

Anuari de la Societat Catalana de Filosofia, XVII, 2006, pp. 201-222

BUTLLETÍ PLATÒNIC
(III)

Butlletí coordinat pel grup de recerca
Hermenèutica i Platonisme (Universitat de Barcelona)

JOSEP MONSERRAT MOLAS (dir.)

CLITOFÓ¹

[406a] [PRÒLEG] SÒCRATES: Algú ens deia fa poc que Clitofó², fill d'Aristònim, en converses amb Lísius rebaixava el tracte amb Sòcrates i, en canvi, deixava pels núvols la companyia de Trasímac³.

CLITOFÓ: Aquest algú, Sòcrates, no et referia d'una manera exacta les paraules que vaig dir sobre tu amb Lísius; jo, de veritat que en alguns aspectes no et lloava, però en altres sí. Com és clar que me n'estàs fent retret, encara que fas veure que no ho fas, i com que ens trobem a soles, m'agradaria parlar-te'n per tal de convèncer-te que jo no estic mal disposat envers tu. Potser fins ara no t'ho han explicat prou bé, perquè és molt clar que tens amb mi una actitud més dura del que caldria! M'agradarà molt que em deixis parlar ben francament perquè així vull parlar-te.

1. Traducció i notes de Jordi Sales i Coderch (Universitat de Barcelona, Grup de Recerca «Hermenèutica i Platonisme»).

2. *Clitofó* vol dir 'qui tanca'. Aristòfanes a *Les Granotes* el fa partidari d'Eurípides juntament amb Teràmenes, associació que també es troba a Aristòtil (*Constitució d'Atenes* 34, 3), com a partidaris de l'oligarquia enfront dels demòcrates en el moment de la caiguda d'Atenes a mans d'Esparta (-404). Lísius és fill de Cèfal i germà de Polemarc, a casa dels quals se situa l'escena de *La república* i també l'autor del discurs que porta amagat el jove Fedre al diàleg del seu nom. Trasímac de Calcedònia és l'opositor de Sòcrates al debat final del llibre primer de *La república*: allí el personatge Clitofó, present en tota l'escena (328b7), defensa Trasímac com a «deixeble» seu davant de Polemarc –que ajuda Sòcrates després d'haver estat refutat per ell (340ss)– o intervé directament amb Sòcrates (347ss). La data dramàtica del *Clitofó* és, doncs, anterior a la de la *República*. Després que es forgés la hipòtesi filològica d'una primera versió de *La república* (F. DÜMLER, *Akademika. Beiträge zur Literaturgeschichte der Sokratischen Schulen*, Giessen 1889), s'ha situat especulativament la composició del *Clitofó* com un material abandonat entre la «primera» i «segona» *República*. [M. A. GRUBE, *Plato's Thought*, London 1935, P. FRIEDLÄNDER, *Platon III: Die platonischen Schriften Zweite und Dritte Periode*, Berlin 1966, K. GAISER, *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Stuttgart, 1959, amb algunes reserves]. Hi ha qui nega una publicació separada del *Trasímac* amb molt bones raons, i la qüestió continua essent discutida (Ch. KAHN, *Plato and the Socratic Dialogue*, 1996. J. R. S. WILSON, «Thrasymachus and the Thumos: A Further Case of Prolepsis in Republic I», *Classical Quarterly*, 45: 1, 58-67). En definitiva, un cop més, el paradigma evolucionista no ens dona una claredat suficient per tal d'orientar sobre ell una interpretació. Cal comparar, certament, el que es diu sobre la justícia en les dues situacions, recordant, però, que la situació dramàtica del *Clitofó* és anterior. Cal recordar, també, per tal de controlar hipòtesis possibles, que la divisió en llibres no és genuïna: *La república* no fou dividida en llibres fins a Tràsíl, al segle primer.

3. *Dialegethai-diatribè-synousia* (converses, tracte, companyia) són termes que denoten diferents intensitats en el tracte. Com que Sòcrates fou acusat de corrompe la joventut des de la primera acusació (ARISTÒFANES, *Bromes* (Balasch, Fundació Bernat Metge) = *Nubes*, -423), pels seus acusadors Meletos, Ànitos, Licó (-399) i després de mort pel pamflet de POLÍCRATES (-394/3) els socràtics discutiren els graus i les maneres del tracte amb Sòcrates amb els seus adversaris i entre ells. XENOFONT, *Memorabilia* I, 4, afirma: «Si alguns pensen de Sòcrates, segons s'ha escrit i s'ha dit basant-se en conjectures, que fou el millor per a exhortar els homes a l'excel·lència però, en canvi, no fou capaç de conduir-los a ella, que considerin no únicament les preguntes que a la manera d'un càstig feia per tal de refutar als que creuen saber-ho tot, sinó també les converses que tenia en el seu tracte diari amb els seus acompanyants per tal d'examinar si era capaç de fer millor als qui el seguien». S'ha suposat que aquí es troba una referència al *Clitofó*. S'ha discutit sobre aquest passatge si dona peu per parlar de dos o tres tipus de discurs socràtic (*logos sokraticós*) exhortatiu-refutatiu i didàctic o exhortatiu, refutatiu i didàctic. Vegeu S. R. SLINGS, *Plato: Clitophon*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 77-82, A. BOSCH-VECIANA, *Amistat i unitat en el Lísis de Plató. El Lísis com a narració d'una synousia dialogal socràtica*, Barcelona 2003, p. 286-300 especialment n. 22 p. 287.

[407a] SÒCRATES: Fóra ben lleig, per part meva, ja que tens tant de zel de ser-me útil, que jo no m'hi prestés. És evident que si conec els punts en què sóc millor i pitjor, m'esforçaré a obtenir els uns i defugir els altres.

[L'ELOGI] CLITOFÓ: Escolta'm, doncs! Sovint quan estava en la teva companyia he restat fortament colpit en escoltar-te i em semblava que parles més esplèndidament que la resta dels [407b] homes quan, renyant-los com un déu des de la màquina tràgica⁴, els sermoneges així: «*Cap on aneu humans? Ignoreu que no feu res del que us cal? Vosaltres poseu tot el vostre esforç en l'adquisició de riqueses*⁵, però ja sabeu si els vostres fills, a qui les deixareu, sabran utilitzar-les correctament? Us desinteresseu d'això, no busqueu per a ells mestres de justícia, si això és una cosa que s'ensenya, o alguns homes capaços d'entrenar-los i d'exercitar-los com cal, si és el fruit d'un exercici o d'un entrenament⁶, ni tan sols heu començat per preocupar-vos de vosaltres mateixos. Però quan veieu que, tant [407c] vosaltres com els vostres fills, heu rebut una educació suficient en l'escriptura, la música i la gimnàstica, tot el que considereu respecte a l'excel·lència una formació acabada⁷, i que, malgrat això, no sou millors respecte a l'ús de les riqueses, com és que no menyspreu l'educació actual i no cerqueu alguns homes que posin fi a la dissonància⁸? I, malgrat això, és ben bé a causa d'aquesta negligència i d'aquesta indiferència, i no a causa d'un desafinament entre

4. *epi mekhanes tragikes theos* és una referència a com parlen els déus a la tragèdia, des de dalt d'un artifici en forma de grua. L'expressió llatina *deus ex machina* que deriva de la mateixa cosa significa la resolució dels conflictes molt complicats per la intervenció divina més o menys sobtada; sembla que se n'abusava perquè Horaci recomana *nec deus intersit, nisi dignus vindice nodus* (CXCI). Aquí denota superioritat i distància. És a *Les Bromes* d'Aristòfanes que Sòcrates parla des de la màquina escènica penjat en una cistella i es parla de *mekhané* (*Nub.* 223 i la seva referència a *Apol.* 213-26). Olimpiodor en el seu comentari al *Gòrgias* observa que Sòcrates no parla mai en els diàlegs platònics a una multitud excepte al *Clitofó* i aleshores, diu, ho fa d'una manera exhortativa i no d'una manera demostrativa. R. JACKSON, K. LYCOS, H. TARRANT, 1998, *Olympiodorus: Commentary on Plato's Gorgias*, 20. 2.

5. Quan la literatura exhortativa esdevé clarament un gènere literari tipificat hi ha un model tripartit en l'objecte del qual cal ocupar-se d'una manera correcta en la successió: riqueses (*khrémata*), cos (*soma*) i ànima (*psikhé*). Potser el model més clar del tractament de les riqueses és l'*Apologia de Sòcrates* 29d9-e3: l'exhortació commina a no amuntegar riqueses sense conèixer el seu ús (cf. *Eutídem* 280b8-d7, *Menó* 87e5-88a5). S'afirma que és millor transmetre saviesa als fills que riqueses (*Eutídem* 282 a7-8, 306e1-e3 *Lleis*, 5, 729 b1-b2). La finalitat de l'exhortació és que els homes tinguin cura d'ells mateixos. Un *Corpus de l'exhortació filosòfica* més antiga conté exactament vuit elements: els tres protrèptics d'Antístenes, el d'Aristip, el d'Aristòtil, fragments de l'*Eutídem*, de l'*Apologia de Sòcrates*, el diàleg de Sòcrates amb *Eutídem* a les *Memòries* de Xenofont IV,2, l'*Alcibiades* d'Esquines i l'*Alcibiades I* del *Corpus platonicum*.

