fan d'escales cap a l'anhipotètic o el principi del tot. No serà dialèctic qui no pugui donar raons de l'ésser de cada cosa, ja sigui als altres o a un mateix. Després de caracteritzar la dialèctica, Plató n'aplica la descripció a la Idea del Bé, dient que hom no la pot conèixer si no és definint-la amb raons. Mitjançant la refutació o l'argumentació es separen, es tallen les hipòtesis de definició del Bé de la veritable definició de l'essència del Bé; és en aquest punt on Berti divergeix de Krämer, qui interpreta aquest «procedir tallant» com un simple abstraure, generalitzar o universalitzar. La hipòtesi que queda sense refutar, direm que ha estat demostrada i per això no és una hipòtesi, sinó un principi anhipotètic, amb la condició que totes les altres possibles hipòtesis hagin estat refutades, i sabent que la refutació no pot ser segons l'opinió (com



podrien fer els sofistes), sinó segons la realitat, per tal de conèixer veritablement les coses i no simplement de guanyar en la discussió. Ara bé, si per a conèixer l'essència d'alguna cosa cal haver-ne separat la definició de la resta d'hipòtesis inadequades, el camí dialèctic mai no es podrà acabar o exhaurir, mai no es tindrà una definició definitiva, perfecta, absoluta, perquè en el curs de la discussió o en d'altres discussions sempre poden aparèixer hipòtesis noves que caldrà que siguin posades sota examen i, si cal, refutades. És per aquest motiu que Plató diu que cal recórrer a metàfores i analogies per parlar de la Idea del Bé, donat que no és possible tenir un coneixement adequat del Bé. La dialèctica veritablement exhaustiva és una idea límit per a Plató. Cal extreure d'aquest passatge de *La república* que és la dialèctica socràtica (l'art de donar i rebre raons mitjançant la refutació) el camí que cal recórrer, que cal travessar per arribar, al seu límit, a la definició adequada de la idea del Bé.

Després d'haver vist com és caracteritzada la dialèctica a *La república*, Berti ens diu que cal atendre el *Parmènides* per entendre l'estructura de la dialèctica, ja que el seu conegut intermedi és dedicat a descriure-la. Veure la convergència entre els dos diàlegs també ajudarà a comprendre l'estructura del *Parmènides*. En aquest diàleg entenem que la dialèctica no s'ha de limitar a intentar refutar una hipòtesi tot deduint-ne hipòtesis absurdes, sinó que ha de tractar de refutar la hipòtesi oposada per contradicció a aquesta primera. En relació a cada problema s'hauran de formular dues hipòtesis oposades, s'hauran de dividir cadascuna de les dues hipòtesis mitjançant dues dicotòmies successives, en quatre subhipòtesis, obtenint en total vuit subhipòtesis, de les quals s'hauran de deduir les conseqüències per veure quines són acceptables i quines no ho són; d'aquesta manera s'abraçarà tot el camp sencer de la possibilitat. Aquest procés descrit en el *Parmènides* coincideix amb l'expressió «tallar les hipòtesis», «passant a través de tota refutació», que trobàvem a *La república*.

Veiem ara per què una tal coincidència ajuda a aclarir l'estructura del *Parmènides*. La llarga discussió central d'aquest diàleg és una aplicació del mètode que s'està descrivint a la hipòtesi que, segons Plató, havia estat formulada per Parmènides: «tots els ens són u». Les dues hipòtesis oposades que caldrà anar dividint són «l'u és u» i «l'u no és u». Podem dir que a l'última part del *Parmènides*, la dialèctica s'aplica en vistes al principi suprem o anhipotètic, que coincideix amb l'U, a condició que en oposició a l'U trobem un principi oposat, el múltiple, els quals s'impliquen recíprocament, i per això totes les hipòtesis que queden refutades són les que no posen l'U en relació amb els molts. Recordem que a *La república* se'ns ha dit que la dialèctica és la manera de conèixer la Idea del Bé, i en el *Parmènides* direm que la dialèctica es descriu segons la finalitat del context, és a dir, el principi suprem o l'U. És per aquesta raó que Berti està d'acord amb Krämer en la identificació de la Idea del Bé amb l'U.

