

## Sobre el *Minos*\*

Josep MONSERRAT MOLAS  
Universitat de Barcelona

*Stavvi Minos orribilmente, e ringhia:  
essamina le colpe ne l'intrata;  
giudica e manda secondo ch'avvinghia.  
Dico che quando l'anima mal nata  
li vien dinanzi, tutta si confessa;  
e quel conoscitor de le peccata.*

DANT, *Inf.* 5.4-9

RESUM: En quin sentit el *Minos* pot ser considerat una introducció a *Les lleis* de Plató? Més enllà de la consideració de la seva «autenticitat», cal atendre la mateixa forma del diàleg per tal de provar d'entendre'l. La qüestió del que sigui la llei i la relació entre llei i legislador són el marc en què se situa el diàleg, sobretot respecte del cas ambigu del rei Minos. Un diàleg que deixa més preguntes obertes que no pas respostes. És notable també que el *Minos* acaba allà on *Les lleis* comencen: amb una lloança de les lleis de Creta, de les lleis del rei Minos, fill de Zeus.

PARAULES CLAU: platonisme, *Les lleis*, llei, legislador.

### 1. EL QUE SAP DEL SABER DE LES LLEIS

Pot pensar-se que el fragment d'*El polític*, 297e («Que cap ciutadà s'atreveixi a actuar en contra de les lleis i que qui així ho faci sigui castigat amb la mort o les més dures penes. I això és el més bell i recte (*orthotata kai kallista*) en segon terme, un cop exclòs aquell principi del qual poc abans parlàvem»), deixaria clar per a Plató que (1) no hi ha cap govern del polític purament; (2) tot govern es regeix, en el mi-

\* Aquesta comunicació forma part d'un projecte que inclourà una traducció i un comentari del diàleg platònic *Minos*, procés en curs que és possible que modifiqui significativament algunes de les afirmacions que aquí es presenten. Forma part del projecte finançat HUM-FISO. «Proyecto de Investigación financiado por la Dirección General de Investigación del Ministerio de Educación y Ciencia HUM2007-627 63/FISO».

llor dels casos, per lleis, i (3) el millor cas de les lleis és el dirigit pel polític que està per sobre.

Martha Nussbaum sosté que entre *La república* i *El polític* no hi ha hagut cap revisió dramàtica i argumenta que, segons *La república*, «the platonic scientist [proposes] trying to get out ourselves a system of practical rules that will prepare us before the fact for the demands of the new situation, and also trying to get ourselves to see the new situation in terms of the system.» Però un «sistema de regles pràctiques» és el que negaria *La república*. Per a Nussbaum, en canvi, «Aristotle emphatically asserts that the goodness is, and must be, a species-relative matter.»<sup>1</sup> Aleshores, en aquesta qüestió de la importància (relativa) de la llei concordarien *La república*, *El polític* i *Les lleis*, i és *El polític* el centre d'aquesta trilogia, on juguen l'ideal i la realitat millor, que és la dirigida per l'ideal.

La impossibilitat fonamental d'un polític que fos idèntic al filòsof (i encara al sofista!) i la necessitat d'alguna funció directiva del saber respecte de la ciutat constitueixen una qüestió plantejada, alhora que fa crisi la pretensió de la ciutat satisfeta de si mateixa (Atenes) de formar els seus ciutadans en l'excel·lència<sup>2</sup> i en el moment, també, de la concurrència d'un cúmul d'ofertes formatives per dotar els qui pretenen distingir-se d'allò que els destacarà d'entre la resta. És parella en un cert sentit a la qüestió inicial del *Menó* («què és la virtut?»), que rebota quan Anitos arriba a l'escena: la *virtut política* no s'aprèn dels sofistes, sinó de «qualsevol atenès digne». Però Sòcrates li fa veure que no ha estat així amb els fills dels grans homes. Anitos s'enfada i acusa Sòcrates de denigrar Atenes i els seus estadistes. Sòcrates suggereix que pugui admetre's que la virtut és «opinió recta» que equival al saber per a la pràctica o acció. Tanmateix, en no ser ciència («encadenada per un raonament»), aquells qui la tenen no la saben transmetre. Diu Sòcrates que «la virtut arriba per un favor diví» i que així serà sempre «excepte que es doni algun *polític* que sigui capaç de fer *polític* un altre.»

Zdravko Planinc comenta com la filosofia política de Plató està fonamentada en una comprensió de les virtuts comparables en general al que se'ns dona en els escrits aristotèlics sobre l'ètica.

Plató comprèn que els éssers humans, amb tota probabilitat, esdevindran viciosos i calculadors si les seves ànimes no estan correctament avesades a seguir el camí mitjà de la virtut moral i les seves ments no estan correctament guiades des de la infantesa a seguir l'estrebada ascendent de la corda d'or. Una educació mo-

1. Martha NUSSBAUM, *The Fragility of Goodness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986 (p. 218, nota i pàssim), p. 298 i 292.

2. El fragment 16 (Diehl) de Soló ens diu que, segons ell, calia que el seny (*gnomosyne*) s'instaurés a la ciutat, a fi que tothom, els nobles i el poble, pogués descobrir la mesura invisible (*aphanes metron*) d'allò que li pertocava. Sembla que la mesura era el principi polític d'Atenes, mentre que l'espartà o lacedemoni era *sophrosyne* i ordre (*kosmos*) (vegeu *Càrmides*, 159b). *Les lleis* 734e-735a empra la metàfora del teixit, distingint entre triar persones per a exercir un càrrec i proporcionar als escollits un codi de lleis. Qualsevol ciutadà pot tenir un paper en l'administració de les lleis, però crear-les és tasca d'uns pocs superiors.

