

## Recensió de:

**Alessandra Fussi**, *Retorica e potere. Una lettura del Gorgia di Platone*  
**Pisa: Edizioni ETS, 2006, 272 p.**

JORDI CASASAMPERE

*Societat Catalana de Filosofia*

[jordicas@yahoo.com](mailto:jordicas@yahoo.com)

Sens dubte, cal comptar la professora Alessandra Fussi entre els estudiosos de l'obra platònica que aposten per una lectura dels diàlegs que tingui en compte la forma dramàtica en què Plató decidí presentar el seu ensenyament<sup>1</sup>. La seva mirada es dirigeix a uns personatges que diuen el que diuen perquè són qui són, una «personalitat» que està marcada per les passions de la seva ànima. En aquest sentit, el *Gòrgias* s'entén, en gran part, com una «raffinada analisi dei *pathemata tes psyche*»<sup>2</sup>. D'altra banda, la forma dramàtica ens farà entendre la diferència entre filosofia i retòrica des de la intencionalitat de qui pensa/parla. El *Gòrgias* posa en escena, cara a cara, una posició/intenció filosòfica –oberta a la realitat, a la «cosa mateixa»– i una posició/intenció retòrica que es protegeix (apassionadament) de la realitat –inesperada– en la perpetuació de la *doxa* com a aparença socialment compartida. Finalment, el diàleg com a drama també ens advertirà que, des de l'òptica platònica, la guerra entre filosofia i retòrica no ha de ser exactament una lluita a mort que elimini del tot l'enemic, malgrat que certes afirmacions dels personatges semblin indicar-ho.

L'estudi que ens ocupa sorgeix de les reflexions dutes a terme per la professora Fussi en els seus anys de tasca docent als Estats Units, reflexions que donaren peu a la publicació de diversos articles sobre el *Gòrgias* que nodreixen en gran part aquest *Retorica e potere*<sup>3</sup>. El text es divideix en quatre

1. Alessandra Fussi és professora de Filosofia a la *Università di Pisa*, on desenvolupa projectes de recerca des de 2004. Prèviament ha impartit cursos als Estats Units, en diverses universitats de Massachussets com la *Boston University*, el *Boston College* o el *College of the Holy Cross*. Ha escrit nombrosos articles en anglès i en italià dedicats sobretot a la filosofia platònica. Recentment (2011) ha publicat *La città nell'anima*, sobre la lectura que Leo Strauss féu de Plató i Xenofont. Pel què fa a la manera d'aproximar-se a la dramàticitat platònica, Fussi es declara seguidora, entre d'altres, de la línia d'estudi de Francisco J. Gonzalez.
2. L'autora estudia la retòrica des del que podem anomenar «psicologia moral» i manifesta el deute amb la filosofia de la ment de Harry G. Frankfurt.
3. «Callicles' Examples of *nomos tes physeos* in Plato's *Gorgias*», a *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 19, 1, 1996; «The Dramatic Setting of the *Gorgias*», *XXth World Congress of*

apartats: en el primer es considera la retòrica en el *Gòrgias* i el *Gòrgias* com a peça retòrica, en el segon s'analitza el mite del judici final que clou el diàleg, i en el tercer i quart apartats s'estudien respectivament els personatges de Gòrgias i de Cal·lícles en la seva confrontació amb Sòcrates. Aquesta *lectura* no és, doncs, un comentari exhaustiu<sup>4</sup>, però sí un estudi reeixit i suggeridor que il·lumina bé molts aspectes del *Gòrgias* i en considera el tot, un estudi que prové d'una tasca sostinguda en els anys de respecte per la immanència de la lletra platònica i per la llum pròpia que té.

*II/ La retòrica del Gòrgias.* El *Gòrgias* ha provocat en alguns lectors una reacció negativa que apunta a l'aspror, la llargada i l'excessiva polèmica del text, que estaria mancat de l'elegància i la sobrietat que Plató mostraria en altres obres. Més que lamentar-se, Fussi aposta per entendre per què Plató ha escrit el text d'aquesta manera<sup>5</sup>. Des d'aquesta premissa, l'autora estudia minuciosament la breu escena inicial del diàleg, sovint negligida, i nota com Plató hi concentra dramàticament temes fonamentals del diàleg, com, precisament, l'atmosfera polèmica, bèl·lica –ja als primers mots «*Polemou kai mache*»– o l'acusació a Sòcrates de ser rural a la ciutat (*agroikos*) i d'arribar tard a una festa urbana (*asteias*)<sup>6</sup>. Un altre aspecte que es mostra a l'inici és la manca de mediació espacial: els personatges passen de fora a dins de la casa sense solució de continuïtat; gairebé màgicament. La relació amb/sense mediació entre un exterior i un interior serà quelcom a destacar en el tot del diàleg. La primera pàgina del text també mostra la recerca d'intermediaris entre interlocutors incapaçs d'entendre's, així com la fallida d'aquestes mediacions. En aquest sentit, Fussi dóna importància a la presència de Querefont i nota la ironia platònica sobre la seva incapacitat per entendre Sòcrates, car el seu

*Philosophy*, Boston College, 1998, a *The Paideia Archive*, Boston University; «Why is the *Gorgias* so Bitter?», a *Philosophy and Rhetoric*, 33, 1: 2000; «The Myth of the Last Judgment in the *Gorgias*», a *Review of Metaphysics*, 54, 2001; «*Logos* filosofico e *logos* persuasivo nella confutazione socratica di Gorgia», a M. Barale (ed.), *Materiali per un lessico della ragione*, Pisa: Edizioni ETS, 2001; «Socrates's Refutation of Gorgias», a *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Brill, vol. 17, 2002.