Evangelós MOUTSOPOULOS, *Platon, idéaliste ou réaliste?* Moutsopoulos inicia el seu article posant-nos al davant tres poca-soltades que s'han tingut per veritats i que s'han repetit tantes vegades que s'han acabat imposant com a llocs comuns. L'exposició d'aquests tres errors servirà per a donar pas a tres interpretacions realistes del platonisme.

La primera de les confusions és l'oposició de dues actituds filosòfiques o més aviat cosmològiques: idealisme i materialisme. Aquesta afirmació s'ha reprès per diferents autors després que Karl Marx la formulés en la seva tesi

doctoral. Dir que l'idealisme s'oposa al materialisme és una negligència tal com oposar «vivípar» a «rèptil», ja que l'idealisme s'oposa al realisme, i el materialisme no és res més que una branca del realisme.

La segona inexactitud és etiquetar Plató d'idealista recolzant-se en el fet que el filòsof, en el seu període de maduresa, havia elaborat una teoria anomenada «teoria de les idees». Aplicar el terme «idealisme» a la filosofia platònica és un anacronisme, ja que aquest terme s'introdueix a la història de les idees en el segle XVIII per tal de qualificar l'actitud filosòfica de Leibniz arran de la seva controvèrsia amb Locke.

El tercer malentès, que té relació amb l'anterior, és voler classificar Hegel entre els idealistes alemanys. Abans de veure per què és una poca-soltada, cal aclarir què entenem per *idealisme* i, per oposició, també per *realisme*. *Idealisme* designa l'actitud cosmològica que es fonamenta sobre el principi d'identitat, segons el qual el món forma, en certa manera, una prolongació i un reflex de la consciència. Aleshores, el realisme és l'actitud cosmològica segons la qual el món existeix independentment de la consciència, i que es fonamenta en el principi de causalitat. El kantisme oscil·la entre l'idealisme i el realisme. Segons Kant, la cosa en si és ben real, però resta el problema que aquesta no pot ser coneguda, és enterament transcendent a l'enteniment, i l'armadura categorial ens permet de posar ordre als fragments d'informació que rebem pels sentits. Les lleis de l'univers són, doncs, immanents a la consciència del cognoscent que les enuncia. Segons Hegel, la Idea no és ni pot ser ni el jo ni la consciència, la Idea existeix en si i només pot ser apresada per la consciència mitjançant l'objectivació de l'Esperit. És per això que Moutsopoulos diu que seria més correcte considerar la filosofia hegeliana integrada en el corrent del romanticisme alemany que no pas en l'idealisme, ja que així almenys es pot qualificar de realisme, donat que la Idea té un estatut objectiu.

Després d'haver aclarit aquests malentesos, ens exposa algunes interpretacions realistes del platonisme. Abans del segle XVIII, en què es comença a caracteritzar el platonisme com a idealisme, i pel que fa a la querella dels universals, els realistes, que s'oposen als nominalistes, no dubtaren a identificar-se amb els platonistes. Les idees serien, segons Plató, més reals que els ens individuals que ens són coneguts mitjançant els sentits. Així, els objectes sensibles depenen de les idees, tal i com les ombres depenen dels cossos que les projecten.

Seguidament, caldrà veure quina és l'actitud de Hegel, que també fou etiquetat d'idealista, pel que fa al realisme platònic. Hegel, a la *Fenomenologia de l'Esperit*, reconeix que en el *Parmènides* de Plató la raó recorre un camí que la condueix a l'èxtasi, és a dir, a un estat on es retroba amb el real, fora d'ella mateixa. Les idees platòniques i la Idea hegeliana tenen en comú que tant l'una com les altres són realitats. Plató depassa la irreductibilitat parmenídica de l'ésser i el no ésser proposant dos estats intermediaris (el no-ésser de l'ésser i l'ésser del no-ésser), proposant la noció de l'ésser mixt. Però Hegel no s'accontenta a constatar l'existència de l'eventualitat d'aquests mixtos, sinó que ho depassa, això, amb una dialèctica dinàmica ternària que es resol en esdevenir.