6. La qüestió inicial del *Menó* planteja que l'*areté* pugui ser adquirida per l'ensenyament, l'esforç, l'aprenentatge, la naturalesa o d'alguna altra manera (70a). A la repetició de la qüestió inicial al bell mig del diàleg, el jove tessali oblida l'esforç i l'aprenentatge (86cd). L'*aporia* final recull com a *theia moira* (99e) la possibilitat indeterminada de les altres enumeracions. La recepció de Clitofó és la de construir una alternativa entre mestres de justícia, si és que es pot ensenyar, o alguns capaços d'entrenar, si no es pugués. El fet clau és la duplicació de «mestre» que Robin ja explícita en la seva traducció.

7. Aquesta és la primera de les sis aparicions d'*areté* en el diàleg (407c2 *paideian aretes*). Clitofó concorda amb el Sòcrates del *Protàgoras* sobre la insuficiència de l'educació rebuda pels atenesos.

8. *Amousia* és un *hapax legomenon* d'Eurípides [*Heracles* 676]. A part d'això, únicament Plató, entre tots els escriptors grecs, l'utilitza poques vegades (6).

el vers cantat i la nota donada per la lira, que lluiten germà contra germà i ciutats contra ciutats, en comportar-se aquestes sense mesura i sense acord [407d], i la guerra que es fan porta a cometre els pitjors mals o a patir-los. Però vosaltres afirmeu que no és per manca de formació o d'ignorància que els injustos són injustos, sinó voluntàriament, i encara goseu dir que la injustícia és una cosa lletja, que els déus odien! Com, però, un mal tan gran es podria escollir voluntàriament? Dieu que ho fa qui es deixa vèncer pels plaers. Però, és que la derrota és involuntària, quan la victòria és voluntària? En conseqüència, de totes maneres, el discurs demostra que la injustícia és involuntària i cal que cada home particularment, i totes les ciutats conjuntament, s'hagin [407e] d'ocupar d'això més del que fan fins ara». Quan sovint t'escolto dir aquestes coses resto completament meravellat i et lloco molt vivament. I també cada vegada que dius tot seguit que els que exerciten el seu cos i descuiden la seva ànima actuen d'una manera semblant: «no s'ocupen del que ha de manar i s'esforcen en el que ha de ser manat⁹». O quan dius que és millor prescindir d'allò que no se sap utilitzar: «si un no sap utilitzar els seus ulls, ni les seves orelles, ni tampoc tot el seu cos en general és millor per a ell no escoltar ni veure ni fer cap altre ús del seu cos que fer-ho de qualsevol manera! [408a] Amb les habilitats passa el mateix, qui no sàpiga utilitzar la pròpia lira, no sap tampoc utilitzar la del seu veí, i qui no sap utilitzar la de l'altre, no sap utilitzar la seva, ni cap altre instrument, ni cap altra cosa». I acabes el teu esplèndid discurs afegint: «Qui no sap governar la seva pròpia ànima, l'ha de mantenir en calma i no viure abans que viure actuant segons ell mateix; i si es veu necessitat de viure, millor li fóra a un [408 b] home així ser esclau que ser lliure i confiar, com si es tractés d'una nau, el timó del seu pensament a un altre¹⁰: a qui coneix l'ofici de governar els homes, aquest ofici que tantes vegades anomenes política¹¹ quan afirmes que és el mateix administrar justícia que la mateixa justícia». Aquests discursos i molts d'altres esplèndidament expressats, com aquell que l'excel·lència¹² pot ensenyar-se i que sobretot un s'ha d'ocupar d'ell mateix, no els he contradit mai, ni mai penso de fer-ho en el futur, ans al contrari, [408c] els considero enterament convenients, molt profitosos i molt aptes per tal de despertar-nos quan estem adormits.

[LA CRÍTICA] Restava atent per tal d'escoltar el que vindria després i al principi no et feia preguntes a tu, Sòcrates, sinó a alguns de la teva edat, els que comparteixen els teus afanys, amics, o com calgui anomenar els que es relacionen amb tu¹³. Entre ells preguntava primerament als que semblava que

9. Que la cura del cos ha d'estar subordinada a una finalitat superior és un lloc comú de l'exhortació filosòfica *Alcibiades* I 129e3-130b4. També és un motiu que apareix fora de textos exhortatius: *Fedó* 79e9-80 a5, *La república* 353d3-d7.

10. L'autogovern de l'ànima, que és el principi general de l'exhortació filosòfica, apareix subordinat a la *tekhné* política com un principi de domini.

11. La *tekhné politiké* és el terme de l'exhortació socràtica tal com la transcriu Clitòfo. Sobre la no obvietat de l'expressió cal veure el que diu J. MONSERRAT, *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*, Barcelona 1999, p. 29-34.

12. La segona de les aparicions d'*areté* (408b7 *didaktòn areté*) recull l'ensenyabilitat de l'excel·lència o virtut com un eix aproblemàtic de l'exhortació socràtica.

13. Els que comparteixen els teus afanys = *sunepithumeton* és una expressió singular forjada per combinació de *sunóntes*, *sundiatribóntes* i *epithumetés*. Totes elles són expressions que denoten els seguidors de Sòcrates. L'aparició d'aquest mot ha estat assenyalada per alguns

tu tenies en més consideració, intentant informar-me de la continuació d'aquest discurs [408d] i a la teva manera els proposava alguna objecció: «*Il·lustres, els deia, com hem de rebre l'exhortació a l'excel·lència¹⁴ que ens fa Sòcrates? Com si ja s'arrodonís en ella mateixa i no fos possible avançar des d'ella i completar-la? Ens cal, doncs, dedicar tota la nostra vida a la tasca d'exhortar als que encara no han estat exhortats i aquests, al seu torn, exhortaran uns altres? O bé ens cal demanar a Sòcrates i entre nosaltres sobre el que serà una nova tasca un cop s'ha reconegut que això és el que li cal fer a l'home?* [408e] *Com diem que cal començar l'ensenyament de la justícia? És com si algú ens exhortés a prendre cura del nostre cos, i veient-nos com uns nens incapaçs de tenir present que existeixen la gimnàstica i la medicina, ens fes el següent retret: és lleig posar totes les preocupacions en el cultiu del blat, l'ordi i les vinyes i a tot el que la seva adquisició respecte al cos ens costa tants de treballs, i, en canvi, no trobar algun ofici o enginyer capaç de perfeccionar el cos al màxim possible, malgrat que aquest ofici existeix. I si al que ens exhorta així li demanéssim [409a] "a quins oficis fas referència?" probablement respondria que són la gimnàstica i la medicina. Doncs bé, quin ofici s'aplica a l'excel·lència de l'ànima. Digues-m'ho ja!*¹⁵» Aleshores el que semblava el més fort de tots ells, com a resposta a la qüestió, em digué: «*Aquest ofici és precisament el que escoltes parlar en els discursos de Sòcrates i no es cap altra cosa que la justícia.*» Aleshores jo vaig replicar-li: «*No em diguis únicament un nom, sinó el següent. Per exemple, hom diu que [409b] la medicina és un ofici i té dos efectes, l'un, el de formar contínuament nous metges que succeeixen els existents, i, l'altre, restablir la salut. D'aquests efectes, el darrer no és un ofici, sinó l'obra d'aquest ofici que s'ensenyà i que us ha estat ensenyat, i aquesta obra és precisament el que anomenem salut. També en el cas de la construcció, la casa és l'obra i l'ofici de la construcció, l'ensenyament¹⁶. El mateix cal dir*

crítics: H. THESSLEFF, «Studies in the Styles of Plato», *Acta Philosophica Fennica*, XX, Helsinki: Societas Philosophica Fennica, 1967, p. 15 nota 2, com una senyal de la inautenticitat del diàleg; S. R. SLINGS, *Plato: Clitophon*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 298-299, s'hi oposa. La qüestió de què eren els seguidors de Sòcrates fou tractada immediatament després de la seva mort i va lligada a la mateixa naturalesa del que fou la filosofia antiga. Sobre la qüestió es pot veure el bon estudi de F. WOLFF, «Être disciple de Socrate» a *Lezioni Socratiche*, a cura de G. Giannantoni i M. Narcy, Napoli 1997, p. 29-79.

14. La idea bàsica del verb *apodékhomai* és rebre. La qüestió de Clitófo és la del *com* d'una recepció d'una exhortació (*protopèn*) a l'excel·lència (*aretè* 3: 408 d 2). Exhortació com un substantiu té aquí la seva única aparició en tot el *corpus platonium*. S. R. SLINGS, *Plato: Clitophon*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 302, comenta que la causa és que Plató no discuteix mai explícitament l'exhortació com a tal.