ralment virtuosa i una educació sana poden capacitar molts homes a adquirir alguna part de les virtuts superiors. Les més altes són la *sophia* i la *phronesis*. Els pocs homes que esdevenen vertaders filòsofs posseeixen aquestes virtuts de la manera més perfecta. En paraules de l'atenès, aquestes virtuts són una i diverses. Són diverses perquè poden distingir-se: *sophia* és saviesa teòrica i *phronesis* és saviesa pràctica i judici deliberatiu. En aquest sentit, no hi ha terreny comú entre ambdues. No hi ha saviesa teòrica de matèries pràctiques ni saviesa pràctica de matèries teòriques. No obstant això, ambdues virtuts són també una. Ambdues són excel·lències del *nous* i aleshores tenen en comú *noesis*. *Noesis* és el moviment del *nous* en els homes. És l'ascensió del *nous* humà cap al que pot dir-se de dues maneres: l'*arkhé* i el *télos* de totes les coses, l'u, el més enllà de l'ésser, el *nous* diví i el déu. Sense *noesis*, ni *sophia* ni *phronesis* són possibles. Aquesta és la diferència, d'una banda, entre *sophia* i *episteme*, i, de l'altra, entre *phronesis* i simple destresa.<sup>3</sup>

Una *tekhne politiké* seria una *episteme* pràctica, una tècnica política que no atendria al *nous*, una destresa que no albiraria el bé en totes les coses, que no participaria de l'ordre. Aquí hi ha una distinció fonamental per entendre Plató no com un filòsof polític sinó com un filòsof pràctic. La distinció entre teoria i pràctica s'apunta a *Gòrgies* 450c-d (vegeu *Fedre* 268c —disciplina de *Gòrgies*—). Tanmateix no deixa de tenir raó Stanley Rosen quan suggereix que Plató, a *El polític*, experimentaria amb la concepció de la política com una aplicació tècnica de la *tekhne* de defensar els éssers humans contra els atzars de la naturalesa, i d'aquesta manera descobriria el problema del constructivisme.<sup>4</sup> Rosen fa notar que el terme *dialektiké* no apareix a *El polític*, només *dialektikoteros* a 285d6 i 287a3.<sup>5</sup> És aquest el terme significatiu que hi falta i que limita, per tant, l'horitzó deliberatiu del diàleg?<sup>6</sup> Segons Rosen, no hi ha tercer en l'opció *episteme* (gnòstic) - tècnica (practicoproductiu) que sí que hi seria en Aristòtil entre *theoria* i *poiesis*, a saber: *praxi*.

Si a *El polític* assistim a la concreció de la relació problemàtica entre filosofia i comunitat política en la qüestió de la llei, aquesta qüestió s'apropia d'un element determinant en el *Minos*. Aquí el discurs filosòfic sobre la llei s'obre al diví o, més ben dit, aquí es determina una diferència entre la recerca de la veritat com a activitat humana i la veritat com a possessió del déu. Podrem dir que si la possessió de la veritat és un atribut diví mentre que el que caracteritza l'humà és la impossibilitat efectiva d'aquesta possessió, aleshores, el referir-se de Plató al diví s'esdevé per via negativa: el diví és pensat *per absència*. Aital concepte es regira sobre la imperfecció intrínseca de tota llei humana, i sobretot sobre la seva perfectibilitat contínua. El tractament de

3. Zdravko PLANINC, *Plato's Political Theory: prudence in the Republic and the Laws*, Columbia, University of Missouri Press, 1991, p. 270.

4. Stanley ROSEN, *Plato's Statesman. The Web of Politics*, New Haven, Yale University Press, 1995, p. 15-16. Ara bé, no és justa la seva apreciació de fer d'això quelcom cartesà. Precisament l'estatut d'allò polític en Descartes no té a veure amb la *mathesis universalis* que Rosen esmenta.

5. Stanley ROSEN, *Plato's Statesman*, p. 16.

6. Reflexió més acurada sobre la *tekhne*: *Gòrgies* 564a2-6; 464b2-466a3.

l'element diví de les lleis en el *Minos*, per una banda, i el reconeixement explícit de la ignorància respecte d'aquest element, per l'altra, resulten una manera subtil de no al·terar el conformisme amb la situació concreta de legalitat i de permetre'n la revisió sense el perill de tancar-se en banda.

És així que podrien tenir-se presents les autoreferències de Sòcrates al *Minos*. En primer lloc, la relació entre Sòcrates i les lleis d'Atenes: Sòcrates acaba morint per elles. Sòcrates procura evitar que el company «cometi impietat, com la majoria de la gent.» Adverteix al seu *bon amic* que cal guardar-se de fer-se odiós a cap poeta (vegeu *Apologia*). En segon lloc, són notables les semblances Minos-Zeus / Sòcrates-Apol·lo. Minos té mala fama a Atenes perquè hi ha declarat la guerra i s'ha enemistat amb els poetes tràgics. Minos és savi perquè parla i aprèn amb Déu. La convivència amb Déu no eren banquets ni vi, sinó *educar per la virtut mitjançant converses (dia logon, 320b)*. Aquest exercici educatiu cal que sigui repetit.<sup>7</sup> Resulta possible en tercer lloc, també, considerar la relació de Sòcrates amb Minos i les lleis: la topada més forta de Sòcrates amb la ciutat i les lleis és la que retrata l'*Apologia* i que acaba amb la condemna a mort. Ara, aquesta condemna va trigar a dur-se a terme perquè s'estava celebrant un viatge cerimonial religiós per tal de donar gràcies per haver alliberat Atenes del jou cretenc. Mentre la nau era fora, no podia executar-se cap pena capital. El que se celebrava era el final del càstig de Minos. És a Minos a qui Sòcrates deu l'allargament de la seva vida.