Finalment, cal tenir en compte l'estatut d'immanència i alhora el de transcendència de les idees platòniques, ja que dóna flexibilitat a la concepció d'aquestes com a realitats rigorosament i exclusivament objectives. Les idees

són realitats independents de la consciència, però el fet de ser cognoscibles implica que la consciència els cedeixi, per l'activitat de la reminiscència i del coneixement per rememoració, qualitats que no són les seves. D'altra banda, Plató estableix una distinció entre real intel·ligible i l'estatut intel·lectiu i racional del contingut del coneixement, estatut que equival a un estatut diví. Distingeix per tant, la natura de l'objecte del coneixement i la del conèixer mateix. Aquesta distinció permet afegir que l'intel·lecte és el terme mitjà o denominador comú gràcies al qual el coneixement s'eleva fins a l'intel·ligible que li és immanent, sempre amb el risc de veure degenerar aquesta adaptació amb això superior cap a l'inferior, és a dir, el sensible.

Per concloure direm que la immanència epistemològica de les idees no afecta la seva transcendència ontològica, i és per això que podem parlar de realisme moderat quan parlem de Plató, havent ja refutat la confusió que diu del platonisme que és idealisme.

#### *Diàleg VII. El Bé com a mesura o com a negació de tota mesura?*

John F. Crosby, *Does Plato in Republic IV surpass his intellectualism?* L'article de Crosby gira entorn a la comprensió de l'intel·lectualisme platònic, i la seva intenció és la d'examinar aquest concepte des dels mateixos textos, tot mostrant-nos com Plató fa una mena d'autocrítica de la seva pròpia concepció. Segons l'autor, es tracta de pensar la conversió de què ens parla Plató en el mite de la caverna (*República VI*), una conversió de l'intel·lecte al seu objecte natural, el ser etern.

Crosby comença confrontant la tesi intel·lectualista (ningú fa el mal sabent-ho i el malvat actua en la ignorància del bé) amb les postures de sant Agustí o de sant Pau, segons les quals és possible fer el mal tot i conèixer el bé; això s'esdevindria per un error de la voluntat més que de l'intel·lecte. Crosby planteja tres principis que li permetran acostar aquestes dues postures des dels textos platònics: (i) el fet que haguem de conèixer el bé per fer-lo no és el mateix que dir que aquest coneixement sigui suficient, com voldria la tesi intel·lectualista platònica; (ii) hi ha un compromís o entrega al bé que no és tant intel·lectual com voldria Plató, ja que en ell hi juga un important paper la voluntat i/o la moral; (iii) finalment, en fer el mal els homes reprimim o fem abstracte –ignorem– el nostre lligam íntim amb el bé, tot prenent una decisió moral. Tot plegat ens impedeix confirmar la tesi platònica tal com ha estat formulada en alguns dels seus diàlegs; la ignorància del bé no causa el mal com aquesta voldria, sinó que aquesta ignorància és més aviat un resultat del mal, quelcom així com no voler mirar el bé quan fem el mal tot i conèixer-lo. Es tracta, com mostrarà Crosby, d'una qüestió moral.

Seguidament, l'autor repassa el que ens diuen certs diàlegs platònics sobre el tema. Així, en *El convit*, Alcibiades es mostra com aquell que, tot i essent conscient del bé que li ha mostrat Sòcrates, el menysté i actua malament avergonyint-se només quan és davant Sòcrates. Crosby ens diu que, tot i aquest moment dramàtic del text, Plató no contempla aquest malfer deliberat en la seva filosofia. En el *Protàgoras*, Plató encara semblaria defensar l'intel·lectualisme. En aquest diàleg Sòcrates parla com a hedonista (aquell que persegueix només el bé plaent, el superior a tots per a ell) i afirma que per a un hedonista actuar contra el bé només pot ser degut a un error, el d'haver