15. L'acumulació d'articles obliga els traductors a explicitar l'acció que s'implica. Preferim la solució de Robin «s'aplique a» a la de Slings «presides over» o Juan Zaragoza a Gredos «que conduce a». L'ús de l'imperatiu per tal de formular una qüestió és molt escàs en Plató. Thelesif en fa un argument en favor de la inautenticitat del diàleg *sed contra* SLINGS, *Plato: Clitophon*, p. 306 nota. Aquest primer imperatiu, que denota la impaciència per la concreció regeix la noció de *tekhné*, que traduïm per ofici. La noció de *tekhné* es fa sobirana i «domestica» tant la temàtica de l'excel·lència (*areté* 409 a3) com la de l'ànima (*psikhé*). És aquesta domesticació la que avançarà d'aquí al final del diàleg.

16. *Didagma* és una paraula d'ús abundant als escrits hipocràtics, als tràgics, Aristòfanes i Xenofont, però d'un ús escàs a Plató que prefereix *máthema*. H. THESSLEFF, «Studies in the Styles of Plato», *Acta Philosophica Fennica*, XX, Helsinki: Societas Philosophica Fennica,

de la justícia: per una part, es formaran homes que com els casos precedents són els oficials d'aquests oficis, i, per l'altra part, l'obra que l'home just és capaç de produir, [409c] quina direm què és? Digueu-m'ho!»¹⁷ Aquest em va respondre, em sembla, «allò avantatjós», però un altre, «allò obligatori», un tercer, pel seu cantó, «allò útil» i un darrer, finalment, «allò profitós». Jo, recapitulant, vaig dir: «Aquests mateixos noms serveixen per a tots els oficis, “actuar correctament”, “fer coses de profit”, “coses útils” i d'altres expressions semblants; però, a què s'aplica tot això, ho dirà cada ofici des de la seva particularitat; per exemple, el fuster parlarà de bo, d'esplèndid, d'obligatori en relació als mobles de fusta que no són el seu ofici. [409d] Doncs que es parli de la justícia de la mateixa manera!»¹⁸ Finalment, Sòcrates, un dels teus amics, que semblava parlar amb molta elegància, em respongué que l'efecte propi de la justícia diferent de tots els altres, és produir l'amistat entre les ciutats. Quan novament el vaig interrogar, em digué que l'amistat era un bé i mai no era un mal; que ell no admetia que les amistats dels nens i les dels animals, encara que els donem aquest nom, fossin vertaderes amistats: ben sovint aquestes amistats eren, segons ell, més perjudicials que bones; [409e] com que volia evitar aquest resultat deia que no es tractaven d'amistats i que els que així les anomenen els donen un nom fals: en quant al que és l'amistat real i vertadera és, amb tota l'evidència, la concòrdia. I en demanar-li si la concòrdia era un acord d'opinions¹⁹ o una ciència, refusà l'acord d'opinions; perquè és ben forçós que es donin entre els homes molts i perjudicials acords d'opinions, i, en canvi, ja s'havia acordat que l'amistat sempre era un bé i l'efecte de la justícia. En conseqüència va afirmar que era la concòrdia mateixa i que era una ciència, i no una opinió.

[410a] Estàvem amb dificultats en aquest punt del discurs quan bastants dels assistents l'atacaren dient que havíem girat en rodó per tal de tornar a l'inici: «Perquè també la medicina és una concòrdia, així com també tots els oficis, i malgrat això poden dir sobre què tracten; mentre que la justícia, altrament dit la concòrdia, se'ns ha escapat i resta totalment fosc quin és el seu efecte».

Finalment, Sòcrates, et vaig plantejar personalment aquestes qüestions, i tu em vas dir que la justícia consistia a fer mal als enemics i beneficiar els amics; [410b] però, tot seguit, va resultar que l'home just no feia mai mal a ningú, perquè en tot és útil a tothom.

1967, en fa un nou argument contra l'autenticitat del diàleg. SLINGS, *Plato: Clitophon*, pensa que és una mostra de la simplificació que la recepció de Clitófo fa de la doctrina del *Gòrgias*, *El polític* i de l'*Eutidem* que el polític just millora els seus ciutadans amics. El que ens pot interessar és la funció de la distinció *ergon/dídagma* en aquesta simplificació.

17. Aquest segon imperatiu separa, ja dintre de l'única perspectiva de l'ofici, l'obra (*ergon*) del *dídagma* i es desentén del *dídagma*.

18. La demanda de concreció avança d'imperatiu en imperatiu: ara la justícia s'igualava a la fusteria i es demana, sempre imperiosament, per quins mobles fa la justícia.

19. La concòrdia (*homonoia*) i acord d'opinions (*homodoxia*) són termes que denoten un aspecte acomodatici i superficial de l'acció política. *Homonoia* és una paraula fonamentalment isocràtica, que al *corpus platonium* surt fonamentalment al primer *Alcibiades* (9) i al *Clitófo* (5), a *El convit* l'utilitza Erixímac 186e, 187c lligada a la medicina i a la música com a sabers exemplars. Sobre el seu ús al final de *El polític* 311b, vegeu J. MONSERRAT, *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*, Barcelona p. 262-263. *Homodoxia* és un terme rar: *La república* 433c, *El polític* 310e (cf. J. MONSERRAT, *op. cit.*, p. 261); *Clitófo* (2) i *ARISTÒTIL, Ètica nicomaquea*, 1167a20.

[*EL VEREDICTE*] I no una vegada, ni dues; sinó que després d'haver esperat durant molt de temps i després de molta insistència, finalment, ho vaig deixar córrer, convençut que en allò referent a exhortar els homes a la preocupació per l'excel·lència ets esplèndid²⁰; però de les dues coses, una: o únicament ets capaç de fer això i res més que vagi més lluny... El que també es podria fer per no importa quin altre ofici: així, per exemple, quan hom no sap l'ofici de conduir les naus hom pot exercitar-se en l'elogi d'aquest ofici [410c] molt valorat pels homes i així mateix amb els restants oficis. Exactament això mateix és el que qualsevol podria fer-te amb la justícia dient que no la coneixes millor pel fet que la lloïs tan esplèndidament; però no és el que jo penso. Però, com deia abans, de dues coses, una: o bé tu no saps que és la justícia, o no vols comunicar-m'ho²¹.

Aquest és exactament el motiu pel qual jo amb les meves dificultats m'encaminaré envers Trasímac o a qualsevol altre lloc possible. [410d] Almenys que no estiguis d'acord a acabar amb els teus discursos exhortatius com, per exemple, si en relació amb la gimnàstica m'haguessis exhortat dient que no hauria de descuidar el meu cos i, a continuació de les teves paraules d'exhortació, m'haguessis dit quina mena de cures necessitava el meu cos considerant la seva naturalesa, fes-ho ara mateix!²² Admet que Clitofó ja reconeix que és ridícul preocupar-se de totes les altres coses i descuidar l'ànima per la qual fem tots els restants esforços; [410e] pensa que en tots els restants discursos també hi estava d'acord, com et deia fa un moment. També et prego que no obris d'una altra manera per tal que no em vegi obligat com ara a lloarte davant de Lísius i dels altres en unes coses i a retreure-te'n d'altres. Perquè per a l'home que no ha rebut encara cap exhortació reconeixeré que ets el més valuós, però per al que ja l'ha rebut, ets gairebé un obstacle perquè qui es dirigeix envers el terme de l'excel·lència²³ trobi la felicitat.

20. Aquesta cinquena aparició d'*areté* (410b5) reclou Sòcrates en una única acció: fomentar la preocupació (epimeleia) per la virtut.

21. Aquest és el dilema de Clitofó entre una *limitació* socràtica o un principi de *selecció* socràtica que l'exclouria a ell, i als seus semblants de la companyia socràtica. La saviesa socràtica és limitada o selectiva, o totes dues coses?

22. Aquest quart imperatiu és *patètic*, és com una caiguda del personatge que demana el reconeixement *aliè* de la dimensió que possibilita tot *autocontrol*.

23. Sisena i darrera aparició d'*areté*. Sòcrates és un obstacle per a un trajecte acabat cap a l'excel·lència com a felicitat possible.

[RECENSIONS]

C. CASTORIADIS, *Sobre el Político de Platón*, Madrid: Trotta, 2004, 195 p. [Edició original: *Sur Le Politique de Platon*, Paris: Seuil, 1999, 199 p.]

