

RIVALS I AMANTS: RIVALS D'AMOR

Comentari al platònic *Anterastai*

Josep MONSERRAT MOLAS

Introducció

1. Que gairebé qualsevol diàleg platònic hagi estat objecte de sospites sobre la seva autoria ha estat un dels efectes de la crítica filològica alemanya del segle XIX, la qual va agreujar i ampliar els dubtes que sobre el *Corpus platonicum* ja s'estenien des de l'antiguitat, i es va entretenir excessivament en aquesta qüestió, pressionada, a més, per la pretensió de determinar l'ordre en la composició dels diàlegs. El contingut dels textos ja es donava per sabut i passava a segon terme en alguns casos. W. Capelle¹ explica com la «qüestió platònica» (la qual comprenia les qüestions particulars sobre l'autenticitat dels diàlegs, la successió temporal dels mateixos i el problema de fins a quin punt com a conseqüència d'aquesta successió pot distingir-se una evolució de Plató), va ser debatuda intensament, com mostren els treballs de Schleiermacher, i va quedar «pràcticament solucionada» amb von Wilamowitz en el pròleg de la seva monumental obra². Avui, però, mirat ja amb una mica de distància, els resultats de tal crítica no han estat, ni molt menys, els esperats.³

2. Com ens informa Diògenes Laerci (III.59), els *Rivals d'amor o de la filosofia* el situa Trasil a la quarta tetralogia de les nou en què divideix l'obra de Plató. En aquesta hi ha, a més, *Alcibiades o de la natura de l'home, maièutic*, *Alcibiades II o de la pregària, maièutic* i *Hiparc o l'àvid de lucre, ètic*. Considera *Rivals* com a ètic (cf. III.50), i amb això s'acaba la notícia.

1. W. Capelle, *Historia de la filosofía griega*, Gredos, Madrid 1976, pàg. 208-9. [Traducció de la segona edició alemanya de *Geschichte der Philosophie*, Band 2, 1954].

2. U. von Wilamowitz-Möllendorf, *Platon. I. Sein Leben und Seine Werke. II. Beilagen und Textkritik*, Berlin 1919.

3. Com informava ja T. Gomperz, *Griechische Denker*, Leipzig 1893-1909, III/1, cap. 2.1, gairebé tres quartes parts dels diàlegs platònics van ser posats en entredit. Pensem que és de sentit comú el que diu finalment: la tradició pot no ser enterament convincent, però no deixa per això de ser una presumpció que pesa en la balança. És a qui presenta el dubte i la sospita a qui correspon el pes de la prova. Si no, afegim, estariem aplicant el «Terror» contra tot el que presentés un argument de tradició. La qüestió de l'ordre dels diàlegs ha arribat també al seu esgotament. Vegeu, en aquest sentit, la clausura de la discussió i l'obertura de perspectives en l'estudi dels diàlegs platònics en Jordi Sales, «Què és un diàleg platònic» a *Estudis sobre l'ensenyament platònic*. I. *Figures i desplaçaments*, Barcelona, Anthropos, 1992, pàg. 23-42, i especialment 24-30.

Sis llibres després (IX.37), però, parlant de Demòcrit d'Abdera, ens torna a donar una informació de Trasil —la qual d'altra banda ha estat la que ha fonamentat el dubte més important sobre l'autoria platònica d'aquest diàleg. Diu així: «Si l'obra *Rivals d'amor* és de Plató (εἴπερ οἱ Ἀντεραστοὶ Πλάτωνός εἰσιν), diu Trasil, Demòcrit podria ser l'interlocutor anònim, distint d'Enòpides i d'Anaxàgoras, que departeix sobre filosofia en la conversació amb Sòcrates, a qui diu que el filòsof és com aquell atleta que venç en el pentatló en filosofia [Riv 135e-136a]: de fet, es preparà en física i en ètica, així com en matemàtiques, en els estudis generals, i posseïa una completa expertesa en arts». Hi tornarem, però notem ara que el dubte ja és de Trasil, si no del llistat de diàlegs anterior que ell utilitzà, com demostra el condicional de la frase.

J. Souilhé comenta com, excepte Grote i Waddington, no hi ha crític modern que no hagi considerat *Els rivals d'amor* com a apòcrif⁴. Les raons que es donen per dubtar són: 1) És difícil considerar que Plató posés personatges anònims en un diàleg de joventut. 2) En *Els rivals d'amor* no trobem les doctrines de Plató sinó deformades: Plató no hauria confós σωφροσύνη i δικαιοσύνη (com sembla a 138b ss.). 3) Hi ha fragments que són còpies maldestres de *Càrmides* (154c, cf. Riv 133a; Carm 165a, i 167a, Riv 138b; Riv 136b-137b, Carm 170c-171d; Carm 171e-172d, Riv 138b fin.); o de l'*Eutidem* (Riv 136b, 139a, cf. Eut 305d, 306c).

Aquests tres arguments no tenen prou pes per desacreditar l'autoria. El primer no faria sinó situar *Rivals d'amor* fora dels diàlegs de joventut

4. Vegeu en G. Grote, *Plato*, I, 452, sobre el significat d'εἴπερ a Diògenes Laerci (citat per Guthrie, V, 390 n. 5). El problema està en què Trasil mantingué *Rivals d'amor* en la sèrie de les tetralogies, cosa que significa que es refiava també d'altres testimonis per compondre les llistes. Els dubtes sobre l'autoria dels diàlegs ja provenen de l'antiguitat, com ho demostra la llista de deu diàlegs que es consideraven espuris en temps de Trasil i de la qual ens informa Diògenes Laerci (III.62), però cal prendre aquestes notícies amb cura. Cap al 200 aC Aristòfanes de Bizanci, director de la Biblioteca d'Alexandria va establir per primera vegada el corpus platònic. Sembla que Trasil (a qui han identificat com a l'homònim retor, home de lletres i astròleg de l'època de l'emperador Tiberi) en dependria d'aquest i d'algun altre. En qualsevol cas depenem del testimoni de Diògenes Laerci que és qui ens proporciona els detalls. No hem avançat gaire en els motius per dubtar que ja existien pocs segles després de la mort de Plató. A més, alguns dels que figuren en el cànon de les tetralogies (*Alcibiades II*, *Rivals d'amor*, *Hiparc* i *Epinomis*), foren ocasionalment considerats dubtosos en l'antiguitat (vegeu Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig (1845-1953), 2, 1, pàg. 441 nota 1), i, amb algunes excepcions —com ara Grote—, la majoria avui consideren espuris, per exemple, *Alcibiades*, *Hiparc*, *Rivals d'amor*, *Teages* o *Clitófo*. Amb tot, la distinció antiga entre diàlegs autèntics (γνήσιοι), unànimement refutats (νοθεύονται. . . ὁμολογούμενως) i dubtosos presentada per Diògenes Laerci (III.57 i 62; cf. II.64 i 105) pesa en la divisió adoptada per Joseph Souilhé (Platon, *Oeuvres complètes*, vol. XIII, *Dialogues suspects. Dialogues apocryphes*, Paris 1930) entre diàlegs dubtosos o sospitosos i diàlegs espuris o apòcrifs. A la primera classe, la dels sospitosos, assigna *Alcibiades II*, *Clitófo*, *Hiparc*, *Minos*, *Rivals*, *Teages* —tots els quals estaven inclosos en les tetralogies de Trasil de les obres de Plató segons Diògenes Laerci. En el segon grup, els apòcrifs, hi hauria *Àxioc*, *Demòdoc*, *Erixias*, *Sísif*, *Sobre la Justícia*, *Sobre la Virtut*. D'aquests darrers Diògenes Laerci ni menciona els dos últims, i diu dels altres quatre que foren refusats unànimement (III.62). La feblesa del dubte que pesa sobre aquests diàlegs la reconeix W. K. Guthrie quan comenta que «tot i que poden no ser genuïns, alguns dels arguments que s'han esgrimit en contra seva poden predisposar-lo a un perfectament a admetre'ls en el canó» (*A History of Greek Philosophy*, V, Cambridge UP, 1978). I afegeix encara en nota el que diu G. Grote: «I quan lleixo el que diuen els crítics per recolzar el seu veredict de condemna, em sento més autoritzat per dissentir d'ell» (*Plato and the other companions of Socrates*, London 1875, 3a ed., I, pàg. 452).

(però vol dir això encara alguna cosa de profit?). El segon pressuposa unes «doctrines» de Plató i uns llocs canònics d'exposició, que es veurién sotmesos a les deformacions pròpies d'una còpia dolenta, i no atén a les possibles variacions dramàtiques de la conversa. Ja sabem, però, el problema que és trobar aquestes «doctrines» i aquests «llocs». I el tercer argument bé pot referir-se al costum platònic de citar-se i de parlar de molts temes moltes vegades de moltes maneres. Cal, en cada cas, veure de què es tracta⁵. L'opinió generalitzada veuria en aquests diàlegs «dubtosos o apòcrifs» obres d'un valor filosòfic i literari mediocre. Segons Souilhé, l'interès que presenten en general és fonamentalment històric, ja que poden donar-nos referències de l'ambient de l'Acadèmia, de la literatura socràtica, de la literatura dels cercles dels rètors i dels sofistes; o, en certa mesura, poden fer un servei a la crítica literària, car hi podem trobar usats menys acuradament els procediments literaris de Plató. A més d'aquest judici negatiu sobre cada diàleg, la discussió està molts cops aviciada, almenys pel que fa als dubtosos, perquè en lloc de provar que els diàlegs no són de Plató, els arguments van en la direcció defensiva de reclamar proves perquè sigui de Plató, partint de la inautenticitat com a cosa provada, tot i que fóra de justícia que la prova recaigués sobre qui sospita i acusa d'inautenticitat. El problema és insoluble per raons de mètode, puix que els criteris que es segueixen es basen en hipòtesis subjectives que només són vàlides si s'accepta precisament el que es vol demostrar. Arribats a aquest punt en la recerca filològica no ens queda altre remei que atendre als textos. Resultarà, potser, el més interessant, almenys pel que fa al possible contingut filosòfic, no judicar definitivament d'entrada i atendre al text, tenint com a sospita, en allò que valgui, que hi ha textos que no es consideraven de Plató.

Pel que fa a la llengua i l'estil, Souilhé creu que *Rivals* no està pas mancat d'elegància, tot i que en la mateixa frase el caracteritza com *pastiche*. Cal notar que no troba cap rastre post-platònic en el llenguatge. Schleiermacher valora així l'estil: «*genus dicendi habet purum, castum, elegans, nihil ut inveniri queat quod a Platonis aut Xenophontis elegantia abhorreat*»⁶.

Hi ha encara una notícia que afegeix Souilhé que també pot fer-nos profit —malgrat sigui ben diferent el seu interès en presentar-nos-la. Comenta —quan intenta datar el diàleg, que ell situa a l'època d'Eratòstenes (275-190 aproximadament)—, en un argument massa circumstancial, que certs crítics han cregut descobrir en el diàleg traces d'una polèmica contra l'escola aristotèlica. Així, segons Brunnecke, tota la discussió sobre la cultura general seria una sàtira del μέτρον, de la noció de *mesura* introduïda per Aristòtil en la seva teoria de la virtut⁷. Mal entesa, aquesta noció hauria estat compresa com una doctrina de la mediocritat, i per això mateix, condemnada. I encara, ¿no estaria aleshores *Els rivals*, on es critica la filosofia entesa com a enciclopedisme, dirigit contra el Liceu, que es dedicà

5. Sobre els condicionaments de la nostra interpretació, vegeu el llibre de J. Sales citat a la nota 3, i J. Monserrat, *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*, Barcelona, Barcelonense d'Edicions, 1999, pàg. 4-6. Vegeu-ne el comentari que fa de les premisses hermenèutiques J. Ordi en la recensió de l'anterior obra en aquest Anuari, pàg. 141 ss.

6. Citat per Grote, *Plato I*, pàg. 452. (Guthrie V, pàg. 392).

7. F. Brünnecke, *De Alcibiade II qui fertur Platonis*, Diss. Göttingen 1912, pàg. 83-98. (Citat per Souilhé, pàg. 110-111).

precisament al conreu de moltes ciències diferents?⁸ E. Dupréel considera el diàleg sense nervi però no mancat d'interès: la discussió remetria al *Càrmides*, diàleg més elaborat⁹. Als *Rivals* hi veu que la idea que la filosofia es limita a la ciència moral, i la idea que aquesta és el coneixement de si mateix constitueixen dos aspectes d'una sola i mateixa doctrina. També hi veuria la idea de la unitat de les ciències polítiques i morals, que remontaria a Pròdic. M. Isnardi Parente veu en el diàleg «*la tendenza al ritorno a una concezione che potremo dire socratica della filosofia*»¹⁰. Com Werner¹¹, concorda en la possibilitat que el diàleg fos escrit en època de Polemó, contra l'ideal educatiu del Peripatos d'aquell moment. Per a Souilhé la polèmica referida no és evident, sinó que veu el diàleg massa superficial i es tractaria aquí d'un lloc comú de Plató enmig un camp de banalitats¹².

Posats a fer suposicions, no podria, però, llegir-se aquesta qüestió o «lloc comú» aristotèlic de la mesura més aviat en relació amb *El polític* i els altres diàlegs platònics? Resulta que si això fos possible, i la centralitat de *metrion* a *El polític* ens ajudaria¹³, resoldria a més la següent qüestió amb la que Souilhé clou la introducció: Souilhé creu que el diàleg és d'un acadèmic, i més precisament del temps de Polemó, el successor de Xenòcrates, que dirigí l'Acadèmia del 314 al 270, ja que per impuls d'aquest escolarca es pensà que convenia més «exercitar-se en les obres i no en les especulacions dialèctiques» (DL IV.18), i això concorda amb el tarannà del diàleg que aproxima filosofia a política. «C'est, sans doute, un écho de ces tendances nouvelles que nous retrouvons dans *Les Rivaux*»¹⁴.

8. Werner, *De Anterastis dialogo pseudo-platonico*, Diss. Giessen, Darmstadt 1912, veu el diàleg com una protesta contra el Peripatos.

9. E. Dupréel, *La Légende socratique et les sources de Platon*, Bruxelles, 1922, esp. pàg. 169-172 (cap. VII, 2).

10. M. Isnardi Parente «Note al dialogo pseudo-platonico Anterastai», *La parola del passato*, IX, 35 (1954), pàg. 137-143.

11. Werner, *ob. cit.*, pàg. 64.

12. Souilhé conjectura dues menes de motius pels quals els autors farien passar aquestes obres com obres de Plató (Introducció, pàg. ix.). Els diàlegs que estan inclosos en els catàlegs antics, en la mesura que no fossin de Plató, serien escrits, suggereix, per membres de l'Acadèmia per als quals l'ús del nom del mestre era no només un tribut ingenu, sinó també una font d'orgull, en el cas que els seus esforços poguessin ser presos erròniament com de Plató. Els altres diàlegs, la confecció dels quals s'estendria des del segle IV al I, podien haver-se falsificat per lucre, aprofitant el nom de Plató com a reclam. Existeixen proves, a més, que les grans biblioteques pagaven elevades sumes per tot el que pogués passar per platònic o d'altres grans autors (Galiè, *De Nat. Hom.*, I, 42. I encara, Diògenes Laerci VI.100, que parla d'autors de diàlegs falsos, com ara Menip, per tal de divertir-se. Field, *Plato and his Contemporaries*, London 1930, manté una altra opinió sobre l'origen). W. K. C. Guthrie precisa encara una tercera possibilitat com a origen dels textos pseudoplatònics: es tractaria dels exercicis sobre el model platònic realitzats per deixebles de la sofística o de les escoles socràtiques, que inclourien petites peces com *Sobre la Justícia* i *Sobre la virtut*. En qualsevol cas, són uns recordatoris de la continuació de la literatura socràtica com un gènere especial, i *Sobre la virtut* i *Demodoc* tenen una forta «ferum» a «Arguments dobles» sofistics (III, pàg. 330-333 i 316-319 respectivament). Diu, a més, que el fet que Plató i altres seguidors de Sòcrates empraren títols idèntics podia haver causat confusió sobre l'autoria: tenim testimonis l'*Alcibiades* i l'*Axioc* d'Esquines, o el *Menexen* d'Antístenes, per no recórrer als evidents *Convit* o *Apologia* xenofònics (Guthrie, V, 383-384. Sobre el gènere de la literatura socràtica, vegeu C. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge UP. 1996).

13. J. Monserrat, *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*, pàg. 159-186.

14. Souilhé, pàg. 112.

L'argument de Souilhé es convenientment rebutat per Guthrie. «Souilhé (p  g. 110) nega que Plató hagués identificat la filosofia amb la justícia i el govern de les ciutats i les cases (*Prot*, 319a). Aix   es sorprenent, perquè aix   es precisament allò que ell feu en l'ideal del governant-filòsof i, a més, ve   tot les parts unides en la persona individual de S  crates. Si el diàleg fos de Plat  , es podria conjecturar fins i tot, sense forçar la probabilitat, que el títol i els interlocutors conteni  en una al  lusi   al filòsof considerat com, a m  s de tota la resta, l'amant ideal. Souilhé conjectura que el diàleg és un producte de l'Acadèmia sota Polemó, quan ella retorn   de l'especulació pura a la pràctica. Però, quan va deixar d'interessar-se Plat   per la vida pràctica?» Guthrie semblaria inclinar-se (si no fos per l'opinió comuna dels comentadors actuals, que el diàleg no   s de Platí) per creure que *Els rivals d'amor*   s una obra de principiant, de missatge platònic (del tipus més socràtic) i pensar que els paral  lismes es deuen al fet que aquest diàleg esbossa el que en altres Plató desplegaria de manera més acurada (i fins i tot crítica, per exemple en el *C  rמידes*). Veuria desplegar-se en el *Menú* la impossibilitat de conèixer un atribut sense conèixer abans l'essència (133b); que no es pot dominar més d'un ofici o que la filosofia no resideix en cap de les arts especialitzades (*Rep* 428b-c)¹⁵. Malgrat que Guthrie sembla aproximar-se a considerar l'autoria platònica, tanmateix no compartim aquesta tendència de fer juvenil un diàleg en el qual hi ha doctrines o arguments «platònics» mal construïts, perquè cal tenir present quin és el paper dels errors i dels esbossos com a recurs de l'escena plat  nica¹⁶. En fi, diria Souilhé,   s postplat  nic perquè pertany a l'època en la qual l'Acadèmia retorna a l'actitud més pràctica de Plat  , d'aquí la seva «platonicitat» aparent. Quin recargolament! Fem-ho senzill: si el diàleg pot ser de Plat  ... Considerem-ho aix   només com hipòtesi, ni que sigui per tal d'apartar d'un text el prejudici en el lector sobre la seva manca d'interès abans d'haver-lo llegit. Potser n'aprendrem quelcom d'interessant si procurem llegir sense saber d'entrada qu   diu el diàleg, qu   és un filòsof i què és el que s'hi diu sobre això.