## 2. CONTINGUT DEL *MINOS*

Sòcrates, de sobte, no sabem on, no sabem quan, pregunta a un company sobre la llei. En els primers compassos del diàleg, es tracta d'aclarir la qüestió, si és de la llei en general o en particular sobre el que es pregunta, i se succeeixen provatures de resposta, les quals són sotmeses a crítiques i comentaris. A la resposta que la llei és el legalment establert, Sòcrates objecta que el discurs no és allò dit, la vista allò que es veu, l'oïda el que se sent, sinó la capacitat o els sentits pels quals fem el que fem en cada cas. Sigui com sigui, la llei no és pas un sentit com la vista o l'oïda: està més a prop dels procediments científics que tenen per objecte un coneixement intel·lectual. La llei cal que sigui una descoberta o una demostració. A la resposta que la llei és un decret (*dogma*) de la ciutat, Sòcrates fa convenir que és una opinió (*doxa*), una cosa bella i un bé. Tanmateix, de decrets, n'hi ha de bons i de dolents, i si la llei no pot pas ser dolenta, no pot ser, doncs, simplement un decret de la ciutat. Com a *doxa* cal precisar que ha de ser, no pas una de dolenta, sinó una de bona, és a dir una opinió veritadera (*doxa alethes*); en altres paraules, una descoberta d'allò que és, del veritable. Davant el torbament de l'interlocutor pel fet que no pot explicar-se la pluralitat ma-

7. Sobre la relació que mantenen Sòcrates i Apol·lo, vegeu especialment el recent treball d'Antoni BOSCH-VECIANA, *La saviesa nascuda en el Temple de Delfos*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, 2006.

nifesta de lleis, més encara, la contradicció entre moltes d'elles, si la llei és aquesta descoberta de la veritat, Sòcrates argumenta que això es deu al fet que les lleis no són fetes generalment per homes competents. Caldria que fossin obra d'un legislador que conegués el seu ofici i no s'equivoqués en la recerca de la veritat. És aleshores que precisament Sòcrates reporta el cas de Minos, el més antic legislador grec. Aclareix que la mala fama que té ha arribat via els tràgics i procedeix d'haver fet la guerra a Atenes —cosa que no li han perdonat. En canvi, Homer l'ha considerat un magnífic governant pel fet d'haver estat deixeble de Zeus, de qui havia obtingut les lleis per a Creta, que Sòcrates força l'interlocutor a reconèixer com les més antigues i millors. L'oclosió del diàleg s'aconsegueix amb la vergonya per no saber respondre en concret sobre les prescripcions del bon legislador respecte de la finalitat de la llei, a saber, el millorament de l'ànima, mentre que sí que es té clar què prescriure per tal que l'exercici i l'alimentació millorin el cos.

### 3. TESTIMONIS SOBRE EL MINOS

D'obres titulades precisament *Minos*, en trobem dues citades per Diògenes Laerci. Una d'elles és atribuïda a Plató: Tràsil la situa en la novena tetralogia de les obres de Plató, juntament amb *Lleis*, *Epinomis* i *Lletres*, mentre que el gramàtic Aristòfanes de Bizanci la situa en la tercera trilogia: *Minos*, *Lleis*, *Epinomis* (DL 3, 59, 61, 62). D'aquestes dades es dedueix que l'obra és anterior al 350 aC.<sup>8</sup> L'altra aparició d'una obra amb aquest nom la trobem en el llibre primer de *Vides dels filòsofs* (1, 112), concretament en el fragment dedicat a Epimènides (109-115), un dels savis originari de Cnossos, Creta (aquell que s'adormí cinquanta-set anys i en despertar-se tot havia canviat). En diu en concret que «en prosa escriví sobre els sacrificis, la constitució de Creta, i sobre Minos i Radamantis en més de quatre mil línies.» Diògenes Laerci ens comenta, ultra les seves capacitats endevinatòries, el paper purificador de Creta i Atenes que féu Epimènides, alliberant aquesta darrera de la pesta en

8. D'altra banda, Glenn R. MORROW, *Plato's Cretan City: a historical interpretation of the Laws*, Princeton, 1960, p. 37, es refereix a Paul SHOREY, *What Plato Said*, Chicago, University of Chicago Press, 1933, p. 425: «It is hard to conceive who else could have written the last five pages.» Demostra que el *Minos* fou escrit abans del 350 aC, és a dir, abans de la composició per part d'Èfor del quart llibre de les *Històries*. «Possibly it was a preliminary attempt to construct an introduction to the *Laws*.» Morrow té clar que el *Minos* és de Plató, però que fou un esborrany substituït després pels dos primers llibres de les lleis. Huntington CAIRNS, «Plato as Jurist», *Harvard Law Review*, núm. LVI (1942), p. 359-387, inclòs com a capítol a la traducció anglesa de Paul FRIEDLANDER, *Plato*, vol. 1, cap. XVI (citem de la traducció castellana de S. González Escudero, *Platón. La verdad del ser y realidad de vida*, Madrid: Tecnos, 1989, p. 269-292), considera que el *Minos* no és «indigne del fundador de la jurisprudència.» Vegeu també Matthew SENIOR, *In the Grip of Minos. Confessional Discourse in Dante, Corneille and Racine*, Columbus, Ohio State University Press, 1994; John BOWLE, *Minos or Minotaur? The Dilemma of Political Power*, Londres, J. Cape, 1956.

9. A. Piqué Angordans, en la seva traducció de Diògenes Laerci, nota que correspon al 595-592. Diu, però, que Plató (*Les lleis* 642d) situa l'arribada d'Epimènides molt anterior, uns deu anys abans de les guerres contra el persa, és a dir, al voltant del 500.

l'Olimpíada 46a.<sup>9</sup> Potser fóra convenient que citéssim ara la carta d'Epimènides que Diògenes Laerci reproduïx (113) i en la qual aquell ofereix a Soló hostatge a Creta: «Quan a tu, en comptes de vagar d'un lloc a l'altre, vine a Creta, a casa meva: ací no tindràs cap monarca a témer» (en referència als enemics de Soló, a saber els aliats de Pisístrat). Potser fóra bo de retenir aquesta referència a l'illa de Creta —deixant de banda l'autenticitat de la carta—: Creta oferia la imatge d'un refugi perfecte per a certa mena de perseguits. És segurament en aquesta notícia que s'inspira Leo Strauss per a comentar que *Les lleis* s'esdevinguí precisament a Creta i que hi participi un foraster d'Atenes.<sup>10</sup>