4. Manca, especialment, el detall de la conversa amb Pol. Aquesta, tot i que mencionada diverses vegades, no gaudeix de l'aproximació minuciosa que Fussi desenvolupa sobre la resta del diàleg.
5. Una de les premisses de lectura de Fussi és que tot el que hi ha en el text és significatiu perquè ha estat voluntat del seu autor escriure-ho així i perquè es tracta d'un bon autor. Per tant, no hem d'atribuir els aspectes «carregosos» del text a inaptitud de joventut, descuit o errada d'un aprenent d'escriptor.
6. «Essere *achronos* ed essere *agroikos* ... sono due lati della stessa medaglia». El tema ha estat ben vist per Nonvel Pieri: «La caccia al bell'Alcibiade», a G. Cassertano (Ed.) *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Nàpols: Loffredo, 2004. Fussi també es refereix al *Convit*, però creiem que cal matisar que allí els motius de la tardança de Sòcrates no són exactament «anàlegs» als del *Gòrgias*.

fanatisme el fa massa rígid. Querefont –com ho serà Cal·licles<sup>7</sup>– és excessivament seriós i això li impedeix de copsar «la leggerezza, la giocositat e l'ironia di Socrate». Encara un altre aspecte que l'inici del diàleg anticipa, i que ja fou notat per Olimpíodor<sup>8</sup>, és que Gòrgias hi apareix com a algú a qui es pot obligar a fer el que es vulgui. Tant Cal·licles com Querefont es mostren segurs de poder fer que Gòrgias faci una nova *epideixis* quan ells vulguin, cosa que anticipa el tema de la paradoxal esclavitud de la poderosa retòrica.

Feta la fecunda anàlisi de l'escena inicial, l'autora exposa els resultats del seu estudi comparatiu entre les estructures dramàtiques de *Gòrgias* i *Protàgoras*<sup>9</sup>, centrat en vuit punts: 1/ diàleg narrat o directe, 2/ presència o absència de marc escènic introductori, 3/ grau de voluntarietat o constricció amb què Sòcrates emprèn la conversa, 4/ funció explicativa del títol, 5/ referència a l'Hades, 6/ temps històric i moment del dia, 7/ ambientació espacial i simbologia exterior-interior, superficialitat-profunditat, limitació–i limitació i, 8/ relació entre inici i final. Sobre aquesta interessant anàlisi, només ressaltarem, per motius d'espai, el punt 7/, que redunda en el vincle entre superfície i profunditat, simbolitzat en el *Gòrgias* per la imatge de la pell. Aquesta simbologia epidèrmica fa aflorar el problema central de la relació entre retòrica i filosofia, car no existeix una superfície que no sigui d'una profunditat, ni una profunditat que es manifesti sense superfície.

Fussi es demanarà si el mateix tema de la retòrica, explícitament tractat pels personatges, no és tractat també implícitament per Plató, tot convidant a una reflexió sobre la natura retòrica del propi diàleg, entre les seves superfície i profunditat. Però, ¿a quin tipus de retòrica podríem assignar el *Gòrgias*? Certament, no a la llagoteria (*kolakeia*)<sup>10</sup> que critica Sòcrates. La

7. Cal·licles preguntarà a Querefont si Sòcrates parla seriosament o fa broma, mostrant una certa rigidesa que no veu la possibilitat de ser seriós i fer broma alhora a diferents nivells. Querefont respon que Sòcrates és totalment seriós, però que el millor és preguntar-l'hi. Som en un rebot de l'*incipit* del diàleg, com ha vist, entre d'altres, Rutherford, que assenyalava que no pot ser accidental, sinó fruit d'una intenció de Plató per indicar que Sòcrates s'ha mostrat, als ulls de Cal·licles, com un home més extraordinari que Gòrgias. Vegeu *The Art of Plato: Ten Essays in Platonic Interpretation*, Londres: Duckworth, 1995, p. 158.
8. Fussi té molt present el comentari olimpíodòric i en mostra, creiem que molt encertadament, la vigència.
9. Vegeu «The Dramatic Setting of the *Gorgias*». Podríem dir que aquesta anàlisi comparativa ve exigida per les pròpies paraules de Sòcrates sobre la quasi identificació de sofística i retòrica (*Gòrgias* 520a6-b2). Sembla bona idea, doncs, veure què fa Plató quan fa parlar Sòcrates amb el sofista i amb el retòric més reputats –i pagats– de l'època. Fussi fins considera els diàlegs successius l'un a l'altre i complementaris.
10. Fussi ha analitzat molt bé aquesta noció, tot seguint el text i mostrant també la rivalitat entre Plató i Isòcrates, arribant fins al paral·lelisme textual entre la definició de *kolakeia* (463a6-b1) i un passatge de *Contra els sofistes*. Sense entrar a posicionar-se en la qüestió cronològica sobre quina obra és anterior, l'autora troba indubtable que Isòcrates i la seva escola foren un objectiu de Plató al *Gòrgias*.