3. Pel que fa al títol, mentre que Diògenes Laerci parla del diàleg Ἀντε-ραστα  , els manuscrits que utilitza Souilhé (Bodleianus 39 (B), Venetus

15. Juan Zaragoza, en la introducció a la seva traducció castellana del diàleg (Platón, *Di  logos*, VIII, Gredos, Madrid 1992, pàg. 161-162) replica també aquesta hipòtesi de Souilhé. «Souilhé nega que Platón identificara filosofía con justicia y gobierno de casas y ciudades. Precisamente es lo que hizo con el ideal del dirigente filósofo, que vio unido sobre todo en la figura singular de S  crates. Si el diálogo fuera de Platón, pod  ria insinuarse, sin da  nar la probabilidad, que el título y los interlocutores contienen una insinuación del filósofo (S  crates) en la cumbre de todo lo demás, el ideal del amor./ Souilhé supone que se trata de un producto de la Academia bajo la dirección de Polem  n, cuando cambi   la especulación pura a la vida pràctica. Pero, se pregunta,   cuando dej   Platón de interesarse por la vida pràctica?». Notem: Qui és aquest que «se pregunta», perquè Souilhé no ho és pas. La resposta està all   d'on Zaragoza extracta el seu comentari —per cert fent-ne un resum de sintaxi i comprensió recargolades, i sense citar-lo. A qui s'oblida de citar   s a W.K.C. Guthrie (V, 392) qui és qui vertaderament es fa la pregunta, com hem vist.

16. Sobre els *Rivals*, vegeu, encara, Ph. Merlan, «Das Problem des Erasten», a *Horizons of a Philosopher: Essays in honor of David Baumgardt*, Leiden, 1963, p  g. 297-314. Reeditat a *Kleine Philosophische Schriften*, herausgegeben von Franciszka Merlan, Georg Olms Verlag, Hildesheim-New York, 1976, p  g. 109-126. Tracta del concepte de filosofia que pot despendre's del diàleg. Rosamond Sprague, *Plato's Philosopher-King*, U. of S. Carolina Press, 1976, p  g. 119-121 (apèndix). Sobre la importància dels errors, cf. J. Klein, *Plato's Trilogy*, 1977 i J. Monserrat (1999) 84ss, 94ss, 156ss, 267ss, *passim*.

(T), Windonobensis 54 (W)) coincideixen en titular-lo Ἐραστοί, però ell tria la lectura de Diògenes Laerci. D'aquí les confusions pel que fa al títol: d'una banda «rivals», de l'altra «amants» (*Amatores* en la traducció llatina acostumada). És fidel al grec i fa de bon triar la traducció d'A. Piqué Angordans del títol que apareix en la seva traducció de Diògenes Laerci a «Textos Filosòfics»: *Els rivals d'amor*.

Si, per un moment, tenim presents els títols dels diàlegs platònics, ens trobem que poden agrupar-se d'una manera ben senzilla en dos grans conjunts: un, aquell que formen els diàlegs que tenen com a títol el nom d'una persona; l'altre, aquell que formen els que no tenen un nom de persona com a títol. Cal retenir també, per prendre en el que valgui la propera reflexió, que ni títol ni subtítol no semblen ser de la mà de Plató¹⁷. Doncs bé, a més de *Sobre la Justícia* i *Sobre la virtut* (dels quals diu Guthrie¹⁸, que és irònic que enmig de la pèrdua de tanta literatura grega aquestes obres escolars trivials s'hagin pogut conservar a través dels segles), els diàlegs que corresponen a aquest segon grup del qual parlem són: *El convit*, *La república*, *El sofista*, *El polític*, *Les lleis*, i *Els rivals d'amor*. Pel que fa al que segueix l'*Epinomis* vindria lligat a *Les lleis*. És cas a discutir la pertinença de l'*Apologia de Sòcrates* a aquest grup, però ens inclinem també a pensar que sí.

Sembla evident, tanmateix, que no és només per una simple coincidència que la temàtica que denoten els títols esmentats es refereixi en tots ells a un aspecte específic de la realitat humana (si fem una abstracció, provisional com ja veurem, d'*Els rivals*): la política. Aquesta temàtica política general podria posar-se en dubte davant d'algunes apreciacions que poden fer-se d'*El convit*. Sense recórrer a l'anàlisi interna del diàleg —que bé podria donar suport a la nostra opinió¹⁹— el tractament de la institució del convit com a clau de vertebració política ciutadana al llibre primer de *Les lleis*²⁰ ens seria suficient per mantenir aquesta unitat temàtica ben palpable: tots aquests diàlegs tracten de política.

Cal advertir, però, que això no és exclusiu d'aquests diàlegs, sinó que pertany al tot de l'obra platònica en una unitat o indiscernibilitat que menystenen certes lectures sesgades dels diàlegs, o fins i tot de les doctrines no escrites, com fan a l'Escola de Tubinga, lectures que corren el perill de sistematitzar massa Plató i obliden la necessitat polèmica i política (en el seu sentit grec) de l'exposició filosòfica de Plató (o del que diu Leo Strauss, de la seva filosofia política —que és igual a l'exposició de la seva filosofia)²¹. Per a Plató, sostenim, la dimensió política era connatural als

17. Diògenes Laerci III.57: «Trasil posa un doble títol a cada diàleg, un és el de l'interlocutor, l'altre el de la matèria».

18. V 398..

19. Cf. S. Rosen, *Plato's Symposium*, Yale UP, (1968) 1987. I, especialment, J. Sales, *A la flama del vi*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions 1996, estudi que porta el subtítol —que és l'eix de la seva interpretació—: «*El convit* platònic, filosofia de la transmissió».

20. *Les lleis* 670ss. Cf., per exemple, Leo Strauss, *An Introduction to Plato's Laws*, 1975.

21. Vegeu especialment *City and Man*, Chicago UP, 1963, pàg. 55-57 (*La ciutat i l'home*, trad. catalana de J. Galí i J. Monserrat, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 2000, pàg. 89-92): és a través de la selecció de les converses, a part dels títols, que hem d'escoltar Plató mateix com a diferent dels seus personatges. En mots de J. Sales, els diàlegs platònics presenten escenes de l'aparició pública (política) de la filosofia en la ciutat (*Estudis sobre l'ensenyament platònic*, cap. 1).

seus discursos presentats com a diàlegs; i això tant *dins* els diàlegs com considerant aquests en la seva vessant d'acció comunicativa. Resulta, doncs, que el diàleg d'aquell grup citat que posaria més dificultats a aquesta apreciació seria *Els rivals d'amor*, i aquest dubte s'afegiria al dubte de la seva situació pel que fa a l'autoria.

4. Abans de passar al comentari, donem un breu sumari del diàleg. Sòcrates ens informa com en entrar a l'escola del gramàtic Dionís s'entreté amb dos nens que discuteixen de quelcom que sembla elevat, a la vista de dos joves pretendents. Davant dels judicis negatius del jove amant de la gimnàstica, Sòcrates posa el problema: és bell ocupar-se de la filosofia? El jove amant de la filosofia serà qui es disposi a respondre (I 132a-d). Cal primer dir què és la filosofia; segons l'interlocutor és saber moltes coses. Però, en tot allò que fa referència al cos i a l'ànima, no és la quantitat el que compta, sinó la mesura (II 133a-134d). Però, a qui caldrà acudir per tal que indiqui aquesta mesura a propòsit de la filosofia? Com que aquesta demanda queda sense resposta, Sòcrates planteja el problema d'aquesta manera: quins són els coneixements que ha d'aprendre qui vulgui filosofar si no han de ser ni tots ni molts? La resposta és que aquells que el facin expert en totes les arts (III 134e-135c). La filosofia resultaria, doncs, una mena de cultura general i l'analogia amb el pentatló així ho confirma. Però, si això fos així, el filòsof serà inferior, en les arts particulars als que en són competents en cada cas (IV 135c-136b). Si els bons s'identifiquen amb les persones útils i si els filòsofs no són útils, perquè per a cada afer és més útil aquell que n'és competent, hem de dir que els filòsofs no són útils? (V 136b-e). Tot això no es concilia amb el que s'ha dit anteriorment, que la filosofia era bella i bona (VI 136e-137b). Sòcrates fa avançar el diàleg amb la identificació de saviesa (coneixement de si i dels altres) amb justícia (recta esmena de si i dels altres) (VII 137b-138b). S'identifica la saviesa i la justícia amb la política i l'economia (VIII 138b-c). Conclusió: això que se cerca ha de ser la filosofia. El jove amant de la filosofia calla, el jove amant de la gimnàstica està d'acord amb Sòcrates, la canalla aplaudeix (IX 138d-139a).

Comentari

I. Presentació de l'escena: els amants contemplant els amats

El diàleg ens proporciona la relació que fa Sòcrates de la seva anada a casa del gramàtic Dionisi. Forma part, doncs, d'una banda, dels diàlegs indirectes, on se'ns relata una conversa i atenem a l'escena a través del relator, en aquest cas Sòcrates (com en *La república Lisis*, *Càrmides*, *Eutidem* i *Protàgoras*). D'altra banda, formen part d'aquells diàlegs on ens apareix un trobament cercat per Sòcrates i no pas forçat (com en *El convit* i *Protàgoras*, per exemple, i a diferència de *La república*, per exemple). El gramàtic Dionisi, de qui ens ha arribat una notícia que el faria mestre de Plató²²,

22. Vegeu Diògenes Laerci III.4: Plató «fou instruït en les lletres per Dionisi, de qui fa menció en els *Rivals d'amor* i ensinistrat en la gimnàstica per Aristó».

no té cap paper en el diàleg sinó aquesta nominació. Tot i que desconexem la singularitat de l'ensenyament d'aquest Dionisi, sí que sabem l'ensenyament que es proporcionava a cal «gramàtic»: les primeres lletres. Tenim, doncs, l'escena situada. Què hi va a cercar Sòcrates? L'atenció del relat se centra en la visió dels joves que hi són presents, tots ells lloats pel que fa a l'aparença: tots tenen l'aspecte físic excel·lent i semblen de les millors famílies, i estan acompanyats pels seus amants. Sòcrates, qui és qui ens explica l'escena, es fixa especialment en uns jovenets que discuteixen alguna cosa que no acaba de capir sobre Anaxàgoras i Enòpides²³, concretament sobre l'obliquïtat de l'eclíptica. Sabem que Anaxàgoras creia que la inclinació del pol no era un tret originari del cosmos, però com ens diuen les fonts, no donà cap raó d'aquest fet²⁴. Aquest text d'*Els rivals d'amor* és el testimoni més antic sobre Enòpides²⁵.

23. És a partir d'aquesta referència que podem llegir en Diògenes Laerci aquesta consideració sobre Demòcrit (IX.34-39), amb la qual cosa se'ns il·lumina la hipòtesi presentada per Trasil segons la qual Demòcrit podia ser l'interlocutor anònim de Sòcrates que departeix amb ell sobre filosofia als *Rivals d'amor* (37). No per casualitat posa just abans el testimoni de Demetri als *Homònims* (fr. 29): «Sembla ser que [Demòcrit] vingué a Atenes sense cap interès per ser conegut, car menyspreava la fama; que visità Sòcrates, però no el reconegué: 'He arribat a Atenes —deia— i ningú no m'ha conegut'» (36). Demòcrit, fill d'Hegesístrat (alguns el fan d'Atenòcrit i uns altres de Damasip), era natural d'Abdera o, segons d'altres, de Milet. Segons Apol·lodor nasqué durant l'olimpiada 80a (460-457); segons Trasil el tercer any de la 77a (470-469). És per això, continua Trasil, que seria un any més petit que Sòcrates, contemporani d'Arquelau, deixeble d'Anaxàgoras i de l'escola d'Enòpides. Si és que l'antagonista principal d'*Els rivals* ha de ser Demòcrit, hauríem de seguir Apol·lodor per tal de fer-lo una mica més jove que Sòcrates. Seguí les lliçons de certs mags i caldeus a la cort de Xerxes. Diuen que fou deixeble d'Anaxàgoras, però que s'hi enemistà. Es diu que viatjà a Egipte per aprendre geometria dels sacerdots, a Pèrsia a visitar els caldeus, i fins a la mar Roja (fins i tot l'Índia, els gimnosofistes, i Etiòpia). Era el tercer germà i repartí el seu patrimoni, reservant-se un capital per als viatges, que dilapidà. Sembla que fou èmul dels pitagòrics. «Aristoxen (fr. 131) en els *Comentaris històrics*, diu que Plató tenia la intenció de cremar tots els escrits de Demòcrit, tots els que va poder recollir, però com que no era de cap utilitat, els pitagòrics Amidas i Clinias li ho desaconsellaren: aquests llibres ja eren a mans de molts. I la cosa és clara. De fet, per bé que Plató fa esment de gairebé tots els filòsofs antics, mai no menciona Demòcrit, ni allà on pot ser impugnat d'alguna manera» (40). (Nota d'A. Piqué: Vegeu III.25. Tinguem en compte que els prosistes del s. IV-III no se solen citar entre ells, vegeu M. Untersteiner, *Scritti Minori*, Brescia, 1971, pàg. 380 s.). «Esmenta la doctrina de l'U que procedeix de Parmènides i Zenó, que eren els filòsofs més famosos del seu temps, i fa al·lusió a Protàgoras d'Abdera, qui, segons és acceptat, ha estat contemporani de Sòcrates» (42).

24. Diògenes Laerci II.9; Aeci II.8, 1 (A, 67). El problema a Hanson, *Constellations and Conjectures*, Dordrecht 1973 (*Constelaciones y conjeturas*, Madrid, Alianza, 1978). Sobre la temàtica en *El polític*, vegeu J. Monserrat (1999) 110-113 i notes.

25. Guthrie II 360-361: Enòpides de Quios és inclòs per Sext en una altra llista com havent postulat dues *arkhai*, el foc i l'aire, i apareix en Aeci entre els que deien que Déu era l'ànima del món (Sext, *Pyrr. hyp.* III 30; Aeci., I, 7, 17 (DK, 41, 5 i 6). La llista que aquí dóna Sext no concorda amb la que apareix a *Math.* IX, 360; ni tampoc la que apareix a Aeci és de gran valor. És presumible, per això, que escrivís sobre cosmologia, però no podem pretendre saber allò que digué, excepte en astronomia. Aquesta i les matemàtiques constituïren els seus interessos especials. La seva activitat pot datar-se, aproximadament, a principis de la segona meitat del s. V: a) per una afirmació de Procle segons la qual va ser una mica més jove que Anaxàgoras (*Eucl.* 65, 21 Friedl. DK, 1), b) per una informació segons la qual fou contemporani de Demòcrit i mencionat per ell (DL, IX.41), i, amb més precisió, c) pel fet que la seva estimació de l'any solar ha d'haver precedit la de l'astrònom Metó, que es fixa per referència al solstici de l'estiu del 432 (vid. von Fritz, a RE, XVII, cols. 2258 i s.). La menció més antiga d'Enòpides és la del diàleg *Erastai*; ofereix el seu nom, com el d'Anaxàgoras en un context geomètric. Se cita a Eudem com dient que Enòpides descobrí l'obliquïtat de l'eclíptica. Això s'atribueix en un altre lloc a Anaximandre, i és difícil de creure que hagués passat com un fet sense observar fins a aquella data. Probablement, ell va calcular-ne l'angle. La seva troballa fonamental hauria residit en les seves dotes matemàtiques, i Procle insinuà que s'havia servit de

La situació del diàleg està, doncs, marcada per la concreció de les discussions geomètriques i astronòmiques per part dels nens que assisteixen a l'escola del gramàtic Dionís. L'escena s'acaba de descriure fent-nos notar que els amants dels joves estan presents observant-los com discuteixen el problema dibuixant cercles i imitant les inclinacions amb les mans. *Al voltant d'un problema astronòmic d'inclinacions es reuneixen dos nens que el discuteixen, i al seu voltant s'apleguen dos enamorats dels nens que els contemplen.* L'aparició de Sòcrates significarà un trasbals d'aquest ordre i l'aparició d'un de nou.

II. La rivalitat de Sòcrates amb els rivals d'amor *

Sòcrates reclama amb un cop de colze l'atenció d'un dels que sembla amant dels nois —que són a la vora mirant-se'ls— i li demana sobre què estan discutint, ja que suposa que es tracta segurament de quelcom *gran* i *bell* (μέγα τι καὶ καλόν), atesa l'aplicació que demostren. L'interrogat respon, però, de manera esquerpa: «què em dius de gran i bell? Xerrotegen (ἄδολεσχούσι) sobre les alçades (μετεώρων)²⁶ i diuen ximpleries filosòfiques (φλυαροῦσι φιλοσοφούντες)». Sòcrates se sorprèn (θαυμάσας) de la resposta i segueix interrogant-lo: «Jove, filosofar (φιλοσοφεῖν) et sembla menyspreable (ἀλσχρον)? Per què t'expresses tan rudament (χαλεπῶς)?»