#### 4. LA FIGURA DE MINOS

Minos fou el rei mític de Creta, fill de Zeus i d'Europa i espòs de Pasífae. Per assegurar-se el favor de Posidó li demanà que li tornés el brau que li havia sacrificat. Havent mancat, però, a la promesa feta al déu, fou castigat amb el naixement del minotaure. Segons diverses versions del mite, morí a Sicília quan perseguia Dèdal, que s'havia escapat del laberint. Representant de la màxima esplendor de la civilització cretenca, sacerdot i legislador, tingué a l'Hades el paper d'administrador de la justícia, juntament amb Radamantis i Èac. De la llegenda de Minos se'ns presenten, sovint, dues versions contraposades: una favorable al legislador (i que remunta als poemes homèrics i a Hesíode), que ens el presenta com un rei savi, prudent, confident de Zeus, que cada nou anys s'està en una cova per rebre les lliçons del seu pare i mestre; i una altra versió, aquesta hostil (que arrenca dels poetes tràgics), que fa de Minos el tirà cruel i opressor d'Atenes que reclama a la ciutat cada nou anys el tribut de les set donzelles i els set joves per lliurar-los al minotaure. Els historiadors tractaren críticament aquesta darrera versió, però perdurà l'ombra de la llegenda.<sup>11</sup> Aquesta duplicitat de les versions té com a font bàsica precisament el diàleg *Minos*.

#### 5. EL DUBTE SOBRE ELS DIÀLEGS PLATÒNICS

La lectura d'un grup concret d'obres del *Corpus Platonicum* ha estat sobredeterminada, i en certs casos amb caràcter exclusiu, per la qüestió de la seva autenticitat. Ens trobem davant d'un d'aquests casos. La qualificació d'alguns diàlegs com a dubtosos o apòcrifs la proporciona la presència de l'ombra de sospita que la ciència fi-

10. Leo STRAUSS, *The Argument and the Action of Plato's Laws*, Chicago, University of Chicago Press, 1975.

11. J. Souilhé, en la seva edició del *Minos*, recull els principals d'aquests testimonis i a ells ens remetem: Estrabó, x, 4, notes 8 i 19; Diodor de Sicília, iv, 60 i v, 78; Plutarc, *Teseu* xv i xvi (PLATÓ, *Oeuvres complètes*, vol. XIII, 2a part, 1930 (2a ed. 1962), p. 75-86). Cal notar que aquestes dues imatges estan expressades en el diàleg platònic i en resulten el testimoni principal.

lògica projecta quan dedica bona part dels seus esforços al descobriment del que no era autènticament de Plató entre allò que la tradició ens havia llegat com a platònic. La utilització conjunta d'aquest procediment amb la «qüestió platònica» de la determinació de l'ordre dels diàlegs va condemnar determinades obres a l'ostracisme.

Avui pot ser una tasca a plantejar la restitució a la ciutadania d'aquests diàlegs que han superat la prova de l'exili i reclamen, amb la seva presència incòmoda, tornar al seu lloc d'origen. Si apliquem el criteri de no considerar culpable (és a dir, no platònic) l'obra en concret fins que no se'n demostri la culpabilitat, cal restituir en primer lloc els diàlegs que hom ha anomenat, especialment des de Souilhé, dubtosos. L'aplicació que es féu en aquest cas d'un exercici semblant al cartesà de les meditacions, assimilar el dubtós com a fals, ha fet potser més mal que bé a la lectura del corpus platònic, ja que ha apartat de la consideració general certes peces la importància de les quals (sigui quina sigui) ha passat inevitablement desapercibuda. És per això que proposem ocupar-nos de l'*Alcibiades* II, de l'*Hiparc*, del *Minos*, dels *Rivals d'amor*, del *Teages* i del *Clitofó* en el projecte de la consideració de l'establiment de les pautes formals més senzilles sobre les quals es construeixen dramàticament els diàlegs platònics.

## 6. ALGUNES APORTACIONS SOBRE EL MINOS

### 6.1. *El Minos com a testimoni del pensament d'Hípies*

Eugène Dupréel tracta de provar que el *Minos* és una mostra de les idees i dels mateixos escrits d'Hípies (que inspirarien també el passatge del *Protàgores* sobre el lacanisme: 342a i s.).<sup>12</sup> Tot i que no tracta el tema de la seva autenticitat, l'autor es decantaria pel platonisme del diàleg, tot i les sospites tradicionals. El seu comentari se cenyeix a procurar la reconstrucció de les idees i els escrits d'Hípies, i amb aquest fi va fent referència ara a una obra socràtica ara a una altra. Refem la seva argumentació en el punt que ens interessa, el diàleg *Minos*.

El tema del diàleg, diu, és la relació de la justícia i la llei. En cap ciència avantatja més Hípies que en el que anomenem dret natural; és així que Plató el fa parlar en el discurs paròdia del *Protàgores*. Hi ha, però, encara més: els *Records* de Xenofont (IV, 4) presenten un diàleg entre Sòcrates i Hípies que gira sobre les mateixes qüestions que la conversa reflectida al *Minos*. Per a Dupréel, les coincidències que hom hi troba són decisives, i mostrarien que aquests dos textos estan inspirats, directament o mitjançant un intermediari, en una mateixa font que no pot ser altra que Hípies. Per a fer del tot evident aquesta proposició, caldria una anàlisi del seguit d'idees dels dos escrits, però per evitar fer-se massa llarg, es relacionen només dos passatges (*Mem.* IV, 4, 12; *Minos* 314b).

12. Eugène DUPRÉEL, *La légende socratique et les sources de Platon*, Brussel·les, Sand, 1922, p. 127-130, cap. v: «Le thème "oudeis hekón examartanei"».

Vet ací el seguit d'idees dels *Records*: Sòcrates és comminat per Hípies a definir el just. Respon que la justícia és allò que és legal («to nomimon dikaion einai») i la llei és el que els ciutadans, de comú acord, han manat de fer i decidit prohibir. Però aleshores es presenta una objecció: com pot la justícia consistir a obeir les lleis si aquestes canvien? Diu concretament Hípies: «Però, Sòcrates, com es pot concedir cap absoluta importància a les lleis o a l'obediència a les lleis, quan sovint els mateixos que les han posades deixen de trobar-les bones i les canvien?» (IV, 4, 14).

