

Gregorio LURI MEDRANO, *El Trasímaco. Economía significativa del libro I de La República de Platón*. Tesis doctoral dirigida pel Dr. Jordi Sales, defensada a la Universitat de Barcelona el maig de 1995.

La tesi que fonamenta la *Politeia* platònica és la de la possibilitat que tenim al nostre abast de fer emergir la forma de la nostra ànima si som conscients de l'analogia existent entre ella i la ciutat. Tant l'una com l'altra s'organitzen en una «politeia» (una geometrització de la participació a l'«arkhé»). Aquesta tesi ja havia estat suggerida per Plató directament a l' *Alcibiades I* i, indirectament, al *Clitofont*. En el primer d'aquests diàlegs, però, no és pas la ciutat sinó l'ull de l'altre (en tant que ciutadà) qui ens pot permetre dotar de forma a la nostra ànima. Succeeix amb la «psykhé» el mateix que amb l'ull. A aquest darrer li cal, per poder atendre's reflexivament, un mirall, i el millor que té al seu abast es la pupil·la de l'altre amb qui estem dialogant. De la mateixa manera, l'ànima no pot, des de l'autisme epistemològic, per mitjà d'un misteriós exercici d'introspecció, guaitar-se en ella mateixa, però pot contemplar-se en l'ànima de l'altre. Aquest exercici de

contemplació activa del ciutadà en el ciutadà, s'amplifica en la *Politeia*, on és la ciutat sencera la que proporciona, gràcies a l'atenció a les lletres grosses en què s'escriu la «politeia», la possibilitat d'analogia amb les petites de la nostra ànima. El pas d'una a l'altra possibilitat de lectura la facilita Plató en el *Trasímac* (és a dir, el Llibre I de la *Politeia*), que assoleix, vist des d'aquesta perspectiva, una extraordinària singularitat ja que pot ser llegit com un trajecte necessari. Alcibiades és amic de Sòcrates i entre ells existeix una relació que afavoreix l'exercici de la mirada. La ciutat, però, es caracteritza per la seva diversitat constitutiva. Les relacions que mantenim amb els nostres conciutadans van des de l'enemistat fins el menyspreu o la ignorància. Sembla evident, per tant, que si l'analogia entre ella i l'ànima és possible, el seu desenvolupament ha de ser molt més complex. El Llibre I tracta d'explicitar aquesta complexitat, enfrontant Sòcrates amb una acurada tipologia dels ciutadans que construeixen amb els seus actes la «politeia» en la qual la nostra ànima ha de veure's reflectida.

Al llarg del recorregut que ens porta des de l' *Alcibiades* a la *Politeia*, Plató va configurant una pregunta essencial a tota filosofia política: Donada l'analogia

entre l'ànima i la ciutat, en quina ciutat voldria viure i, per tant, quina ànima m'agradaria tenir? O, dit d'una altra manera: Gosaria transformar l'organització de la meua «psykhé» en «politeia» col·lectiva? I a l'inrevés? Encara podem formular-la d'una altra manera: Quin tipus de ciutat s'obtidria si l'ànima d'aquell amb el que estic dialogant esdevingués el prototipus d'una «politeia»?

L'oportunitat d'aquestes preguntes manifesta, directament o indirectament, la possibilitat d'una formalitat de l'ètica política, sostinguda per la convicció de què si l'ànima pot veure's reflectida en la ciutat, és que hi ha una evident «omoiosis» entre totes dues. Podem anar encara més enllà, i defensar una dialèctica genètica entre l'una i l'altra, de forma que l'emergència categorial de les imatges del jo es correspon, en paral·lel, amb l'emergència categorial de les imatges de la ciutat. La «politeia», per tant, pot ser vista com la «psykhé» de la «polis», de la mateixa manera que la «psykhé» pot ser entesa com la «politeia» de l'ànima.

Si som capaços de formular les preguntes anteriors, és que ja estem prèviament interessats en la possibilitat de la seva resposta. És a dir, amb la seva formulació, la perspectiva de l'home s'obre vers el camp de la conquesta de la seva «areté», que no és altra que la de la justícia, exactament la mateixa que la de la polis. Si Sòcrates enuncia quelcom d'afirmatiu, es tracta de la seva creença en la capacitat de l'home per interrogar-se sobre el seu emplaçament dins la ciutat, per veure's a si mateix mereixedor de la seva comunitat. La filosofia socràtica se'ns mostra, per tant, com una activitat, com un «ergon» que té per missió sondejar el grau d'assoliment de la pròpia dignitat en tant que «polítès». El filòsof és aquell capaç de viure radicalment l'aventurar-se en el desenvolupament d'aquest «ergon», el més específicament humà.

L'objectiu de l'obra platònica és el de recollir la dinamicitat d'aquest «ergon» tot transformant-lo en activitat «protrèptica» (d'impuls cap l'«areté»), susceptible de ser apropiat pel lector disposat a anar més enllà de l'asèptica logografia. Per aquesta raó resulta del

tot imprescindible disposar d'una metodologia adient de lectura d'aquests textos, capaç de revitalitzar (és a dir, tornar a la vida) la seva escriptura. Des del meu punt de vista, el desenvolupament d'aquesta metodologia, implica una reflexió —específica per cada diàleg— sobre les següents qüestions:

1. El diàleg platònic és una representació d'un esdeveniment «protrèptic» en el qual el protagonista principal, Sòcrates, és, més que un irònic, un ironeuma de la ploma platònica.

2. Mai no sentim la veu de qui maneja aquesta ploma; sabem, però, que seva és la completa articulació de l'escena dialogal, que, en tant que representació del desenvolupament d'un esdeveniment «protrèptic» és significat i significant. Al seu interior l'home polític discuteix i, en discutir, està construint la seva «politeia».

3. Sòcrates, en tant que ironeuma, esdevé el singular protagonista d'una escena que té per primera intenció provocar l'alerta de la nostra lectura.

4. El mètode de Sòcrates (si és que en podem parlar) és el de la «brakhylogia» dialogal, radicalment enfrontat amb la «makrologia» doctrinal de la sofística. Per tant, els diàlegs platònics no poden ser llegits com el desenvolupament formal d'una tesi, és a dir, com si fossin un tractat filosòfic.

5. Mai no sabem de cert qui és el portaveu de Plató. Si admetéssim que es tracta de Sòcrates, ens trobarien amb el problema d'entendre com és que Plató ha triat com a protagonista a un reconegut irònic.