L'altre dels amants s'avança a la resposta del seu rival i anomenant Sòcrates pel nom, senyal que aquest ja els resulta conegut, li mostra la seva

les matemàtiques com un instrument astronòmic (Teó d'Esm., pàg. 198, 14 Hiller; Diod., I, 98, 2 (DK, 7). Contra Heath, *Aristarchus*, pàg. 131, vegeu von Fritz, a RE, XVII, col. 2260. Enòpides investigà un problema geomètric *khrésimon autò pròs astrologían oiómenos*, Procle, *Eucl.* 283, 4 (DK, 13). Elià l'anomenà *astrológos* (V. H. X, 7; DK, 9). La Via Làctia, segons ell, era una via anterior del sol, que després aquest abandonà pel seu curs present a través del Zodiàc. Aquesta teoria Aristòtil l'atribuí a un grup de pitagòrics (Aquila, *Isag.*, pàg. 55, 18 Maass, cf. Arist., *Meteor.* 345a13 (DK, A 10)). Alguns deien, incloent Enòpides pel que sembla, que la causa de la inclinació del sol va ser l'horror en el convit de Tiestes. (Vegeu sobre la relació d'aquest festí i l'astronomia el context del mite d'*El polític* a J. Monserrat (1999) 105-107). Com diu von Fritz, una curiosa barreja d'elements pitagòrics i mítics amb elements físics jonis. Enòpides parlà també d'un «Gran Any» (el nombre més curt d'anys del qual contenia un nombre exacte de mesos lunars) de cinquanta-nou anys ordinaris, i va calcular la duració de l'any en 365 22/59 dies (Elià, V. H. X, 7; Censori, XIX, 2 (DK, 9 i 8)). En el camp de les matemàtiques sabem per Eudem, en un comentari de Procle a Euclides, que Enòpides estudià detingudament el problema de traçar una perpendicular a una línia recta donada des d'un punt exterior a ella i descobrí com construir en un punt, sobre una línia recta donada, un angle igual a un angle rectilini donat (Eucl., I, 12 i 23. Procl., *Eucl.* 80, 15, i 283, 4 (DK, 12 i 13). Vid. Heath, *Aristarchus*, pàg. 130, i respecte a això i a la importància d'Enòpides en la història de les matemàtiques, von Fritz, loc. cit., cols. 2264 s.). La seva teoria de les inundacions del Nil va ser original. L'aigua subterrània, com a les fonts, és més calenta a l'hivern que a l'estiu, per això se seca més a l'hivern i brolla més generosament a l'estiu. Donat que (al contrari del que succeeix a Grècia) Egipte té poca pluja tant en hivern com en estiu, aquest fet explicaria la inundació estival del riu (Diod., I, 41; DK, 11).

26. L. Robin nota una reminiscència d'una expressió que sota formes diverses és familiar a Plató, i dóna com exemples *La república* VI 488c-489a; *Cràtil* 401b; *Fedre* 269e-270a. En *El polític* 299b es parla de l'establiment de la llei segons la qual es prohibeix la investigació o especulació al marge de la norma escrita, i qui no la compleixi rebrà el nom de «somiatriutes, xarlatà i sofista» (ἀλλὰ μετεωρολόγων, ἄδολεσχὴν τινὰ σοφιστὴν) —J. Monserrat (1999) 222 i 364.

equivocació per haver interrogat el company: «a qui preguntes? Aquest dedica la seva vida a lluitar, a afartar-se i a dormir».

Sòcrates ens comenta que aquest que li ha parlat s'ocupava de música (περὶ μουσικῆν) i l'altre de gimnàstica (περὶ γυμναστικῆν). El terme grec «música» comprèn més que en les nostres llengües, car inclou les lletres i les belles arts. A *La república* (376e) es distingeix entre dues parts de l'educació: una adreçada al cos —gimnàstica—, l'altra a l'ànima —la música²⁷. És l'inici de la formació «de paraula» dels guardians —que serà sotmesa a una profunda revisió. En *Els rivals* apareix separat en la dualitat particular dels amants el contingut d'allò que caldrà conjuntar robustament en *La república* en una *paideia*. Davant d'aquesta intervenció, Sòcrates decideix canviar d'interlocutor i ens en dona el motiu: «Vaig considerar oportú deixar de banda el primer, al qual havia interrogat, perquè no tenia cap pretensió de ser hàbil en el discurs (λόγων), sinó en els fets (ἔργων) i adreçar-me a l'altre, al que se les dava de més savi, per veure si en treia algun profit». Sòcrates l'interpel·la afegint que la pregunta era per ambdós, i que si es pensa poder respondre millor que respongui la qüestió: «et sembla que filosofar és bell o no?»

Aquest canvi d'interlocutor coincideix també amb un canvi en l'escena: la canalla, que els ha sentit, fa silenci, deixen de discutir, es reuneixen al seu voltant i esdevenen oients. Fixem-nos que les dualitats de l'escena (dos nens que discuteixen sobre Anaxàgoras i Enòpides contemplats per dos amants) es reuneixen al voltant de la unitat: primer el tema en discussió, després Sòcrates mateix, que s'interposa. Sòcrates en fa un comentari: no sé com estarien els amants, però jo em vaig torbar davant la bellesa i la joventut²⁸. L'interlocutor pateix (ἀγωνιῶν), també.

Tenim, doncs, que la interrogació que Sòcrates adreça als dos amants (tot i que l'interessa només la resposta d'un d'ells) atrau els dos amants a la

27. Vegeu també *Lleis*, VII 795d (Souilhé). En el llibre tercer de *La república* (409d-412b) hi ha uns passatges dedicats precisament al sentit de l'educació gimnàstica i la seva relació amb la musical. Resulta, diu Sòcrates, que en la ciutat que estan construint, els educats en la música senzilla que engendra la temprança (σωφροσύνην) podran prescindir d'acudir als tribunals, així mateix si el músic conrea la gimnàstica seguint les mateixes pautes, pot servir-se d'ella per tal de prescindir de la medicina. La gimnàstica que es planteja aquí no està adreçada al cos, com a contrapès d'una educació musical adreçada a l'ànima, sinó que una i altra s'han instituit de cara a l'ànima. Els que es dediquen només a la gimnàstica esdevenen salvatges, mentre que els que es dediquen només a la música esdevenen flonjos, en ambdós casos més del que s'escauria. La fogositat natural confereix salvatgeria al caràcter, que ben educada pot ser valentia, però deixada anar esdevé duresa i brutalitat. La natura filosòfica, però, és amable, i ben educada esdevé ordenada (κόσμιον) i suau, mentre que si s'afluixa excessivament serà més tova del que li escau. S'estableix, doncs, que els guardians estiguin dotats d'ambdues naturaleses i així temperada i valenta i no covarda i salvatge (Cf. el que Tucídides fa dir a Pèrcles a II 40.1: φιλοσοφεῖν ἄνευ μαλακίας.). «I és per això, us vaig a dir, que el déu sembla haver donat dues arts als homes, la música i la gimnàstica, de cara a la fogositat i la filosofia, no per al cos i l'ànima, si no és secundàriament, sinó de cara a aquelles dues perquè s'ajustin bé, amb tensions i distensions, fins arribar al punt final» (411e). «El qui sàpiga combinar més bé la gimnàstica amb la música i aplicar-les a l'ànima en la proporció més escaient (μετρίωτα-τα), d'aquest diríem que és un home perfecte en la música i en l'harmonia, molt més que el qui harmonitza entre si les cordes d'una lira» (412a). «Per tant a la nostra ciutat, Glaucó, caldrà que hi hagi sempre un magistrat com aquest, si és que s'hi ha de salvaguardar la constitució (ἡ πολιτεία σώζεσθαι)» (412a). (Cf. la polèmica entre Hans Kelsen i Carl Schmitt, molts segles després, encara sobre aquest «defensor de la constitució». Plató hi veu claríssimament en el problema pedagògic-polític).

28. Cf. *Carmides* 154c-d.

seva vora —encuriosits per la qüestió i la situació. Sòcrates, interrogant els admiradors, ha convertint els admirats en admiradors, ha ocupat la centralitat de l'escena, que abans ocupaven els noiets i la discussió sobre l'oblíqüitat de l'eclíptica, a ulls dels amants.

El jove interrogat, malgrat el torbament que evidencia, respon amb molta presumpció (καὶ μάλα φιλοτίμως)²⁹, que no es tindria per home si pensés que la filosofia és despreciable (αἰσχρόν, vergonyós, deshonrós, injuriós; lleig, malgirbat, indecent, infame; inoportú, desgraciat). Això ho diu, ens comenta Sòcrates, tot dirigint la mirada al seu rival i amb veu prou forta perquè el senti el seu estimat³⁰. El τιμῶς actua ajudant-lo a superar el torbament i a situar-se en el centre de l'escena³¹. Sòcrates passa de la resposta negativa a una interrogació positiva: et sembla bell filosofar? Davant la resposta afirmativa Sòcrates recorre a un expedient utilitzat en altres ocasions³²: si sap que quelcom és bell (καλόν) o lleig (αἰσχρόν), sabrà què és allò d'antuvi (εἰδείη τις τὴν ἄρχην ὃ τι ἔστιν). L'interlocutor recorre a la dita de Soló per explicitar «el que és filosofar»: «envelleixo tot aprenent moltes coses»³³. Soló, un dels set savis, atenenc, representa la saviesa tradicional sobre la que es construeix l'educació moral de la ciutat grega³⁴.

La resposta, si hom l'entén en el sentit que durant tota la vida —envel·lint— cal sempre voler aprendre més, deixa convençut Sòcrates en un primer moment. Ara bé, després de reflexionar troba que, segons la dita, es podria entendre la filosofia simplement com una acumulació de sabers. No s'estarà identificant filosofia amb «erudició» (πολυμαθίαν)³⁵? Just a la fusta. Precisament això és el que creu l'interlocutor «més savi». *Sòcrates inicia ara el moviment que conduirà a la crítica d'aquesta identificació, que resultarà de concentrar-se en l'aspecte ètic i no estètic de la caracterització de la filosofia*, o sigui, per fer veure que la «bondat» (ἀγαθόν) de la filosofia associada a la seva «bellesa» (καλόν) no pot rivalitzar amb la «bondat» (associada a la «utilitat») de les ciències particulars. Cal primer que accepti si la filosofia és bona (ἀγαθόν). Molt bona, respon. Sòcrates interroga si aquesta característica és particular de la filosofia o passa amb altres coses. Li posa l'exemple de la cultura gimnàstica o esportiva (φιλογυμναστίαν). La pregunta està feta amb tota consideració per la situació: Sòcrates el vol posar en evidència davant el rival esportiu. Però l'interlocutor s'esmuny del llaç amb un recurs sovint reputat a Sòcrates; amb molta *ironia* (μάλα

29. És difícil traduir aquest terme: «Amb desig de fer-se valdre», «un air avantageux», «son amour-propre», «con mucho amor propio», «da vivo senso d'onore», (cf. *Càrmides* 162c).

30. Cf. *Protàgoras* 328d-e, on Sòcrates dirigeix la mirada a Hipòcrates, fill d'Apol·lodor, mentre inicia la resposta a Protàgoras. Vegeu-ne el comentari de F. J. Gonzalez en el seminari que impartí en la Societat Catalana de Filosofia el 1999 recensionat en aquest mateix *Anuari* i la discussió que seguí (pàg. 117-137, esp. 136).

31. Leon Robin (Platon, *Oeuvres complètes* II, Gallimard, Paris 1950, pàg. 1640) ho compara amb *Càrmides* 154bss i *Lisis* 207ab.

32. Cf. *Menó*, la impossibilitat de conèixer un atribut de quelcom abans que l'essència.

33. Fr. 18. Aquest vers és citat per Sòcrates a *La república* VII 536d, on Sòcrates el refusa perquè es tracta d'escollir els més capaços per suportar les dificultats de l'aprenentatge plantejat, i aquests són els joves. També el comenten Nícias i Laques al *Laques* 188b, 189a, però no confontent erudició i filosofia, com fa l'interlocutor de Sòcrates a *Rivals*, sinó que primen la qualitat dels coneixements sobre la quantitat (nota de Souilhé).

34. Hadot, ¿*Qué es filosofía antigua?*, FCE, México, 1999 [1995], pàg. 23-24 i 30-31.

35. Sobre πολυμαθίαν vegeu *Càrmides* 169ess.

εἰρωνικῶς)³⁶, dóna dues respostes: al rival, que no és cap de les dues coses (ni bella ni bona); amb Sòcrates acorda, convé (ὁμολογῶ), que és bella i bona, «car penso (ἡγοῦμαι, judico, entenc) correctament»³⁷. Per què el rival d'amor apareix com a irònic i amant de la filosofia, dos trets que caracteritzen Sòcrates sovint? Aquest personatge, i la seva comprensió de la filosofia, se'ns presenta clarament rivalitzant amb Sòcrates, ocupant trets característics de la seva imatge. Resulta una pàl·lida contrafigura socràtica, una mena de còpia degradada. Retinguem aquesta oposició per atendre el procediment de Sòcrates de cara a posar encara més de manifest allò que els diferencia³⁸.

En aquest primer envit, l'interlocutor ha fet mostra de la seva saviesa, car es creu capaç de mantenir *un doble discurs*. Notem, però, que reconeix a l'acord amb Sòcrates la rectitud de pensament. Tot i que pot sostenir dues vies o opinions diferents encara creu que hi ha diferències substancials entre les dues.

Estableixen aleshores la següent relació, que inicia Sòcrates i que acaba el jove: la multiplicitat d'exercicis en què consisteix «l'amor a la gimnàstica» és com la multiplicitat de coneixements (erudició) en què consisteix «l'amor a la saviesa»:

$$\frac{\text{ἐν τοῖς γυμνασίοις τὴν πολυποντίαν}}{\text{φιλογυμναστίαν}} = \frac{\text{ἐν τῷ φιλοσοφεῖν τὴν πολυμαθίαν}}{\text{φιλοσοφίαν}}$$

Sòcrates introdueix aleshores la consideració sobre la finalitat de l'exercici gimnàstic: els que conreen la gimnàstica volen un bon estat del cos, just abans de reblar el clau de l'afirmació: els molts exercicis produeixen aquest bon estat del cos. A Sòcrates li sembla bé aleshores aprofitar-se de l'experiència (ἐμπειρίαν) del qui estimava la gimnàstica, per tal que acudeixi en la seva ajuda (μοι βοηθήσῃ)³⁹. En aquest cas amb el domini de l'experiència n'hi ha prou per desfer l'opinió de l'amant més savi. L'opinió d'aquest, del «savi» no és sinó comparable a aquella que tenen certs atletes que no es creen una musculatura per obtenir la salut, sinó que malgasten la salut per obtenir la musculatura⁴⁰. La reposta que proporciona l'amant de

36. Leon Robin tradueix per «avec une feinte [fingida] naïveté» i refereix el sentit a *El convit* 218d. Eulàlia Presas tradueix el pas d'*El convit* com «amb aquell aire tan innocent». És Alcibiades que parla de com Sòcrates li ha respost a la seva requesta d'esdevenir amants. Certament, passar-se per innocent pot formar part de la *ironia*, però no es pot confondre. P. Hadot, *¿Qué es filosofía antigua?* 1999, [1995], pàg. 38, entén la ironia socràtica com a ignorància fingida, semblant càndid.

37. Leo Strauss caracteritza la ironia socràtica a *La ciutat i l'home* fent referència precisament a aquest passatge de *Rivals*: parlar de manera diferent a gent diferent (p. 85 de la trad. catalana).

38. La filosofia del jove és semblar saber de tot. El procedir socràtic parteix de l'autoconsciència dels límits del propi saber. El jove rival aconsegueix amb aparença socràtica un resultat propi dels imitadors de Sòcrates (cf. *Apologia* 23c-d) tot i que amb una comprensió de la filosofia com a saber. El vertader problema socràtic, però, no era tant saber d'això o d'allò, sinó ser de tal manera o tal altra.

39. Notem la presència dels termes que T. A. Szlezák ha tematitzat com «estructura de socors», per exemple en la seva obra *Platone e la scrittura della filosofia*, Milano, Vita e Pensiero, 1989; i també *Come leggere Platone*, Milano, Rusconi Libri, 1991, pàg. 85ss. Vegeu la nostra recensió a l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 1992-93, pàg. 162-167.

40. L. Villalonga, *L'hereva de donya Obdúlia*, pàg. 55: «Recordaven tots dos aquells atletes que no es creen una musculatura per obtenir salut sinó que malgasten la salut per obtenir la musculatura fins que una tisi galopant acaba amb ells».

la gimnàstica recull un repte de Sòcrates («per què no dius res quan aquest parla així»), respon a l'insult del rival fet a l'inici de la conversa i refà, tot capgirant-la, la descripció de la vida de l'esportiu per aplicar-la al «savi» aprofitant un suggeriment de Sòcrates sobre la *mesura* en els exercicis. La resposta del gimnasta fa així: «Per mi, Sòcrates, pensava que, com es diu, fins un porc sap que els exercicis *moderats* proporcionen un bon estat físic. ¿Com que no ho sap pas un home que ni menja, ni dorm, de coll delicat, prim per la preocupació?».

El filogimnasta presenta la imatge extrema d'aquell que viu per la «filosofia» dels molts coneixements: «ni menja ni dorm» (capgirant la referència del passatge: «passa la vida lluitant, afartant-se i dormint» (132cd), que era el que el «filòsof» havia dit a Sòcrates del «filogimnasta»), i afegeix, a més, com nota Souilhé, ἀτρίβης τράχηλος que vol dir «el coll que no ha estat gastat pel frec d'un jou». La fórmula «prim per la preocupació», «marcit per la meditació» (λεπτὸς ὑπὸ μεριμνῶν) era una broma comuna dedicada als filòsofs, com podem veure per exemple a Aristòfanes (*Bromes*, 1404, μερίμναις, i el vers 101, on en la presentació del «pensatori» de Sòcrates i Querefont, els quals són tractats de μεριμνοφροντισταὶ «medita pensaments»). Aquest ascetisme del filòsof hi ha qui el situa en el rerefons del *Fedó*⁴¹.

La resposta a l'insult del rival (insult que apareixia a 133b: «si mai jutges que la filosofia és menyspreable, *no em consideraria un home*, ni a mi, ni a qui pensés d'igual manera, digué, *dirigint-se al seu rival i parlant ben fort*» quan el rival acabava de menystenir la filosofia), està en un text corregit: els codis diuen καὶ νῦν (tot i així). Hermann recolzant-se en la dita que apareix al *Laques* 196d i els escolis, proposa καὶ ὅν (καὶ ἄν ('fins i tot') ὅν ('un porc')) que sembla versemblant —car respon proporcionadament a l'insult rebut amb anterioritat. El porc era l'animal estúpid per als grecs⁴².

La suggerència que l'amant de la gimnàstica recull de Sòcrates resulta ser la solució a la ximpleria gimnàstica (i filosòfica) de la repetició indefinida dels exercicis (i dels coneixements) com a manera d'assolir l'excelsitud: no es tracta de repetir indefinidament els exercicis, sinó d'exercicis *moderats* (τῶν μετρίων). Són els exercicis moderats els que donen la salut. Aquesta aparició clau de *mesura* caldrà que sigui comentada en les seves posteriors ocurrences.