Com hem vist, en el *Minos*, Sòcrates i el company convenen que la llei és una resolució de la ciutat. Ara bé, els infractors de la llei són injustos, i per tant, la justícia és el respecte a la llei. La llei i la justícia, d'altra banda, són una cosa bella, que cal cercar com un bé. Cal, doncs, si la llei és una resolució de la ciutat, que sigui una bona resolució, no dolenta, i per ser bona cal que estigui basada en una bona opinió, és a dir, sobre la veritat. La llei es relaciona, doncs, amb el descobriment de la veritat. Aleshores ve l'objecció: «Si la llei és un descobriment del real, com és que no fem sempre la llei pels mateixos afers?» i la resposta: «perquè no són capaces de descobrir el que la llei pretén, a saber, el real» (315a). El diàleg segueix desplegant aquesta idea que el grau de perfecció de la llei depèn de la relació de la veritat i l'error en el coneixement del real. Aquesta confiança en la possessió de la veritat, font de tota perfecció tècnica o pràctica, ens porta també al fragment 8 dels *Dissoi Logoi*, fragment que Dupréel creu que conforma un resum de la doctrina d'Hípies, car s'hi fa esment que tota ciència, tota pràctica i tota superioritat són referides al sol coneixement exacte de la realitat —especialment el fragment que diu que si no es coneix la realitat de les coses tampoc se'n sabran les lleis.

El paral·lelisme entre la conversa relatada als *Records* i el *Minos* s'accentua quan advertim que una obra i l'altra contenen un elogi de Lacedemònia (IV, 4, 15 i 320b respectivament). Aquesta particularitat també es retroba a l'inici del passatge del *Protàgores* que Dupréel tracta d'explicar con una imitació d'Hípies. En el *Minos*, l'elogi porta sobretot a Creta, que es presenta com la institutriu de Lacedemònia; d'altra banda, Creta i Lacedemònia es relacionen també al *Protàgores* (342b; vegeu *Minos* 319c).

Aquests detalls autoritzen Dupréel a remarcar el següent: en els escrits, on hom troba elogis particulars sobre Creta o Lacedemònia, és probable una influència d'Hípies. Passa el mateix amb els passatges que tracten de *brakhe dialegesthai*.<sup>13</sup> El passatge del *Protàgores* els reuneix tots dos. Per a Dupréel, doncs, cal anar a les fonts de Plató, que són els sofistes, i treure'n les diferents caracteritzacions amb les quals apareix Sòcrates (p. 130-131).

Deixem ara de banda la possibilitat d'aquesta font del text platònic (i també xenofònic) que faria que les diferents caracteritzacions de Sòcrates en els diàlegs es de-

13. La contraposició entre el discurs llarg i extens i el breu i concís o braquilogia es troba, per exemple, a Prot A 26 (*Prot* 329b), Gor A 20 atribuït a Pròdic i Hípies (*Gorg* 447c), Pròdic A 20 (*Fed* 267b) (*Fed* 266d i s.), Crities A 1, *Dialex.* 8, 1.3, i Hip C 1 (*Prot*).



guessin a diferents empremtes (més ben o mal païdes) dels sofistes a qui Plató deuria bona part de les afirmacions o arguments que fa aparèixer en boca del seu personatge. No hi ha cap dubte, però, que la filosofia socràtica, fos el que fos, es dugué a terme en combat amb les filosofies o savieses que ocupaven la plaça pública en el seu moment. I que el mateix pot dir-se de Plató i Xenofont respecte de la multiplicitat en la rivalitat de la memòria de Sòcrates. Retinguem, doncs, aquesta possibilitat, i deixem per a l'anàlisi del conjunt del diàleg la discussió sobre el seu contingut. Serà aleshores que veurem si allò que apareix en els textos no són més que les traces dels pensaments i els escrits d'altres pensadors que l'autor no ha sabut, o no ha volgut, fer desaparèixer del tot que componia el text. No ens és tan important l'origen comú dels textos com la coincidència en el tema.

En un altre moment de la seva obra (p. 252-255), Dupréel tracta altra vegada del diàleg que ens interessa, i ho fa en relació amb el *Cràtil* i els orígens de l'aristotelisme. Recuperem el que pot importar-nos ara més sense entrar en el detall de la investigació. Els passatges del *Cràtil* 431*d* i 436*b* posen en relleu la idea que hi ha legisladors bons i legisladors dolents, o sigui, gent que fa bé a la societat i gent que li fa mal. Aquesta idea es troba llargament desplegada al *Minos*. L'autor d'aquest petit diàleg pren com a exemple l'agricultor, el músic, el metge, el mestre de gimnàstica, el pastor i el rei, i s'empeca a mostrar que en totes les arts i oficis la diferència entre els bons i els dolents es redueix al fet que els bons han conegut la veritat, és a dir, la vertadera naturalesa de l'objecte de la seva especialitat, i han treballat en conseqüència. Els artesans dolents, al contrari, estan enganyats sobre això i no poden fer més que mal, en la mesura de la gravetat del seu error (317*d* i s.). En particular, el bon legislador és aquell que institueix les lleis conformes a la naturalesa dels homes i de les coses; la llei perfecta està fonamentada en la veritat exacta (315*a*). Les lleis són susceptibles de progrés en la mesura que els qui les institueixen poden avançar en el coneixement de la realitat. Minos és el més gran legislador perquè les seves lleis són definitives i immutables, car les ha fonamentades sobre la veritat que ha posseït sencera (321*a-b*: Minos és legislador excel·lent *nomeus agathos* on *Cràtil* diu *nomothetes*).<sup>14</sup>

La idea capital del *Minos* resultaria també la del *Cràtil*. El que el primer demostra sobre la institució de les lleis, el segon ho exposa en ocasió de l'establiment dels noms. Sòcrates mostra primer que la formació dels mots perfectes no és arbitrària i que està fonamentada sobre el coneixement de la naturalesa certa dels éssers. El coneixement de les coses ha precedit el dels mots. Tot i que hi pot haver errors del *nomotheta*, la primera tasca i la més important de totes és l'estudi directe de la natura de