triat un plaer inferior a un altre plaer més gran, ja que el bé suprem de l'hedonista no és cap altre que el més plaent. L'autor de l'article ens fa veure aquí com el fet que Plató (sota la disfressa d'hedonista) eviti tota incommensurabilitat entre els plaers del cos i de l'ànima en el *Protàgoras* és només per evitar pensar que, si fóssim immersos en els plaers del cos i oblidéssim els de l'ànima, podríem actuar contra el bé d'aquesta tot i conèixer-lo. Només si no separem els plaers, els seus béns, només si els pensem en una escala quantitativa, serà possible seguir defensant la tesi intel·lectualista. Caldrà, doncs, prosseguir Crosby, no pensar el bé unívocament de forma quantitativa, sinó pensar quins són els béns fonamentalment incommensurables. Doncs bé, justament, segueix l'article, aquest és el tema de *La república IV*, on es divideix l'ànima en tres nivells, a saber: raó, esperit i apetit. El bé que percep l'ànima apetitiva resulta incommensurable amb el que ens presenta la raó i d'aquesta manera, afirma l'autor, s'entén que puguem romandre en l'apetit i anar contra la raó, això és, que puguem fer el mal conscients del bé. Segons Crosby, en aquest punt és on es mostra l'autocrítica platònica al seu intel·lectualisme. Això només s'entén, però, donat el cas que pensem l'ànima unida; ara bé, Plató a *La república IV* justament l'ha dividida i això suposa un problema-deficiència que Crosby vol resoldre. La solució és pensar la unitat de la persona que subjau sota la multiplicitat de nivells de l'ànima.

Alcibiades decideix seguir l'apetit tot girant la cara conscientment vers la raó. No n'hi ha prou amb una conversió intel·lectual, acaba l'autor referint-se a l'inici de l'article: a Alcibiades li manca el gir moral per convertir-se. Triar la raó o triar l'apetit és una decisió igualment lliure; per això la conversió ha de ser una tasca tant intel·lectual com moral. D'aquesta manera pretén haver reparat Crosby el que Plató ens va deixar per aclarir amb els seus textos, els seus errors i les seves intuïcions.

Jean Marc NARBONNE, *L'heritage de l'epékeina dans la pensée d'Emmanuel Levinas*. Narbonne analitza el pensament de Levinas sota una perspectiva que ens presentaria un pla desdoblant de la realitat, un règim de desnivell que afegeix a la idea de la totalitat, sota la qual la filosofia ontològica comprèn veritablement la multiplicitat, una idea de separació que es resisteix a la síntesi. Idea que Levinas adscriu a Plató i que, segons puntualitza Narbonne, pertany, en efecte, a Plató, encara que es tracta més aviat d'un Plató entès dins la tradició neoplatònica i, més específicament, dins la tradició de Plotí.

Posar el Bé més enllà de l'ésser no és pas posar-ho en el no-ésser. I, no obstant, una idea que sembla anar contra tot sentit comú, pren el seu sentit si veiem que la filosofia no pot tancar-se dins el primat de l'ontologia. Hem de veure que l'ésser no és pas allò que ocupa el primer lloc a la història del pensament humà i això és el que, segons Narbonne, Levinas està afirmant presentant-nos aquesta idea en oposició al pensament heideggerià d'un ésser com a pensament unívoc del mateix, d'un ésser la transcendència del qual es descriu per la immanència. Aquest no seria l'únic ésser de qui parlen els filòsofs. A partir d'aquesta idea Narbonne es pregunta dues coses: 1) En quin sentit podem parlar d'un recórrer al més enllà dins la pròpia doctrina platònica? Car queda clar que un més enllà només pot determinar-se a partir d'un altre terme. 2) En quin sentit el recórrer a un més enllà, a l'*epékeina* –si és que aquesta es troba a Plató o Plotí–, ens porta a l'ètica i en quin sentit una

economia del Bé en tant que economia pròpiament ètica es distingeix de l'economia de l'ésser?

Narbonne es dedica només a contestar la primera pregunta. La seva resposta es fonamenta en l'anàlisi del Bé i de l'U dins *La república* de Plató i l'obra de Plotí, i la seva conclusió és que, si bé Plató i Plotí mantenen en essència les mateixes posicions, aquest últim desenvolupa una terminologia més adient pel que fa al lloc que aquest ha d'ocupar; és a dir, més enllà de l'ésser definit com a *ousía* i referit a la realitat depassable, però al mateix temps per sota de l'*ousía*, en un pla asimètric respecte de la resta de realitats que el fa difícil d'aprehendre, fins i tot inaprehensible i com allò a què tot ésser vol arribar en tant que és d'una naturalesa superior i té un estatut particular com a rector de la resta de realitats. L'única diferència es constata en el fet que Plató expressaria aquesta transcendència del Bé dins el llenguatge de l'ésser i de manera intraontològica, mentre que el neoplatonisme ho faria de manera extraontològica. Això suportaria la tesi que els neoplatonistes i, en concret, Plotí es troben en un nivell d'expressió superior pel que fa a l'essencial posició del Bé dins la doctrina neoplatònica. Levinas hauria pres, doncs, la formulació plotiniana i no pas la platònica.