Sobre el Político de Platón és el resultat de la transcripció per part d'uns quants alumnes del seminari de set sessions que dugué a terme C. Castoriadis entre el febrer i l'abril de 1986. Castoriadis ha estat un gran estudiós de la Grècia antiga, sobretot de la democràcia atenesa, però l'origen de la seva reflexió cal situar-lo en relació al moviment obrer, al socialisme (i més concretament al trotskisme), lloc des d'on veu la necessitat de pensar el concepte d'auto-institució de la societat i d'autonomia com a fonaments de la democràcia¹, una democràcia que se'ns presenta actualment com a procedimental, burocratitzada i individualista i consegüentment com a incapaç de crear noves finalitats col·lectives. En aquest sentit Plató representa, segons Castoriadis, «un paper considerable en el que podríem anomenar la destrucció del món grec. En efecte, va transformar als ulls de la història el que podria haver estat una destrucció de fet en una destrucció aparentment de dret» (p. 23), és a dir, va defensar des de la filosofia la desaparició de la democràcia. Més concretament, i aquesta és una de les tesis centrals del llibre, Plató pretendria demolir amb la seva obra «certes antropogonies aparegudes al segle V, en les quals començava a aparèixer la idea de l'auto-creació de la humanitat» (p. 124). Es tracta d'antropogonies defensades per pensadors com Tucídides, Demòcrit o Protàgoras, en els quals Castoriadis troba (anticipant així a Marx) la noció d'auto-institució de la societat com a capacitat creativa, institutiva dels individus, els quals surten ells sols de l'estat de naturalesa gràcies a la invenció de les arts, autònomament, és a dir, independentment de qualsevol transcendència o necessitat. En tot cas, Plató se'ns presenta en les lliçons de Castoriadis com aquell que s'enfronta des d'una noció de la política com a *episteme* a les visions il·lustrades del seu temps.

El llibre que aquí ressenyem és l'únic text de l'autor íntegrament dedicat a l'estudi d'un diàleg platònic. És un estudi del tot del diàleg que sovint desatén la literalitat del text en favor de la recerca d'un missatge platònic ocult que dirigiria la intenció de fons; és un exercici, en definitiva, de recerca de les «potencialitats del text». Castoriadis, desatenent les estructures dramàtiques entre els diàlegs, situa *El polític* entre *La república*, on es defineix el polític com a filòsof ben educat, i *Les lleis*, on es defineix al polític com a conseller nocturn dels magistrats. D'aquesta manera en *El polític* se'ns estaria oferint una definició oculta del polític com a *epistemon*, base d'un govern incompatible i fins i tot contrari a la democràcia. La lectura del text platònic no es farà de manera lineal, sinó reestructurant-lo en funció d'aquest contingut de fons. Així, el diàleg i les lliçons queden dividides en dues definicions (el polític com a pastor d'homes, 258b-277c, i el polític com a teixidor reial, 279b-280a i fins al final), tres digressions (el mite, 268e-274, la divisió dels règims polítics, 291d-292a, i la relació entre ciència i política, 292b-300c), i vuit incidents que acaben

1. Per a una comprensió completa d'aquestes qüestions vegeu C. CASTORIADIS, *L'institution imaginaire de la société*, Paris: Seuil, 1975 [trad. cast., *La institución imaginaria de la sociedad*, 2 vols, Barcelona: Tusquets, vol. 1, 1983; vol. 2, 1989].

d'omplir els espais intermitjos. En tot cas, el nucli del diàleg el troba Castoriadis en les digressions, car «el diàleg està escrit per a elles. En cert sentit, el diàleg mateix és una digressió per a les tres digressions. I les dues definicions són un pretext per a dur-les a terme» (p. 126). Cal dir que Castoriadis també comptabilitza un total de catorze estranyeses, i no deixa d'afirmar que el text és barroc i ple de contradiccions per acabar afirmant que «és així com veiem la riquesa extraordinària d'un text i fins a quin punt un pensament que arriba lluny pot superar enormement les intencions explícites del seu autor i conduir fins i tot a conclusions totalment contràries a les seves» (p. 178). La lectura de Castoriadis, que no s'està de criticar ferotgement les contradiccions i implicacions del diàleg, no sembla deixar-se inserir en cap de les línies interpretatives que actualment permeten pensar el panorama dels estudis platònics, però és una aportació que des de l'exterior del platonisme hi cerca elements del pensament contemporani, sovint forçant el text, de vegades de forma il·luminadora.

La segona sessió del seminari queda íntegrament dedicada a les dues definicions, les quals «són perfectament redundants. Són inútils, no serveixen per a res, no ens ensenyen res. I Plató no les contempla, ni li interessien [...] car el que li interessa és una altra definició del polític que no s'esmenta en les dues definicions, però que està implícitament continguda en la tercera gran digressió: el polític és l'*epistemon*, el que sap, i el que sap el que cadascú ha de fer perquè posseeix el saber. I la seva tasca [...] és ordenar a cadascú, a cada individu que participa en la societat, a cada ciutadà, allò que és just de fer i no fer (295a-b)» (p. 54). Tot i la seva manca de centralitat, les definicions indiquen de diverses maneres el camí cap a aquesta definició oculta del polític com a *epistemon*. Castoriadis ens fa notar la «monstruositat» d'identificar l'home polític amb l'home reial, considerat als ulls dels grecs com un tirà despòtic. Tot i no qualificar directament a Plató de totalitari, «a causa del seu odi a la democràcia i a allò que en ell trasllueix com a desig constant de fixar les coses de la ciutat, aturar l'evolució històrica, aturar l'auto-institució, suprimir-la, [Plató] esdevé l'inspirador i l'arsenal de tot el que representarà aquella actitud en la història. En llenguatge tonto: de tot el que serà reaccionari, partidari de l'ordre establert, de tot el que s'oposarà a l'ordre democràtic» (p. 27). Plató estaria en tot moment de manera més o menys explícita defensant un govern despòtic dirigit per la ciència d'un o pocs homes en detriment de la capacitat creativa, institutiva, de cada ciutadà.

En aquest sentit, ja en la primera definició del polític com a pastor de ramats, Castoriadis fa notar que el fet de definir el governant com «un dels qui posseeixen una ciència» representa una «subsunció fal·laç, no explicitada, del polític en l'*episteme*, [que] serà sens dubte l'axioma explícit de la tercera digressió, referida al caràcter absolut del polític i del seu poder» (p. 58). En tot moment, Plató empra les armes dels qui ell suposadament ataca, «critica permanentment els sofistes i és el més gran sofista [...] hi ha un entreteixit de l'element poètic, mitopoiètic, i de l'element raonant i raonador que conforma el poder polític de Plató, polític en el sentit de la dominació en l'esfera de les idees» (p. 111). La primera definició tindria com a única finalitat proposar-se falsament i retòricament per a poder introduir el mite: «la finalitat de la primera definició relativa al pastor era aquesta idea: hi va haver un pastor dels éssers humans, però eren déus. I això passava en el temps del regne de Cronos» (p. 61). El mite de Cronos representa en l'esquema de Castoriadis la primera gran

digressió. La seva interpretació el divideix en dos grans períodes, un de directe on governava Cronos, com un pastor diví, i l'època actual, on governa Zeus i on el temps s'ha invertit. «No oblidem que la filosofia és en realitat el món al revés. Ja ho diu el mateix Plató: la veritat de la filosofia és allò que els homes no veuen. I allò que veuen, per al filòsof, no és més que il·lusió» (p. 114) La intenció última del mite seria la demolició de la idea d'autocreació de la humanitat, del seu sentit polític i filosòfic, a favor de la idea de la supervivència i de la creació de les ciutats, una mena de *politeiogonia*, deguda als dons divins.

Pel que fa a la definició del polític com a teixidor, la qual s'estén fins al final del diàleg, Castoriadis la veu també com a innecessària i incongruent, car es proposa que el polític ha d'entreteixir elements totalment diferents, a saber, les arts necessàries per la vida de la ciutat, les arts que la política ha de subordinar, i els diferents components de la virtut. «Dir que teixeix és oblidar la relació profunda –que Plató coneix molt bé i s'hi refereix extensament, tant en *La república* com a *Les lleis*– entre la institució de la ciutat i la composició dels elements humans que són en ella» (p. 68). Dit d'altra manera, el polític del que es tracta és implícitament el que se'ns descriu a *Les lleis*: un consell nocturn que substitueix les lleis en determinats períodes «per tal que la *kybernesis* (el govern, el governall) de la ciutat vagi per la bona via, el bon camí» (p. 70).