14. A *Cràtil* 428c-440e, en discussió amb *Cràtil*, aquest no admet que una llei sigui millor que cap altra. Guthrie, v, p. 23, nota 36, s'adona que això sembla una afirmació astoradora, però (a) Grote (*Pl.* II, p. 534 n. q) va cridar l'atenció sobre *Minos* 317c, on l'autor fa dir al mateix Sòcrates que una llei dolenta no és una llei real, sinó que només li ho sembla a l'ignorant; (b) sobre Xenofont, *Memorabilia*, I, 2, 42-46, es mostra d'acord amb l'opinió de Protàgores que qualsevol cosa que una ciutat consideri justa és justa per a ella amb la condició que ho consideri així (*Teetet*, 167c, vol. III, p. 174); (c) possiblement *Cràtil* està parlant com un heraclitià. Vegeu fr. 114: totes les lleis humanes es nodreixen de l'única llei divina.

les coses, la recerca de la veritat. Aquesta resultaria la inspiració comuna del *Cràtil* i del *Minos*, analogia que condueix a pensar que els dos diàlegs procedeixen d'un mateix escrit en el qual la idea mestra era l'expressada. Un mot caracteritza aquesta idea, descoberta (*heuresis*), que trobem en les fórmules següents del *Minos*: 314b «he gar pou tékhne emin heúresis esti ton pragmaton»; 317d «orthos ara homologesamen nomon einai tou ontos heuresin»; i en el *Cràtil* 436a.<sup>15</sup>

En conclusió, per a Dupréel, el *Cràtil* tindria la mateixa font que el *Minos* i això li serveix per conduir-nos a la figura d'Hípies, el gran teòric de les relacions entre la naturalesa i la llei. Tanmateix ens val la reflexió que hem fet en el cas anterior: no ens interessa tant el comú origen com la comunitat de tema —diferència entre el nostre mètode i el de l'autor que ressenyem. Comenta també com Hípies, mitjançant el *Fedre*, és una font fonamental de Plató i un germe d'aristotelisme.<sup>16</sup>

En aquest apartat de la investigació de Dupréel, hi veiem clarament els seus límits quan assoleix el «màxim» de resultats. La recerca dels antecedents acaba per desdibuixar-nos les mateixes doctrines dels filòsofs convertint-les en peces de trencaclosques més o menys ben encaixades. Una altra metodologia que no tingués, però, presents els antecedents ens faria passar per original allò que no és altra cosa que herència rebuda. Malgrat tot, ens preguntarem (preguntes que es poden estendre a tota la filosofia preplatònica): quina fiabilitat tenen aquestes recerques quan no hi ha altres testimonis que els mateixos hereus? No seria més interessant, filosòficament parlant, el que diu, o vol dir, una obra completa, que els afegits i pedaços amb què ha estat suposadament conformada?

## 6.2. Nota sobre Hípies

Contemporani de Sòcrates, el va sobreviure. Era d'Èlide, dori, i per tant viatjà més a ciutats dòries com ara Esparta i a ciutats sicilianes que no pas a Atenes. La major part de la informació que en posseïm procedeix de Plató (*Hip. M.*, *Hip. m.*, *Prot.*). Se sospita que era un personatge ampul·lós, amb poc sentit de l'humor, aspre. «Mai no vaig trobar ningú superior a mi.» De famosa memòria, fou mestre en tota art i coneixement —d'aquí que quan anà a Olímpia pogués afirmar que tot el que portava s'ho havia fet ell mateix. Com a historiador observà que la paraula *tyrannos* no s'havia emprat abans del temps d'Arquíloc (fragment 9, que és un escoli a Sòfocles). Plutarc ens transmet unes observacions sobre l'enveja i la calúmnia, que Hípies conside-

15. El terme *heúresis* no és un terme freqüent en Plató, i això és el que fa significatius aquests passatges. No es troba sinó a *Fedre* 236, diàleg d'estret parentesc amb el *Cràtil*, *Rep* 336e i *Fileb* 61b. Aquest mot mereixeria un estudi particular afegint els de la seva família *heurisko*, *exeuresis* i *exeurisko* (vegeu *Minos* 315a).

16. «Il y a eu, dans l'Antiquité, une grand philosophie menant de pair la conception de la méthode générale fondée sur la nature universelle des êtres, avec le souci de la science retenue comme l'accumulation patiente des connaissances de détail dans leur variété infinie; une philosophie qui s'est élevée à la notion de la science à la fois *intégrale* et *progressive* telle que la conçoivent les modernes.» Recordem el que suggeria Rosen (vegeu la nota 4, *supra*).

rava un greu delict. Com a pensador ètic, també ens han arribat rastres de la seva seriositat: així formulà la teoria de la llei com a contracte social. Creia també que hi havia lleis no escrites (adoració als déus, respecte als pares). Les divisions entre els homes eren qüestió de *nomos* i no pas de naturalesa.<sup>17,18</sup>

Al *Protàgores*, Hípies d'Èlide és un dels sofistes que s'hostatja a casa de Càl·lies. En la descripció de l'escena que ofereix Sòcrates, apareix per primera vegada assegut respondent preguntes sobre la naturalesa i les coses del cel: «I després d'aquest vaig reparar, que diu Homer, Hípies d'Èlide...». La referència d'Homer (*Od.* XI, 601) és a Hèracles. En aquest mateix fragment del *Protàgores* hi ha una altra citació del mateix cant homèric, que és aquell en què Ulisses visita l'Hades i se li apareixen les ànimes dels morts. Torna a aparèixer després en el diàleg intervenint per tal d'evitar que Sòcrates marxi deixant la conversa amb Protàgores (337c-338b, trad. Joan Crexells):