#### *Diàleg VIII. El Bé com a paradigma*

GERASIMOS SANTAS, *Plato's idea of the Good*. En la seva ponència, Santos centra l'atenció en la determinació de la naturalesa de la idea del Bé exposada en el transcurs del diàleg de *La república*. La teoria de les formes i de la forma del Bé ens confirmaria la metodologia platònica, que va de l'ètica a l'epistemologia i d'aquesta a la metafísica. Nota com entre els llibres II-V, per una banda, i després entre VIII i IX, Sòcrates emprava la Teoria Funcional del Bé, però en la part central la seva explicació és metafísica. A 506b-509a, Sòcrates defensa que la idea del Bé és la d'allò millor que es pot aprendre, i és per virtut d'ella que les coses justes esdevenen útils i beneficioses; i també recorda que és allò que tota ànima persegueix, tot i que sovint s'errin en el seu reconeixement. A més, la Forma del Bé és la causa de la veritat i coneixement de totes les coses, però no n'és idèntica i és allà d'on prové l'ésser i l'essència de totes les coses, però a la vegada no és essència, sinó que la transcendeix «en dignitat i poder». La discussió entre opcions hermenèutiques queda entre, per un costat, aquells que veuen aquesta teoria metafísica com quelcom pròpiament incompreensible, com «núvols i fum» (Grote, Jowett, Shorey, Popper i Crombie), i la postura clàssica d'Aristòtil o sant Agustí i el neoplatonisme, que suposa i pretén que hi trobem una doctrina que ha d'ésser acabada i refinada.

i) La Teoria Metafísica de la idea del Bé apareix solament en aquest pasatge en tot el *corpus* platònic. És, doncs, prou original, i la seva correcta interpretació requereix de situar-la en el context que li és propi. La temàtica de *La república* és primàriament ètica i política, i l'afirmació que el que pertoca a la ciutat és que governin aquells que serveixen el saber, requereix d'una explicació que en certifiqui la possibilitat. La teoria en qüestió, doncs, serveix aquesta finalitat: la metafísica ha de fonamentar una teoria del coneixement. Pel que fa a això, cal que notem que Sòcrates deixa clares tres afirmacions: a) que allò que és totalment, és totalment cognoscible; b) que allò que no és, no

es pot conèixer de cap de les maneres; i c) que, si hi ha quelcom que és i no és a la vegada, és l'àmbit d'això que és i no és coneixement, val a dir, la *doxa*. Aquest últim és l'àmbit del món sensible. Cal preguntar-se, doncs, què és a) i què és c), i així quin paper hi juga la idea del Bé.

ii) Per això Santas centra la seva atenció en les diferents interpretacions que s'han fet de la relació entre a), és a dir, de l'esfera d'allò intel·ligible, i c). Les interpretacions es poden distingir entre «existencials» i «predicatives», i entre aquestes últimes trobem l'«aproximativa» i la «relativa». Des de l'obra de G. Vlastos (1965), la majoria dels intèrprets han desestimat la postura «existencial» i així, doncs, entenen que Sòcrates no identifica essència i existència pel que fa a la relació entre una forma F i el cas concret Fx d'aquesta forma. Les lectures predicatives entenen que Fx no és completament allò que és (F). D'entre elles, la interpretació aproximativa entén que F és completament F i Fx no és completament F, s'hi aproxima. A partir d'aquí, A. Wedberg entén que Fx té tots els atributs de F, però en menor grau, i A. Code, seguint la lectura de Vlastos, entén que Fx té alguns dels atributs de F. Per altra banda, la lectura relativa interpreta que Fx està en relació amb F (que és F absolutament), però no amb una altra forma, diguem-ne per exclusió,  $\neg F$ . La majoria de lectors defensen que les quatre interpretacions són incompatibles entre si, però això no s'extrau pas del text platònic. L'error rau en la suposició que Fx no pot ser impur (és a dir, també  $\neg Fx$ ) i imperfecte (essent Fx F en menor grau que F en si) a la vegada. En tot cas, sembla que hom s'hagi precipitat en llegir Plató tot exigint una homogeneïtat en el mode de participació Fx que no s'extrau del text del propi diàleg.