retòrica llagotera és un *logos* tendent només a la satisfacció del públic i de les seves expectatives, un *logos* que es dirigeix a l'apetit dels oients i, sobretot, al seu *thymos*, com és el cas de l'elogi. Aquest és un tipus de discurs que no necessita tant el coneixement de l'objecte elogiat, com el coneixement dels mots que el públic espera sentir i de com el públic espera sentir-se. En aquest sentit, l'elogi és un *logos* esclau, que parla sense saber –o prescindint parcialment del saber–, però que tot actuant així crea unitat ciutadana, com passa amb l'elogi fúnebre. Tenint en compte aquesta caracterització, sembla obvi que el *Gòrgias* no és atribuïble a aquest tipus de retòrica car, entre altres coses, trenca l'encant d'aquesta unitat i força de la *polis*, assenyalant diferències «desagradables», sobretot de valor<sup>11</sup>. Ara bé, si el *Gòrgias* no és un exemple de llagoteria, ¿serà aleshores un cas de la retòrica noble que diu sempre allò que és millor –sigui o no plaent a qui escolta–, una retòrica que Cal·licles no ha vist mai (503a7-b1) i que Sòcrates associarà a la medicina? Semblaria plausible, en efecte, que el *Gòrgias* fós concebut per Plató com un medicament amarg administrat per un metge, en contraposició a altres creacions –com la tragèdia– que serien confeccionades per cuiners. A parer de Fussi, no obstant, aquesta hipòtesi no és totalment convincent, ja que pressuposa que Plató subscriu completament el que diu Sòcrates, és a dir, no té en compte «l'anonimat platònic». Per a l'autora, l'atac radical de Sòcrates a la retòrica no serà la darrera paraula de Plató sobre el tema. Sòcrates ha fet una distinció, certament radical, entre una retòrica com a *kolakeia*, que només mira al plaer, i una retòrica noble que prescindeix totalment del plaer, el representant de la qual seria una mena de «chirurg del'ànima». Però aquí topem amb un cul de sac, ja que la medicina–cirurgia, per si sola, no ofereix instruments retòrics per persuadir el pacient. Si la retòrica noble és medicina i només medicina, aleshores resulta inútil o, si més no, redundant. Plató, doncs, segons Fussi, no ha escrit ni un exemple de llagoteria ni un de retòrica noble, sinó un diàleg que ens mostraria la necessitat d'una complementaritat entre filosofia i retòrica. Ho faria, de fet, des del principi del diàleg, quan fa explicar a Gòrgias la seva experiència amb el seu germà metge, o més tard, quan ressalta el rol mediador de Gòrgias tot romanent al lloc i intervenint perquè la conversa continuï<sup>12</sup>.

11. Si ens és permès –creiem que sense contradir la lectura de Fussi–, afegiríem que el *diàlogos* platònic (no merament *logos*) sí que pot satisfer les expectatives i enaltir el *thymos* d'un cert públic, eventualment «partidari» de Plató i «patriota» de la filosofia. La qüestió és quina mena de «patriotisme» enalteix. Plató mateix ens posa en guàrdia, amb el personatge de Querefont, per exemple, davant la possibilitat d'un fanatisme rígid o autocomplaent. Però el *Gòrgias* sens dubte té un marcat aspecte de crida, de «psicacòghia», diu Fussi, que ha estat destacat des de sempre. Eloqüent, Charles Kahn, en aquesta línia, s'hi ha referit com el «Plato's manifesto for philosophy».
12. Si bé tot això és cert, creiem que cal insistir més en l'ambigüitat mateixa de la posició dels personatges en el diàleg, amb dos elements de signe contrari, que Fussi no destaca. D'una banda, tot i que Gòrgias efectivament hauria pogut marxar o bé romandre callat per tal