L'efecte de la resposta inesperada de l'amant de la gimnàstica entre el públic és notable. Aquestes paraules, diu Sòcrates, animaren la jovenalla i rigueren, mentre l'altre amant es posà vermell. L'acció, relatada per Sòcrates, torna a ocupar el primer pla, i ho fa amb un recurs de molta importància en textos de Plató⁴³. L'interlocutor s'ha posat vermell, avergo-

41. Leon Robin, pàg. 1640 nota 3.

42. Vegeu-ne, per exemple *La república* 372d, *Teetet* 161c i 174d i *El polític* 266c8. Comentari a J. Monserrat (1999) 89-90 i 307.

43. Sobre la vergonya com element per entendre l'estratègia argumentativa de Sòcrates, vegeu R. McKim, «Shame and Truth in Plato's *Gorgias*» a Ch. L. Griswold, ed., *Platonic Writings/Platonic Readings*, 1988, pàg. 34-48; Gregorio Luri en el seu suggerent estudi *El proceso de Sócrates. Sócrates y la transposición del socratismo*, Madrid, Trotta, 1998, pàg. 76-77 parla específicament de la vergonya. Recordem amb ell com a l'*Apologia* 28d, 29b, 29d i *El convit* 178d la vergonya es presenta com el criteri negatiu orientador de la praxi; a *Lleis* 647a la ver-

nyit davant la canalla. Sòcrates aprofita la mostració explícita de la seva dessituació per tal de desplaçar-lo des del seu posat saberut cap a l'opinió comunament acceptada, primer, i després cap a on dugués la recerca conjunta⁴⁴.

Sòcrates, doncs, demana a l'interlocutor filòsof si està d'acord amb l'opinió d'ells dos (Sòcrates i el filogimnasta), que el que convé per a la salut dels homes són els exercicis moderats (μετρίους), no els molts ni els pocs, o bé si està disposat a lluitar. El jove reacciona ràpidament i davant el ridícul manifestat torna a fer mostra de la seva capacitat de mantenir dos discursos, o en aquest cas de socórrer (βοηθῆσαι) la hipòtesi més dèbil. El «filòsof» apareix aquí com capaç de defensar qualsevol discurs, fins i tot el més feble; és un «controversista»⁴⁵. La defensa la plantejaria lluitant contra el seu oponent, però no és el cas davant Sòcrates. Davant Sòcrates no li cal discutir (φιλονικεῖν) «contra l'opinió», de manera absurda (παρὰ δόξαν). Està d'acord, doncs, que no són els molts exercicis, sinó els moderats, els que proporcionen benestar als homes.

Sòcrates li fa convenir que en tot el que fa referència al cos, com ara l'alimentació, és més útil (profitós, ὠφελιμώτατα) la mesura (τὰ μέτρια) que no l'excés (τὰ πολλὰ) ni el poc (τὰ ὀλίγα). Sòcrates ens reitera que convingué en la mesura (καὶ μοι ὁμολόγει τὰ μέτρια). *Homologeîn* apareix cinc vegades en el context.

Vet ací, doncs, el pas on Sòcrates arribarà a un dels límits del diàleg que a la vegada n'és una cesura en la seva estructura: Si això —la conveniència de la mesura— passa amb el cos, (domini de l'amic de la gimnàstica), no passarà el mateix amb l'ànima (domini de l'amic de les muses)? No serà la mesura el que és útil en els aliments de l'ànima (ἐν τῶν προσφερομένων ψυχῇ)? I no són entre aquests aliments les ciències (τὰ μαθήματα)? El jove ho reconeix. L'astorament ve tot seguit: qui és per al domini de l'ànima aquell que fa les funcions que fa en el domini del cos el metge o el paidotriba (entrenador)?⁴⁶. Sòcrates usa aquí paidotriba (entrenador) com a sinònim de gimnasta, com aquell a qui consultem la *mesura* dels exerci-

gonya és la por a actuar incorrectament. Ara bé, la referència que dona d'*El polític* 295e la matisaríem, car no hi veiem que es guardi una proporció entre allò just i injust, allò bell i allò vergonyós, allò bo i allò dolent, sinó que es proporciona un llistat on es determinen els termes esmentats (cf. *Critó* 47c, *Gòrgias* 459d, *Cràtil* 416a, *La república* 475e). Tampoc no passa que a *El polític* l'ànima *aiskhran* és la que no coneix mesura. Si de cas a 296d: Τῶν δὴ βιασθέντων παρὰ τὰ γεγραμμένα καὶ πάτρια δρᾶν ἕτερα δικαιότερα καὶ ἁμείνω καὶ καλλίω τῶν ἔμπροσθεν, φέρε, τὸν τῶν τοιούτων αὐτὸν ψόγον περὶ τῆς τοιαύτης βίας, ὅρ', εἰ μέλλει μὴ καταγελαστότατος εἶναι πάντων, πάντ' αὐτῷ μᾶλλον λεκτέον ἐκάστοτε πλην ὡς αἰσχροῦ καὶ ὀδικοῦ καὶ κακὰ πεπόνθασιν οἱ βιασθέντες ὑπὸ τῶν βιασαμένων.

44. Cf. les posicions en la possessió d'una «pseudosaviesa» relativament semblants a l'inici de l'escena del *Menó* i de l'*Eutifró* en R. Brague *Le restant. Supplément aux commentaires du Ménon de Platon*, Paris, 1978 i J. Sales, «Eutifró: el jove que no es desplaça» a *Estudis sobre l'ensenyament platònic* I, cap. 2, especialment pàg. 44-48.

45. Tal com el que es retrata per Aristòfanes a *Bromes* en el debat del Discurs Just i el Discurs Injust. Cf. *Fedó* 90bc: «I ja ho saps, els qui es dediquen als arguments contradictoris (*dissoi logoi*) acaben creient-se els més savis de tots» (trad. Josep Vives).

46. Cf. la semblança de metge, paidotriba o mestre de gimnàstica a *Protàgoras* 313cd («De què s'alimenta l'ànima, Sòcrates? —De ciències (μαθήμασιν), evidentment, vaig fer jo»; els compradors d'aliments del cos tampoc no saben si són bons o dolents a no ser que sigui professor de gimnàstica o metge), *Critó* 47b, *Gòrgias* 504a, *El polític* 295b.

cis⁴⁷. En això estaran d'acord (altra vegada ὁμολόγειν) tots tres, com remarca el text. També ho compara a les funcions del pagès (γεωργόν) pel que fa a la sembra de llavors, ja que també dicta la justa mesura de llavors a sembrar. Aquest exemple de l'agricultor li servirà per donar la imatge del coneixement i l'aprenentatge: «Pel que fa a la plantació (φυτεύσεως) i sembra de coneixements en l'ànima, a qui preguntarem amb justícia interrogant quants i quins (ὅποσα καὶ ὅποῖα) són *mesurats*?» (134e)⁴⁸.

III. El centre del diàleg⁴⁹ entre les apories: Qui és el mestre de mesures? Quin és el contingut de la filosofia?

L'acció del diàleg torna a fer-se present en el relat. Formulada aquesta pregunta (qui sap de la mesura dels coneixements (de les llavors) que cal in-seminar en l'ànima?) el diàleg sobtadament s'atura. S'ha situat en l'ἀπορία. Mirem el text i intentem esbrinar què ha passat perquè la conversa ensopegui aquí⁵⁰.

«Des d'aquest moment ens trobarem de ple en l'aporia (ἀπορίας). I jo de broma els vaig preguntar: atès que estem en un ensurt (ἀπορία), voleu que preguntem a aquests nens? O potser ens avergonyirem (αἰσχυνόμεθα) de recórrer-hi igual com deia Homer dels pretendents, que no creïen cap altre digne que muntés l'arc?» (135a).

Sòcrates força la situació aporètica mostrant al jove «filòsof» que ho sap tot la vergonya de reconèixer el seu fracàs si acudissin als nens. La humiliació és gran, car manifesta la falsedat d'allò que enorgullia el jove i el feia aspirant atractiu dels favors dels nens. Sòcrates planteja el perill de la vergonya dels adults de reconèixer que els joves poden tenir la solució de les dificultats plantejades amb el recurs a la vergonya que en el passatge homèric es produeix entre els pretendents per deixar la prova que determina el futur marit de Penèlope i rei d'Ítaca a un rodamon. La prova en qüestió, muntar l'arc d'Ulisses i travessar els ulls de les destrals, resulta ser el domini de certa habilitat específica i única en la qual està en joc la consecució del poder polític. La vergonya dels rivals d'amor —especialment del més savi, a qui tenim la temptació d'anomenar «intel·lectual»— en deixar el seu lloc als infants, és una constatació evident del seu fracàs en la recerca a la vegada que un encoratjament a continuar en la conversa. La sola possibilitat que els infants reeixin en allò mateix en què ell ha fracassat representaria la fi del seu paper de «pretendent» (què oferiria a canvi dels favors de l'infant?) com també ho va ser, tràgicament, dels pretendents de Penèlope i

47. Souilhé ens notifica que més tard, en època de Gal·liè (*Ad. Thrasyb.*, c. 33), el paidotribia estarà subordinat al gimnasta, que esdevindrà el teòric dels exercicis corporals.

48. Cf. també la semblança tal com apareix en el *Teetet* en relació a la figura central del filòsof. Vegeu al respecte de X. Ibáñez «L'interior malmès del jove Teetet i Sòcrates sanador: El símil de la llevadora-pagès (*Teetet* 184b4-150a6)», capítol III de la seva tesi doctoral.

49. De les set pàgines de Stephanus (de 132a a 139a), el centre geomètric estaria a 135a. Precisament on som ara en el comentari. En l'edició de Stallbaum, de les 296 línies de què consta, el mig o centre està en la línia 148, que correspon a 135e en l'edició Stephanus. El centre del diàleg s'ocupa de la comparació de la filosofia amb el pentatló, comparació que, com veurem, se situa entre les dues apories.

50. Cf. *Teetet* 149a: «Sóc totalment desconcertant (αποπύατος) i al meu voltant no creio més que perplexitat (ἀπορεῖν)».

del tron d'Ítaca. Els nois, però, no esdevenen Ulisses. Clarament el diàleg assenyala algun altre lloc des de l'aporia de la situació.

Si el diàleg amb el jove «filòsof» es forçava inicialment encoratjant el seu θυμός, ara es procura forçar la continuació i evitar la deserció atenent a l'αἰσχύνη, vergonya. És precisament en aquest moment de dificultat que l'argument del diàleg troba un altre dels seus límits. De fet, és l'inici del moment central —tots estan perduts, sense recursos. Caldria aquí tenir present les diferents maneres en què pot interpretar-se que Sòcrates comparteixi aquest estat d'*atopia*. És que està ironitzant davant d'aquell o aquells a qui està explicant l'escena? L'autor ens està assenyalant, pensem-ho així, els límits del diàleg conduït per Sòcrates davant uns interlocutors rivals d'amor. Nosaltres, com a lectors, cal que participem del diàleg que se'ns proposa que mantinguem amb el diàleg relatat per Sòcrates.

És amb aquest pretext que poden plantejar-se les següents preguntes —que intentarem resoldre, o almenys comentar, posteriorment: Quina fóra la resposta a la darrera pregunta de Sòcrates? Quins són els motius de la pregunta mateixa i de les circumstàncies que n'impedeixen la solució? Per què també Sòcrates està en l'aporia? Amaga això una crítica de l'autor a Sòcrates? Se'ns està presentant, d'amagat, amagant-se, el rival d'amor, l'enamorat, el pretendent que és capaç de vèncer en la contesa? És aquest Sòcrates? O Sòcrates vol ser-ho i no acaba de ser-ho i només el prefigura? Quina reflexió filosòfico-política pot fer-se de la presentació d'aquesta escena atenesa? Quin és el paper de μετρίον, τὰ μέτρια, etc.?

El que tenim fins aquí és el desplegament d'una escena que ha procedit a l'*homologia* entre els dos rivals i Sòcrates (el tercer), a un lloc comú en el *lógos*, de manera que s'ha assistit a la dramatització d'un procés dialèctic: la llei del *lógos* ha portat a una cancel·lació de les diferències que ara reclama una resolució positiva. La dialèctica platònica no és, però, la hegeliana: seran capaços els rivals amants (versió platònica de l'eros com a força de la negativitat) de deixar-se governar per la força del discurs? O deixarà Plató la síntesi al lector?

L'escena se situa a si mateixa en referència a un passatge homèric: «O potser ens avergonyirem de recórrer-hi igual com deia Homer dels pretendents, que no creien cap altre digne que muntés l'arc?» La referència és a *Odissea* XXI, 285, la μνησθηροφονία, la massacre dels pretendents. Notem la densitat dramàtica del moment homèric, l'escena prèvia a la mostra de l'Ulisses després de tensar l'arc, i la consegüent matança dels pretendents. Els pretendents han descobert l'enginy amb què Penèlope mantenia la situació política ajornant la decisió sobre la successió d'Ulisses⁵¹, i l'han forçada a acceptar un pretendent. Davant la prova —promoguda per Atena— de tensar el seu arc, els pretendents fracassen l'un darrera l'altre. Finalment, tot i les reticències, cal que acceptin que participi en la prova el rodamon que s'està en un racó. Muntant l'arc Ulisses s'ensenyoreix del seu veritable aspecte, de la seva muller legítima i del seu regne, i aconsegueix la venjança cruenta que retornarà la pau al casal. Ulisses aconsegueix amb la seva perícia muntar el seu arc: és quelcom que només pot fer ell, perquè el coneix adequadament i té la força i destresa adequades. La

51. Vegeu J. Monserrat (1999) cap. IX: «El teixit de Penèlope», pàg. 235-266.

possessió d'aquesta perícia particular el reinstaura en el poder i el manifesta com aquell que vertaderament és⁵².

En aquest moment central del diàleg apareix el terme *μνηστήρας*, pretendents, segurament per atracció a la referència homèrica. La figura seria la mateixa que la dels *ἀντερῶσται* —els rivals d'amor— si no fos, potser, pel caràcter heterosexual dels primers (el mot fa referència a prendre una dona en matrimoni), i el caràcter homosexual dels segons. Els pretendents homèrics ho són d'Ítaca —i de Penèlope en tant que és la via d'accés al poder d'Ítaca. Els rivals d'amor són pretendents dels nens —i segurament subordinarien instrumentalment la seva «filosofia» i la seva «filogimnàstica» a aconseguir esdevenir atractius per als nens. Es distingeixen, doncs, per una diferent consideració respecte a la política: inclosa en el primer dels casos explícitament, no apreciada en el segon dels casos sinó implícitament. ¿L'homosexualitat de la relació l'esterilitza políticament tot i que a curt termini l'arrecera en la seguretat del món de la *synousia* pròpia d'una relació en l'àmbit de la *paideia* o educació? ¿L'heterosexualitat de la relació la fecunda políticament i és així que implica immediatament un risc i un perill?⁵³ Aquí hi pot haver una de les claus per a interpretar la introducció de la política en el diàleg després de la segona aporia. Les preguntes a les quals el text ens empeny són, doncs: qui fóra l'Ulisses capaç de muntar l'arc i acabar amb els falsos pretendents, amb els falsos rivals enamorats? Seria aquell capaç de respondre la qüestió de la mesura dels ensenyaments de l'ànima⁵⁴. Si perllonguéssim la semblança de les escenes, a Ítaca correspondria Atenes, a Penèlope, els nens (l'ascendent sobre ells, que són de nobles famílies, igual que el matrimoni amb ella, serien la garantia de l'accés al poder polític), la prova que presenta la dificultat i atura les pretensions eròtiques són muntar l'arc i disparar-lo d'una banda, i definir la filosofia de l'altra. Sòcrates és qui planteja la prova, com Atenea en el cant homèric. Qui és, però, l'Ulisses que l'ha de resoldre? Quina és la qualitat que Ulisses posseeix per tensar l'arc i recuperar el govern legítim? La veritable filosofia resulta quelcom singularíssim.

La rivalitat se'ns va desplaçant cada vegada més de la rivalitat entre els dos enamorats a la rivalitat entre Sòcrates i aquell que ocupa el nom de la filosofia. Aquest esdevindrà el rival de Sòcrates, i veurem com Sòcrates venç en la lluita —deixant-nos, això sí, a nosaltres el veredict final sobre la justícia de la seva victòria. Els rivals d'amor (*anterastai*) són rivals perquè estan enamorats (*eròtica*) de la canalla i coincideixen en la disputa del terme del seu *eros*. I són rivals també divergint pel que fa al que estimen (*filein*): un és *filogimnasta*, l'altre, *filòsof*. Aquest darrer, però, no sap què és això de la filosofia (pròpiament, ell es dedica a les muses, és un eru-

52. «Com aleshores que un home amb ciència del cant i la lira/ tesa fàcilment amb clavilla una nova corda/ quan ha ficat als dos caps la torcívola tripa d'ovella/ talment Ulisses collà el gran arc sense gens de fatiga/ i, amb dos dits la corda per tal de provar-la/ li va fer fer un bell cant, igual que un crit d'oreneta» (trad. Carles Riba).

53. Vegeu-ne el paper de la dona en la relació eròtica i el seu significat polític, per exemple, en *El convit* tal i com ho veu J. Sales *A la flama del vi* (1996) 66, o bé J. Monserrat (1999) 156-7.

54. Cf. *El polític* 292e: seria certament difícil de trobar, més que un bon jugador de *pettettai* (J. Monserrat (1999) 207-8 i 358).

dit⁵⁵). Si d'entrada té les de guanyar en la seva rivalitat amb el filogimnasta, en la mesura que els nens han estat caracteritzats discutint de geometria i astronomia en una edat tan tendra, en canvi, té les de perdre en la seva rivalitat amb Sòcrates perquè malgrat cregui que sap pensar rectament, no sap què és filosofia. Sòcrates rivalitza amb ell perquè està més interessat en el que es diu que en el que es fa (en la força dels discursos), tot i que en la lluita empra el rival gimnasta com a recurs, car també presenta una certa *mitjanceria* entre tots els personatges reunits. Retinguem que caldrà notar la importància d'allò que s'estima en cada cas i el possible paper mitjancer del que Sòcrates representaria entre els diferents termes del desig eròtic⁵⁶.

Hem comentat la densitat dramàtica del moment homèric al qual es fa referència. Cal tenir present que les preguntes de Sòcrates —aquesta i l'anterior («com que estem en una *aporia* volem que preguntem als nens?»— recordant que en l'anterior ensurt els jovenets havien rigut esdevenint espectadors i jutges de l'anterior discussió) estan dites en un to de joc, de broma, προσπαίζων. Què hi veiem? La capacitat socràtica (i de l'autor) de barrejar comèdia i tragèdia, l'actitud de prendre's amb bon humor aquell moment on «tots ens sentírem plens de confusió (ἀπορίας)». Amb tot, la possibilitat de passar la discussió als nens no s'acompleix i davant la represa de la conversa per part de Sòcrates és «l'intel·lectual» qui continuarà responent.