iii) Pel que fa a qüestions epistemològiques, per què Sòcrates ha hagut d'explicitar la distinció entre a) i c), tot reconeixent el món sensible com a c) i postulant l'existència d'un pla a)? Bé, en Fx podem tenir problemes en reconèixer F, si Fx és F imperfectament; i si Fx és F d'una manera impura podem atribuir a F característiques que pertanyerien a  $\neg F$ . Per a explicar l'ambivalència epistemològica del món sensible cal separar de Fx, allò que el fa cognoscible, això és, F, condició de possibilitat del coneixement, de x, l'origen de tota impuresa, imperfecció o mutabilitat. La segona condició de possibilitat ens remet a la ment del subjecte cognoscent. Si el coneixement es dona de fet, cal veure com aquesta pot ésser educada per a copsar F davant d'un Fx per inspecció interior directa.

iv) Per últim, el ponent es fixa en el fet que les propietats ontològiques per a la cognoscibilitat de les formes siguin o no les mateixes per al seu reconeixement com a allò més valuós, estimable i cognoscible. Com que no podem saber si el que es dona en el món sensible és Fx o no sense conèixer F, com que els humans ho fem tot pel Bé, la qüestió de l'estatut ontoepistèmic de les formes és cabdal per a la vida humana i, en especial, pel que fa la Forma del Bé. Així, què vol dir que la Forma del Bé (FB) no és *per se* una essència, sinó que és la font de tot ésser i essència de les altres formes? Perquè les formes puguin ser conegudes sense error han de ser considerades exemplars ideals, i no meres propietats, a més, la seva consideració com a objectes de valor ha de caracteritzar-se amb les mateixes propietats ontològiques requerides per al seu coneixement. En qualsevol forma F podem distingir en tres parts el conjunt dels seus atributs, si per exemple agafem la Forma de la Belleza (FB): (P) FB és bella, (I) FB és eterna, immutable i autoexistent, i (II) FB és tota bella, sempre



bella, bella en relació amb qualsevulla altra cosa i bella per a tothom. D'aquí podem dir que (II) són els atributs propis d'una F, que fan que sigui F i no  $\neg F$ ; i (I) els seus atributs ideals, que fan que sigui una forma. (I) i (II) distingeixen la forma dels seus participants sensibles i (P) sols fa les formes cognoscibles. La seva combinació resol l'aparent contradicció entre les interpretacions «existencial» i «predicativa». Ara bé, de la definició de F s'extrau que F és el *millor* (més bo) exemplar de qualsevol Fx possible, i aquí entra en joc la FB. FB és la causa formal que com a tal defineix la forma com a forma i no com a forma d'alguna cosa en concret. Així, els atributs (I) de totes les formes són els atributs (II) de la FB, que és doncs, la forma de les formes.

En fi, doncs, Santas acaba notant que la problemàtica de la relació Fx es pot resoldre com Aristòtil, sense separar F de x, però que la interpretació que acaba de donar és la que resol l'explicació de Plató sense traïr els seus postulats.

Lloyd P. GERSON, *The development of the doctrine of the Good and Plato's development*. Partint de l'assumpció de la divisió cronològica tradicional, però sense reconèixer els diàlegs socràtics com a representatius d'una fase de desenvolupament dins el pensament platònic i de la funció eminentment exhortatòria dels diàlegs, així com de la veracitat del testimoni d'Aristòtil pel que fa a les doctrines platòniques, Gerson postula que la teoria de les formes és una teoria que vindria a caure dins la categoria del realisme científic: és una teoria que postula les Formes com a entitats explicatives. En aquest sentit, aquesta cauria sota la categoria de realisme científic, ja que podem dir que «forat negre», «Déu» o «antimatèria» també són entitats explicatives.