III/ *El mite del judici final*. Tradicionalment, alguns comentaristes han trobat innecessari el mite final del diàleg per trobar-se fora de la part argumentativa (Irwin) o bé s'han limitat a veure-hi un testimoni de les creences de Plató sobre el més enllà (Dodds). Per a Fussi, el mite és part essencial del contingut filosòfic del diàleg. L'autora destaca, en primer lloc, que el mite no només és dit a Cal·licles sinó que parla de Cal·licles –i també, en diversa mesura, de Pol i de Gòrgias–, com un mirall que Sòcrates col·loca davant de la seva ànima. En segon lloc, el mite roman ben lligat a la vida terrena, ja que si descriu el més enllà és per il·lustrar les dues possibilitats que s'obren en aquesta vida pel que fa a la relació de l'aparença amb la veritat. Per tots dos motius, entre d'altres, el mite transmet «una veritat psicològica, però més que una concepció metafísica de l'ànima». D'altra banda, la seva rellevància aflora clarament quan relacionem la situació mítica amb la situació real a l'inici del diàleg. El mite explica com, en l'estat de Zeus, la mort és inesperada i l'individu jutjat és despullat d'allò que l'envoltava en vida i que configurava la seva identitat social. A l'inici, Sòcrates arriba inesperadament davant d'un Gòrgias que, envoltat i protegit, ha rebut els aplaudiments de la ciutat<sup>13</sup> per la seva *epideixis*. El famós retòric afirma que fa anys que ningú no li fa cap pregunta nova i que pot respondre qualsevol qüestió que se li adreci (448a1-3), però a continuació Sòcrates el reduirà al silenci amb preguntes noves i inesperades. Li preguntarà, d'entrada, qui és<sup>14</sup>, una pregunta essencial que apunta més enllà de la vestimenta social que el protegeix<sup>15</sup>. Tot això permet a Fussi suggerir que, per a Plató, el reconeixement de la vulnerabilitat en front de la mort pot posar les bases per al saber del no saber –la filosofia–, car elimina un obstacle fonamental en la recerca de la veritat: la negació emotiva d'allò inesperat (*exaiphnes*). Arran d'aquesta idea, Fussi tracta algunes reflexions d'autors contemporanis com Heidegger<sup>16</sup>, W. R. Bion<sup>17</sup> i especialment H.

que la conversa hagués acabat, cal demanar-se si actuant així hauria afavorit la seva reputació. No oblidem que el públic –la clientela– està present. D'altra banda, cal assenyalar que el possible aspecte «positiu» de la retòrica gorgiana ja l'esmenta explícitament el propi Sòcrates, a l'inici de la conversa amb Pol, quan manifesta dubtes de si la retòrica que professa Gòrgias és o no la vergonyosa llagoteria que està començant a criticar (462e6-7) i afirma que el que diu no és prou clar (463e3-4).

13. Certament no de la ciutat en tant que àgora –d'on precisament vénen Sòcrates i Querefont– sinó en tant que elit dirigent. «L'evento dil giorno» és l'espectacle de Gòrgias.
14. Usant Querefont com a missatge, en primera instància.
15. Sòcrates també «llegirà» en l'ànima de Cal·licles i la retratarà gairebé d'un sol traç.
16. M. HEIDEGGER, *Zeit und Zeit*, §48 i §51. Fussi es limita a apuntar breument la noció d'*ésser-per-a-la-mort* i com el món públic la banalitzava, considerant que podria ser fecunda una comparació del mite i de la conversa Sòcrates-Pol amb la interpretació heideggeriana de la *quotidianitat* i la *xerrameca*.
17. W. R. BION, *Attention and Interpretation*, London: Tavistock Publications, 1970. Des d'una perspectiva psicoanalítica kleiniana, Bion aborda qüestions pertinents sobre el tema. En particular, nota com la mentida necessita d'algú que la pensi, mentre que la veritat no.

G. Frankfurt<sup>18</sup>. En el mite, Sòcrates apel·larà a una activitat que no es basa en judicis infal·libles, sinó en la possibilitat d'acceptar la fal·libilitat a l'hora de conèixer. La contraposició no és tant entre qui sap i qui no sap, sinó entre qui viu en la possibilitat de l'aporia i qui a aquesta possibilitat hi oposa la capacitat de respondre totes les preguntes, fins i tot abans que aquestes siguin formulades.

En aquesta línia, un altre objectiu de Fussi és corregir la lectura «protocristiana» del mite que han fet alguns intèrprets, per a qui divinitat equivaldria a omnisciència i infal·libilitat<sup>19</sup>, sense veure que el text descriu el pas d'un primer tipus de judici enganyador a un segon de més vertader; sí, però encara amb grans marges d'error. D'altra banda, tot i que nues, les ànimes estan separades pel lloc geogràfic d'origen, detall significatiu que ens fa demanar-nos on és el límit entre ornament i «veritat nua» de l'ànima. Segons Fussi, Plató no ofereix criteris delimitadors clars, segurament perquè tota claredat en aquest àmbit seria il·lusòria. Els éssers humans expressen la seva natura tot allunyant-se de la natura, a través de tries i accions. Per això no és possible, desvestint un home de la seva història, trobar un nucli originari més vertader. Trobarem sempre una mixtura de natura (*physis*) i convenció (*nomos*). Ara bé, hi ha una distinció –copsable per la mirada d'una altra ànima, en aquesta vida– entre aparença que dissimula i aparença que indica vers la veritat. Els *pathemata tes psyches* es deixen veure en la relació sincera entre els homes, car són compartits (481c5-d1).