Sòcrates s'adona que els interlocutors «perden coratge», «es desmoralitzen» (ἀθυμεῖν) davant la discussió (πρὸς τὸν λόγον), i decideix preguntar des d'una altra consideració o punt de vista (σκοπεῖν). La dialèctica es dóna quan es troba amb dificultats com aquesta falta de tensió; cal comptar que a partir d'ara caldrà que Sòcrates arrossegui la conversa en el diàleg. La pregunta que fa es refereix a la restricció específica del *contingut* de la filosofia: com que no poden ser ni tots ni molts, quins són els coneixements (τῶν μαθημάτων) que ha d'aprendre (μανθάνειν) la filosofia? El més savi (ὁ σοφώτερος) pren la paraula i torna a fer gala de la seva concepció de la filosofia, que donarà peu a la nova crítica de Sòcrates, car ja veiem que la seva «restricció» no és pròpiament adequada. La resposta presentada descansa en la distinció entre *arts liberals* i *oficis* per tal de fonamentar allò que podem anomenar prestigi, gran renom o fatxenderia:

«Els coneixements més bells i els més convenients són aquells que permeten aconseguir *més gran renom* en filosofia [la més «gran opinió» en filosofia, ἂν πλείστην δόξαν ἔχῃ τις εἰς φιλοσοφίαν]. Aconseguiria el *més gran renom* qui semblés [mostres, δοκοίη] ser expert en totes les arts (τῶν τεχνῶν ἔμπειρος εἶναι πασῶν), o almenys en la més gran part d'elles, i especialment les més considerades [respectades, ἀξιολόγων], aprenent d'aquestes allò que convé aprendre als homes lliures (ἐλευθέροις), allò propi de la intel·ligència [comprensió, sagacitat, συνέσεως], i no allò propi del treball manual (χειρουργίας).»

55. Vegeu en aquest sentit el quadre de Torres García per al despatx d'Eugeni d'Ors, «La filosofia, desena musa», la qual, protegida per Atenea, és presentada, tota humil, a la resta de les Muses. Aquesta igualació, que sens dubte complauria Eugeni d'Ors i que veuria com un ascens de la filosofia, és precisament el que critica el diàleg que estudiem: la filosofia veritable no és del rang de les Muses, és superior.

56. Sòcrates mitjancer entre els rivals entre ells i els nens, i Sòcrates mitjancer entre els rivals i la filosofia.

Pensem que l'interlocutor més savi, després de quedar en ridícul davant del seu rival i de la jovenalla, en lloc de callar i rumiar què és el que ha passat i s'ha dit, es defensa amb un altre atac: renuncia als camins que la vergonya li indicaria, a saber, o bé reconèixer la seva derrota i passar a d'altri l'arc per tensar de la prova, o bé des del reconeixement de la seva buidor atendre a la recerca conjunta amb Sòcrates, i recorre, en canvi, a un expedient, que sospitem un lloc comú, que presenta l'opinió concedida per la joventut atenesa a les lluentors de la sofística que es feia passar pel saber (necessari i suficient) que corresponia a l'home lliure (ἐλευθέροις), aquell que havia de menester per aconseguir renom (la més gran opinió, πλείστην δόξαν). *Renom i fama, aplegades, quantitat i opinió com a criteri superior de valoració del actes humans, són allò que mou els joves esperits de l'Atenes que avança des de l'èxit en la polypragmosyne a la desfeta.*

El que cal per aconseguir aquest gran renom és ser expert en el més gran nombre d'arts liberals i no d'aquelles «manuals». L'ensenyament que proposa el jove «filòsof» ja difereix del d'aquells sofistes dels que tenim notícia que s'elogiaven per haver-se fet ells mateixos tot allò que duïen a sobre —com Hípias⁵⁷—, marcant amb el prejudici la distància que separa l'aristocràcia d'aquells que treballen amb l'esforç físic i no amb allò propi del συνέσεως (comprensió, sagacitat, intel·ligència).

Sòcrates aconsegueix aclarir amb la pregunta següent a què s'està referint «el més savi». És com el cas dels arquitectes (ἀρχιτέκτονα) i dels manobres (τέκτονα): és ben difícil trobar-ne dels primers, i mostra d'això són els extraordinaris honoraris que reben en comparació als segons⁵⁸. S'estaria referint, doncs, a la mena de saber de comandament, el saber que sap manar als altres allò que cal que facin (ἀρχή)⁵⁹.

Havent coincidit sobre això, Sòcrates intenta portar-lo de nou a l'aporia fent-lo veure la dificultat que ningú conegui bé més d'un d'aquests oficis⁶⁰. L'interlocutor no el deixa proseguir per aquest camí: ja veu on anirien a parar i s'avança a l'objecció. No vol dir que el filòsof hagi de posseir amb exactitud (ἀκριβῶς) les arts com aquells que les posseeixen d'ofici, sinó com convé a un home lliure i educat (ἄνδρα ἐλεύθερόν τε καὶ πεπαιδευμένον). Seguidament indica com entendre això: aital coneixement li ha de servir per poder seguir millor que cap dels presents les explicacions de l'artesà (τοῦ δεμιουργοῦ), i també donar la seva opinió (ὑμβάλλεσθαι γνώμην, facultat de contribuir), de manera que sembli (δοκεῖν) ser el més agraciats (χαριέστατον) i el més savi (σοφρώτατον) d'entre els presents que assisteixen a qualsevol discurs o pràctica sobre les arts (τέχνας). Veiem en aquest moment, doncs, que *la resistència agònica de l'interlocutor de Sòcrates descansa en una consideració del seu propi valer en l'aparença pública de les seves gràcies com a superior en general a les arts particulars*. Ens confirma, doncs, en la importància del thymos i la vergonya que acompanyen la seva motivació última eròtica.

57. A l'*Hípias maior* 368b Sòcrates conta d'Hípias que «una vegada anares a Olímpia amb tot el que duïes al damunt fet per tu», referint-se a les joies, els vestits, calcer, etc.

58. Els honoraris en el text assenyalen una proporció d'u a vint. Si pensem en l'actual salari mig interprofessional i el comparem amb el sou d'un alt directiu (no necessàriament amb els ingressos atípics), la proporció tampoc no ens resulta estranya.

59. Cf. l'inici de la dièresi en *El polític* 258a-261 i J. Monserrat (1999) 55-79.

60. Cf. la premisa d'una única ocupació a *La república*, i també quan Sòcrates ensenya que la ciència de l'estat —filosofia— no resideix en cap de les arts especials.

Com a resultat de la interrogació socràtica, obtenim una formulació clara i precisa del coneixement o saviesa com a ornament del ciutadà lliure i excel·lent, sobresortint, el resultat d'una *educació liberal*⁶¹. Sòcrates, no reconeixent bé, dubtant (ἡμωγνῶν) del que ha dit intervén altra vegada. Les traduccions que fan «Y yo que todavía no sabía exactamente lo que quería decir», «Et moi, ne comprenant pas encore ce qu'il voulait dire», poden fer semblar que hi hagi una mancança per part de Sòcrates. Pensem, amb Robin («Alors moi, comme j'hésitais encore sur la signification de son langage»), que cal que s'entengui el text més aviat com que el que afirma el seu interlocutor no acaba de concordar amb el que pugui ser per Sòcrates la filosofia. Aquesta intervenció de Sòcrates està situada entremig de dues observacions en les quals l'interlocutor afirma explícitament que Sòcrates l'entén; si tenim present a més 136b4-5 on Sòcrates diu «Després d'aquesta resposta, ben resolt d'aclarir el que era el que deia (ἐγὼ προθυμούμενος σαφῶς εἰδέναι ὅτι λέγει)», queda clar que el defecte no està tant en Sòcrates com en la posició que està intentant defensar el rival d'amor més savi.

La intervenció de Sòcrates fa com segueix (advertir només que el fragment és de traducció difícil; el llenguatge, un xic forçat, potser està remetent o imitant algú): «És que tinc en la ment poc més o menys l'home filòsof que dius? (Ἄρ' ἔννοῶ, ἔφη, οἷον λέγεις τὸν φιλόσοφον ἄνδρι;). Em sembla que dius que poc més o menys com són els pentatletes en relació als corredors i lluitadors. Els primers són en efecte, inferiors a aquests en les seves proves respectives, però en relació als atletes estan en primer lloc i estan per sobre d'ells»⁶².

El pentatló (πένταθλον) era una disciplina esportiva que comprenia cinc proves: lluita, salt, cursa, disc i javelina. Els antics admetien generalment que el *péntathlos* era superior en les proves de salt, de disc i de javelina, però que en les de cursa i en lluita era superat per lluitadors i corredors professionals⁶³. És cert que podia donar-se el cas que sense vèncer en cap fos guanyador, però era difícil⁶⁴. Si tenim present que en el text apareixen

61. Pensem no forçar massa els termes. Cf. Leo Strauss, «What is Liberal Education?» a *Liberalism Ancient and Modern* (1968) Cornell UP, 1989, pàg. 3-8. El diàleg que comentem segueix el mateix camí que ens indica P. Hadot, *¿Qué es la filosofía antigua?*, FCE, México 1998 [1995], pàg. 52: «Es evidente que no sabemos si Sócrates, en sus discusiones con sus interlocutores, empleó la palabra *filosofía*. En todo caso, es probable que si esto hubiera ocurrido, habría utilizado esta palabra dándole el sentido común de la época, es decir, que la habría empleado, como se hacía entonces, para designar la cultura general que los sofistas y otros podían dispensar a sus alumnos. Este sentido es el que tienen por ejemplo los raros empleos de la palabra *philosophia* que encontramos en las *Memorables*, los recuerdos, de Sócrates que reunió su discípulo Jenofonte. Empero, bajo la influencia de la personalidad y la enseñanza de Sócrates, Platón va a dar, en el *Banquete*, a la palabra “filósofo”, y luego también a la de “filosofía”, un nuevo sentido».

62. Souilhé nota com Demòcrit segons Diògenes Laerci IX. 37, hauria merescut el sobrenom de pentatleta, pel caràcter enciclopèdic dels seus coneixements en totes les ciències, física, moral, matemàtiques, etc., o sigui, en totes les arts (καὶ περὶ τεχνῶν πάσαν εἶχεν ἐμπειρίαν). Això reforçaria la suposició de la qual hem parlat a la nota 27. Cf. en el nostre text el retrat de l'erudit que, també, passa per coneixedor de tota mena de matèries (τῶν τεχνῶν ἐμπειρὸς πᾶσων) 135b.

63. Cf. Arrià, *Dissert. Epict.*, III 1, 5.

64. Nota Souilhé com Filostrat, en el seu tractat sobre la *Gimnàstica*, c. 3, explica que abans de l'època de Jasó hi havia una corona per a cada una de les proves, i totes tenien el seu especialista que s'emportava regularment la victòria en l'exercici que conreava de preferència: Telamó pel disc, Linceu per la javelina, els Boreades per la cursa i el salt. Ara bé, Peleu era el segon en tot excepte en lluita. Quan els Argonautes concorregueren a Lemnos, Jasó, volent ésser agradable a Peleu, reuní els cinc concursos i permeté a Peleu de recollir la victòria (cf. P. Legrand, art. «Quinquertium» a *Dict. D'Aremberg et Saglio*, IV, I, 804).

clarament les competicions de lluita i de cursa (i que l'amant de l'esport és lluitador), no podríem preguntar-nos quines són les disciplines en què el filòsof ha de sobresortir per arribar a ser el millor pentatleta —javelina, disc o salt? I si mantenim la correspondència amb l'exemple o semblança —que introdueix el mateix Sòcrates— no s'*equivoca*, o no mostra una possible equivocació quan tot just després diu que el filòsof esdevé en *tot* per sota del primer? Precisament en aquesta comprensió atlètica de la filosofia això és el que «mostraria» el jove més savi, la secundarietat de la filosofia, perquè és incapaç d'assenyalar-ne allò essencial, peculiar i propi, allò on cal que excel·leixi, allò on cal que vagi més enllà —com en el disc, la javelina o el salt⁶⁵.

Sòcrates continua: «Potser és quelcom semblant el que em dius que passa als que s'ocupen de filosofar com a ocupació principal en la qual aplicar-se; queden darrera dels primers pel que fa al coneixement de les arts, però tenint el segon lloc superen els altres, i aquell home que filosofava esdevé en tot sota la cima [ὕπακρον, segon, «segundón», «du second rang»]. D'aquesta manera em sembla que el mostraves. —Ben bé sembla que m'has comprès, Sòcrates, sobre el filòsof, concebant-lo com un pentatleta»⁶⁶.

Hem vist que Sòcrates ha introduït una imatge, un símil, per veure si el que ell té al cap correspon al que ha dit l'enamorat més savi. No només fa això sinó que, *contra la lògica del símil* expressa allò que creu que l'altre ha assenyalat: que el filòsof sempre és finalista però mai assoleix el cim en primer lloc. La resposta denota que Sòcrates, amb el que ha dit, ha entès correctament el que volia expressar el jove: el filòsof sempre serà segon, però això va contra la preeminència exigida abans. Com que aquí s'amaga el perill (i la manifestació) de la incorrecció del concepte de filosofia del jove, aquest ara passa tot cofoi d'aquesta preeminència qüestionable al vessant de llibertat assumint verbalment l'ensenyament sobre la mesura: el pentatleta no s'esclavitzava per res, ni es dedica amb tant esforç a la recerca de l'exactitud (ἀκριβός)⁶⁷ en res que li faci abandonar la resta, com fan els artesans (δημιουργοί), sinó que es dedica a tot amb mesura (ἀλλὰ πάντων μετρίως ἐφήθηται). Amb aquesta darrera precisió el jove sembla haver-se fet seu, almenys de paraula, l'ensenyament de la discussió anterior, que va acabar en l'*aporia*. Podem preguntar-nos si és aquest un aprenentatge seriós, o si li ha quedat només aquella aparença de coneixement suficient per quedar per davant dels altres —dels ignorants—, però que sempre està darrera, per sota, del qui vertaderament en sap. Perquè, pel que sembla dir, faria massa còmode l'esforç del pentatleta filòsof: quedaria més o menys

65. Fixem-nos com resulta que també la prova d'Ulisses, després de la lluita amb la matèria de l'arc per muntar-lo, consistia en el llançament de les fletxes.

66. Cal fer notar una certa dificultat de la traducció, que les edicions emprades trien una altra solució, i que hi ha una frase redundant i, em sembla, forçada, que està fent una referència amagada, broma o imitació que se m'escapa: Τάχ' ἂν ἴσως τοιοῦτόν τι λέγοις καὶ τὸ φιλοσοφεῖν ἀπεργάζεσθαι τοῖς ἐπιτηδεύοντις τοῦτο τὸ ἐπιτηδεῖν. «Pot tenir el filosofar igual un efecte d'aquesta mena que es realitza, segons tu dius, en aquells que aquesta ocupació és l'ocupació habitual» (135e). Segons l'edició de Stallbaum aquesta és la frase que ocupa exactament el centre del diàleg.

67. Cf. l'ús del terme que ara es repeteix, en *El polític* 294b1, precisament parlant del gimnasta i també del metge (294dss, 295bc; vegeu J. Monserrat (1999) 212-213). El terme també apareix a 268c, 273b, 284d, 292a, 294b1, 295a (2), 300d.

com un tastaolletes fatxendós. La *mesura* de la qual parla el faria més aviat mediocre, però en un món de fatxenderia en tindria ben bé prou per fer el seu profit.

Coincideix aquesta resposta amb una altra precisió de la narració de Sòcrates sobre les seves pròpies intencions: «Després d'aquesta resposta, ben resolt d'aclarir què era el que deia (ἐγὼ προθυμούμενος σαφῶς εἰδέναι ὅτι λέγοι), li vaig preguntar si sostenia que els bons eren profitosos o inútils (χρησίμους ἢ ἀχρήστους)». Notem, com ja hem recordat abans, que a Sòcrates li interessa allò que vol dir el seu interlocutor —per trobar-ne la falla—, i no que ell no en tingui cap d'opinió sobre el que està tractant. Sòcrates procura l'autocancelació del discurs oposat: és reduint-lo a una certa mena de silenci que s'assoleix una condició necessària, encara no suficient, però, per a la fecundació de l'ànima. Sòcrates és més savi que els seus interlocutors, tot i que no es vanta de ser-ho, ans al contrari. Per què passa, doncs, a considerar la utilitat-inutilitat del filòsof pentatleta? Doncs precisament per poder fer caure en una contradicció l'interlocutor que se'n vanta de ser-ho⁶⁸.