Les formes es postularien per tal de proveir-nos d'una explicació de per què moltes coses són denominades amb un sol nom i de manera correcta. Vindrien, doncs, a explicar les identitats i diferències del món sensible, o bé la mescla d'identitat i diferència. Al *Timeu*, on els números i les formes són introduïts com a portadors de la intel·ligibilitat, es veu clarament que la postulació de les formes comporta una disminució de la realitat d'allò que és explicat, i per això Gerson ens diu que Plató no és només un científic realista, sinó que, a més a més, és un revisionista. En la mesura que es troben separades, les formes són ontològicament prioritàries i, per tant, llur prioritat ontològica no és cap fase del desenvolupament de la teoria de les formes dins el pensament platònic.

L'únic desenvolupament genuí de la teoria de les formes a Plató correspon al postulat de la superordinació de la forma del Bé, que Gerson situa a *La república* i que es postula per tal de resoldre dos problemes: primerament, la connexió necessària de les formes per tal de donar raó de les necessàries connexions amb el món de les coses que haurien de dependre de les formes per la seva explicació; i, segon, com donar raó de l'implícit reduccionisme de l'anàlisi de les formes.

La forma del Bé és la causa de la cognoscibilitat de totes les altres formes. La virtual identitat de totes les formes és deguda, doncs, a la forma del Bé, però no de manera eminent. Així que hi ha una necessària connexió entre les formes i s'ha d'entendre mitjançant la identitat o unitat virtual de manera anàloga a com ho fem amb el contingut conceptual, és a dir, en el sentit en què diem que el conjunt de les premisses d'un argument deductivament vàlid contenen virtualment la conclusió, encara que preses per elles com a tals

aquesta encara no hi sigui, diguem-ne, «actual» o «efectiva», això és, «eminentment». Això es trobaria als diàlegs tardans (*Fedre, El sofista, El polític*), on les interconnexions de les formes són prominents. Finalment, Gerson, a través del testimoni d'Aristòtil, acaba afirmant que la identificació de la forma del Bé amb un primer principi anomenat l'U ha de localitzar-se dins de les discussions intraacadèmiques, per a les quals no tenim cap evidència.

#### *Diàleg IX. El coneixement del Bé absolut o metafísica*

John DUDLEY, *God as a foundation of Plato's and Aristotle's ethics*. Dudley centra el seu tema més en la interpretació d'Aristòtil que no pas en la de Plató. Partint de la noció de contemplació del Bé per part del filòsof rei a *La república*, interpreta l'autor de l'article que Aristòtil, tot i refusar la idea platònica de Bé, defensa paradoxalment aquest concepte a través de la idea de contemplació del motor immòbil, centre de tota la seva teoria ètica i, per conseqüent, de la seva metafísica. Dudley s'enfronta a les tesis de John Burnet, Sir David Ross i molts altres, segons les quals l'ètica aristotèlica no tindria un fonament metafísic, sinó que més aviat seria una reflexió sobre les visions més comunes del seu temps.

Dudley parteix del concepte de felicitat en Aristòtil, ja que aquest constitueix, ens diu, la intenció principal de l'ètica. Precisament, la felicitat segons Aristòtil és assolible primàriament a través de la contemplació i secundàriament a través de la virtut moral. El camí de la contemplació ens mena, continua l'autor, al tema del motor immòbil (que serà identificat amb Déu), el qual només es contempla ell mateix. El motor immòbil serveix, doncs, de model per a l'home que cerca la felicitat; però, partint del fet que l'home feliç no en té prou amb contemplar-se ell mateix, cal saber què és el que aquest contempla. Entrem així en la temàtica de què sigui la vida contemplativa. La vida contemplativa és com la de l'espectador del teatre, el qual més que mera possessió de coneixements ha de dur aquests d'alguna manera a l'acte. És tracta, segons Dudley, d'una mena d'acte metafísic de recerca constant de la veritat. Així, atès que la millor percepció sensible és la dirigida als objectes millors, la millor activitat de l'intel·lecte ens conduirà a la felicitat quan contemplem Déu. D'aquesta manera, Déu esdevé el model i la seva contemplació, l'aspiració de l'home que cerca la felicitat. Dudley remarca que, tot i que Aristòtil dedica gran part dels seus estudis a la vida pràctica, productiva i a la lògica, sempre trobem una tendència cap al tema de Déu, explicitat amb conceptes com el del motor immòbil, la necessitat o la substància. Aquesta relació entre l'home feliç i Déu és, diu Dudley, l'expressada per Plató en diàlegs com el *Teetet*.