6. Sòcrates no és l'heroi d'un drama: no és un personatge que pugui garantir una catarsi: no hi ha lloc en els diàlegs platònics per satisfer el narcisisme del lector.

Davant el desconcert, ens convé caminar pel text platònic amb un pas curt, a l'aguait, sempre atents a la manera com Plató ha codificat els significats, disposats a desvelar l'economia significant dels seus diàlegs. La meua proposta s'ha d'entendre, per tant, com una invitació a llegir Plató no des d'un cert angle més o menys privilegiat, sinó donant voltes a les seves escenes. Aquest donar voltes no pretén tant conquerir

un nivell determinat d'erudició, com permetre una impregnació. És així com he volgut captar la singularitat del *Trasímac* a la qual anteriorment feia esment.

El que segueix és, per tant, un intent d'apropiació de la «protèptica» platònica, que va acompanyat del convenciment que l'esforç només podrà assolir un cert èxit en tant que sigui capaç de reconstruir la multiplicitat de perfils de l'escena dialògica.

Guiats per aquesta intenció, la nostra primera pregunta ha de ser la relativa al contingut central del diàleg. A què volia referir-se Plató, quan va escriure sobre la «politeia»? Què era allò que un grec entenia per aquest terme? La traducció acadèmica d'aquesta paraula per «república» restringeix seriosament la seva riquesa semàntica. És necessari, per tant, saber de què parlem quan emprem aquest concepte. Quan un contemporani de Plató parla de «politeia» estava pendent d'un camp semàntic d'extraordinària complexitat; amb ell podia referir-se als àmbits següents:

1) En primer lloc al dret de la ciutat (de forma equivalent a la «civitas» llatina), al conjunt de drets polítics reconeguts als ciutadans. Aquest és el sentit predominant a la *Constitució d'Atenes* d'Aristòtil. Per extensió es refereix també al cos social que posseeix aquests drets, en tant que la seva organització és un producte cultural.

2) En segon lloc a l'estat de la ciutat. Això és el que fa l'anomenat «Vell Oligarca».

3) En tercer lloc significa «constitució» en el sentit de règim polític. Tracta d'un determinat ordre de distribució de drets i deures, o sigui, de la participació a l'«arkhé». Les discussions contemporànies a Plató sobre la «patrios politeia» estan, fonamentalment, pendents d'aquest sentit, com ara el text de *Trasímac*.

4) En quart lloc hem de fer esment a l'íntima relació existent entre «politeia» i «paideia», en tant que aquesta darrera es nodreix de la primera. La «politeia», com diu Plató al *Menexen* (238c) és el nutrient dels ciutadans. Aquesta sembla ser la base de la teoria política de Protagores i Gòrgies, així com la concepció

latent dins la tragèdia (fonamentalment en el cas de Sòfocles).

5) En cinquè lloc podem parlar de «politeia», com un gènere literari propi del segle Vè, conreat, directament o indirectament, per Herodot, Tucídides, Críties, Eurípides, el «Vell Oligarca»...

6) En sisè lloc hem de ressaltar un significat que trobem explícitament a les obres d'Isòcrates: la politeia és la «psykhé» de la ciutat, i que, indirectament, està latent dins el Corpus Platònic. Aquest fet ens posa de manifest quelcom que hem de tenir ben present: la creença del grec clàssic en la possibilitat de llegir l'ànima del ciutadà des de la ciutat i que nosaltres en bona part ja hem perdut.

A partir d'aquesta resemantització del terme «politeia», ens trobem en disposició d'entendre aquell especial estat de l'ànima de l'Atenes contemporània a Plató que porta els seus ciutadans a dirigir la seva mirada vers una idealitat que ells mateixos han anant creant i alimentant amb la seva nostàlgia dels temps pretèrits: la de la «patrios politeia», concebuda com a model general de «trophé» i de «paideia». La reivindicació de la «patrios politeia» és contemporània de l'herència política de Pericles, personificada en Nícies, Alcibiades i Cleó, així com del trencament de la distribució de la participació a l'«arkhé» establerta per l'imperialisme de la «thalassocràcia» atenesa i que, sorprenentment, prefigura el viratge cap el retraïment vers la privacitat que acompanya l'enfonsament de la democràcia (pensem en Càicles, Antifont, Trasímac, Lísies..., en l'auge del retratisme, en la creixent demanda d'una experiència religiosa personal, en el cosmopolitisme...). Tot acompanyant aquest fenomen es comencen a sentir les veus dels qui gosen proclamar la irreductible enemistat entre la polis i la natura humana. L'herència de Pericles, objectivament, és rebuda per uns ciutadans que no acaben de reconèixer-se a ells mateixos en la ciutat on viuen i que, malgrat el present, és la mateixa que alimentà les glòries del passat. Des d'aquesta perspectiva, la defensa platònica de l'analogia entre la ciutat i l'ànima adquireix una importància de primer ordre, al mateix

temps que se'ns presenta com una reflexió d'urgència.

Algú ha sostingut l'existència d'una suposada inferioritat de Plató envers els tràgics, degut al que s'anomena la seva incapacitat per mirar cara a cara la tragèdia. Nosaltres defensem la postura contrària. L'escriptura de la *Politeia* es realitza tenint en tot moment ben present la tragèdia atenesa. Però, com ja assenyala Nietzsche, no es queda en ella. Va més enllà. No és gens difícil, per exemple, trobar en aquest text de Plató el mateix esperit de genialitat que transita pel *Decameró* de Boccaccio. Tots dos intenten respondre a la pregunta sobre la possibilitat de la supervivència dins de l'enfonsament d'allò gran. En l'Atenes de la pesta i en la Florència de Boccaccio (podríem afegir-hi també l'Oran de Camus), una greu malaltia psíquica es superposa a una altra física. Davant la desgràcia hi haurà qui decideixi abandonar-se en el nihilisme; d'altres, encara que, potser, els menys, més valents, gosaran cercar la possibilitat de la mútua pertinença.