La divisió entre els règims polítics constitueix la segona digressió i serviria simplement per establir un pont amb la tercera. Altre cop la interpretació veu aquí el predomini del concepte de ciència com l'element que permet dividir correctament els règims polítics, desatenent el lloc de la descripció en el conjunt dramàtic del diàleg. Cal afegir que Castoriadis desaten també la distinció que apareix en el diàleg entre *episteme* i *tekhné* afirmant que es tracta de conceptes equivalents. En tot cas, en la tercera de les digressions es trobaria el nucli central de *El polític*. Es tracta «del postulat fonamental del diàleg i de tot el pensament de Plató en relació a la política» (p. 152); en el passatge es produiria un pas de la primera a la segona navegació. El polític ha de governar segons la ciència (primera navegació), però resulta que hi ha una distància insalvable entre la llei i la realitat (correlat segons Castoriadis de la distància insalvable entre la lletra i el seu esperit); per tant, cal una segona navegació on la llei es presenta com a mal menor i on la massa es aconsellada per a decidir correctament. I aquí la crítica de Castoriadis és furiosa: «tornem a trobar una marranada: no va ser la massa, la cràpula, la que va establir per si sola les lleis; havien d'intervenir els consells hàbils, savis i ben intencionats que sabessin convèncer-la. I després de molts esforços i persuasió el poble va dictar bones lleis» (p. 161-162), per tant, els cràpules amb el temps i bons consell poden aprendre i això resulta contradictori. «En fer absoluta la distància entre allò universal i allò particular concret, Plató [...] no veu la necessària participació de cadascú en la concreció de la llei» (p. 166). Contra això Castoriadis proposa un terme mig en la distància entre llei i realitat, gràcies a la qual «podem viure socialment i individualment. Això està totalment absent en el text de Plató i hipoteca durant segles i segles i encara avui la filosofia en general i la filosofia política en particular. I està lligat a qüestions molt profundes, com tot el tema de la creació i la creativitat de l'ésser humà singular i de la societat presa en el seu conjunt» (p. 166). En tot cas, Castoriadis troba en

aquest punt les grans contradiccions del text platònic. L'*episteme* se'ns descriu com a relativa a la totalitat, però sovint és vista com a *tekhné* i, per tant, com a aplicable als casos singulars; per la seva part, el bon govern és vist com a irrealitzable i tanmateix la seva mesura és la que defineix la recerca del millor govern. «Aquestes són les deficiències de Plató, que no es resolten en *La república*, anterior a *El polític* i que tampoc es resolten a *Les lleis*, posterior a ell [...] és el punt feble de la filosofia idealista; es construeix una ficció no coherent i es diu: el món real és fals, dolent, insuficient respecte ella» (p. 168).

Si Plató no ens ha sabut oferir una resposta satisfactòria a la qüestió de la relació entre la llei i la realitat, o –en llenguatge de Castoriadis–, entre la societat instituïda i la societat instituent, el que ens queda és pensar les «potencialitats del text» platònic. És en aquest punt on trobem una de les tesis més sorprenents. Donat que no és possible, seguint l'exemple del metge i el pacient ofert a 295d-e, que el governant s'ocupi de tots i cadascun dels casos, cal que existeixi una llei com a mal menor, la qual es troba a una distància insalvable de la realitat. Les potencialitats del text ens permeten veure que l'única manera de salvar aquesta distància, aquesta incongruència, és suposant que la massa, el *demos* mateix, és capaç de salvar-la, és a dir, actuar com ho hagués fet el legislador, això és, que la massa pot ser educada per tal de garantir l'auto-institució de la societat. En definitiva, les «potencialitats del text» ens condueixen a pensar en la possibilitat de tota constitució d'autorectificar-se.

El text de Castoriadis és una aportació interessant als estudis platònics. Per una part dóna al diàleg platònic una interpretació política desenvolupada a partir d'una lectura que cerca més enllà de la literalitat del text i que situa a Plató en la discussió sobre els diferents models de govern i sobre la naturalesa del millor règim. Tanmateix, en aquesta recerca, la interpretació perd en concreció i oblida en gran mesura els elements dramàtics i estructurals del text. El primer dels errors es manifesta per exemple en l'anàlisi del mite, el qual, tot i ser situat en un lloc central, és interpretat com a successió de dos períodes, el segon del qual és l'actual i està caracteritzat per la necessitat de la política i la impossibilitat de l'autonomia del ciutadà en la construcció de la ciutat. Si contrastem aquesta lectura amb d'altres de contemporànies on el mite es deixa dividir en tres parts², podem veure justament que la política se situaria entre el seu moment creador i diví, l'època de Cronos, i el perill de la destrucció per la lluita civil, l'època intermitja. Així, la política és deixada justament en mans dels homes que han d'organitzar a través de la justa mesura les tensions constitutives de la ciutat, essent ajudats pels dons divins només pel que fa a la seva supervivència natural. Pel que fa als elements dramàtics, anotem només que Castoriadis no té en compte el fet que Sòcrates està present en tota l'escena en silenci i que possiblement escolta l'Estranger d'Elea poc abans d'assistir al seu judici³. Finalment, respecte l'estructura del text, la qual és definida creativament «com escoltar Chopin improvisar els

2. Cf. L. BRISSON, *Platón, las palabras y los mitos ¿como y por que Platón dio nombre al mito?*, París: Abada, 2005.

3. Per a una lectura de *El polític* que respecti l'estructura dramàtica on s'insereix, és a dir, una heptologia de diàlegs entorn a la judici i la mort de Sòcrates, vegeu J. MONSERRAT, *El polític de Plató, la gràcia de la mesura*, Barcelona: Barcelonasa d'edicions, 1999, p. 9-34.

seus nocturns, una de les seves balades abans d'haver-la escrit», aquesta mostra la subjecció de la interpretació a una lectura que lliga *El polític* amb la redacció de *Les lleis* i desatén la possibilitat que l'estructura del text estigui perfectament ordenada i interrelacionada geomètricament⁴, amb un clar centre en la qüestió de la justa mesura –la qual és, segons Castoriadis, un mer incident al que dedica només dues pàgines de la seva interpretació. Dit d'altra manera, la interpretació de Castoriadis cerca la resolució dels enigmes del diàleg fora d'ell mateix.

Bernat Torres

(Grup de Recerca «Hermenèutica i Platonisme, URL).

4. Cf. J. MONSERRAT, «La mesure comme principe constitutif du *Politique* de Platon», *Revue de Philosophie Ancienne*, 21,1, Bruxelles, 2003, p. 7-24.

Stanley ROSEN, *Plato's Republic. A Study*, New Haven & London: Yale University Press, 2005, 423 pp.

La república de Plató és, sens dubte, un dels textos més citats i comentats de la història de la filosofia. No és, ni de bon tros, ni dels més clars ni dels millor compresos. No hi ha cap manera de fer una lectura acadèmica i escoliar d'aquest text platònic que no passi per l'omissió de les incoherències i punts foscos que caracteritzen l'exposició socràtica. Rosen s'enfronta a aquest fet d'una manera sòbria. El seu comentari és especialment auster des d'un punt de vista formal. El llibre només consta d'un seguiment escrupolós i detallat del text i Rosen no es permet trencar mai aquesta pauta, que segueix d'una manera estricta. Això pot donar d'entrada una sensació de certa impersonalitat al text, especialment al lector poc familiaritzat amb el treball de Rosen. Tanmateix, aquesta primera impressió fóra un error. Com deia Nietzsche, en una cita que a Rosen li agrada repetir, tot allò que és profund estima les màscares.

Rosen dedica el seu llibre a la memòria del «genuí» Leo Strauss. Més endavant, en la introducció, Rosen afirma que, tot i haver volgut anar més enllà, la seva lectura essencialment es construeix utilitzant la metodologia de Strauss. *The City and Man* oferí en el seu moment una perspectiva nova per llegir el text platònic. Strauss destacà llavors la importància de la fenomenologia dramàtica, cosa que s'expressa, per exemple, en el caràcter decisiu que tenen les personalitats dels dos principals interlocutors socràtics, Glaucó i Adimant. Rosen retindrà aquest elements per tal d'oferir una lectura diferent, jo diria que més amarga, del text platònic. Tanmateix, la dedicatòria no és només una qüestió d'agraïment, com l'adjectiu utilitzat ens mostra. El Leo Strauss que ensenyà Rosen a llegir Plató, és una figura diferent del Leo Strauss que ara ha ocupat sovint les pàgines d'alguns diaris. Rosen es considera a si mateix un home del centre polític i, per tant, allunyat de les posicions d'extrema dreta associades al neoconservadorisme defensat per alguns dels que es diuen deixebles de Strauss. Aquest desig de marcar distàncies no és, però, gratuït, sinó que està arrelat al problema central tractat a *La república*. El problema central d'aquest llibre és el de la degeneració de la filosofia en ideologia o, dit d'una altra manera, la impossibilitat de reconciliar teoria i pràctica sense que l'element de mediació, el vincle necessari, sigui la tirania. Rosen fa una lectura intel·ligent, en comparació amb moltes altres, perquè no pren el partit de Sòcrates d'entrada, cosa a la qual gairebé t'obliguen vint-i-cinc segles d'exegesi filosòfica, sinó que es pregunta si hom podria realment viure en aquella ciutat, cosa que llegint amb un cert esperit crític és bastant fàcil de contestar. De fet, el problema central de *La república*, la legitimitat i plausibilitat del govern dels filòsofs, és el problema central dels nostre dies si substituïm els filòsofs per les figures homologades com a intel·lectualment superiors, els quals foren probablement els científics socials. El punt de vista neoconservador sobre aquesta qüestió, deslegitimador de la democràcia convencional, potser arrela en Strauss, però és ben segur que no és el defensat per Plató a *La república*.