Dudley acaba matisant que, així com en Aristòtil l'home es diferencia de la resta d'éssers sublunars pel fet de ser capaç de triar i no estar predeterminat a imitar la divinitat, en Plató l'èmfasi es posa més en el fet que la bona vida, a part de passar per la contemplació de la idea de Bé, demana també que l'home retorni a la cova, tancant així el recorregut del filòsof rei. Dit d'altra manera, la tasca de l'home virtuós és la d'ordenar la ciutat i a un mateix justament. Aquest vessant polític de la vida contemplativa és, doncs, aquell del qual fretura Aristòtil respecte de Plató.

Josef SEIFERT, *The Ideal of the Good as the sum-total of pure perfections. A new personalistic reading of Republic VI and VII*. L'autor proposa una



nova comprensió de la idea de Bé en Plató basada en una metafísica de perfeccions pures. Per *perfeccions pures* entén Seifert la realització màxima i infinita d'una essència, aquestes perfeccions només poden ser vistes com a imperfectes i, finalment, el Bé és l'essència absoluta de tota perfecció pura i alhora engloba la suma total d'aquestes. Això implica que només podrem accedir al Bé –veure'l– des del limitat, però només l'entendrem des de la seva infinitud (concepte que no és reduïble a *apeiron* i que representa segons Seifert un concepte clau del pensament racional). En la metafísica que ens proposa Seifert, l'infinit de les perfeccions pures inclou l'absoluta plenitud de la realitat i culmina al seu torn en la perfecció dels valors (Justícia, Veritat i, sobretot, Bé); dit d'una altra manera, es tracta d'una metafísica que culmina en una determinada moral que ja és d'alguna manera inclosa en una originària perfecció plena. El Bé, però, no és isolat per Plató respecte de les altres perfeccions pures: segons Seifert, tota jerarquia platònica és reduïble, en darrera instància, a la infinitud de les perfeccions pures. La vessant moral d'aquesta metafísica, i allò que la faria personalista, és el que impedeix fer del Bé un concepte buit i abstracte.

Aquest personalisme es reflectiria en la identificació entre Déu (l'element personal, el Demiürg creador) i la idea de Bé (l'element impersonal, la idea). Contra aquells que els distingeixen tot donant una imatge del Bé com a idea estàtica, contra aquest «error del platonisme», proposa Seifert que el Demiürg com a intel·lecte és idèntic a la idea de Bé. Això és així perquè, contra Reale i amb Zeller, Déu i el Demiürg són ambdós el «bo i perfecte». Si bé és veritat que segons Plató tot allò bo és creat per Demiürg (*Nous*) i no per una idea impersonal de Bé, els productes del Bé (i els del Sol de *La república* VI) són els mateixos que els del *Nous* agent. Segons Seifert, Déu (o el que és el mateix, Demiürg) i Bé són la part personal i impersonal del mateix. Seifert inverteix moltes pàgines a argumentar aquesta (pretesa) nova lectura personalista. Rebutja les tesis de la inaccessibilitat del Bé pel nostre coneixement, tot fent referència a *La república* VI i VII, i acosta les tesis platòniques a les lectures de sant Agustí i sant Anselm. El nostre coneixement del Bé és possible segons Plató; en tot cas no hi ha, diu Seifert, un silenci complet. El Déu-Demiürg esdevé, segons l'autor, l'«*embodiment*» (corporalització) del Bé. L'ideal platònic d'esdevenir semblant a Déu-Demiürg només és assolible-pensable mitjançant l'accés al Bé (l'essència i la suma total de perfeccions pures) i a tota perfecció personal (una vida justa). Amb tot, Plató s'hauria avançat a l'argument ontològic de sant Anselm en tant que Bé i Déu en la seva suprema perfecció no són res més que una mateixa cosa; la seva unitat i identitat resoldrien moltes qüestions sobre la idea de Bé i sobre Déu en Plató.

Marta GAGO, Adriana SURIOL, Armand ADROHER,  
Bernat TORRES i Josep MONSERRAT