Observem al respecte la datació més probable del *Trasímac*. Possiblement Cèfal va arribar a Atenes el 459. La seva mort tingué lloc el 429. Per tant, la data dramàtica d'aquest diàleg s'ha de situar en aquest període de temps. Però podem concretar amb molta més exactitud aquesta data ja que la introducció de la festivitat de la deessa Bendis a Atenes va ser el 429. Recordem que Sòcrates diu, explícitament, a l'inici del diàleg que va baixar al Pireu no pas a tractar sobre la justícia, sinó a pregar aquesta deessa i a assistir a la festa que se celebrava per primera vegada a Atenes en el seu honor. Ens movem, per tant, en el 429, el mateix any de l'esclat de la pesta i de la mort de Pèricles i, més exactament, a mitjans de juny. Si, com han dit Castoriadis, Claessens, Luhman o Sloterdijk, les societats mereixen aquest nom en tant que s'imaginen amb èxit la seva consistència, en cap altre moment de la seva història Atenes va merèixer menys el nom de societat. Tornem a repetir-ho: aquest és un moment de la màxima urgència històrica.

Des d'aquesta perspectiva podem entendre la raó per la qual, abans d'en-

trar en Llibre II, a mostrar-nos les lletres grans de la ciutat, Plató ha volgut il·luminar, en el primer llibre del diàleg, les lletres petites d'una pluralitat d'ànimes (les de Cèfal, Polemarc, Trasímac, Glaucó...), per bé d'entendre la multiplicitat constitutiva de la ciutat. Des d'aquest punt de vista, el *Trasímac* es constitueix en l'obertura més adient a la resta del diàleg. La completa lectura del text depèn del valor significatiu que donem a aquesta pluralitat.

Evidentment els interlocutors socràtics no han estat triats a l'atzar. La seva elecció, per tant, s'ha fet seguint algun criteri d'indubtable rellevància hermenèutica. A més el diàleg està narrat en estil indirecte. Plató transcriu un suposat relat de Sòcrates a un interlocutor anònim del que havia esdevingut la nit anterior a casa de Cèfal. Per tant, tota la càrrega semàntica que podríem anomenar «suprasegmental» del text (les referències indirectes, les descripcions, el to...) són fruit de la voluntat platònica per ressaltar significativament uns certs aspectes, mentre manté en l'obscuritat tot el que, malgrat que podia haver esdevingut, no està narrat. És, doncs, Plató qui, intencionadament, dona relleu al lloc en el que s'escau el diàleg. D'aquesta manera, la casa de Cèfal, els metecs i el barri del Pireu assoleixen un protagonisme del tot determinant en l'escenari de la «politeia». Al costat dels metecs situa a Nicerat. Hem de fer esment de l'evolució biogràfica d'aquest grup. Cèfal morirà aquest mateix any, pocs mesos després de haver tingut lloc aquest diàleg. La seva família coneixerà immediatament la ruïna. El seu fill Polemarc i el seu gendre seran assassinats pels Trenta i el seu altre fill, Lísies, es veurà obligat a exiliar-se. Nicerat morirà, igualment, executat vilment pels Trenta i, amb la seva mort, els grup dels tirans patirà una forta divisió interna que acabarà amb el judici i mor de Teràmenes. A més d'aquest grup, s'hi troben presents Carmàntides (no es veurà afectat pel logos socràtic ja que poc després es convertirà en alumne d'Isòcrates), Trasímac (un sofista radical partidari de la «patrios politeia», que molt probablement es va suïcidar) i Clitofont (antic seguidor de Sòcrates que abando-

narà la seva companyia per seguir els ensenyaments de Trasímac). Plató, tornem a repetir-ho, està molt lluny d' haver triat asèpticament o arbitràriament els seus personatges. Aquest fet es veu ressaltat per un altre element: també estan presents (el seu protagonisme esdevindrà determinant a partir del llibre II) els seus germans: Glaucó i Adimant. Sovint s'ha volgut veure en aquests dos personatges el que podrien anomenar la part més noble del grup. Però, si tenim presents els testimonis històrics, difícilment podrem sostenir aquesta tesi. Tant Xenofont com Diògenes Laerci ens han deixat escrit que va ser Sòcrates qui va fer desistir Glaucó del seu inicial desig de participar en política, manifestant davant d'ell exactament l'actitud contrària que la que va tenir amb el seu parent Càrmides. Si a aquest darrer el va animar a fer-se polític, al germà de Plató li va demostrar la seva més gran ignorància envers la «politiké tékhne».

Resumint: més enllà de les conclusions que puguí extreure el lector modern incapaç de contextualitzar aquest diàleg en la seva perspectiva històrica, els receptors directes de Plató coneixien prou bé que bona part dels oients socràtics tindran un final tan immediat com dramàtic; que Clitofont seguirà els passos de Trasímac i aquest recolzarà la política dels Trenta; que Carmàntides es convertirà en seguidor d'Isòcrates; que Glaucó no assolirà mai el grau de polític i que, per últim, l'únic triomfador del grup serà un jove net que, per la seva edat, romandrà totalment en silenci mentre es desenvolupa el diàleg: Lisies. Les lectures popperianes de la *Politeia*, per tant, ens mostren la seva fragilitat immediatament que ens preocupem per llegir el text des de la seva perspectiva més directament històrica.

Un altre element altament significatiu de l'escena d'aquest diàleg és el que ens mostra Sòcrates adorant la deessa tràcia Bendis en l'escena inicial del mateix. Però encara és més sorprenent constatar que, de fet, Plató ha confeccionat el Llibre I com una ofrena en forma de banquet a aquesta divinitat forània. Cap d'aquest aspectes no és, tampoc, accidental. Sabem que Plató va assajar amb detall l'escena introductòria de *La República*.

Per entendre la singularitat de l'escena inicial de la *Politeia* platònica podem comparar-la amb la *Res Publica* ciceroniana. Ciceró, en dissenyar la seva obra, té la intenció (manifestada explícitament en el text) de seguir un camí més realista que no pas el de Plató. Ell cerca un programa d'acció política basat en la recuperació dels valors de l'antiga República, i no dubta en triar com protagonistes del seu diàleg membres escollits de les més vetustes i famoses famílies de l'aristocràcia romana. Es preocupa igualment, i molt, de vigilar amb detall el desenvolupament dramàtic de la seva obra. L'escenificació, però, és del tot diferent a la de Plató. En el seu text tot és placidesa, lluminositat i bona educació. L'escenari és el relaxat del magnífic jardí d'Escipió (no la casa d'un estranger en el port) i la data triada és la de la celebració de les Festes Llatines, d'antiquíssima tradició, anteriors fins i tot a la fundació de Roma. Al llarg d'aquests dies la Confederació Llatina es reunia en el temple de Júpiter Laciari (Plató opta per la primera festa en honor d'una deessa tràcia que tenia el seu temple a Muníquia). L'hora de la *Res Publica* ciceroniana és la de la lluminositat del dia que comença, la matinada del primer dia de festa (el diàleg de Plató té lloc en casa Cèfal a la nit, en el Pireu, potser el lloc menys tranquil del món grec, en un parèntesi de la festa de Bendis). L'agregació dels participants en el diàleg de Ciceró es porta a terme dins una atmosfera de cordialitat: es presenten entre si amb inequívokes mostres d'afecte i bona educació. No hi ha cap moviment fora de to, cap situació incòmoda (la *Politeia* s'inicia amb una retenció forçada de Sòcrates i es desenvolupa entre mostres de violència, tant gestuals com verbals).