Penso que, com es diu a la contraportada del llibre, qualsevol discussió seriosa que es vulgui fer en el futur sobre el text platònic, haurà de confrontar-se amb el llibre de Rosen i lògicament totes les qüestions cabdals en són tractades. Com que allò que vull transmetre és una mica la impressió general

suscitada pel llibre, em centraré només en la problemàtica general, tot i que abans sí que m'agradaria cridar l'atenció sobre algunes exegesis particulars i algunes reflexions de Rosen, que passo a enumerar.

– Caràcter central que en la discussió de les virtuts té la noció de templança, la més fonamental per a l'establiment de la comunitat política.

– Els esforços per subratllar el caràcter lògicament defectiu de l'analogia que constitueix el centre de l'esquema argumentatiu socràtic: la que s'estableix entre l'ànima i la ciutat.

– El tractament negatiu d'*eros*. La seva vinculació constant a la noció de mentida i la impossibilitat de sotmetre aquesta noció a la política, cosa evidenciada en el tractament de la pederàstia.

– El poc pes relatiu concedit a la teoria de les idees, de les quals només es parla precisament en funció de trobar alguna mena de contrapès a l'*eros* que no és reduïble a política.

– La negació de les projeccions fantasioses que sovint es fan a partir d'aquesta teoria, la més important de les quals és la consideració essencialista de l'ànima. Pel contrari, el punt de vista platònic és que la naturalesa humana és intrínsecament mal-leable i modificable.

– Caràcter essencialment aporètic de la idea de bé, que està lluny de ser cap mena de fonament, ni d'oferir cap guia per a l'acció.

– La interpretació alternativa del mite de la caverna. Per a Rosen és més coherent llegir la caverna no pas com la ciutat anterior al govern dels filòsofs, sinó com l'ànima humana en el seu estat previ a la il·luminació filosòfica. La divisió interior de la caverna s'explica mitjançant una projecció de la dialèctica de l'amo i l'esclau en el nostre interior esquíntat.

Més enllà d'aquests problemes, interessants en ells mateixos, però en alguns casos rellevants només per als específicament dedicats a Plató, la qüestió fonamental és la de la relació, de la degeneració, per ser exactes, de la filosofia en ideologia. Més enllà de les insinuacions de Strauss, per a Rosen allò escenificat a *La república* és la preparació d'una revolució: el drama de la ciutat ideal és el drama del necessari fracàs, en forma de traïció a ell mateix, que s'esdevé en tot procés revolucionari. En el cas de *La república*, el fracàs es consuma amb el desencadenament d'una situació paradoxal. La reforma de la ciutat feta en nom de la justícia, acaba produint una ciutat on la justícia està totalment absent. La descripció de mecanismes compulsoris, de control del pensament i la conducta, impedeix parlar de justícia. Siestic obligat a ser just, no puc pas ser una persona justa. La condició necessària per establir la ciutat és, segons Sòcrates, l'exili de tots els ciutadans més grans de deu anys; una afirmació que només troba alguna mena de sentit, si es pensa en una mena d'extermini massiu. La ciutat justa és el fruit de la més radical i extrema injustícia. La perspectiva adoptada per Sòcrates es precisament la inversa de la preconitzada per Popper en el seu influent assaig sobre la Ciutat Oberta. Hi ha certament una coincidència fonamental: no menys que l'austriac, Rosen s'adona del caràcter tirànic i dictatorial de la pretesa ciutat perfecta, però *La república* no és una apologia d'aquesta situació. La ciutat planejada per Sòcrates és inhabitable, i tot presentant-la, Plató sembla sobretot estar advertint-nos d'un perill. Això no vol dir que la ciutat sigui realment injusta, però sí que segurament la concepció de la justícia esgrimida pels filòsofs és diferent de la mantinguda per la resta de la societat i, en el fons, radicalment enfronta-

da a la política. El plantejament polític és, això sí, extremadament pessimista en relació a alguns dels més publicitats del nostre temps. La raó difícilment és el fonament de la convivència, perquè la seva naturalesa és agonística. No és una veritat evident en ella mateixa que la conseqüència de l'exercici de la racionalitat sigui el reconeixement de la pluralitat.

La política és una temptació per al filòsof, la dedicació a la política pot veure's com la conseqüència obligada del seu treball, però el lloc del filòsof és un altre i la baixada del cel a la terra significa forçosament la degradació i la corrupció de l'ideal filosòfic. L'*eros* filosòfic cau necessàriament en la contradicció quan vol satisfer alhora les seves aspiracions divines i les de les necessitats naturals que constitueixen la clau bàsica de la vida política. De fet, mostrar aquest intern divorci de l'ànima del filòsof és una finalitat més pròpia que l'apuntada per Strauss, mostrar els efectes injustos que pot tenir la justícia. El sentit en què la correspondència entre la ciutat i l'ànima és més justa, és considerar que la divisió que caracteritza les ciutats mínimament complexes és també quelcom que caracteritza molt particularment l'ànima del filòsof. Plató no és un autor antropològicament optimista i, encara que factors com el pes donat a l'educació, poden a vegades apropar Plató a posicions il·lustrades, la veritat és que el seu esperit és radicalment oposat. No sols no hi ha confiança en les potencialitats naturals de l'ésser humà, sinó que contínuament rau a l'ombra de la proposta socràtica, allò que en part la tecnologia moderna ha fet possible en un grau que Plató podria no haver sospitat: el rentat de cervell, com a mitjà de canvi de la naturalesa humana, cosa que constitueix la veritable finalitat i l'única manera d'executar el projecte socràtic. És a la llum d'aquesta pretensió des d'on cal avaluar el problema de l'expulsió de la filosofia de la ciutat. La poesia no es bandeja perquè sigui falsa, sinó perquè la bona, la de debò, és massa vertadera; dona una imatge massa fidel de la naturalesa humana, tot mostrant els seus conflictes, la seva tensió, amb què sovint els sentiments s'imposen a la raó. Reflecteix una naturalesa que ha de ser superada i descriu unes realitats a les quals els guardians haurien de restar absolutament aliens. La poesia potser, si té un defecte, és la seva impossibilitat de sortir de la unilateralitat. Tant quan és tragèdia com quan és comèdia, no acaba de trobar un punt correcte d'equanimitat. Rosen no desmenteix mai l'opinió, crec que de Strauss, quan afirma que el paràgraf més important de l'obra platònica és el final de *El convit*, quan Sòcrates afirma que el bon escriptor és el capaç de fer tragèdia i comèdia alhora. Aquest suggeriment és clau per entendre l'esperit amb què Rosen s'atansa a l'obra de Plató. Ell mateix considera que hi ha motius per considerar *La república* com una sàtira. Si els atenencs es podrien riure de les propostes de Sòcrates, com Sòcrates confessa en molts moments del diàleg, segurament és perquè tenen molt bones raons per fer-ho. La reducció a la comèdia és una clau fonamental que sovint està negligida. Tampoc en pot ser, però, l'única. Les revolucions tenen un aspecte potser risible per la inexorabilitat del seu fracàs, però normalment, amb l'excepció de la pseudorevolució del 68, no acostumen a ser divertides per als que les viuen. Acceptar la seriositat de la proposta de Sòcrates, no fóra gaire diferent de prendre com a reals els terribles enemics amb els quals lluita el Quixot, el protagonista de l'obra que, en un cert sentit, Rosen considera com la millor introducció a *La república*.

Possiblement, mai no podrem fer del tot compatibles l'imperi de la justícia i la felicitat universal. Tanmateix, i aquí n'és un bon testimoni l'experiència històrica dels darrers temps, tampoc no podem renunciar a aquesta aspiració. El cinisme no pot ser pas el camí i segurament és l'única alternativa al capdavant de les mentides pietoses. No podem abandonar-nos al govern dels desigs; ens és indispensable introduir alguna mena de noció de mesura, tot i que és segurament una inferència del tot exagerada pensar que hem d'estimar la mesura, per necessària que sigui o, dit segons el mite que cerca establir Plató amb la seva obra, que la justícia és quelcom d'estimable en ella mateix. Rosen, a la seva lectura, cerca contínuament la contraposició amb Aristòtil. No sempre, però, en certs moment puntuals l'*Ètica a Nicòmac* és una referència tan important com ho pugui ser el text platònic. D'alguna manera, Rosen sembla suggerir que, al capdavant, el missatge de la política aristotèlica no és essencialment diferent del de *La república*, però mentre que la primera fa una defensa seriosa de la moderació, des de la defensa de la sobrietat en el seu exercici, Plató hi renuncia completament i ens mostra quins són els efectes adversos de la seva pèrdua. La premissa més bàsica de la reflexió política aristotèlica és que la ciutat és el lloc de la pluralitat i que la vida política ha de construir-se des de l'acceptació de la pluralitat. Certament, la pluralitat és el fonament de la dissensió i de la possibilitat de la guerra civil. Això no existiria pas a la ciutat socràtica. Però el preu a pagar fóra una uniformització absoluta, és a dir, la reducció de la filosofia a ideologia. Plató, molt més del que la historiografia convencional vol sovint reconèixer, és un fill de la sofística i, perdut el fonamental natural, l'única alternativa és la força. *La república*, el drama escenificat, és l'expressió de la nostàlgia i la joia pel fonament natural irremissiblement perdut.