III/ *La retòrica entre omnipotència i impotència en la refutació de Gòrgias.* Els comentaristes han debatut si la refutació de Gòrgias és lícita i si aquest hauria pogut evitar-la<sup>20</sup>. Sòcrates, d'entrada, posa en boca del retòric la promesa de respondre amb brevetat, promesa que no ha fet, però que Gòrgias

18. H. G. FRANKFURT, *The Importance of What we Care About*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988. El capítol desè s'ha publicat separatament amb el títol de *On Bullshit*, Princeton: Princeton University Press, 2005. El fenomen del *bullshit*, que l'italià ha traduït per un menys agressiu *stronzante*, és per a Frankfurt una de les característiques del món contemporani, que té a veure amb el dir sense dir res. Això, que és un escàndol per al filòsof, no és necessàriament un problema per a la ciutat, atès l'èxit de què gaudeixen els discursos buits. Allò que caracteritza el *bullshit* no és tant la mentida com la irrellevància de la veritat. Segons Fussi, l'*alter ego* del filòsof no és el mentider sinó el xerraire, que fa del parlar sense saber un *modus vivendi*.
19. És el cas de la lectura de Nightingale a *Genres in dialogue*. Tot i que la intertextualitat amb l'*Antíop* d'Eurípides és profitosa per al diàleg, al mite final no és així, ja que la intervenció *deus ex machina* està reinterpretada per Plató, cosa que mostra com el mite filosòfic vol distingir-se de l'element tràgic. Nightingale, com altres intèrprets, dona per fet que el mite platònic és sobre un judici infal·lible en tant que diví.
20. Dodds creu que Gòrgias no hauria d'haver admès que ensenyaria la justícia a l'alumne que no la sabés. Per a Irwin, Gòrgias no hauria d'haver acceptat que conèixer allò just és condició suficient per ser just. Tot i que ambdues observacions són correctes, Fussi es mostra d'acord amb Kahn, que sosté que cap d'aquestes variacions hauria salvat Gòrgias.

accepta, per vanitat. El mestre de retòrica vol presentar la seva *tekhne*<sup>21</sup> com a omnipotent: capaç de persuadir amb el poder del discurs qualsevol tribunal o reunió política i de fer esclaus tant el metge com el mestre de gimnàstica (452e1-8). La grandesa de la retòrica gorgiana es mostra en la seva capacitat per persuadir del que sigui. Com més absurdes siguin les decisions que l'orador pugui fer prendre als ciutadans, més poderós és l'art que Gòrgias ven. La indiferència de la retòrica per la veritat és presentada com una de les seves més grans virtuts. Ara bé —diu Gòrgias, empès per la interrogació socràtica—, serà l'aprenent de retòrica, i no el mestre, el responsable d'un mal ús de la *tekhne*. Paradoxalment, en el punt més alt del seu elogi de la retòrica, veiem com al mestre estranger li cal protegir-se de la ciutat. El motiu principal d'aquesta precaució gorgiana és, afirma Fussi, la falsedat de la seva primera pretensió: l'omnipotència de la retòrica. Per mostrar aquesta falsedat, Sòcrates ha emprat estratègies, al seu torn, retòriques. Certament, la refutació de Gòrgias no és «lògicament» impecable, perquè la mera lògica —en el sentit que avui donem al mot— no podria aconseguir-la. La refutació, com diu Fussi, tot seguint Kahn, és *ad hominem*, car troba la discrepància entre allò que Gòrgias diu per vendre el producte i allò que ha d'admetre en tractar de les condicions reals de la seva activitat. Sòcrates mostra com «lungi dall'essere onnipotente, il persuasore dei molti è costantemente nelle loro mani».

En l'estratègia retòrica de Sòcrates hi ha, a més, un cas de l'anomenat «paradosso socratico riguardo alla virtù», és a dir, el fet que conèixer la virtut (la justícia) impliqui ser virtuós (just)<sup>22</sup>. Suposant que aquest sigui realment el darrer mot de Sòcrates sobre la qüestió —cosa que no és clara— aquí s'estaria fent equivaldre ensenyar i persuadir i s'estaria reduint el coneixement moral a coneixement tècnic, el paradigma del qual seria l'aritmètica. Segons Fussi, però, és evident que aquesta perspectiva —que considera la raó com a únic element rellevant en l'actuació virtuosa— no és altra que el contrapunt de la posició de Gòrgias —que basa l'omnipotència de la retòrica en l'habilitat per persuadir la massa ignorant, tot actuant sobre les seves passions. «Insomma, all'onnipotenza della retorica Socrate sembra opporre l'onnipotenza della conoscenza». Ens trobem davant dues posicions maximalistes oposades. Ara bé, ¿es pot dir que Plató s'identifiqui amb la pretesa omnipotència socràtica del coneixement? Cal dir que no. En primer lloc, la mateixa posició de Sòcrates ja és ambigua i varia tot depenent de a qui parli. D'altra banda, l'acció dramàtica mostra implícitament que Plató coneix la diferència entre ensenyar i persuadir, i que intenta fer evident aquesta diferència al lector en la conversa

21. Fussi dedica esforços, certament molt necessaris, a estudiar el relliscós terme *tekhne*. Són interessants les consideracions fetes a partir de l'hipocràtic *Peri tekhnēs*.