En el text de Ciceró hi trobem un ambient ple de civilitat, on Júpiter es mostra com a figura preminent. Escipió invoca aquest déu abans d'iniciar la discussió. Júpiter és el rei únic dels déus i dels homes i, per tant, la seva autoritat legítima la superioritat de la monarquia damunt qualsevol altra forma de govern. Envoltat per la lluminositat del déu, Escipió, abans de res, vol definir allò sobre el que es parlarà. Per evitar

errors en la discussió, considera que, en primer lloc, s'ha d'establir amb precisió l'objecte de la discussió, (el seu «tí estin») i «solament quan hi hagi acord en aquest punt es podrà passar a l'argument, ja que mai no podrem assabentar-nos de com ha de ser allò sobre el que es disputa si no es comprèn abans el que és». La qüestió metodològica esdevé central. Escipió començarà, per tant, acordant amb els presents que «Res publica, res populi». D'aquesta manera sembla haver agafat el fil de la *Politeia* platònica al final del Llibre I. És com si hagués volgut donar resposta a la insatisfacció de Sòcrates, qui, al final d'aquest primer llibre, es dol d'haver tancat el diàleg amb Trasímac sense aclarir la qüestió de la que estaven tractant (el «tí estin» de la justícia). Ciceró intentarà marcar distàncies amb Plató també sobre el tipus de ciutat que vol considerar. Afirmarà, així, que el seu desig és el de centrar el desenvolupament del seu diàleg «no en l'ombra d'una ciutat imaginària, sinó en la nostra gran República».

Plató, sens dubte, podia haver triat una altra escena. A l'abast de la seva imaginació tenia el total paisatge d'Atenes. Des d'un cert punt de vista res no semblaria més adient que, tractant-se de la politeia atenesa, situar la seva obra sota l'ombra de la deessa de la raó i protectora de la ciutat, Atenea i, posats a triar un lloc avinent, potser podia haver pensat en Colono, o en el Pritaneu, o al costat de l'estàtua de Zeus Agoraios o, si més no, en el bucòlic que va triar pel Fedre... Però es va decidir pel Pireu, per la casa de Cèfal i per Bendis.

Pel que fa a aquesta deessa, cal fer esment del fet que la seva primera celebració a Atenes (coincidint amb la data dramàtica de la *Politeia*) va tenir lloc els dies 19 i 20 de Thargelió del 429 (maig-juny), l'any de la pesta. Les referències platòniques a la festa estan perfectament documentades en inscripcions, gràcies a les quals podem saber que durava tota la nit, que es feien molts sacrificis (el 334 s'obtingueren 457 dracmes amb la venda de les pells dels animals sacrificats) i que existia una processó i una imatge de Bendis, així com un temple a Muníquia, on es reunien periòdicament els seus seguidors. El foc de les

torxes de la processó era pres del Pritaneu. Per cert: l'encarregat de l'entrega del foc sagrat d'Hèstia en el Pritaneu per a la processó de Bendis rebia el nom de «polemarc». Bendis era, pels tracis, la Gran Mare dels Déus, l'encarnació dels poders fecundants de la natura i el seu culte estava associat a allò ktònic i lunar. En alguns llocs era assimilada a Artemis i en altres a Hècate.

Continuant amb el joc de la representació platònica, hem de valorar el possible sentit que pot tenir la localització del seu diàleg al Pireu. El nostre interès està justificat per diverses raons. Si Plató pretenia captar la unitat de la polis, no pot ser casual que vulgui contemplar-la des d'aquesta perspectiva. Però, si la seva intenció era ressaltar la «barreja de colors», el «poikilos» de la democràcia atenesa, aquest port era, sens dubte, el lloc més escaient: la urbanització del Pireu, realitzada per Hipòdam, havia representat tota una aposta urbanística per representar en una geometria la politeia de Pericles. Aquest port era, a més, la gran porta a l'exterior d'Atenes. Per ella entraven i sortien notícies, mercaderies, viatgers... Era el lloc on vivien més estrangers i on la pesta estava tenint més incidència. El lector de Plató coneixia prou bé que al Pireu van néixer les «staseis» que van dessagnar la ciutat, que aquí Trasíbul va organitzar la seva revolta en pro de la restauració democràtica i que, lluint contra ell, en defensa del govern dels Trenta, aquí van morir (al costat del temple de Bendis) Crities i Càrmides (tots dos havien estat seguidors de Sòcrates). El port representava, per altra part, la tria que històricament va fer Atenes en contra d'una ciutat elemental com la descrita per Sòcrates al Llibre II i que Glaucó va rebutjar tot definint-la com un «Estat de porcs». Des dels temps de Temístocles aquest port era l'aparador atenès d'allò accessori, però no per això menys reclamat. El seu gran mercat era el topos, on la unitat atenesa va haver d'enfrontar-se amb la multiplicat, és a dir, on «peras» semblava haver perdut definitivament terreny davant l'impulsivitat d'«apeiron».