Jordi Ramírez

G.R.F. FERRARI, *City and Soul in Plato's Republic*, University of Chicago Press, 2005. 130p.

Giovani R. F. Ferrari presenta un estudi sobre l'estructura de l'ànima individual i la de la societat en *La república* de Plató que és el fruit d'una sèrie de lectures realitzades per l'autor en el departament de la Universitat de Macerata el 1999 i publicades en la seva versió italiana el 2003.

El *primer capítol*, titulat «Els Germans», se centra en el paper que els germans de Plató –Glaucó i Adimant– juguen en el diàleg. Ambdós són, seguint la terminologia de Ferrari, *quietistes* (*quietists*), és a dir, pertanyen a un moviment que reaccionava contra la influència creixent de les classes més populars, i preferien davant d'aquest creixement l'oligarquia a la democràcia. La reacció dels germans consistia a desaprovat la corrupció existent i conrear culturalment les seves ànimes, és a dir, en un retirar-se de la vida pública i no involucrar-se en política. Tanmateix, en la seva fuga i ommissió, el *quietisme* resulta ser també una actitud política i social. El llibre posa de manifest l'estratègia socràtica per apartar els dos germans d'aquesta posició i alhora mostrar les dificultats inherents d'una pràctica política associada al conreu de la intel·ligència. El Llibre II de *La república* es planteja sobre el concepte de justícia a requeriment de Glaucó i a partir dels seus prejudicis. El que es bo ho és (1) no per les seves conseqüències sinó per si mateix; (2) ho és tant per si mateix com per les seves conseqüències; (3) o bé per les seves conseqüències i no per si mateix. Aquesta distinció respon a una manera aristocràtica de classificar els tipus de bé, i expressa estats o activitats o processos. És així, doncs, que per exemple, qui pertany a la classe superior no prendrà l'exercici físic pel bé que en si mateix té. Ferrari es fixa també en què Adimant introdueix una metàfora sobre la cura o guàrdia de si mateix (*self-guardianship* o *self-containment*), que encaixa bé amb el que ha dit el seu germà: l'autoconeixement es presenta com un rebuig de la contenció a través de la societat i s'enalteix, d'alguna manera, l'acte de perfecció individual en un món imperfecte (p. 20). La tasca que es planteja Sòcrates és la de treure els germans de la convicció de la bondat del quietisme (p. 22). Es reconeix que la política en la democràcia és perillosa per a la pròpia reputació, i aquesta és una de les raons del quietisme (p. 24). Aquells que no tenen ambició política a Atenes no són «els millors homes», els desitjosos d'una hipotètica ciutat autosuficient en què la política fos innecessària, sinó que són els filòsofs. Tanmateix, en la ideal Calípolis («ciutat feliç»), aquests filòsofs, desproveïts d'ambició política, viuen conjuntament amb els no filòsofs (p. 25). El filòsof, que és un home real, surt de la classe dels guerrers. No ha de refugiar-se en el quietisme i guardar-se a si mateix, fonamentalment perquè la seva meta té a veure amb un anar més enllà de si mateix i a prendre el tot de la societat com a objectiu. La seva tasca és fer les coses per la ciutat (p. 29). Adimant espera que cada persona sigui educada de manera que cadascú arribi a ser el seu propi guardià. Així, la puresa de la justícia, diu Glaucó referint-se a l'ànima individual, brillarà cap a fora. El filòsof, com l'home virtuós (*virtuous soul*) del quietisme, prendrà de debò la tasca de mantenir l'equilibri entre les parts de la seva ànima. La diferència entre ells radica que per al segon, «la caiguda» ve donada per un contacte amb la societat (p. 31). En tot cas, l'home virtuós està més a prop de la salut que de la malaltia de l'ànima. És per això que no hem de pensar els filòsofs com

déus, sinó més aviat com a líders d'homes (p. 32). És certament una tasca noble, però solament troba el seu instrument adequat en la vida filosòfica, la qual pren la visió del bé en si mateix per sobre de la de l'home, això és, de la cura de si mateix. Hi ha una finalitat superior a aquella inscrita en el caràcter del gentilhome (*gentlemanly ethos*). Per tant, la cura de la pròpia ànima ha d'ésser entesa solament com un mitjà, una concessió a la necessitat (p. 34).

En el *segon capítol*, Ferrari tracta sobre algunes de les interpretacions donades a la qüestió de la relació analògica entre l'ànima i la ciutat. De fet, la metàfora de la cura o vigilància (de *phyláttein* o *phýlaks*) de la pròpia ànima troba el seu fonament en la bona cura o vigilància de la ciutat. Sòcrates proporciona la descripció de la ciutat feliç, Calípolis, des d'una pretensió de realisme i rectitud (p. 38). Una ciutat és considerada no només com una col·lecció d'individualitats, o una simple col·laboració entre elles, sinó com una estructura on s'hi dóna una jerarquia de funcions (p. 40). La relació entre l'individu i la societat no és simètricament anàloga; a saber, mentre una ciutat és justa quan les seves parts ocupen el seu lloc proporcionat, un individu actua justament quan actua apropiadament per a la ciutat, segons pertanyi a una part superior o inferior (p. 41).

Ferrari sotmet a revisió l'enfocament sobre aquesta qüestió de B. Williams (1973)¹. Williams atribueix al Sòcrates de la *República* la tesi que una ciutat rep la seva caracterització de la dels seus ciutadans. Una ciutat serà justa si els seus membres ho són: la relació entre una i altra justícia és proporcional. La qüestió és que en *La república* es deixen clars tres grups socials en la ciutat, cosa que ens condueix a veure la ciutat justa com la proporció justa d'aquestes classes. De manera que un individu que tingui un caràcter anàleg a algun tipus de ciutat no se suposa que hagi de ser un membre d'aquest tipus de ciutat. A més, si seguim aquesta via d'anàlisi segons analogia directa, queda sense explicar com es donen virtuts individuals que no es troben en les ciutats on es troben aquests individus (p. 44). Davant les interpretacions que, com la de Williams, posen l'accent en pretesos errors formals, Ferrari recorda que l'analogia serveix per a il·luminar de manera recíproca què és la justícia en l'individu i què és la justícia en la ciutat. Però l'analogia no té per finalitat preguntar-se per ja justícia o injustícia dels integrants de la ciutat justa. D'aquesta qüestió no se'n diu res d'una manera explícita, per això queda a mercè de la interpretació del lector. Que no puguem deduir l'autodisciplina dels membres d'una ciutat pel mateix fet que pertanyin a una ciutat autodisciplinada, no significa que a Calípolis es passi per alt aquesta autodisciplina, ni tampoc que hi hagi d'ésser especialment observada per part d'aquells que no han rebut aquesta tasca (p. 46). Aquesta serà una qüestió no només per a una classe particular (p. 48), entesa sempre com un control de l'inferior per part del superior, sinó una mesura de les emocions i els apetits (p. 47). Per exemple, a Calípolis, la classe dels productors, des del seu interès pels plaers, veuria legítim el govern per part d'aquells que arbitren justament entre els seus integrants i també pel fet que aquells són capaços de renunciar al que ella persegueix (p.48). Així, contra l'atribució de Williams, cal suposar que una ciutat rep la seva caracterització per part d'aquells que la dirigeixen (*which tip*

1. B. WILLIAMS, «The analogy of city and sould in Plato's *Republic*»: 196-206 a E. N. LEE et al. (ed.), *Exegesis and Argument (Phronesis suppl. vol. 1)* 1973.

the scale), i no pas simplement de la majoritària. (p.49) La ciutat és sàvia, encara que no perquè predominin en ella les individualitats sàvies (p. 50).

El capítol es clou amb una referència a J. Lear (1992)², el qual fa una interpretació dels processos d'internalització i externalització. Pel primer entén el procés pel qual la societat crea l'individu per al rol que ha de jugar en ella. Pel segon, entén el procés invers, l'acomodació de la societat al voltant de l'individu i l'educació de les posteriors generacions segons aquests preceptes i preferències (p. 51). Diu Ferrari que aquest esquema ens duu a un epifenomen (de relacions causals que fa convergir els camins paral·lels de la societat i l'individu. Tot i que la internalització jugui un paper central en el disseny de Calípolis no és el fonament de l'analogia. Per altra banda, tampoc l'externalització juga més paper en el text platònic que el reconeixement del cas excepcional del tirà (p. 52).