Ambdós acorden que els bons són profitosos i que els dolents (οἱ πονηροί) inútils, marcant una relació entre utilitat i bondat típica dels diàlegs socràtics. Responent concretament pels filòsofs l'interlocutor convé que cal comptar-los entre el més útils. Acceptant l'estatut de la utilitat, la gradació en més o menys, superior i inferior, resulta més senzilla. Sòcrates ja l'ha enxampat en el parany que abans volia posar-li de la superioritat de cada una de les ciències particulars respecte de la filosofia:

«Veiem, doncs, si dius veritat, en què ens són útils aquests “sota la cima” (ὑπακρον). Car és clar que el filòsof és inferior a cada un que posseeix una tècnica». Això és el que s'havia comentat. Aleshores Sòcrates inicia una tirallonga d'exemples que condueixen a evidenciar la ridícula de la creença mantinguda: Davant de la malaltia pròpia o d'un amic ben proper, a qui avisaríem, al segon (ὑπακρον) o al metge? El rival tracta d'escapolir-se. «Als dos (ἀμφοτέρους)». La qual cosa estaria en sintonia amb el paral·lel de *Gòrgias* 456b: «Sovint jo mateix [Gòrgias] he anat amb el meu germà i altres metges a casa d'un d'aquests malalts que no volen prendre's les medicines o es neguen a lliurar-se al metge per a una incisió o cauterització. El metge no els ha pogut convèncer; jo, en canvi, els he convençut, i no amb una altra art que la retòrica». Notem, encara, el paral·lel amb una resposta anterior del jove «filòsof», plena d'ironia i de saber sofistic, a la pregunta si la gimnàstica és bella i bona: al gimnasta respondria que ni una

68. Gregorio Luri, *El proceso de Sócrates. Sócrates y la transposición del socratismo*, Madrid, Trotta, 1998, pàg. 169-170, dona la raó a la notícia segons la qual Sòcrates no diferenciaria entre el just i l'útil, amb la qual cosa tendeix a recuperar la utilitat en l'axiologia socràtica dels textos platònics. La referència que dona no creiem que permeti tal asseveració. Climent d'Alexandria (*Strom.* II, 22) refereix la cita de Cleant de la notícia que hem donat suara, però que Sòcrates «no separés» no vol dir que necessàriament «identifiqués» (cf. Luri, pàg. 77), sinó simplement que està associat. Estem d'acord amb Gregori Luri que per a Sòcrates «a la utilitat le compete un papel ontológico de mediación entre la subjetiva estimativa y la idea suprema de bien» (pàg. 78). La qüestió que cal que resolgui la interpretació de Luri és si aquesta «mediació» és en ella mateixa la idea «suprema» o bé són coses diferents. Si són diferents, no pot haver «identificació» entre utilitat i bé. En els *Rivals*, com veurem, es posa en qüestió la utilitat/inutilitat de la filosofia, un dels tòpics més recurrents en les presentacions de la «filosofia».

cosa ni l'altra; a Sòcrates, que les dues. Ara, però, Sòcrates li reclama a qui li dona la preferència i el primer lloc. Concedeix que al metge. I el mateix amb el pilot en cas de navegació perillosa. Fent abstracció dels exemples la conclusió és clara —tot i que l'interlocutor mostra menys convenciment (φάνεται). «Mentre hi hagi un artesà el filòsof no és profitós». O sigui, és inútil en tot on sempre hi hagi artesans. Notem que Sòcrates passa a parlar d'artesans (δημιουργοί), en lloc de posseïdors de ciència o tècnica, aconseguint desprestigiar encara més la figura del filòsof pentatleta segon en tot. Sòcrates recorda el que se li havia concedit abans: que els profitosos eren bons i els inútils, dolents (μοχθηροὺς). Sòcrates no treu la conclusió, d'altra banda evident respecte aquests filòsofs inútils, i l'interlocutor l'endevina car accepta el que es diu per força (Ἦναγκάζετο ὁμολογεῖν), com si fos vençut pel lluitador, la qual cosa mostra el punt de violència socràtica en la interrogació⁶⁹. Sòcrates rebla el clau mostrant palpablement la contradicció a la qual s'ha arribat introduïnt-ho amb un deix d'ironia: «puc preguntar-te o fer-ho serà molt incivil (ἄγροικότερον, pagès, inculte, rústic)». Davant la refinada educació liberal que proposava l'interlocutor, Sòcrates «tem» resultar ser un pagès⁷⁰.

«Només examino allò que hem dit o convingut. Tenim això: acordarem que la filosofia era un bé, *que nosaltres som filòsofs*, que els filòsofs són bons, que els bons són profitosos, que els dolents, inútils. A la vegada acordarem que els filòsofs són inútils mentre hi hagi bons artesans, i que sempre hi ha artesans».

L'acord té dos pols: la filosofia i l'artesanía o tècnica. L'acord va de la bondat de la filosofia a la inutilitat dels filòsofs (i de la filosofia) si és que allò bo és profitós i si és que la filosofia és segona respecte a les arts o tècniques en el camp específic de cada tècnica —i no hi ha un camp específic per a la filosofia, car aquesta és «generalista». Els editors exclouen l'expressió «que nosaltres som filòsofs» tot i que és en els manuscrits. Els editors no ho tradueixen perquè en cap moment no s'ha convingut explícitament per Sòcrates i el seu interlocutor que «siguin filòsofs». Ara bé, el jove clarament se'n considera, i que s'avingui a parlar amb Sòcrates i no amb el filògimnasta ens pot fer pensar que assimila Sòcrates a la seva pròpia situació, com també fa Eutifró a *Eutifró* 3c, qui diu: «... és que tenen enveja de la gent com nosaltres». Vegeu després en l'*Eutifró* com Sòcrates aprofita aquesta assimilació a un «nosaltres» per retenir l'interlocutor i envigorir la seva crítica. Per a establir el diàleg cal trobar una posició comuna, com ens ensenya aquí el personatge Sòcrates. A més, davant de l'evident perill de ruptura de la conversa, Sòcrates fa costat a l'interlocutor.

Que sempre hi ha artesans implica que ens movem en la dimensió de la ciutat. El text no precisa, però, si en tots els àmbits hi ha artesans, o sigui, si la dimensió tècnica és omnipresent, o només hi ha artesans o tècnics en determinats camps. Si es tracta d'una societat completament tecnificada pel

69. Manllevem l'expressió de Jordi Sales a «La contraqüestió socràtica». Leon Robin nota que l'interlocutor refusa seguir de bon grat la conversa, com a *Protàgoras* 360de, *Gòrgias* 505dss, 509e, 519d o *El convit* 201c.

70. Cf. Sòcrates pagès a *Teetet* 146ab. Cf. abans (*Rivals* 146ab) el saber de les mesures de llavors com la manera de preguntar pel que sap de la mesura dels coneixements que cal integrar en l'ànima.

que fa a tots els seus àmbits, la filosofia ja no és, doncs, el domini on no hi ha saber tècnic, car haurà acabat el seu paper mitjancer entre l'opinió i la ciència. Aquesta situació fa la suposició d'una manera d'entendre els coneixements que no deixaria cap àmbit a la filosofia, ja que tot allò que tindria sentit ja ho diria o podria dir-ho la tècnica o la ciència. A més, i segons les paraules de l'interlocutor, acordaren que si ser filòsof és conèixer les arts com ell deia, els filòsofs són dolents i inútils, mentre hi hagi arts entre els homes⁷¹. Podríem refugiar-nos en una societat on no hi hagués arts? En tal situació no hi hauria arts que s'oposessin al domini exclusiu i absolut de la filosofia, però tampoc societat i no podria haver cap lloc per a la filosofia⁷². Sòcrates segueix parlant intentant donar una sortida davant aquesta situació extrema, però no planteja en aquest moment la possibilitat d'un àmbit propi de la filosofia, car estaria més enllà de la delimitació en àmbits tècnics o científics. La lògica equivocada del símil del pentatleta ens condemna a continuar amb la sàtira del filòsof tal com el concep l'erudit del diàleg, o sigui, com un home encuriolit per totes les ciències però que no n'aprofundeix cap⁷³.

La sortida de l'aporia caldrà que la proporcioni Sòcrates des d'una altra posició: el saber filosòfic, en la mesura que és saber del tot i no de les parts, caldrà que tracti de la dimensió de totalitat humana, o sigui, de la ciutat,

71. Cf. de *La república*, la ciutat dels porcs: la filosofia neix amb la ciutat inflamada i només pot plantejar-se el fet de viure/no viure en aquesta ciutat. Cf., encara, *El polític* 287b-291a. Vegeu J. Monserrat (1999) 189-198, sobre la construcció de la ciutat amb l'adquisició de les tècniques.

72. És la situació per la qual pregunta el Foraster al jove Sòcrates: quan s'és més feliç, sota l'era de Cronos o ara? La resposta depèn de si filosofen o no. Vegeu J. Monserrat (1999) 216.

73. Joseph Souilhé nota com en l'*Eutidem* 305b-306d el filòsof *amateur* vol prendre un tint de les diverses ciències, i finalment resta inferior als especialistes. Leon Robin nota que aquesta concepció que l'interlocutor es fa del filòsof recorda el retrat que Plató fa del sofista enciclopèdic (*Hípias menor* 368ass i *Hípias major* 285bs). Hom troba, però, d'altra banda, un elogi de la cultura enciclopèdica (ὁ περὶ πᾶν πεπαιδευμένος) a Aristòtil (*Et. nic.* A, 1094b23-1095a2) —que no em sembla tant un elogi, com una constatació: qui sap de tot, de tot sap jutjar: «És bon jutge en cada matèria el qui ha estat instruït; i ho és, en general, el qui ha estat instruït en tot». Sobre aquest aspecte descansa la discussió de Philip Merlan a «Das Problem der *Erasten*». Recollint aquesta caracterització de la filosofia com un coneixement generalista dóna la referència a l'inici de *Les parts dels animals* d'Aristòtil (A I 1-12) «En tot gènere d'especulació i de recerca, tant la més banal com la més elevada, sembla que hi ha dues actituds possibles: a una li convé el nom de ciència de l'objecte, a l'altra el d'una mena de cultura (*paideia*). En efecte, és ben propi d'un esperit cultivat que pugui donar un judici pertinent sobre la forma bona o dolenta d'una exposició. Car és aquesta la que reconeixem precisament a l'home cultivat, i considerem que posseir a fons aquesta mena de cultura és mostrar l'aptitud de la qual parlem». Merlan comenta diferents moments d'aquesta concepció (la de l'ideal de la filosofia com una pansofia —cf. Arist., *Metafísica* A 2 982a8-983a10) en la filosofia i l'educació antigues. Un ideal que, a partir de *la pregunta sense resoldre* dels *Rivals* «què és filosofia?», encara juga algun paper en escrits de Bergson, *Écrits et parole*, 3, I, (Paris 1957), pàg. 11, o Russell, *Wisdom of the West*, London, 1959, intr.). Però, ens preguntem, està sense resoldre aquesta pregunta en *Els rivals d'amor*? Pensem que la noció de *filosofia* del rival enamorat no és exactament la mateixa d'Aristòtil, sinó la que s'esdevindria en una sofisticació de la posició d'Aristòtil, o bé la que correspondria a la sofistica sense necessitat de depurar-se aristotèlicament. Aristòtil parla del coneixement dels primers principis i causes com de la veritable *savies*; el savi ho coneix tot en la mesura del possible, sense tenir saber (*episteme*) de cada cosa en particular i certament totes les ciències són més necessàries que aquesta, però millor no cap. Aristòtil ens presenta una *saviesa-sofia* en la superioritat específica dels seus coneixements —que ho abasten tot. En canvi, l'enamorat ens presenta una *filosofia* que ho abasta tot sense una excel·lència específica. Sòcrates, que no és un home educat liberalment (πεπαιδευμένος), sinó més aviat inculte i incivil com un pagès (ἄγροικός), és, però, capaç d'adonar-se de la feblesa inherent a la *superioritat en res* del jove enamorat. Què hi ha de peculiar en aquesta posició socràtica? Insinua una concepció superior de la filosofia.

del seu regiment; la *política* no és una de les tècniques circumscrites a un àmbit del concret.

IV. La correcció parcial i immediata de la mancança del jove: l'ampliació socràtica de la filosofia erudita a la dimensió pràctica de la filosofia política

El diàleg ens proporciona el relat socràtic d'una escena que ell interromp, l'escena de dos nens discutint d'astronomia contemplats pels seus amants, i de com en la conversa que manté amb aquests, especialment amb aquell dels dos interessat en la «filosofia», desfà amb el símil del pentatleta la comprensió que aquest té de la filosofia com a erudició. Aquesta funció negativa de la interrogació socràtica —desfer l'opinió de l'interlocutor portant-lo a l'aporia— hem vist com insinuava quelcom de positiu, la filosofia com a quelcom «més enllà» dels sabers i les arts. Ara el diàleg, passat el seu centre, ens presenta una aportació positiva de Sòcrates: la identificació de la filosofia amb el saber o art polític. El desenllaç de la seva proposta, però, ens insinuarà també una feblesa de la seva posició. L'escena, al final, acaba amb una múltiple valoració del desenllaç.

Per tal de continuar el diàleg, Sòcrates repeteix les conclusions, reforçant la seva posició que no és sinó mostrar la feblesa de l'adversari: «Hem convingut (ὁμολογοῦμεν), doncs, sembla, i després de les teves paraules, que si filosofar consisteix a ser posseïdor d'un coneixement de tècniques de la manera com tu dius, els filòsofs són gent sense valor ni utilitat, mentre hi hagi arts entre els homes». Però continua, ara adreçant-se-li com a *amic*, amb l'obertura d'una altra possibilitat que potser portaria a la sortida: «Però, en guàrdia, amic (ὦ φίλε), que filosofar no sigui això, ni aplicar-se a les tècniques, ni a viure cap cot, per molts afers ni per molts pensaments (οὐδὲ πολυπραγμοῦντα κυπτάζοντα ζην οὐδὲ πολυμαθοῦντα) sinó tota una altra cosa»⁷⁴.

Davant del colapse produït en la conversa, Sòcrates presentarà una nova caracterització de la filosofia. Alguna cosa, però, sembla haver-se perdut en el camí anterior. Sòcrates, abans de presentar la nova possibilitat de caracterització de la filosofia assenyala, encara, la filosofia del seu oponent com un «viure capcot pels molts afers i pels molts pensaments». La referència és clara a la multiplicat (πολυ-) que esclavitzaria (viure capcot, inclinat, ajupit-recordem el que deia el filogimnasta del viure del filòsof) i impediria l'elevació de la mirada verament filosòfica⁷⁵.

74. L'Atenes de Pèricles, l'Imperi Atenès, és una Atenes fonamentada en la *polypragmosyne*.

75. Ara bé, Joseph Souilhé diu que, en el que segueix de la discussió dels *Rivals*, s'assimilarà la filosofia a la ciència de la justícia, reprenent i desplegant les idees de *La República*: l'erudició és inútil a la vida, car ella negligeix l'únic coneixement necessari, el coneixement de si, per lliurar-se a estudis estranys a la finalitat de l'ànima. Per a Plató, diu, la justícia consisteix a ocupar-se dels propis afers i a no preocupar-se per coses estranyes (Καὶ μὴν ὅτι γε τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστίν...» *Rep.* IV 433a; vegeu en general 432bss). Cal tenir present que serà una mica després, en el transcurs dels *Rivals*, que Sòcrates identificarà la filosofia amb el saber de la justícia. Prenent, però, aquesta identificació anem al text de *La República*. Souilhé s'ha deixat la resta de la frase. Aquesta continua així ... καὶ τοῦτο ἑλλων τε πολλῶν ἀκηκόαμεν καὶ αὐτοὶ πολλὰς εἰρήκαμεν. La traducció d'en Manuel Balasch diu: «I que certament la justícia [Adam conjectura σωφροσύνη i νο δικαιοσύνη] és fer cadascú el d'ell i no dedicar-se a moltes coses, ho hem sentit de molta

Què és aquesta altra cosa en què pot consistir la filosofia? Sòcrates manifesta que les activitats tècniques (i les artesanals que han estat comentant) eren degradants i que els que s'hi dediquen són anomenats βαναύσους (manobres)⁷⁶. Cal notar que Sòcrates segueix aquí amb el desprestigi creixent que ja havia iniciat anteriorment dels «coneixements» que el jove «erudit» situava en l'òrbita de la «il·lustració filosòfica». Sòcrates aleshores reclama del jove que respongui a les següents preguntes que li farà per tal d'esbrinar si el que acaba de dir és veritat. Ens trobem ara en una interrogació socràtica que no té tan per objecte deslligar el seu interlocutor d'una opinió equivocada com procurar que engendri a partir de si mateix un concepte profitós. Evidentment, les circumstàncies de la conversa i la naturalesa de l'ànima dels interlocutors influiran en el desenvolupament del procés dialèctic. Les preguntes s'inicien referint-se al món de l'ensinistrament. Sòcrates demana per aquells que saben κολάζειν (corregir, contenir, refrenar, castigar, reprendre) els cavalls correctament (ὀρθῶς). Aclareix la resposta que cerca demanant si són aquells que els fan millor o els altres. El jove respon que els que els fan millors. Sòcrates amplia el camp d'interrogació introduint el tracte amb els gossos («I doncs? Amb els gossos, no sa-

gent, i nosaltres mateixos ho hem repetit sovint». Curiosament afegeix la següent nota a «dedicar-se cadascú al d'ell»: «Treballi en el seu ofici. Però això aquí al diàleg fins ara no s'ha dit mai, ni tampoc en tota l'obra de Plató. En el *Càrmides* la definició que aquí es dona de justícia s'aplica a la templança (161b): ἔστι γὰρ ἀνεμνήσθην ὃ ἥδη του ἡκουσα λέγοντος ὅτι σωφροσύνη ἂν εἴη τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν. [Trad. Joan Crexells: «Ara recordo haver sentit dir que el seny és fer allò que es propi de cadascú» —això ho diu el jove Càrmides] i al *Timeu* 72a: εὐ καὶ πάλοι λέγεται τὸ πράττειν καὶ γῶναι τὰ αὐτοῦ καὶ ἑαυτὸν σώφρονι μόνω—προσῆκειν. [«sinó que, com diu amb raó una dita antiga, només pertany a l'home savi de conèixer les coses pròpies i conèixer-se ell mateix» trad. Josep Vives]. En el llenguatge corrent σωφροσύνη i δικαιοσύνη no es distingien massa, i àdhuc alguns filòsofs usaven els dos mots en el mateix sentit». Manuel Balasch no és del tot fi en la primera apreciació. Si més no, a la mateixa *La república* (II 370a-b), en una conversa entre Sòcrates i Adimant quan s'està fundant de paraula la ciutat, acaba preguntant Sòcrates: Τί δέ; πότερον κάλλιον πράττοι ἂν τις εἰς ὃν πολλὰς τέχνας ἐργαζόμενος, ἢ ὅταν μίαν εἴς; [«I què? Qui sap si algú ho faria més bé dedicat a molts oficis, o a un de sol?»] A això respon Adimant: Ὅταν, ἢ δ' ὅς, εἰς μίαν. [«Sempre a un de sol —féu ell». Trad. Manuel Balasch]. I situa aquí en nota el «punt cardinal de tot el diàleg, que tornarem a trobar a *Lleis* 846d-847b.» José M. Pabón i Manuel Fernández Galiano afegeixen: «Ya Sócrates había anunciado el principio de especialización (Jenof. *Memor.* III, 9, 3, 15; *Cyr.* VII 2, 5)». I, encara, 372a. Sí que és cert que no era aplicat a la justícia sinó a «l'actuar bé». Però, per què diu Sòcrates a *La república* que ho sosté en molts llocs? El que ens interessa és que tenim precisament un text on Sòcrates diu allò que a *La república* 433a-b sosté que ha mantingut altres vegades. No seria això una prova de l'autenticitat del diàleg? Ara sospitem, però, que se'ns pot fer l'objecció si això no és prova del refinament de la ment i la tècnica del falsificador capaç de recórrer a un tal expedient per donar-nos un Sòcrates coherent amb el personatge platònic i fer-nos passar així el diàleg com aconseguit amb els bibliotecaris alexandrins. Suposant que acceptéssim això, com arribaríem mai a desestimar un falsificador capaç de donar-nos un personatge Sòcrates indestruïble del personatge Sòcrates que ens dona Plató? Pel que fa a l'interès filosòfic, no preferiríem una falsificació perfecta —tan perfecta que no pogués distingir-se de l'original abans que un «original» imperfecte —o desafortunat, com de vegades s'arriba a dir de certs passatges o diàlegs platònics? O tot plegat aquesta discussió no ens dona res, i potser millor que tornem al text i l'intentem llegir pel que ens val, o sigui, què diu aquí Sòcrates, per què ho diu, com ho diu, etc.? Vegeu el film d'Orson Welles «Fake/Question Mark» (1973), un magnífic exercici sobre els originals i les falsificacions.