22. L'anomenat «intel·lectualisme socràtic». La paradoxa l'explica Fussi comparant qui aprèn un contingut d'aritmètica —que és persuadit automàticament car només la raó intervé— i qui aprèn quelcom sobre moral —que no és automàticament persuadit d'actuar moralment, car aquí les passions fan obstacle.

amb Cal·licles, que admet que Sòcrates parla/raona bé (*eu legein*) però que no està persuadit (*peithomai*) (513c4-6). Ja amb Gòrgias, de fet, allò que diu Sòcrates –que la retòrica és inútil– discrepa d'allò que fa –usar la retòrica per dur Gòrgias on vol, tocant les tecles de les seves passions, com la vanitat<sup>23</sup>. No obstant, adverteix Fussi, no podem igualar l'argumentació socràtica amb la mera erística, com ha fet algun lector<sup>24</sup> i com ja fa Cal·licles en el diàleg. Més aviat cal entendre que la retòrica socràtica fa aflorar contradiccions entre el ser i el semblar de l'interlocutor, que d'altra manera difícilment aflorarien. Novament, doncs, ens cal repensar una complementarietat platònica entre Sòcrates i Gòrgias, entre la filosofia i una certa retòrica, ambdues activitats *dia logou*<sup>25</sup>.

IV/ *Cal·licles: La retòrica de l'ambició*. Els hereus del discurs de Gòrgias passaran del poder de la persuasió al poder de la força bruta (*bia*). Cal·licles situarà la força «natural» al centre. El seu discurs –gran peça de retòrica– s'inicia amb un violent atac contra les convencions –i la retòrica– en nom de la natura. Això apunta ja a l'aparent contradicció cal·liclea que molts comentaristes han notat entre les dues parts del seu discurs. La primera (482c4-484c3), destinada a mostrar la veritat que la malvada retòrica de Sòcrates amaga, parteix de l'oposició radical entre *physis* i *nomos*, i aboga –quasi paradoxalment– per un *nomos tes physeos*, un dels paradigmes del qual seria el món animal salvatge: l'alliberament de l'home-lleó advé quan trenca les cadenes d'una falsa justícia, d'un *nomos* que exerceix el seu poder a través d'un *logos* persuasiu<sup>26</sup>. En canvi, la segona part del discurs (484c4-486d1) atacarà la filosofia, que fa homes inútils, allunyats dels centres polítics on s'adquireix notorietat i poder. Així, l'elogi de la natura a la primera part deixa pas a un elogi de la convenció a la segona. La tesi de Fussi per conciliar aquesta aparent contradicció és que el personatge de Cal·licles s'entén, no tant com un individu interessat en el plaer<sup>27</sup>, sinó sobretot des del punt de vista del

23. Aquest ús de la retòrica per Sòcrates ja fou notat, com apunta Fussi, per Olimpíodor, i val a dir que sense escandalitzar-se gens. Olimpíodor, que basa el seu comentari del *Gòrgias* sobre la interpretació de tot el corpus platònic, es refereix a *La república* i *Fedre* gairebé com si es tractés d'un sol text amb el *Gòrgias*. Malgrat que això comporta forçar els textos, també aporta comentaris ben il·luminadors.
24. Th. IRWIN, «Coercion and Objectivity in Platonic Dialectic», *Revue internationale de philosophie*, 40, 1986.
25. Fussi apunta, creiem que encertadament, que el *Gòrgias* estaria molt més proper del que se sol admetre a les consideracions sobre la retòrica filosòfica del *Fedre*.
26. La descripció cal·liclea de com l'home-lleó trençarà les cadenes d'escriptures, sortilegis, paraules màgiques i lleis (484a4-5) és gairebé una cita literal de l'*Encomi a Helena* gorgià, text al qual Fussi es refereix sovint, indicant com de present el tenia Plató.
27. Ja Olimpíodor, comparant Cal·licles amb Sísif, inaugura la visió del personatge com a ànima irracional que, en els termes de *La república*, representaria la part apetitiva. Per a Fussi, però, si Cal·licles defensa l'hedonisme és perquè un home gran no ha de renunciar hipòcritament a allò que desitja. Però allò que el mou no és simplement el plaer car,



*thymos*<sup>28</sup>. Per justificar-ho, analitza el *thymoeides* a *La república*, individu que Plató pensaria en gran part des de la figura de l'heroi homèric<sup>29</sup>, sobretot Aquil·les –lleó, com Cal·licles. El *thymos*, complex en la varietat de les seves manifestacions i difícil d'aïllar, té a veure sempre, per a Fussi, amb una certa *imatge* d'un mateix, lligada a un sentit d'integritat o d'amor propi que es basa en una *opinió* que prové d'un món de valors compartits i que dona peu a la indignació i a la vergonya.<sup>30</sup> El *thymos* es mou en aquest joc d'imatges i opinions dins la comunitat. En aquest sentit, Cal·licles és un cercador d'honors atrapat en el cercle entre qui admira i qui és admirat. A parer de Fussi, aquesta caracterització pot ajudar a veure la continuïtat entre les dues parts del discurs de Cal·licles i perfilar, també, la tesi de Saxonhouse<sup>31</sup>, que Fussi considera molt encertada però encara amb alguna mancança. Segons Saxonhouse, Cal·licles, enamorat del *demos*, parla de política internacional a la primera part (imperialisme atenès) i de política interna a la segona. Atenent als exemples que posa Cal·licles, però, Fussi nota que en la primera part també es parla de política «domèstica». Resta encara entendre per què Cal·licles confon els dos plans. Com assenyala Saxonhouse, l'amor del *demos* és una bona pista, però Fussi voldrà concretar més. Allò que uneix tot el discurs de Cal·licles, per a l'autora, és l'exaltació del coratge viril i de la lleialtat que hi va associada com a capacitat per defensar-se un mateix i els amics. Aquesta interpretació de la justícia és hereva dels valors homèrics i, com mostra Adkins, era predominant en l'Atenes de la segona meitat del segle cinquè<sup>32</sup>. Les dues parts del discurs de Cal·licles estan unificades pel paradigma tradicional segons el qual l'home de debò ha de poder beneficiar els amics i per-