En el *tercer capítol*, l'autor afronta la possibilitat d'una comprensió metafòrica de la relació entre ciutat i ànima. La relació entre les classes de la ciutat de Calípolis i la disposició anímica de les seves parts és de tipus analògica, no causal (p. 60). El nucli d'aquesta correspondència entre ciutat i ànima és el que Aristòtil va anomenar una metàfora proporcional o similitud. Així, trobem la conversió del lideratge racional en l'ànima en el lideratge dels «savis» en la ciutat (p. 63). Altres metàfores tenen també protagonisme: per exemple, la relació entre salut i cos es trasllada a la disposició de la ciutat i resulta molt útil per entendre l'analogia ànima-cos (p. 64). La característica definitòria de la metàfora de proporció és que és reversible. Si la metàfora marca una proporció entre A/B per a posar de relleu la mateixa proporció entre C/D, podem dir que «A és C de B» o que «C és A de D» (p. 65). Toca ara veure si això es compleix en els diferents models polítics de *La república*.

Si mirem la timocràcia, veiem que l'home timòcrata és com la timocràcia, i viceversa. En aquest sistema, els filòsofs no estan per molt temps en el poder: es tracta d'una societat militar (p. 67). La timocràcia es defineix, doncs, com una societat on s'estima la victòria i l'honor, és a dir, on l'element primordial és el militar. De manera anàloga, es defineix l'ànima timocràtica com aquella que reuneix el poder en les seves mans, aquella en què mana el desig de victòria. Això ens duu a afirmar que l'home timocràtic té el caràcter del règim, (p. 70). A la timocràcia la succeeix l'oligarquia. En ella, el poder de la *polis* està en mans d'uns pocs. El seu apetit gira entorn les riqueses fins al punt que manca de voluntat per combatre contra altres ciutats, o és incapaç de desprendre's d'ell per a aixecar una bona fama entre els seus conciutadans (p. 71). Així doncs, no qualsevol amant dels diners té el caràcter de l'home oligarca, sinó aquell que ho atesora per a mantenir el seu poder. El propi Adimant ho estableix quan reconeix que els camins de la ciutat i de l'ànima oligarca recorren vies semblants encara que també diferents (p. 72). La democràcia és la societat on la seva gent té l'oportunitat d'arreglar la seva vida segons li plagui, i per tant, on es permet la diversitat d'estils de vida. No només la ciutat, sinó també els seus membres gaudeixen de llibertat. És més, els seus ciutadans són gelosos de les seves llibertats i es rebel·len contra qualsevol

2. J. LEAR, «Inside and outside in the *Republic*», *Phronesis* 37.2 (1992): 184-215. [Reimpreses amb algunes alteracions menors de format la seva obra *Open Minded: Working Out the Logic of the Soul*. Cambridge, Mass., 1998.]

atemptat a elles. I això té un perill, i és que, quan aquests insisteixen en les seves llibertats, la ciutat es torna anàrquica, però quan cada desig és el que reclama la seva llibertat en l'interior de l'ànima, és aquesta la que es torna ingovernable (p. 74). Resulta, doncs, que la constitució dels tipus socials té la seva correspondència en la proporció. I aquesta simetria conté les instruccions de com viure en aquesta societat: el macrocosmos i el microcosmos estan organitzats en la seva totalitat en relació als altres (p. 79). El teló de fons sembla ser un elogi de la via de la convivència social implicada en el treball de l'analogia. Sòcrates sembla oferir als dos germans una alternativa a la passivitat social del quietisme (p. 80).

En el *capítol quart*, Ferrari estudia l'asimetria pròpia del tirà i del filòsof rei. Recordem que la metàfora de proporció és convertible, això és, aplicable a la relació ciutat-individu o individu-ciutat. No obstant això, aquest fet no garanteix una equidistància efectiva en la seva aplicació: no és el mateix que el referent primer sigui l'individu o sigui la societat (p. 85). En els extrems de la correspondència entre l'ànima i la societat trobem les figures del tirà i del filòsof (p. 87).

Si bé l'analogia permet obtenir un ensenyament moral i polític de la seva simetria, hi ha episodis en *La república* en què l'atenció es centra molt més en la qüestió de l'ordre anímic que no pas el polític (p. 89). L'autor repassa i compara les posicions d'Isòcrates i de Plató sobre aquesta qüestió de l'asimetria i la preponderància de l'element individual sobre el col·lectiu. No obstant això, el nucli del capítol el trobem en l'estudi sobre la figura del tirà i la del filòsof-rei. Sòcrates descriu en el Llibre VIII la societat tirànica i descriu al tirà com aquell que guarda el poder en ell mateix (en correspondència amb el que descriu en el Llibre IX). Tot rebutant a Lear, Ferrari ja ens ha recordat que en bona part de l'explicació socràtica no és satisfactori aplicar-hi l'esquema de la relació d'externalització entre l'individual i el col·lectiu, però en el cas del tirà aquest tipus de relació no es pas desgavellada. El tirà tendeix a mantenir tot el poder en si, i de la mateixa manera redueix la ciutat al seu propi interès, la sotmet a si mateix (p. 95). Els límits del seu poder són trencats i s'abat cap a la totalitat dels homes. El resultat d'això és l'establiment d'una relació ja no analògica sinó causal entre l'individu i la col·lectivitat (p. 97). El tirà és, en suma, un externalitzador de la seva pròpia naturalesa (p. 98). L'externalització, tan present en el model anterior, no la trobem quan s'observa el cas del filòsof rei. Aquest internalitza l'ordre ideal, les formes. Els governants de Calípolis no miren cap a si mateixos, sinó que el filòsof contempla directament el món de les formes i regula la ciutat segons aquest model (p. 101). La descripció que es fa del filòsof és la d'un pintor. Quan mira al seu interior i al seu exterior veu les formes reflectides dels respectius motlles, cosa que li permet relacionar el microcosmos amb el macrocosmos. Es tracta d'una tasca de reconeixement de les formes. A Calípolis el filòsof pot desenvolupar-se com el que és i no ha de romandre en un quietisme que ofega les seves potencialitats. A més, el seu govern és el millor per als no filòsofs. Així la ciutat justa afavoreix tant el governant com els governats (p. 102). Glaucó dubta que aquesta ciutat pugui ser una mica més que una ciutat de paraules, és a dir, utòpica. Certament, Calípolis és una ciutat ideal, però qui la construeix en el cel és «un déu». No obstant això, Plató és de naturalesa humana i el suport en el qual ens deixa el seu projecte és un llibre i no el lloc on descansen les estrelles (p. 106). La

tasca del filòsof és fer el bé per a la seva societat, i això ho fa reproduint allò contemplat en el món de les formes. El seu artefacte no serà més que un constructe humà, però serà el més bell de tots (p. 107). El filòsof té una ànima «sana», però la seva meta no radica només en això. La seva total realització es dóna quan es converteix en rei, i només així serà plenament virtuós (p. 110). El que realment destaca el filòsof és la seva capacitat de veure la totalitat de les coses, el petit i el gran de tot, i així també la totalitat de la societat i els seus avatars i possibilitats. Aquesta visió de conjunt està en mans d'uns pocs escollits als quals cal deixar pas perquè duguin a bon port el govern de la societat.

El llibre de Ferrari clou aquest estudi de dues figures de summa importància individual però que sovint han estat objecte de discussió a l'hora d'examinar-ne la compatibilitat en un pretès sistema ètico-polític combinat. L'analogia queda sotmesa a puntualitzacions que ens fan revisar la certesa de la correspondència entre ànima i ciutat en Plató. Els esquemes que ens ajuden a manipular els conceptes i problemes més difícils han de posar-se a revisió si volen ser fidels a la diversitat i pluralitat del tapís de la realitat. Ferrari demana que ens atenguem al que al seu parer és la naturalesa i, per tant, la funció explicativa d'aquesta analogia entre aquestes dues figures. Si llegim el text platònic amb cura, veurem que de la qüestió de la justícia de l'ànima de *la totalitat* dels integrants de la ciutat justa no se'n fa tema explícitament. La sortida hermenèutica és reeixida, tot i que l'atenció al lloc que ocupa l'analogia dins l'entramat dramàtic de *La República* permet altres interpretacions que, si bé li atribueixien les incompetències formals que Ferrari esquiva, la converteixen en una pista per a descobrir l'estatut retòric de la totalitat del discurs socràtic en aquesta obra de Plató³.

En darrer lloc, a partir de l'estudi de Ferrari, constatem que *La república* ens ensenya que la vida del filòsof rei és la que millor desenvolupa les potencialitats de l'ànima humana i que, per altra banda, per naturalesa no tots els humans estan facultats per a aquesta mena de vida o, en tot cas, les mateixes característiques de l'existència política no ho permeten. Així, Ferrari suposa en aquesta obra que per a Plató no tots els humans estem cridats i capacitats per al desenvolupament de la nostra natura; postura que dóna suport a la tesi segons la qual l'antiguitat no va plantejar-se mai la qüestió moderna de la ciutadania universal.

Armand Adroher i Josep Monserrat
(Grup de Recerca «Hermenèutica i Platonisme»).

3. Vegeu S. ROSEN, *Plato's Republic, a Study*, Yale University Press, New Haven & London, 2005: p. 190, 271-272, 393-396.