76. La traducció castellana diu «mercenario» i en nota afegeix per justificar la traducció: «Los 'bánausoi' son artesanos que se ganan la vida con el trabajo de sus manos». Aquesta nota és còpia de la de l'edició francesa, que tradueix el mot per «manoeuvres».

ben fer-los millors els que saben κολάζειν correctament?»). Davant la resposta afirmativa, Sòcrates procedeix a identificar com un mateix art el fer-los millors i κολάζειν ὀρθῶς. L'interlocutor mostra un cert acord amb la identificació socràtica de rebre un càstig merescut (κολάζειν) i millorar («m'ho sembla»). El símil no està gaire per una educació «agradable» i estovada. Partint de la identificació establerta, Sòcrates aleshores planteja tota una altra identificació, i demana si aquest art que els fa millors i que reprèn (κολάζειν) correctament és el mateix que coneix (γινώσκει) els útils (χρηστούς) i els dolents (μοχθηρούς), o és un altre. El jove accepta que el mateix.

Ens sembla que la identificació que Sòcrates suggereix aquí seria la identitat entre aquella mena que és alhora capaç d'educar (fer millors utilitzant el càstig o la reprensió) i aquella que sap destriar entre els que poden ser educats i els que no. Aquí podria haver una concreció implícita del saber del filòsof: és, com a poc, un testador d'ànimes⁷⁷.

Sòcrates, havent-li estat acceptat el suggeriment, trasposa l'exemple de l'ensinistrament animal al món dels homes, emprant els mateixos mots (l'art de fer millors els homes, és el mateix que l'art de castigar-los correctament i el de discernir els útils dels dolents?) llevat del γινώσκει que ara és substituït per la variant διαγιγνώσκουσιν ('discernir' hem traduït; més literalment: 'a través, mitjançant la facultat de γινώσκει')⁷⁸.

Havent-li estat altra vegada acceptat (l'interlocutor diu πάννυ, perfectament, sens dubte) torna a trasposar-ho, però aquesta vegada, en dos passos, el primer del cas concret al general, i després al general humà, o sigui, la ciutat. Sòcrates pregunta si no és, doncs, en efecte el que és per un, per molts i el que per molts, per un. El jove ho afirma, i també ho creu pel que fa als cavalls i per a tota altra mena d'éssers. La lògica de la interrogació descansa en el fet que l'art és un saber del general, dels molts casos als quals aplicar unes normes concretes. Si val l'ampliació dels cavallers als éssers en general, no és estrany que Sòcrates plantegi la necessitat de preguntar per l'art que s'ocuparia d'aquesta tasca entre la reunió dels homes, o sigui, la ciutat. Ben significativament, ja no es refereix a aquest saber com a art o tècnica sinó com a ciència (ἐπιστήμη). Quina és la ciència que en les ciutats castiga correctament (ὀρθῶς κολάζει) els desenfrenats (ἀκολασταίνοντες) o transgressors desobedients de les lleis (παράνομοῦντας)? No és la jurídica (ἡ δικαστική)? El jove està d'acord amb aquesta identificació.

En *La república* III 409e-410a es tracta de les condicions dels bons metges i dels bons jutges: a diferència dels metges, els quals passen per les malalties des de la infantesa, el jutge no pot passar per l'experiència anàloga dels mals costums i la injustícia, perquè perdria la capacitat de governar l'ànima amb l'ànima; cal que tingui saber o ciència (ἐπιστήμη) del mal per ha-

77. Cf. *Teetet* 150b-151d.

78. J. Souilhé nota que sobre el paper del càstig que, aplicat de manera raonable millora aquell que el rep, cf. *Gòrgias* 476 i s. Concretament: βελτίων τὴν ψυχὴν γίνεται εἴπερ δικαίως κολάζεται; «La seva ànima no millora si en realitat és castigat amb justícia?» (trad. M. Balasch). Just abans Sòcrates ha preguntat si ὀρθῶς κολάζων equival a δικαίως κολάζει amb una resposta afirmativa de Pol (476e: Ὁ δὲ ὀρθῶς κολάζων δικαίως κολάζει; Traducció de Balasch: «I el qui castiga ho fa amb rectitud?»). Aquest fragment està situat en la demostració del fet que cometre injustícia és pitjor i més odiós que patir-la. Concretament on s'afirma que qui pateix càstig millora la seva ànima i es deslliura d'un mal pitjor.

ver-la estudiada com a cosa aliena i no pas per una experiència (ἐμπειρία). En qualsevol cas, ara ens interessa especialment com Sòcrates ha concretat el que cerca en la ciència jurídica, en el saber dels jutges. El seu paper en la ciutat és precisament el de reprendre i castigar les males conductes. Sòcrates avança del concret saber jurídic a la justícia en ella mateixa i obté del jove que no hi ha una altra que anomeni justícia (δικαιοσύνην) sinó que és la mateixa.

Pel que s'ha dit tot just fa un moment, Sòcrates amplia la caracterització de la justícia incloent-hi el coneixement dels útils i dels que no valen res: no és doncs la mateixa la que castiga correctament que aquella que coneix els útils i els que no valen res? —pregunta, i també inclou el coneixement dels molts car qui coneix un coneix molts i qui desconeix (ἄγνοεῖ) molts també un. El jove està d'acord en aquesta assumpció per la justícia de totes les notes que Sòcrates ha anat introduint en la interrogació.

En aquesta identificació de la ciència jurídica amb la justícia, Joseph Souilhé remet a *Gòrgias* 478a: és gràcies a l'art de la justícia que el jutge castiga correctament, de la mateixa manera que hom s'allibera de la pobresa gràcies als negocis i de la malaltia, per la medicina. La semblança d'ambdós passatges és evident, i ens situen en la dimensió correctora del saber humà respecte del desordre humà, a la vegada que en l'aporia política de la ciutat que castiga⁷⁹.

Sòcrates se servirà de la darrera frase pronunciada («I qui desconeix els molts, també l'u?») per introduir altres quatre paral·lels, el darrer dels quals es desplegarà especialment en el que l'interessa. El primer ens resitua en l'inical exemple hípic: si un cavall desconeix els cavalls profitosos (χρηστούς) i els dolents (πονηροῦς), aleshores es desconeix de quina mena és ell mateix. El segon introdueix el cas dels bous, car és el mateix el que passa amb el bou respecte els bous dolents i bons i ell mateix. En tercer lloc, el cas del gos⁸⁰. Finalment, no passa això mateix amb un home, que ignorar-se a si mateix és comportar-se sense saviesa (σωφρονεῖν)? L'interlocutor s'hi avé.

En aquest mateix fragment (137d-e) surten precisament tres aparicions reiterades de la combinació *u-molts*. La primera (137d) apareix després que l'interlocutor ha acceptat de Sòcrates que l'art de fer millors els homes és el mateix que el de corregir-los amb rectitud i el de discernir els útils dels dolents. Pregunta aleshores Sòcrates: Οὐκοῦν καὶ ἥτις ἓνα, καὶ πολλούς, καὶ ἥτις πολλούς, καὶ ἓνα; que podríem traduir: «No és doncs el que [val, és] per un, per tots, i el que per tots, per un?» Sòcrates sembla que vol generalitzar el que ha dit anteriorment —i així ho fa, car es refereix a les ciu-

79. Vegeu al respecte, J. Sales «La qüestió sobre els fonaments de la política» en aquest mateix *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, especialment el punt 8, i l'exploració d'una «aporètica política» des d'on enfocar els problemes polítics com a tals, per exemple el càstig i el codi penal en «Llei i cultura, un exemple d'aporètica política» a *Col·loquis de Vic II, La llei*, Barcelona, Barcelonense d'Edicions, 1998, pàg. 135-149.

80. A *La república* (II 376ass), Sòcrates anomena al gos l'animal *filosòfic* perquè és gentil amb els amics i tot el contrari amb els forasters. Potser el gos es refereix als filòsofs? «Pel gos» era un jurament dels preferits de Sòcrates. En *El polític* el gos queda dessituat de la dièresi, car no és un dòcil animal de ramat ni un individualista animal salvatge. El gos/filòsof manté una relació problemàtica amb el ramat/ciutat: s'escapa de la dièresi i resta al marge dels ramats i dels salvatges. A la vora del ramat és un animal més, auxiliar indispensable del pastor.

tats, quan identifica la ciència de corregir amb rectitud i fer bons i discernir els útils dels dolents, amb la justícia. Aleshores torna a fer la mateixa generalització: (“Οστις δὲ ἓνα γινώσκει, καὶ πολλοὺς γνώσεται; —Ναί. —Καὶ ὅστις γε πολλοὺς ἀγνοεῖ καὶ ἓνα; —Φημί «El que coneix un, coneixerà molts? —Sí. —I qui desconeix els molts, també l’u? —[Així] penso» (137e).

Tenim, doncs, que qui desconeix els *molts* desconeix l’*u*: qui no coneix com és allò que li és de la mateixa mena no pot conèixer-se a si mateix, o també, que l’autoconeixement té a veure amb la capacitat de testar el valor dels altres homes. No està aquí Sòcrates jugant una altra vegada? No és que qui no coneix l’u, a si mateix, no podrà conèixer la resta, com hem vist que s’entenia del que es deia en *La república* respecte dels jutges? El que diu és difícil perquè estem en un joc dialèctic: una ànima bona coneix la seva bondat coneixent la bondat i la maldat en els altres, mentre que una ànima dolenta no és capaç de distingir les ànimes bones (*Rep.* 409cd). És la coneixença dels molts el que permet l’autoconeixement de si en el valor que li és propi. Però és el valor propi de l’u-bé el que permet el coneixement dels molts en tant que bons o dolents. No hi ha desacord, doncs. Els que està concedint Sòcrates en *Rivals* al seu interlocutor és la preeminència, o al menys la prioritat dels molts, dels molts casos en el discerniment i l’exercici de la intel·ligència. Sòcrates està concedint la preeminència de la *πολυμαθία* però l’ha reconduïda, paradoxalment, al coneixement de l’u.

El que està dient Sòcrates li sonarà després estrany al seu interlocutor. Com que aquest, com veurem, restarà callat, podrà recomposar l’escena i s’adonarà que aquí Sòcrates feia una filigrana estranya. Tornem-hi: el coneixement dels molts permet el coneixement de l’un —sobretot pel que fa als exemples que posa Sòcrates. Tot i que, de fet, el que està suggerint és que cal el coneixement dels molts i de l’un, i de l’un i dels molts per tal de tenir coneixement (i que qui no coneix l’u no coneix els molts, ni el que no coneix els molts coneix l’u)⁸¹.

81. És una referència a la teoria dels principis mediada per l’interlocutor (que fa donar una preeminència a l’aparició d’un dels dos principis, en aquest cas als molts)? De fet, seria un senyal de la tensió de la dualitat, del dualisme dels principis platònics; fóra malentendre Plató donar la preeminència a un d’ells dos; especialment passa això en relació a l’u —el que dona com a resultat una imatge estandaritzada de Plató. Sobre la possibilitat d’una aparició aquí de la «teoria dels principis» només fem notar que del triple valor ontològic, gnoseològic i axiològic dels principis (G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone*, Vita e pensiero, Milano 1991, cap. IX 1), només els dos darrers apareixen ben clarament en el nostre diàleg (tot i que no costa gaire de lligar el primer). «Allò que és de-limitat, de-terminat i endreçat és estructuralment cognoscible. Per tant, unitat, límit i ordre són el fonament de la cognoscibilitat de les coses», comenta Reale pel que fa al segon valor. El nostre diàleg ho mostra donant preeminència al plural ‘de les coses’. Respecte al valor axiològic (ètic i polític) veurem seguidament com s’hi refereix el diàleg. Reale diu sobre aquest valor que «la virtut s’insereix en la perspectiva del Bé com a ordre produït per l’U, com a endreçament d’allò que tendeix a l’excés i al defecte i per tant com a unitat-en-la-multiplicitat». N’hem vist bona mostra en el transcurs del diàleg (especialment pel que fa referència al càstig). Dels principis en general podem dir que hi apareixen com apareixen en el món: no com a tals sinó jugant un paper estructural, fent aquelles funcions que fan que el món s’aguanti (si se’ns permet la imatge) i no en un tractament temàtic exclusiu que no se sap ben bé com podria anar (i que quan s’intenta com és el cas de Reale i de l’escola de Tubinga, esdevé una teoria dels principis massa «acadèmica»). Perquè, com no parlar dels molts sense caure en el fluxe, o de l’u i no quedar encarcerat? Validesa de la filosofia platònica: descriure una tensió en la qual tots hi som quan intentem expressar allò a què Plató es referia en els seus diàlegs. Encara: la nostra perspectiva és la

S'havia concedit, recordem, que l'home incapaç de discernir els homes útils dels dolents no era capaç de saber com era ell mateix (com no ho eren tampoc el cavall, el bou o el gos). Sòcrates pregunta aleshores si no conèixer-se a si mateix és σωφρονεῖν ἐστιν ἢ μὲ σωφρονεῖν (ser prudent-savient-intel·ligent-assenyat o no ser-ho)⁸². Li respon que no ser-ho. Conclou aleshores que «conèixer-se a un mateix és ser σωφρονεῖν»⁸³ (τὸ ἑαυτὸν ὄρα γινώσκειν ἐστὶ σωφρονεῖν; —Φεμί, ἔφη). Sòcrates esmenta que això és, sembla, el que recomana la inscripció de Delfos: exercitar la saviesa i la justícia (σωφροσύνην ἀσκεῖν καὶ δικαιοσύνην). També li ho sembla (ἔοικεν) així a l'interlocutor⁸⁴.

El laconisme reconegut en l'expressió i en el contingut de la inscripció de Delfos no contrasta vivament amb la pretensió enciclopèdica del jove erudit⁸⁵? No és més viu el contrast si recordem com aquesta *polypragmosyne* era el tret característic de l'Atenes de Pèricles, de l'Atenes «il·lus-

de la multiplicitat referida a la unitat, pluralitat de fets i pluralitat d'exemples mesurats per allò que refereixen. En el diàleg, si apareix l'anomenada teoria seria més aviat en la disposició dramàtica dels personatges: Sòcrates (u) relliga en la conversa els rivals (dos) que estan atrets pels infants (dos) que conversen d'astronomia (unitat en la pluralitat del món). Fora bo de comparar amb l'estructura del *Lisis* tal com l'ha posada de manifest Antoni Bosch Veciana: «Plato's Lysis: Aporia and Dialectic Logoi: Friendship 'Realized' All Throughout the Dialogue», *Revista Catalana de Teologia* (1998) XXIII/1, 109-118, i també «El *Lisis* de Plató: un exemple de *synousia* dialogal». *Revista Catalana de Teologia* (2000) XXV.

82. Leon Robin nota una possible utilització de *Càrmides* 164c-167b, 169c-172c, d.

83. Sobre σωφροσύνη —temprança—, vegeu F. J. Gonzalez *Dialectic and Dialogue*, Evanston, Ill., 1998, especialment pel que ens interessa, pàg. 47 i 48-53. És destacable l'anàlisi que del terme fa Gonzalez i les seves múltiples aparicions en els diferents diàlegs: com a tret de la interrogació (57-58), fer el que està bé (48), coneixement de diferents menes (58-59, 53-58, 53), lentitud, quietud (43, 44), autocontrol (60), vergonya (45). L'excel·lent llibre de F. J. Gonzalez té molt present com cal atendre al que passa en escena tant com al que s'hi diu: és en aquest joc que σωφροσύνη es mostra per exemple al *Càrmides* (capítol 2). Vegeu-ne una acurada valoració de l'obra de Gonzalez en la recensió de X. Ibáñez a *Comprendre* 1 (1999/2) pàg. 228-237.

84. Aquesta inscripció no era d'autoria clara. Uns l'atribueixen al lacedemoni Quiló, d'altres a la sacerdotessa Femònoe. A *Protàgoras* 343a s'atribueix als set savis l'origen de la inscripció dèlfica, com nota Souilhé, i també Crítias al *Càrmides* s'hi refereix a 164c-167b, amb la crítica pertinent de Sòcrates a 169c-172d, que és una crítica a la pretensió de Crítias, als seus límits, car no entén que hi hagi reflexió, que la seva ànima pugui girar-se sobre si mateixa. Sòcrates a *Protàgoras* fa: «Tots aquests homes [els set savis] eren amants i admiradors i deixebles de l'educació lacedemònica; i la prova que és aquesta la mena de saviesa que posseïen, són els mots precisos i memorables pronunciats per cadascun d'ells quan reunits a Delfos volgueren oferir a Apol·lo en el seu temple les primícies de llur saviesa i li consagraren aquestes inscripcions que tot home repeteix: 'Coneix-te a tu mateix' i 'De res, massa'. ¿Per què dic tot això? Perquè aquesta era la característica de l'antiga saviesa (φιλοσοφίας): una brevetat laconica» [Trad. Joan Crexells]. Sòcrates ironitza respecte la saviesa lacedemònica dels set savis, entre els quals cal comptar Soló.