17. En aquest aspecte convé encara fer constar l'aspecte de la igualtat racial, que Guthrie comenta a la p. 165 del volum tercer de la seva història: «Les relacions entre grecs i bàrbars eren complexes, no es poden discutir aquí detingudament (nota 40. El volum VIII dels *Entretiens Hardt (Grecs et Barbares)* se n'ocupa exhaustivament). Plató va poder despatxar els egipcis com a avariciosos, però en el *Timeu* els constitueix en depositaris d'una antiga saviesa en contrast amb els «infantils» grecs. El deute de la ciència i de les matemàtiques gregues als pobles no grecs el reconegueren de bon grat Heròdot i d'altres. Hípies mateix reconeix que, escrivint una obra seva, va fer ús de poetes i prosistes tant grecs com bàrbars (fr. 6). El que aquí ens interessa és la qüestió de si la idea coneguda més endavant com d'humanitat, o fraternitat humana, es debatia ja al segle v. Sí va ser-ho per Antifont, i probablement per Hípies i d'altres. Encara que les nostres dades són lamentablement escasses, seria estrany que la creença en unes lleis universals, «naturals», de la conducta humana no anés acompanyada de la convicció que l'espècie humana era fonamentalment semblant. La idea de la igualtat bàsica de la humanitat estava fortament arrelada en la teoria antropològica. Ja que tots els homes originalment provenien de la terra, i derivaven de la fermentació del fang o llot, la naturalesa no va donar a ningú el dret de vanagloriar-se d'haver sorgit de millor matèria que qualsevol altre (nota 41, aplicat al naixement, Eurípides, fr. 52 i vegeu *supra*, p. 157 i s., *supra*, p. 67 (Arquelau), i II, p. 217, 325 i notes 128, 350 i 479). Aquesta mena de distinció va entrar en escena més tard, però només com un producte del *nomos*. Aquesta base antropològica per a l'antítesi *nomos-physis* significa que la seva justificació d'igualtat és universal, i és raonable suposar que un home amb pretensions de filòsof que la trobés rellevant per a una distinció l'apliqués a tots —d'alts o baixos orígens, senyors i esclaus, atenesos i espartans, grecs i no grecs.

18. A. Piqué Angordans en una nota a *Sofistas. Testimonios y fragmentos*, p. 194, nota 51, ens dóna les afirmacions següents: superioritat del dret natural sobre el positiu, vegeu també Antifont B 44, contràriament a Críties B 25. Alguns sostenen que fou Hípies (en aquest pas) el primer a formular la distinció antitètica entre «naturalesa» i «lleis». Vegeu Rudolf PFEIFFER, *Historia de la filosofía clásica*, Madrid, Gredos, 1981, vol. I, p. 109. No obstant això, Felix HEINEMANN, a *Nomos und Physis*, Basel, 1945, p. 13, recorda que la primera vegada que apareix és en l'opuscle hipocràtic *D'aires, aigües i llocs*, l'autor del qual alguns han identificat amb el metge de Cos (vegeu Josep ALSINA, *Los orígenes helénicos de la medicina occidental*, Madrid, Guadarrama, 1982, p. 26). De tota manera, a finals del segle v, el tema ja és, tot i que amb diversos matisos conceptuals, com una mena de lloc comú, vegeu Anon. *Jamb.* 6.1; Eurip *Hec.* 799 i s. (vegeu Antonio TOVAR, *Vida de Sócrates*, Madrid, Revista de Occidente, 1947, p. 163 i s., 329 i s.); Calicles *ap.* Plat *Gorg* 484b (vegeu Mario UNTERSTEINER, *I Sofisti*, Florència, La Nuova Italia, 1949, vol. II, p. 127 nota 30). Segons Diògenes Laerci (2, 16) la distinció fou assenyalada per Arquelau de Milet, mestre de Sòcrates; en un altre sentit, també ho fou per Leucip i Demòcrit, segons Aet. 4, 9, 8 (= DG 397b11). Fins i tot Píndar (fr. 152 Bowra —vegeu W. THEILER, «Nómos ho pánton basileús», *Mud. Helv.*, núm. 22 (1965), p. 69 i s.—) l'emprà, segons Heròdot 3.38 (vegeu també el pas de Plató *Gorg.* 484b) —sobre la relació d'Heròdot amb la sofística, podeu veure Albrecht DIHLE, «Herodot und die Sophistik», *Philologus*, núm. 106 (1962), p. 207-220; Francisco R. ADRADOS, *Ilustración y política en la Grecia clásica*, Madrid, Revista de Occidente, 1966, p. 317 i s.

Vosaltres, tots els presents: jo em sento parent i com de casa i conciudadà de tots vosaltres per natura, si no per llei. El semblant és parent, per natura, del semblant, i en canvi la llei, que és un tirà dels homes, obliga moltes coses contra natura. Fóra vergonyós que nosaltres, que coneixem la natura de les coses, nosaltres que som els més savis de tots els grecs, i ens hem reunit, de Grècia, en el mateix Pritaneu de la saviesa, i de la ciutat, en aquesta casa, la més gran i opulenta, ens manifestéssim indignes d'aquesta estima i com la gent ínfima ens barallessim entre nosaltres. Jo, doncs, us demano i aconsello, Protàgoras i Sòcrates, que us reuniu a mig camí com a conciliats pel nostre arbitratge, talment que ni tu, Sòcrates, t'has d'entestar en aquesta rigorosa forma d'argumentació d'una brevetat excessiva, ja que no plau a Protàgoras, ans pots amollar i deixar anar les regnes dels teus discursos, per tal que ens apareguin més elegants i magnífics, ni Protàgoras ha d'estendre totes les veles i aprofitant tot el vent llençar-se a la mar dels discursos fins a perdre de vista la terra, ans tots dos podeu prendre un terme mitjà. Feu-ho així, doncs, i si em voleu creure escolliu un àrbitre, un epístata, un pritani que vigili les dimensions dels discursos de cadascun. —Això plagué als presents i tots ho aplaudiren.