En aquest paisatge, dominat pel signe de la «pleonexia» va tenir lloc un in-

tent polític de primer ordre per regular urbanísticament l'«apeiron» des de la geometria. Es tractava d'un intent condemnat al fracàs, perquè pretenia el triomf urbanístic d'Apol·lo sobre Dionysos, és a dir, de la forma geomètrica sobre la impulsivitat sorollosa del mercat, de la unitat sobre la multiplicitat. Es tractava de realitzar el somni del triomf del vincle sobre la diferència. Em refereixo a l'encàrrec de Pericles a Hipòdam de Milet per fer realitat la construcció d'una ciutat ideal. No podem minusvalorar el seu intent. Segons llegim a la *Politeia* d'Aristòtil, Hipòdam va ser el primer que, sense dedicar-se a la política, va gosar dissenyar el que seria el millor règim de govern. No coneixem aquest pla, però sí que podem descriure el seu projecte d'urbanisme ortogonal: S'imaginava una ciutat (la va poder portar a terme en gran part a Turii, però només de forma molt parcial al Pireu) amb carrers tallats en angle recte, les cases agrupades en illes quadrades i on es reglamentava fins i tot la distribució interna dels habitatges. Al centre hi hauria una gran plaça central (de fet l'Àgora Hipodàmica va conservar el seu nom al Pireu al llarg de molts anys). Cada zona estava organitzada en perfecte acord amb la funció específica que li pertocava amb una clara voluntat de fer prevaler la geometria sobre la monumentalitat. El seu intent, en definitiva, era el de representar geomètricament la politeia de Pericles. Per tant haurà d'enfrontar-se a l'oposició dels contraris a aquesta política, en primer lloc a Aristòfanes, que en la seva sàtira de les *Aus* portarà a escena a un tal Metó, qui, amb els seus estris a la mà, intentarà mesurar l'aire, per bé d'aixecar una ciutat pels ocells. El que sembla, però, que va despertar més suspicàcies, va ser l'intent d'Hipòdam d'imaginar-se una nova centralitat a la polis. Si l'Atenes antiga havia crescut articulada a l'entorn del sagrat foc d'Hèstia, ell s'imagina la possibilitat de crear un nou dinamisme cívic, articulat per forces estrictament civils. La geometria de la seva ciutat té com únic centre l'àgora. Amb Hipòdam, per tant, el nombre i el logos s'enfronten com alternativa cívica a Hèstia. Ells seran els

encarregats de vehicular tant la «isonomia» com la «isegoria», tot garantint la preeminència de la paraula. Molt probablement Hipòdam va ser el primer en imaginar-se una distribució tripartita del cos social. No és difícil imaginar-se que el Plató de la *Politeia* i l'Isòcrates del *Busiris* tenen ben present aquesta distribució. Com tampoc ho és pensar que Sòcrates va conèixer que, segons Hipòdam, tota la vida dels homes, visquin on visquin, en una ciutat petita o en una gran polis, està governada per la naturalesa i per les lleis. Però, si la naturalesa és sense regla i plural segons els individus, les lleis són una cosa comuna, regulada, idèntica per a tothom. Elles volen allò just, allò bell i allò útil.

Amb Hipòdam, con ha dit Zarone amb encert, la ciutat deixa d'ésser un simple estar i s'imposa com el pressupost de la vida i del logos històric i, per tant, del pensament mateix. Ha nascut així la metafísica de la ciutat. És en la ciutat (però no en qualsevol, sinó en l'Atenes democràtica) on l'home s'obre al sentit de la bellesa, la justícia i la utilitat. Dit d'una altra manera: la ciutat (aquesta ciutat: Atenes) és el lloc on es manifesta la veritat.

Aquest projecte, però, mai no es va poder realitzar completament. Això és el que Plató coneixia i Hipòdam necessàriament ignorava: el temps va diluir les intencions del projectista. El relat de Tucídides sobre la vida al Pireu durant la pesta n'és bona prova. El soroll de la diversitat va enfonsar el somni d'una immutable i perfecta harmonia cívica. És aquesta constància, precisament, la que fa possible i, sobretot, necessari, el desenvolupament de les possibilitats analògiques entre la ciutat i l'ànima. En una ciutat perfecta, el requeriment socràtic per observar la similitud entre el gran i el petit, entre la polis i l'ànima, no tindria sentit, les pròpies lleis demostrarien la inutilitat d'aquest esforç. Elles serien les úniques nodridores de l'«epimeleia».

Tenim dibuixada ja la complexitat de l'escena socràtica. La nostra intenció serà, a continuació, la d'il·luminar la representació. Es tracta de focalitzar tant allò que es fa, com el que explícitament es diu. Seguint aquest pla, la primera

paraula del diàleg ha de ser objecte de la nostra atenció. Fa referència al descens de Sòcrates («kateben») al Pireu acompanyat de Glaucó. La intenció inicial de Sòcrates era la d'adorar a Bendis i contemplar la seva festa. Després d'haver satisfet el seu desig, en la retirada a «to asty», Polemarc, observant-lo des de lluny, envia un esclau per retenir-lo. Aquest, agafant Sòcrates pel darrera, li comunicarà la petició del seu amo. Quan Sòcrates vol protestar, Glaucó s'anticipa i en nom de tots dos accedeix al desig de Polemarc. El germà de Plató anticipa d'aquesta manera l'actitud que mantindrà al llarg del diàleg, dinamitzant el logos d'un Sòcrates sorprenentment inapetent.

Aquest diàleg, per tant, comença narrat-nos la història d'un descens. Que aquest inici no obeeix, tampoc, a la casualitat, pot ser demostrat (és cert que indirectament) tot recollint els testimonis de Diògenes Laerci i Dionís, segons els quals, a la mort de Plató, es va trobar una tauleta encerada on estava escrit de diferents maneres aquest primer paràgraf del diàleg. L'obertura del text amb la «katàbasi» socràtica va ser, per tant, fruit d'una lliure i meditada elecció platònica, i no es refereix, evidentment, a la topografia sinó indirectament. Aquest terme, «katàbasi», tenia un significat que lligava la imatge orogràfica a la del descens espiritual. En aquest sentit és emprat per Parmènides i per certs oracles, com el de Trophoni de Lebadia (un deixeble de Sòcrates, Timarc, en va tenir experiència directa), i va arribar a constituir-se en la denominació de tot un gènere literari, entroncat directament amb les pràctiques tràiques de l'encovació, iniciades per Zalmoxis. La famosa comparació de la cova apareix articulada, llavors, dins un relat. Recordem que la interpretació heideggeriana insisteix, precisament, en la lectura d'aquesta comparació com l'enunciació d'un esdeveniment, és a dir, d'una història.

Hom ha sostingut que filosofar és sinònim d'anar fent camí, però allò que provoca la reflexió filosòfica de la *Politeia* és una interrupció forçada d'un camí prèviament traçat. És a dir, el logos que tractarà sobre la distribució de po-

der en la ciutat, està imposat per una determinada relació de poder, en la qual el filòsof sembla ser l'únic inapetent. L'accés a la discursivitat analítica no ve determinat, segons se'ns mostra aquí, pel discórrer autònom de la pròpia discursivitat analítica, ni ha nascut en la pau de la soledat cercada, sinó en el conflicte d'una raó que no pot controlar el seu esdevenir. Com diu Szlezák, al filòsof no li està del tot permesa l'«anàbasi». Aquest terme esdevé determinant en l'esdeveniment del procés dialogal. Les darreres paraules de Sòcrates enuncien la necessitat de tenir sempre present el camí que va cap a dalt i, en el seu enfrontament dialèctic amb els interlocutors del Llibre I, el concepte de «retirada», com veurem, assoleix una determinant rellevància hermenèutica.