85. En la interpretació del poema de Simònides que apareix en el *Protàgoras*, Sòcrates comenta com la filosofia resulta ser la part més excel·lent de l'educació lacedemònia. Evidentment Sòcrates contraposa irònicament a la *polypragmosyne* atenenca el laconisme espartà. Diu així: «Laconitzar és més aviat estimar la saviesa que estimar la gimnàstica, comprenent que pronunciar aquestes frases només escau als homes d'una excel·lent educació. Entre tals hi ha hagut Tales de Milet, Pítac de Mitilene, Biant de Priene, el nostre Soló, Cleobul de Lindos i Misó de Quenes, i un setè entre ells, lacedemoni, que és Quiló.» Com que eren admiradors, amants i deixebles de l'educació lacedemònica oferiren les sentències breus, precises i memorables en les inscripcions de Delfos. L'aire polèmic de la intervenció socràtica en la interpretació de Simònides ja s'adverteix quan posa els espartans com a amants especialment de la saviesa, la qual cosa reivindicaven els atenesos amb orgull, com pot veure's en els discursos de Pèricles escrits per Tucídides.

trada»⁸⁶? No és el precepte dèlfic la pedra de toc de l'erudició sofística? Per si calia, Sòcrates ha posat contra les cordes el seu interlocutor, fent-lo acceptar el precepte tradicional, lligat a una certa mena de saviesa popular, a partir de les mateixes pretensions il·lustrades del jove, que recordem-ho, comença tot citant un dels que considerava dels set savis, Soló. La referència a Delfos és especialment significativa. D'una banda, de cara a l'interlocutor significa atendre a la saviesa tradicional, a la «saviesa antiga», en lloc de la filosofia com a saviesa sofisticada que el jove representa. Però és també expressament significativa la referència dèlfica en la mesura que ens remet a la *missió socràtica*⁸⁷.

Sòcrates encara donarà un pas més abans no redueixi al silenci el seu oponent. Procedirà a donar nom a cada cosa i a identificar-les —una mica massa depressa— per a fer el salt al govern de les ciutats. Demana primer si és amb aquesta que sabem corregir amb rectitud. La virtut per la qual demana és la δικαιοσύνη, car és amb aquesta amb la que «sabem (ἐπιστάμεθα)» corregir (κολάζειν) amb rectitud, mentre que amb la que sabem reconèixer-nos (διαγνώσκειν) nosaltres mateixos i els altres resulta ser la σωφροσύνη (saviesa, seny, prudència, temprança). Sense explicitar res més, Sòcrates demana de l'interlocutor l'assentiment a la identitat entre justícia i seny, que aquest atorga. La identitat reposa en una identitat implícita entre dues accions, la de corregir i la de reconèixer, partint del fet que per efectuar-les cal *episteme*, la mateixa *episteme* o l'única *episteme*. Així, Sòcrates ha procedit a la identificació de σωφροσύνη i δικαιοσύνη partint de la «identitat» de corregir amb rectitud i conèixer-nos a nosaltres mateixos i als altres. En la mesura que per tal de *corregir* cal *conèixer* es passa a la identificació forçada de justícia (càstig) i saviesa (coneixement) —identificació que s'ha remès a Delfos. *El jove enciclopèdic està sent forçat a una dosi de laconisme dèlfic per tal de purgar-lo de la mena de sofisteria que l'aparta del concret*. Aprofitant l'embranchida, i la poca o nul·la oposició de l'interlocutor, Sòcrates continua desgranant diferents dimensions de la justícia preguntant si no estan ben administrades (οἰκούντοι) les ciutats quan es fa justícia als injustos. L'interlocutor respon emfàticament que Sòcrates diu veritat (Ἀληθῆ λέγεις). En la frase socràtica és notable el mot οἰκούντοι el qual remet a l'administració de l'οἶκος, de la casa. Que l'argument va massa de pressa i sense filar prou prim es manifesta precisament en la no

86. Cf. el títol del volum tercer de la *Història de la filosofia grega* de Guthrie amb el capítol tercer de *City and Man* de Leo Strauss (traducció catalana, *La ciutat i l'home*, Barcelona, Barcelonense d'Edicions, 2000).

87. Vegeu els termes de la discussió a G. Luri (1998) 95-103. No estem tan segurs com ell que l'oracle de Delfos es pugui entendre com «l'element seminal» en la gènesi de la presa de consciència socràtica sobre la seva missió, i en concret, en dubtem perquè no coincidim amb ell que es pugui recórrer al «testimoni directe de Sòcrates» (pàg. 98). En aquest moment Luri deixa de banda la distància amb què en general es mira els textos i que no el fan caure en allò que encertadament denuncia com a «beateria socràtica». És perfectament compatible la desconfiança respecte a Querefont —com la de West— amb la possibilitat d'un canvi de rumb en la trajectòria socràtica. Sòcrates es podria haver desvetllat del seu somni *sofista* amb la broma de les *Bromes* d'Aristòfanes. Cf. Leo Strauss *Socrates and Aristophanes* (1966), i *El problema de Sòcrates* (trad. J. Monserrat i V. Olivares). Encara més, aquesta doble dimensió tradicional i de missió socràtica lligada a Delfos com a definidora d'una forma de vida de la que en resultaria pròpiament la *filosofia*, apareix explícitament en l'estudi de P. Hadot *¿Qué es filosofía antigua?* (1995), trad. cast. a FCE, 1998: el vertader problema no és saber tal o tal altra cosa sinó ser d'una determinada manera (pàg. 41 i 42).

distinció de la peculiaritat pròpia de la política com a distinta de la gestió administrativa de la casa⁸⁸. L'interlocutor està més d'acord amb la darrera afirmació, i Sòcrates aprofita per reblar el clau identificant l'administració de la ciutat amb la política: «I doncs, això mateix és la política. —Hi convinc (Συνεδóκει).»

La identificació en l'àmbit teòric ens porta a una sèrie d'identitats que col·lapsaran el diàleg. Desatesa la dimensió del concret i en l'àmbit purament teòric o abstracte de l'erudit intel·lectual, el jove assumirà sense oposició, primer, que si un sol home governa (διοικῆν) la ciutat correctament, se l'anomena tirà i rei, i que governa amb una art (τέχνη) reial i tirànica. Com que abans s'havia acordat que les virtuts de la justícia i la moderació eren idèntiques a l'administració de la ciutat, ara s'identifiquen amb la tirania i la reialesa («—I aquestes arts (τέχναι) no són les mateixes que aquelles? —Ho semblen.»)

L'art reial i tirànica semblen les mateixes arts que l'art saviesa i l'art justícia. Sòcrates segueix forçant la identificació desplaçant-la al que semànticament proporciona el verb que aquí Sòcrates utilitza per «governar»: «—I què quan un sol home governa (διοικῆν) correctament la casa, quin nom té aquest? No és administrador i amo (οἰκονόμος τε καὶ δεσπότης)? —Sí. —Amb la justícia governa (διοικοῖ) la casa o bé amb altres arts? —Amb la justícia.»

Sòcrates ha procedit a tres igualacions, 1) saviesa = justícia (1=política), 2) rei = tirà, 3) art reial = art tirànica, i encara a igualar les igualtats (1=2, 2=3, 3=1) en l'art econòmica o d'administració de la casa, i aconsegueix al final una sola i la mateixa figura i un sol i el mateix art: «—Són el mateix, doncs, com ens apareix, el rei, el tirà, el polític, l'administrador, l'amo, el savi (prudent, assenyat, temperat), el just. I una sola tècnica és la reial, la tirànica, la política, la de l'amo, l'administrativa, la justícia, la saviesa (σωφροσύνη). —Així apareix, digué.»

El resultat final del procediment ens dona en la superioritat del saber que s'està cercant (la filosofia, recordem) la indistinció de les figures de l'autoritat i de l'art que posseeixen. El rei, el tirà (formes del polític), l'ecònom, l'amo, el savi assenyat i el just comparteixen el mateix art reial, tirànic, polític, de l'amo, econòmic, just i assenyat. L'abstracció de l'anàlisi ens ha fet perdre la bondat de les distincions comunes.⁸⁹

V. Conclusió de l'escena: l'aplaudiment, l'assentiment i el silenci

Sòcrates ha arribat a la fi del que volia fer: *criticar o mostrar la debilitat del pentatleta i recuperar-ne la part que la imatge pot donar de bo i que en el diàleg és menystinguda*. No serà vergonyós, doncs, que el filòsof no sigui el primer en tot, però sí que cal que el pentatleta-filòsof sigui capaç de donar la seva opinió en els afers de la ciutat: cal que destaquí en quelcom que li sigui propi. Sòcrates, però, això ho expressa de manera restringida,

88. És el mateix que passa a *Càrmides* 171e i a *El polític* 258 ess. Cf. J. Monserrat (1999) 66-70.

89. És el mateix resultat de la dièresi d'*El polític*. No val, doncs, aquesta unitat per dubtar de la platonicitat com fa Souilhé en nota. Les variacions en l'ordre de l'enumeració es destaquen com un senyal d'indistinció més.

restricció que pot entendre's de diferents maneres: «—Serà vergonyós (αἰσχρὸν) per a un filòsof, si quan un metge parli sobre els malalts, no poder seguir les seves paraules ni conversar sobre el que es diu o es fa, i el mateix sempre davant les d'un artesà?» La pregunta, que no serà resposta, deixa entendre que aquesta secundarietat no serà vergonyosa. Sòcrates, però, sí que ho deixa entendre amb la següent pregunta que planteja: «Quan, però, un jutge o un rei, o qualsevol altre dels que acabem de dir, no serà vergonyós (αἰσχρὸν) que no pugui seguir-les ni conversar (συμβάλλεσθαι) sobre elles?» El jove respon afirmativament, en part, potser, perquè s'està salvant alguna cosa de la seva pretensió de superioritat. «Com no serà vergonyós (αἰσχροῦν), Sòcrates no poder conversar respecte aquests afers tan importants (τοσοῦτων πραγμάτων)?» L'acord en aquest punt l'explicita Sòcrates de la següent manera: «Direm, doncs, que sobre aquests que hem dit el filòsof ha de ser pentatleta i ὑπακρον (sota el cim), el segon en tot, i ser un inútil mentre hi sigui algun d'aquells, o més aviat que no ha de confiar la seva casa a cap altre ni ocupar en això el segon lloc, sinó que ell mateix la redreçarà jutjant-la correctament, per tal que porti la casa seva a ben administrar-se?»

Sòcrates ens informa que el seu interlocutor estava d'acord amb ell⁹⁰. Estan d'acord en trobar algun àmbit on la filosofia exel·leixi. Davant l'acord, però, Sòcrates no s'atura sinó que afegeix aleshores un altre aspecte en el mateix sentit: «Per tant, sigui que els amics es remetin al seu arbitratge, sigui que la ciutat li assigni un examen o judici⁹¹, no serà vergonyós (αἰσχρὸν), company (ὦ ἑταῖρε), que aparegui com a segon o tercer i no com a capdavanter?»

En una finta magistral, precisament quan el diàleg semblava haver arribar a l'acord entre els interlocutors —noti's per exemple, l'ús en aquest fragment de la vergonya— Sòcrates ataca directament la posició del jove pel que respecta a la filosofia i, la imatge és nostra però no està lluny de l'escena del diàleg, igual que els lluitadors que s'abracen ben fort, l'abraçada no és sinó el preludi indispensable per fer perdre l'equilibri a l'adversari: «Cal, doncs, que estigui ben lluny el fet de filosofar de l'erudició (πολυμαθία) així com de l'estudi de les arts (ἢ περὶ τὰς τέχνας πραγματεία), benivolgut amic (ὦ βέλτιστε)».

No és d'estranyar que en aquest moment de duresa dialèctica, en el moment de la manifestació evident de la feblesa de la posició de l'adversari, car Sòcrates ha esmicolat la posició del rival (tot i que, però com hem vist, ha comès alguns errors o ha realitzat segons quines passes que poden donar que pensar⁹²) en aquestes intervencions finals, Sòcrates s'adreça a l'interlocutor anomenant-lo ἑταῖρε i βέλτιστε. Ὁ ἑταῖρος vol dir com-

90. Pot ser una referència personal i irònica a Demòcrit el restringir l'activitat política a l'administració de la pròpia casa? Una notícia que remonta a Antístenes i que ens proporciona Diògenes Laerci IX.39, ens diu que tornant del seu viatge visqué en una absoluta modèstia, essent que havia dilapidat tot el patrimoni, i que per causa de la necessitat el mantenia el seu germà Damas. Recordem, però, el Sòcrates xenofòntic a *Economia* o bé a *Records* a qui s'adreça per tal que s'endreci cap a la política i a qui per tal que no ho faci.

91. Al·lusió al doble arbitratge (obligatori i privat) en vigor en el dret grec. Veure sobre això E. Caillemet, *Diaitétai*, in *Dict. d'Arenberg et Saglio*, II, 1, 124 (nota Souilhé).

92. Com per exemple les identifications, que remetien a *El polític* 259 —vegeu J. Monserat (1999) 66-70.

pany, camarada, acompanyant, auxiliar, amic. Especialment amic polític, deixeble, seguidor. Figurativament amic, favorable; amic, amant, aficionat. Βέλτιστος és el superlatiu d'ἀγαθός, molt bo, òptim, millor. La fórmula ὦ βέλτιστε es tradueix per «benvolgut amic».

A què respon aquesta cordialitat? Com cal entendre-la? Irònicament, com el comentari que alleuja la reprensió, o com els mots sorneguers i hipòcrites que enfonsen encara més el vençut? La interpretació d'això depèn molt del que posem en les intencions de l'autor. L'únic que sabem i que ens pot ajudar és com acaba l'escena i el diàleg.⁹³ Però en aquest punt, la diversitat de respostes intradialogals a l'escena ja ens orienta de la dificultat d'interpretar el relat de Sòcrates i de tota l'escena en conjunt, i de la necessitat d'interpretar-lo⁹⁴:

«Després d'aquest mots el savi (σοφός) avergonyit (αἰσχυνθεὶς) pel que havia dit va callar (ἔσγησεν), l'ignorant (ἄμαθης) digué que era d'aquella manera (ἐκεῖνως), i els altres (οἱ ἄλλοι) aplaudiren (ἐπῆνεσαν) el que havia dit (τὰ εἰρημένα)».

El silenci del savi és la demostració que ha estat vençut per l'argument de Sòcrates? Això creu l'ignorant, que s'apressa a dir que ell és de l'opinió del vencedor Sòcrates. La resta aplaudeix (per l'espectacle). Pensar així és pensar com l'ignorant: que nosaltres som de l'opinió que Sòcrates ha vençut. Robin comenta la possible estranyesa per l'aprovació de l'home sense cultura; si no és que s'explica per la seva satisfacció de veure vençut el seu adversari, el qual l'havia ridiculitzat reiteradament a l'inici del diàleg i en el curs de la conversa. Però això que aprova, no és precisament la condemna que ell ha pronunciat a l'inici (134ab) contra els filòsofs? L'aprovació del filogimnasta ens informa del seu romandre en la posició de partida. És, com a molt, aprovatori del primer moment de les filosofies el qual consisteix en la cancel·lació dels discursos que ocupen l'espai públic, en esborrar-los per tal de després poder ocupar l'escena. Els altres aplaudeixen: qui són aquests altres? Els nens de la conversa inicial, i els seus companys i acompanyants potser. Han assistit a una bella lluita i complaguts mostren la seva satisfacció amb un aplaudiment. L'aplaudiment d'aquells que han *vist i escoltat* l'escena, d'aquells que hi han *assistit* només ens indica l'atracció que han sentit pel que han vist.

Els silencis són molt difícils d'interpretar. No estarà el que calla i fa silenci en disposició *ara* de descobrir els seus errors, i els dels altres, i esbrinar així què pot ser filosofia? No estarà, doncs, en disposició, d'*assistir el* diàleg⁹⁵, de tot rememorant-lo emprar-lo per anar-hi més enllà? D'entrada ja ha fet el primer pas, car el silenci és mostra de la seva renúncia a fer-se passar per savi. No haurà arribat en la companyia amical de Sòcrates a fer les primeres passes en el camí del filosofar? No en sabem més, tampoc no ens cal: el seu silenci, en qualsevol cas, dona la paraula al lector.

93. Cf. la cordialitat socràtica a *La república* amb Trasímac: en la segona intervenció de Trasímac Sòcrates procura la seva amistat per tal de construir la ciutat, que necessita de la retòrica.

94. S'aconsegueix el mateix efecte que aconsegueix amb la intervenció final d'*El polític* tot i ser aquest un diàleg directe (cf. Monserrat 1999, 264-266).

95. Vegeu «Assistir al diàleg, assistir el diàleg» de Jordi Sales, text que és la presentació del meu *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*, Barcelona, Barcelonense d'Edicions, 1999, pàg. xv-xxiv, on apareix aquesta bella fórmula que marca una manera de fer en l'hermenèutica de l'hermètica platònica.

Els problemes que resten oberts són prou importants. Hi ha una dimensió política que no sigui *tècnica* però que tampoc no resulti una mera *theoria*? Quina és la funció del *lógos*? On està el «primer» que reuneix, aquest «u» previ a la disgregació? És el Sòcrates que ens apareix en escena excitant el *thymos* del «filòsof-intel·lectual», encoratjant-lo, per reduir-lo a la vergonya —a la penyora que paga la ignorància que resulta manifesta? O més aviat és el diàleg com a obra d'art que reuneix al seu voltant, com una *ikona* veritable de la *synousia* que es procura en la dialèctica? Com en els diàlegs de Plató aquestes preguntes resten sense resposta dins del diàleg, perquè tampoc no pertanyen al «dins» del diàleg, sinó que es plantegen no en l'escena del diàleg sinó en el nostre diàleg amb l'escena.

Recordem, finalment, altra vegada el conjunt de l'escena. *Els rivals d'amor* presenten el relat de Sòcrates d'una seva intervenció en l'escola del gramàtic Dionís, en la qual es troba dos infants discutint de les interpretacions d'Enòpides i Anaxàgoras sobre l'obliquïtat de l'eclíptica, observats pels seus dos amants, que a més d'estar atrets eròticament pels nens, estimen l'un la sofia, l'altre la gimnàstica. Sòcrates s'interposa en aquesta situació eròtica on l'amant de la gimnàstica té un eros lligat a un objecte baix però concret (la cura del propi cos) mentre que l'amant de les muses o «filòsof» té un objecte elevat però difús, i que empren aquestes «disciplines» com a atractiu respecte dels infants que volen seduir. Se'ns fa present aquesta reflexió final: la discussió dels nens sobre la inclinació de l'eclíptica és substituïda per una discussió de Sòcrates amb els joves amants rivals on del que es tracta és de reconduir les inclinacions dels seus desitjos (els nens en concret, la gimnàstica com exercici i la filosofia com a erudició), cap a quelcom concret superior. *Els rivals* ens donen el relat d'una trobada on se'ns presenta la possibilitat d'una reconducció eròtica de la inclinació del desig cap a la veritat, no cap a l'aparença de la veritat que proporcionen les abstraccions intel·lectuals. Cal una combinació dialèctica que orienti el desig vers una «concreció elevada». Aquesta combinació ha de ser-ho a partir de les dues figures que representen els amants. L'agent catalitzador proposat és Sòcrates mateix.