entre altres motius, reacciona amb indignació als exemples socràtics del rascar-se o dels perversitats (*kinaidon*). Allò que el mou és l'admiració que genera el poder i la superioritat de l'home que no s'atura davant de res.

28. Aquesta línia fou ja explorada per A. HOBBS, *Plato and the Hero: Courage, Manliness and the Impersonal Good*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 137-162. Vegeu també J. MOSS, «Shame, Pleasure, and the Divided Soul», a *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, XXIX, 2005, p. 137-170.
29. Fussi cita els treballs de Frère, Cooper, Hobbs, Bloom i Cornford. A la seva edició de *La república*, Bloom nota com Sòcrates mira de substituir el model d'heroi homèric per un d'alternatiu. Per a Bloom, això mostra la crítica a un tipus de coratge basat en el *thymos* i, de retruc, una crítica a la classe guerrera introduïda en la ciutat «com a mitjà per preservar les propietats que la ciutat havia robat». El *thymos*, doncs, no estaria associat originalment a la justícia, sinó a la defensa de les coses pròpies –o que hom s'ha apropiat.
30. Cf. J. M. COOPER, «Plato's theory of Human Motivation», a *History of Philosophy Quarterly*, 1, 1984, reimprès a *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton: Princeton University Press, 1999.
31. A. SAXONHOUSE, «An Unspoken Theme in Plato's *Gorgias*: War», a *Interpretation*, 11, 1983.
32. A. W.H. ADKINS, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford: Clarendon Press, 1960.

judicar els enemics<sup>33</sup>. El problema polític que la filosofia mostrarà és que si amics i enemics no són més que apèndixs subjectius de l'home fort, la ciutat es converteix en un potencial camp de batalla. La posició de Cal·licles –la de la ciutat– és fràgil. Aquesta fragilitat –similar a la de Gòrgias– es veu per la manera com Plató contraposa els arguments de Cal·licles amb els exemples que ofereix: el poder exagerat atribuït a les paraules ve desmentit pel mateix exemple del lleó, que no pot ser domesticat només amb paraules, sinó amb la força física. Plató també «sembla giocare alle spalle di Callicle» quan posa en boca seva els casos de Xerxes i de Darius, que foren derrotats. Els exemples no mostren que l'èxit segelli sempre les empreses dels més forts, sinó que més aviat, irònicament, suggereixen una obtusa resistència de la natura a sotmetre's a qui, segons Cal·licles, és més fort per natura. Finalment, en una nova mostra de subtilesa interpretativa, Fussi observa que quan Cal·licles descriu la manera de retenir el lleó, deixa la posició de narrador i esdevé personatge de la història, però no pas assumint el rol de lleó, sinó al costat dels molts que dominen la fera gràcies als encanteris de la paraula i del *nomos* (483e4-484a2). Es podria objectar que Cal·licles no sosté literalment que el lleó sigui encantat per paraules, sinó que, anàlogament al que fan les cadenes amb el lleó, les paraules i les lleis «encadenen» els homes forts. Però l'analogia falla per quelcom que es veu bé en el *Protàgoras* (314a1-b4): mentre es pot alliberar el cos trencant una cadena, una ànima que ha absorbit discursos no se'n pot desfer com si mai no haguessin tingut lloc.

Cal·licles no sap apreciar la ironia ni l'entremig<sup>34</sup>. Les seves preguntes i afirmacions semblen pressuposar oposats absoluts: o seriós o risible, o esclau o patró, o natura o convenció, o bé les paraules penetren màgicament en l'ànima sense resistència o bé en són expulsades sense haver-la modificada, o bé el *nomos* és omnipotent o bé és impotent... Manca sempre l'entremig i, com es diu al *Convít*, les coses humanes no s'entenen si no es deixa espai a l'entremig.

\* \* \*

L'estudi de la professora Fussi és un treball madur, erudit i suggerent, que recomanem fermament. Les seves anàlisis mostren nombrosos aspectes a tenir en compte per a una relectura del *Gòrgias*, tot obrint nous camins interpretatius, consolidant-ne molts d'altres i tancant-ne també algun.