Tornant a la retenció forçada del filòsof, és fàcil veure la seva oposició a la retirada consentida de Cèfal, l'obligada de Polemarc i a la simulació dramàtica del sofista Trasímac (en la seva intervenció, la seva amenaça d'abdicació dialogal se'ns mostra com una argücia retòrica més).

A l'arribada de Sòcrates a casa de Cèfal, serà rebut per aquest amb una certa joia, però que manifesta més un desig de lleure que de compromís filosòfic. El pare de Polemarc deixarà ben clar que ell ja està mancat de forces com per acudir autònomament a les discussions filosòfiques. Si un filòsof se li acosta, s'alegrarà de veure'l ja que així podrà entretenir la seva ociositat, però en el moment que se li demani un compromís dialogal, es retirarà als seus quefers. La filosofia és per Cèfal un entreteniment propi de l'edat madura, quan ja no es pot acudir a feines més importants, ja que es tracta d'una activitat que té més a veure amb el lleure de l'ànima que amb la seva cura.

Sòcrates, ben al contrari, defensarà que mai no l'està permès a l'home oblidar l'atenció de la seva ànima. Per aquesta raó no podem estar d'acord amb aquells que, com el Ciceró de «De Senectute» fins Crombie, han lloat l'actitud de Cèfal. No podem oblidar que, si sovint Sòcrates es lamenta de la insuficiència del seu «eros», el pare de Polemarc està orgullós d'haver perdut tota

puixança eròtica, al mateix temps que defensa que és des d'aquest estat des d'on l'home ha d'entretenir-se filosofant. La filosofia té per ell un grau d'importància similar a la literatura de Simònides. Aquest és el motiu que empeny Sòcrates a analitzar detingudament la coherència de les tesis d'aquest poeta sobre la justícia.

Des de l'ociositat que li proporciona la seva fortuna i la cultura adquirida de les seves lectures, Cèfal presentarà el primer intent del diàleg per delimitar la justícia, sostenint que no es tracta d'altra cosa que de «Manifestar la veritat i restituir el que es deu».

Al parlar de «límit» de la justícia intento recollir el concepte «*horos*» emprat per Sòcrates. Normalment traduïm aquest terme per «definició». Si fem així, podríem pensar que el que cerca Sòcrates és una definició de la justícia. Aquesta paraula, però, té una genealogia que no podem ignorar. Des de Soló estava associada amb els conceptes de delimitació d'una propietat originàriament comuna, la de la terra, mare de tots els atenesos. Establir un «*horos*» era, per tant, violentar d'alguna manera el domini diví. L'«*horos*» és la marca que l'home situa en una propietat que originàriament era indivisa. Físicament els «*horoi*» eren unes pedres que marcaven una frontera. Des d'aquest origen, la família lèxica associada a aquest concepte va conèixer una modificació progressiva, un allunyament de les referències concretes per apropar-se al domini abstracte de la «definició». Aquesta segona accepció és la que trobem en Aristòtil, però no sovintja amb claredat en els diàlegs platònics. L'«*horos*» de Plató encara no ha perdut del tot el seu sentit topològic. Els seus «*horoi*» són, sobretot, indicadors de l'esdevenir del diàleg, i no es refereixen tant al «tí estin» de la cosa, com a la relació processal dels dialogant respecte a aquest «tí estin», mai completament assolit. Per aquesta raó l'«homologia» que trobem en els seus diàlegs, lluny de mostrar-nos un acord sobre la definició entre els dialogants, freqüentment (és el que passarà entre Sòcrates i Trasímac) dona pas a la manifestació de la vergonya. En els diàlegs platònics (sobretot

en els primers) el moment en què els dialogants es troben l'un davant l'altre en front d'un «*horos*» establert en «homologia», és, sovint, el de la màxima tensió dramàtica.

En el cas que ens ocupa, l'encarament de Cèfal en front de l'«*horos*» de la justícia, el que ens farà veure és, simplement, el seu esgotament. Tant és així que el seu fill, Polemarc, sortirà immediatament en el seu ajut. D'aquesta manera rep l'herència del fatigat logos patern. Cèfal aprofitarà immediatament l'assistència, abandonant la discussió, i retirant-se a atendre les coses sagrades.

La intervenció de Polemarc posarà de manifest la dificultat de gestionar aquesta herència. És com si Plató volgués parodiar el que històricament va succeir amb el llegat patrimonial del ric metec Cèfal. El seu fill no podrà resistir la irrupció de la violència en el diàleg, introduïda per Trasímac, un dels que van donar suport teòric als mateixos Trenta Tirans que acabaran amb la vida de Polemarc i amb la hisenda de Cèfal.

El joc de la ironia platònica es mostra en el diàleg entre Sòcrates i Polemarc amb tota claredat. Si el fill de Cèfal ha heretat la tesi de la justícia entesa com a restitució, a les seves mans minvarà de tal forma, que acabarà afirmant que la justícia solament és útil quan es tracta de guardar els diners d'algú, no per fer-los produir i generar nous beneficis. L'única utilitat del just consistiria, d'aquesta manera, en la seva capacitat (salvaguardada per la confiança que és capaç de veure en ell el depositant) per inutilitzar temporalment un capital. Però Plató, evidentment, no es conforma amb aquesta afirmació i conduirà Polemarc fins al ridícul quan l'obligui a acceptar que qui és capaç de guardar també ho és de robar. Enfrontat a aquesta tesi, Polemarc acabarà reconeixent la seva desorientació: li manquen els «*horoi*» orientadors del seu logos. Malgrat tot, encara intentarà mantenir en peus la seva postura i afirmarà que continua pensant que la justícia consisteix en afavorir els amics i fer mal els enemics.

És en aquest moment quan ens adonem de la seva incapacitat per heretar el logos del seu pare. Cèfal havia establert

dos «horoi» de la justícia: dir la veritat i restituir el que es deu. Polemarc oblidarà el primer «horos», el de la veritat. Per aquesta raó és incapaç de mostrar ni allò just ni allò injust.