### 6.3. *Minos i els diàlegs platònics*

Per a Souilhé, resulta difícil atribuir aquest escrit a Plató. Troba que la *manera* és massa diferent de la dels primers diàlegs, amb els quals es podria relacionar per la forma, semblant a la de l'*Hiparc*. Certes doctrines enunciades o insinuades no tenen gaire so platònic. És Plató qui, reconeixent en la llei una obra de la ciència, l'hauria definida com a *alethes doxa*, mentre que afirma a *La república*, al *Polític* i a *Les lleis* que el savi ha de manar, que la saviesa és una ciència i separa nítidament aquell que governa amb ciència i el que governa amb opinió (*Pol* 301b). El polític és aquell que sap que la seva contemplació no podrà del tot fer-se en el món contingent, i per això la seva obra reclamarà retocs incessants per adaptar-se a l'ideal (294-296). «L'esprit simpliste du *Minos* n'a pas su saisir toute la complexité, toutes les nuances de la pensée platonicienne» (p. 82). L'autor coneixia altres diàlegs de Plató, com pot veure's comparant 318b i *Convit* 215c; 318a i *Pol* 268c, 274e; 320c i *Pol* 305c; 318e, 319b i l'inici de *Les lleis*; 314d i *Eutifró* 14b; 319d i *Gòrgies* 526a —però potser només coincidència amb Homer.

El major nombre de crítics assignen *Minos* i *Hiparc* al mateix autor, donades les seves semblances,<sup>19</sup> mentre que per a Souilhé no n'hi ha prou amb les semblances que

19. Vegeu BOECKH, *Comm. in Platonis quo vulgo fertur Minoem eiusdem libros priores de legibus*, Halae, 1806. Boeckh atribuiria els diàlegs al sabater Simó; Joseph PAVLU, *Die pseuoplatonischen Zwillingsdialoge Minos und Hipparch*, Viena, 1910; Hermann USENER, *Vorträge und Aufsätze*, Leipzig, Berlín, Teubner, 1907, p. 95; Ernst BICKEL, «Ein Dialog aus der Akademie des Arkesilas», a *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1904, p. 461. Usener i Bickel estarien temptats d'atribuir aquests dos diàlegs a Heràclides del Pont. Certs crítics com Pavlu han cregut trobar en el diàleg una inspiració cinicoestoica. Definir la llei, obra d'un home savi i prudent, no és reproduir el tema estoic: *o sophos monos basileus*? No és convincent perquè l'exposició «se rattache de façon beaucoup plus étroite à la théorie platonicienne du roi-philosophe.» El fet de recollir les diferents legislacions (315 b, c, d, que relacionen amb el testimoni de Ciceró, *Tuscul.* disp. 1, 45, 108) no

es troben, ja que poden procedir d'un model comú pres com a exemple per a exercicis retòrics.<sup>20</sup>

## 7. EL SABER DE LES LLEIS

Davant la pluralitat de les lleis, el Sòcrates del *Minos* suggereix que una mena de lleis són millors que altres. En tot cas, no recorre a l'expedient conegut que val més que mani un, encara que no sigui el millor, que no pas que hi hagi disputes.<sup>21</sup>

...Però, és que ésser rei és dolç als homes castos?  
De cap manera, si no és que el gran poder  
ha fet malbé la pensa dels qui hi troben gust.  
Als jocs hel·lènics jo voldria ser el primer  
i endur-me el premi; a la ciutat, però, el segon,  
feliç, amb els més nobles sempre per amics.  
Així es pot fer el que plagui i el perill absent  
dóna alegria, que excedeix la de regnar.

Sòcrates planteja la possibilitat de la millora de la llei a través de l'exercici de la intel·ligència, de manera clara amb la consideració en el centre del diàleg (317cd) d'aquell qui *sap* de lleis, però ho il·lustra amb la narració d'un model que barreja intel·ligència i companyonia amb la divinitat. És aquest plus de «relació social» del més alt nivell un incentiu per als qui, si són prou intel·ligents, no es voldrien dedicar, per sobre d'altres possibilitats, a la política entesa com a art de legislar? En Eurípides trobem també aquests versos pronunciats pel cor:<sup>22</sup>

*Estrofa 1:* Mai no elogiaré  
dobles amors per als mortals  
ni fills de dues mares  
—font de discòrdia dins les cases  
i de malvolences penoses.  
Que l'espòs en les núpcies s'acontenti

és d'origen estoic, sinó que està testimoniada a Heròdot III, 38 o entre els sofistes (Diels, II, 83, 2). No cal, doncs, acudir als estoics.

20. «Il nous paraît plus probable que ce dialogue fut composé à une époque plus tardive qu'*Hipparche*. L'auteur avait, sans doute, lu, et il utilise plusieurs oeuvres de Platon et même des oeuvres écrites dans les dernières années, comme le *Politique* et les *Lois*. L'éloge décerné à Minos et à Rhadamanthe au début des *Lois* inspire peut-être le dialogiste qui développe le thème amorcé par Platon. La discussion et la critique de la légende rappellent assez, comme nous l'avons montré, la manière d'Aristote et des historiens se rattachant à son école. C'est pourquoi, nous croyons que *Minos* ne fut guère rédigé avant la fin du IV<sup>e</sup> siècle au plus tôt. L'auteur devait appartenir au cercle socratique ou au milieu de l'Académie. Mais nous sommes ici dans le domaine des conjectures et il serait imprudent de vouloir préciser plus que nous le permettent les textes et les témoignages» (Souilhé, edició del *Minos* citada a la nota 11, p. 85).

21. Eurípides, *Hipòlit*, tragèdies I, Barcelona, Curial, p. 228, traducció de Carles Riba.

22. Eurípides, *Andròmaca*, tragèdies I, Barcelona, Curial, p. 259-260, traducció de Carles Riba.

amb un sol llit no compartit amb cap altre home.

*Antístrofa 1:* També, dins les ciutats,  
dos poders sobirans són més  
insuportables que un:  
per afegit damunt d'un pes,  
sedició per als ciutadans.

Quan dos artífexs han forjat un cant  
les Muses es complauen també a fer-los renyir.

*Estrofa 2:* Quan les ratxes fogoses s'emporten els marins  
un doble pensament al governall  
i una turba compacta d'experts serveixen menys  
que l'esperit més grosser i sobirà  
d'un de sol. És aquesta la força  
als casals com a les ciutats,  
quan es vulgui trobar l'avinentesa.

Zeus, mestre de Minos, legislador de Creta. Tanmateix què en resultarà de la «missió dèlfica» de Sòcrates a Atenes respecte de la qual Plató ens dóna tantes intermediacions? Legislació i filosofia esdevenen una conjunció a reconsiderar en l'incert mestratge socràtic.