Voldríem, per acabar, discutir només una qüestió sobre el suposat «fallimento educativo» de Sòcrates amb Cal·licles i la rellevància d'aquesta fallida: «Socrate, l'abbiamo detto molte volte, fallisce con Callicle, e la nostra analisi dovrebbe avere mostrato le ragioni psicologiche di questo fallimento». Ara

33. Fussi apunta que aquesta també és la tesi defensada per Polemarc al primer llibre de *La república*.

34. Similarment a Querefont, com hem vist.

bé, ¿fins a quin punt podem afirmar que Sòcrates falla? I, si és així, és aquesta fallida una derrota? ¿És que seria possible, per a un home, no «fallar» davant Cal·licles? ¿No és més aviat aquest qui falla, per «ragioni psicologiche»? Com indica Fussi, Plató ens mostraria Cal·licles com un dels incurables del mite final i, per tant, no es podria culpar Sòcrates, car això seria com «imputare a un medico il rifiuto di un paziente di curarsi». Aquesta seria una de les lliçons platòniques del diàleg, l'admissió d'un límit insalvable: la filosofia no ho pot fer tot<sup>35</sup>. Ara bé, malgrat aquesta perspectiva, que compartim, Fussi insisteix en el fet que la retòrica de Sòcrates –sigui per la *psyche* incurable de Cal·licles– fracassa. Certament, Cal·licles no es deixa convèncer; s'enrabia i finalment calla, i no sembla que aquestes reaccions siguin indicadors d'un canvi en la seva *psyche*. És presumible que, com diu Fussi, la darrera paraula, el nom de «Cal·licles» que queda sense resposta, indiqui que aquest no seguirà Sòcrates. Ara bé, ¿és que potser era esperable que, en aquesta situació dramàtica, atès que som en una guerra declarada des del principi (*Polemou kai maches*), Sòcrates pogués convèncer Cal·licles i no només vèncer-lo, reduir-lo com ho fa al silenci, davant del públic? El comportament i el silenci de Cal·licles indiquen potser un fracàs educatiu, però són també una «victòria» davant d'algú que potser ja no és educable, car ha estat iniciat en els Grans Misteris abans que en els Petits (497c3-4). D'altra banda, més que allò que li pugui passar a Cal·licles després de la darrera paraula del diàleg –que, sigui el que sigui, ja és passat–, ¿no és més important allò que li passi al lector? Diu la professora Fussi que la fallida de Sòcrates genera «un senso di frustrazione nel lettore rispetto alle sue più ovvie aspettative» i que els lectors «debbono ritenersi responsabili delle immagini a cui danno credibilità». La fallida de Sòcrates seria una victòria de Sòcrates a través de la poètica platònica que mostraria al lector una imatge de vida superior a la de la retòrica gorgiana o la força cal·liclea.

Si fins aquí el nostre desacord amb Fussi pot ser només de matís, un aspecte que se'n desprèn resulta més problemàtic. En les seves conclusions, l'autora afirma que el Sòcrates de *La república* «ha alle spalle l'esperienza del fallimento educativo con Callicle». Aquesta fallida faria que Sòcrates, en trobar-se novament davant d'un Cal·licles, «pensi di procedere più drasticamente, prima che, da cane che era, la classe guerriera si trasformi in un manipolo di leoni». A parer nostre, aquesta perspectiva no ens ajuda a orientar-nos en el laberint de *La república*, sinó que més aviat és una pista falsa que ens pot fer perdre. Creiem que, en cada diàleg, Plató està fent una cosa diferent. No volem pas negar els molts punts de contacte que hi ha entre

35. L'autora s'oposa, creiem que encertadament, a la tesi de J. A. Arieti segons la qual Sòcrates ignoraria diverses oportunitats de reconciliació i convertiria un patriota com Cal·licles en un «anti-filòsof amant de la tirania». Cf. J. A. ARIETI, *Interpreting Plato. The dialogues as drama*, Savage, Maryland: Rowman and Littlefield, 1991.

*Gòrgias* i *La república*, sobretot pel que fa al seu llibre primer<sup>36</sup>, però afirmar que el Sòcrates de *La república* és «més dràstic»<sup>37</sup> que el del *Gòrgias* perquè està escarmentat d'haver fallat amb Cal·licles, ens sembla una tesi massa forta que deforma innecessàriament la interpretació. A més, si aquest «nou Cal·licles» de *La república* és Trasímac, cal advertir que la conversa no va més enllà del llibre primer perquè Sòcrates estigui «escarmentat» del *Gòrgias*, sinó perquè Glaucó i Adimant (escarmentats o no) li demanen a Sòcrates d'anar més enllà, de ser més dràstic.

36 Vegeu, per exemple, R. MCKIM, «Shame and Truth in Plato's *Gorgias*», a *Platonic Writings, Platonic Readings*, ed. Ch. L. Griswold Jr., Nova York: Routledge, 1988, p. 34-48; J. SALES, *Estudis sobre l'ensenyament platònic, I. Figures i desplaçaments*, Barcelona: Anthropos, 1992, p. 113.

37 Un aspecte d'aquesta dràsticitat seria la censura dels poetes, aspecte que Fussi considera desagradable per a qui de nosaltres «non ha in simpatia l'idea di modellare uomini».