Recolzant-se en la constatació d'aquesta actitud de Polemarc, Trasímac prendrà la paraula amb el compromís de dir la veritat sobre la justícia. El seu objectiu és el de manifestar la justícia tal com es mostra en la realitat, amb total transparència. L'acalorament de la seva irrupció en el diàleg, la fúria dels seus gestos i les seves paraules, no pretenen cap altra cosa que posar fi a una conversa que sembla allunyar-se, cada vegada més, de la realitat, oblidant tot intent de descriptivista del que realment és, *de facto*, la justícia en la ciutat. Sòcrates sabrà treure profit d'aquesta impetuositat. El seu comportament acabarà enfrontant-lo a conseqüències que Trasímac mai no hauria previst. La veritat es revelarà contra ell. En adonar-se'n no podrà reprimir la vergonya que produeix el veure el seu logos retornant-se contra ell amb la mateixa impetuositat amb la que ell havia pres la paraula. Però, lluny d'acceptar la vergonya com una manifestació de la seva incoherència, decidirà retirar-se, no als seus quefers, com havia fet Cèfal (ja que els seus tenen a veure amb la proclamació del poder de la paraula), sinó en el silenci. Ens trobem així, de nou, amb la ironia platònica.

La seva tesi inicial (realitzada des del compromís amb la veritat) defensa la justícia com atribut del més fort. Mantenir la coherència d'aquesta afirmació només és possible si, intradialogalment, Trasímac és capaç de mostrar-se a si mateix com el més fort. La seva desfeta, dibuixada en la seva pròpia cara en forma de vergonya, serà, per tant, doble. D'aquesta manera quan es vegi obligat a constatar les insuficiències del seu logos, s'adonarà que s'ha endinsat en el camp de Sòcrates, descobrint amb ira l'«homologia» existent entre tots dos.

El moment de l'«homologia», com ja hem dit, és clau en l'esdeveniment del diàleg. Clitofont intentarà ajudar Trasímac a fugir de la comunitat que, gairebé sense adonar-se, ha establert amb Sòcrates, animant-lo a recuperar la seva

tesi inicial. Però el sofista tampoc podrà acceptar la mà del seu deixeble (un deixeble, cal recordar el *Clitofont* platònic, que anteriorment havia abandonat la companyia socràtica per trobar-la sense sentit, preferint la rigorositat de Trasímac). Això suposaria admetre la seva feblesa. Intentarà, per tant, una altra via, en primer lloc acudirà a la desqualificació contra Sòcrates, després amenaçarà amb l'abandonament del diàleg, però, finalment, decidirà romandre en silenci, assentint amb docilitat (però no per això amb convenciment) cadascuna de les proposicions que Sòcrates li vagi oferint.

La tesi de Trasímac, que veu la justícia com la voluntat del més fort, quedarà reduïda, finalment, al contrasentit. Malgrat haver existit una «homologia» entre ell i Sòcrates, ni podrà acceptar-la ni voldrà recuperar el domini de la paraula, ja que té por de que puguin considerar-lo un demagog. L'únic que li resta és actuar com es fa amb les velles que relaten mites: davant Sòcrates afirmarà o negarà amb el cap. Si alguna cosa queda explícita aquí és la contradicció del sofista. Prenent constància d'ella, Sòcrates sostindrà que, sigui el que sigui la justícia i la injustícia, la primera genera en els homes «*homonoiia*» i «*phília*», mentre que la segona fa néixer les «*staseis*».

Recuperem la metàfora del mirall que hem presentat en referència a l'*Alcibiades*. El que ha volgut fer Sòcrates en el Llibre I és mostrar el que hi ha dins els ulls dels «trasímacs», prevenint-nos d'aquesta manera, de la temptació de prendre'ls com el mirall de la nostra ànima. Respon així a la crítica que li havia dirigit Clitofont en el diàleg platònic homònim. Però, a més, en mostrar-nos que les formes de la polis o de l'ànima que són capaços de mostrar els «trasímacs» són, inevitablement, les de la «stasis», ens està situant en el camp que obrirà en el Llibre II. El logos de Trasímac genera divisió i, la «stasis», com afegirà a continuació (351d) es caracteritza pel fet que incapacita tant l'home com la ciutat per endegar empreses en comú.

Aquesta incapacitat la recull literalment Sòcrates aplicant-la al propi esde-

venir del diàleg: Trasímac no l'ha pogut ajudar en la recerca de la justícia, encara que sí ha restat totalment clar, que, necessàriament, s'ha de caracteritzar per la seva utilitat.

Ara bé, no podem deduir d'aquestes paraules que la preocupació socràtica sigui la d'establir el domini lògic del «tí estin» de la justícia. El que sembla dir és, més aviat, que la justícia es manifesta en la praxis de l'home just o en la de la ciutat justa i és cap aquesta praxi on haurem de mirar per veure-la realitzada en un determinat grau d'acompliment. El que resulta indubtable, en tot cas, és que la continuació del diàleg (amb la participació de l'«*aei andreiótatos*» Glaucó) continuarà centrada en la utilitat de la justícia, no en la seva definició. No trobarem en tota la *Politeia* una estricta definició de la justícia, sinó una successió d'intents de delimitar-la, tot seguint els «*horoi*» de la seva utilitat. L'autèntic filòsof, per tant —sembla indicar-nos Plató—, no és qui s'aïlla per a respondre en soledat al «tí estin» de les coses, sinó qui es compromet en la seva manifestació cívica.

Si el camí de la justícia és el de la construcció de l'«areté de l'home» i aquest s'humanitza en el si de la vinculació social, el seu assoliment solament és possible per mitjà de la dinàmica interrelacional amb l'altre. No es pot ser home des de la soledat. La medul·la del nostre jo no es forma com una crisàlide en el fons hermètic d'un ésser autista, sinó en l'epidermis permeable de la nostra frontera amb l'altre. L'accés a la consciència del jo només es dona en l'àmbit relacional, en un exercici d'orientació de la mirada envers l'altre que m'està ajudant a conformar-me. Aquesta imatge no és pas un punt d'arribada, sinó de partença: ens obre un nou horitzó en la concepció d'un home que pot atendre, sigui al seu desplegament o sigui al seu replegament, ja que està a la seva disposició fer cas de la defensa de la seva llibertat de relació. La mirada se'ns presenta, d'aquesta manera, com a l'eina constructiva de la paideia: és la protocategoria humana.

Ara bé, resta a la nostra disposició l'àmbit ideal que ens permeti generar el diàleg idoni per construir la nostra

«areté»? El que ens mostra el Llibre I és la impossibilitat de la «katàbasi» al refugi d'hivern d'aquest espai. Ben al contrari, sovint ens les hem de veure amb els esdeveniments imprevistos i les imposicions. Precisament per això és més determinant mantenir encesa l'alerta de la nostra mirada. En front d'aquest ensenyament socràtic, la sofística es mostra com l'art de la simulació. El sofista es creu capaç de domesticar les ocurrences, el soroll, l'atzar. Ens promet un àmbit tancat en el qual el nostre esforç té com a únic objectiu dirigir la mirada als ulls del mestre. Per al sofista, l'emergència del dubte és, simplement, un element més de l'argücia didàctica. La seva persistència demostraria, al contrari, la inconsistència del seu ofici. En aquest sentit hem sostingut que Sòcrates ens ofereix una proposta de llibertat.

Si vivim en la dimensió de la dinamicitat, la mirada no pot pretendre cercar l'absolut formal del «tí estin» de la meua ànima (ni de la seva «areté», que és la justícia). Ben al contrari, el mirall que hem de guaitar és aquell que pugui recollir, en analogia, l'esdevenir d'aquesta dinamicitat en el desplegament d'una altra amb la que existeixi una «*omoiosis*». En aquest sentit hem sostingut que la mirada fonamenta l'emergència categorial de les imatges de l'ànima i de la polis. El més aquí i el més enllà de la mirada són modelats en la dialògica del seu exercici, perquè tots dos es caracteritzen, primàriament, per la seva accessibilitat a la forma i l'ordre. És a dir, són susceptibles d'organitzar-se en una «*politeia*».

L'analogia entre la ciutat i l'ànima és possible en tant que totes dues viuen la tensió de la seva possibilitat d'organitzar de diferents maneres la seva participació a l'«*arkhé*», geometritzant un repartiment de les diferents instàncies que reclamen la seva apropiació. És evident que no estem parlant d'un fonament psicològic o sociològic de l'analogia entre la ciutat i l'ànima, sinó filosòfic, perquè tot ens indica l'existència d'una coincidència del constituir-se categorial del coneixement sobre l'ànima i l'altre (o els altres). Siguem més explícits: els membres d'una col·lectivitat es formen

com a ciutadans de forma analògica a com construeixen la seva ànima, d'acord amb certes formes. Existirien, per tant, unes dinàmiques comunes, tant en la ciutat com en l'ànima.

Hi ha un cert nombre de formes universals de relació que tenen el seu origen dins l'ànima, però que acaben per esdevenir categories socials. Em refereixo al fet que certes formalitats de l'experiència íntima actuen com a *prioris* socials. Gràcies a elles, allò extern és configurat segons un llenguatge intern. De la mateixa manera, no és difícil demostrar que certes formes de relació social ens són imprescindibles per explicar la nostra dinàmica interna. En aquests dos casos seria la recepció de l'eco de la nostra mirada la que s'erigiria en el tribunal de veritat envers la coincidència entre allò extern i allò intern. La mirada, per tant, és protractil, com la llengua dels camaleons. Gràcies a ella l'ànima individual pot sortir del seu enfonçament per retrobar-se a si mateixa en l'espai de la reciprocitat amb l'altre.

Aquesta capacitat humana de la mirada es pot veure, també, com el topos de la consciència de l'«*omoiosis*» entre l'ànima i l'altre de l'ànima. En aquest espai té lloc el més gran misteri antropològic: la familiaritat entre l'home i la bellesa. El que ens acaba demostrant el Llibre I és que l'home no pot fàcilment desempallegar-se del neguit que li genera la possibilitat de veure aquesta «*omoiosis*» com vergonya. Pel contrari, si podem reconèixer la bellesa, la consciència de la seva presència o de la seva absència en la «*omoiosis*» ens fa possible la pregunta sobre la possibilitat de fer de la nostra vida una obra d'art. Si la bellesa es pot reconèixer en l'«*omoiosis*» és que podem plànyer la seva absència i viure-la com aliment vergonyós d'aquesta «*politeia*» que és la nostra ànima. En resum: té sentit la vindicació de l'«*areté*» de l'home, la proclama de la seva dignitat.

Allò que ensenya Sòcrates no és pas altra cosa que la imperiosa necessitat que tinc, en tant que home, de sentir-me digne de mi mateix en tant que ciutadà. La seva filosofia se'ns presenta, sota aquest perfil, com l'«*ergon*» de qui

es troba compromès amb la conquesta de la seva dignitat cívica.

Gregorio Luri

Carles LLINÀS I PUENTE, *Ramon LLull, els àngels, la teoria del coneixement i el pensament modern*. Tesi doctoral dirigida pel Dr. Eusebi Colomer, presentada a la Universitat Autònoma de Barcelona el primer de juny de 1995.

Les pàgines que segueixen, en primer lloc, són el resum i la presentació de les idees o *tesis* fonamentals del treball de doctorat en filosofia de l'autor, que porta per títol *Ars Angelica. L'angelologia de Ramon Llull en el context de les seves doctrines filosòfico-teològiques. L'especulació artística lul·liana com a participació en la paraula angèlica. Gnoseologia subjacent*. Després, i a la seva llum, proposem una *hipòtesi* que pretén, alhora, fer una prospecció endavant i justificar retroactivament la vigència filosòfica del tema central: l'angelologia. En ambdós casos (*tesi-hipòtesi*) es reproduïxen fragments substancials de la introducció i de les conclusions generals del treball, afegint alguns canvis i ampliant alguns punts que hem cregut d'especial interès.

* * *

La *tesi* fonamental o Idea del treball va imposar finalment la seva pròpia estructura en tres cercles concèntrics, cada cop més estrets, de la següent manera:

Un primer cercle (I^a part), en què s'exposa el teló de fons del treball: els contextos generals del pensament lul·lià que «cenyeixen» la qüestió angelològica. Amb això es pretén: a) que el lector pugui fer-se càrrec de la interpretació global del pensament del beat que defensem, així com b) que pugui també introduir-se en els fonaments del sistema, l'*Ars*, tal i com creiem que aquests han de ser re-pensats a partir d'aquella interpretació.

Un segon cercle (II^a part), en què es recull amb algunes modificacions menors el «treball de recerca» dels cursos