

COMUNICACIÓ

Antoni Bosch-Veciana (Facultat de Filosofia, Universitat Ramon Lull). *De lletjors i belleses en Plató. La bellesa de Lisis, segons Sòcrates (Lysis), en relació a la bellesa de Sòcrates, segons Alcibiades (Symposium)**

τίς ὁ καλός.¹
Lisis 204b1-2

ἀμήχανόν τοι κάλλος ὄρθῃς ἄν ἐμοί²
Symp. 218e2

Quan els estudiosos de Plató volen estudiar-hi la bellesa (τὸ καλόν), s'adrecen, abans que res, i amb prou raons, a l'*Hípias Major*.³ Consideren aquesta obra –de la qual alguns n'han discutit la seva autenticitat platònica– un text cabdal per tal com representa un esforç en la recerca del que és la bellesa en si mateixa (τὸ καλόν), bo i mobilitzant de ple tota la dialèctica que l'*elenchos* permet posar en joc. De tota manera, és un esforç

* L'autor és Director del Grup de Recerca «Filosofia i Cultura» de la mateixa Universitat. Igualment forma part del Proyecto de Investigación HUM2007-62763/FISO: «Hermenèutica y Platonismo» (Universitat de Barcelona) i és membre del Grup de Recerca Reconegut 2009SGR00447: «EIDOS. Hermenèutica, platonisme i modernitat» (Universitat de Barcelona).

1. «Qui és el bell [d'entre els qui sou aquí]?» (La traducció és nostra).

2. «Sens dubte, tu distingeixes en mi una bellesa inimaginable» (La traducció és nostra).

3. Vegeu, a banda dels grans comentaris: M. T. LIMINTA, *Il problema della Bellezza: Autenticità e Significato dell'Ippia Maggiore di Platone*, Milano: Celuc, 1974; D. SIDER, «Plato's early aesthetics: The *Hippias Major*», *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 35 (1977) 180-183; C. H. KAHN, «The beautiful and the genuine», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3 (1985) 261-287; M. DURÁN LÓPEZ, «Kalón en

que, almenys a primer cop d'ull, sembla infructuós perquè «les coses belles són difícils» (‘χαλεπὰ τὰ καλά’, en 304e8).⁴ Altres estudiosos deturen la seva mirada en el *Fedre* per tal d'endinsar-se més en la noció de bellesa que Plató ens ha transmès lentament a través dels seus diàlegs.⁵ Efectivament, en el *Fedre* trobem paràgrafs sobre la bellesa d'entre els més excelsos de tot el *Corpus platònic*. La bellesa hi és contemplada com a motiu de follia: la quarta follia de l'ànima (περὶ τῆς τετάρτης μανίας, en 249d4-5). Aquesta follia, en la qual es mou el desig amorós de bellesa, fa embogir i és causa de plaer i de dolor quan és percebuda en el present quotidià de la vida humana on la bellesa es mostra tan sovint esplèndida i, al mateix temps, tan dolorosament caduca (cf. 249d4-253c6). La bellesa –també en el *Fedre*– resta lligada a l'amor i a la bondat. Els estudiosos de Plató, per tal d'anar encara més a fons en el seu estudi de la bellesa, es fan presents en el *Convit*, on s'escenifica un simposi celebrat a casa d'Agató;⁶ certament un dels simposis

el *Hípias Major*», en J. ZARAGOZA I A. GONZÁLEZ SENMARTÍ (ed.), *Homenatge a Josep Alsina*, Vol. I, Tarragona: Diputació de Tarragona, 1992, 183-186.

4. El caràcter aporètic de l'*Hípias Major* expressat amb aquest proverbi mereixeria tot un estudi que compregués, també, una anàlisi de la distinció entre τὰ καλά i τὸ καλόν. A més, nosaltres acabem d'escriure que «sembla infructuós». De fet, l'*Hípias Major* acaba amb el reconeixement d'un guany (ἄφελῆσθαι, en 304e7): haver vist (εἰδέναι, en 304e9) la dificultat de comprendre essencialment el sentit de la bellesa. En aquest punt, en aquest *veure-hi* intel·ligent, no hi ha aporia sinó coneixement de l'*eidōs*, molt finament expressat per Plató amb el mot εἰδέναι (que substantivitzava en εἶδος).

5. Vegeu, a banda dels grans comentaris: M. C. NUSSBAUM, «The story isn't true. Poetry, goodness, and understanding in Plato's *Phaedrus*», en J. MORAVCSIK I P. TEMKO (ed.), *Plato on beauty, wisdom and the arts*, Totowa (NJ): Rowman and Littlefield 1982, 79-124; i els textos continguts en L. ROSSETTI (ed.), *Understanding the Phaedrus*. Proceedings of the II Symposium Platonicum. International Plato Society, Sankt Augustin: Akademie Verlag, 1992.

6. Vegeu, a banda de les introduccions de les grans edicions reconegudes internacionalment, sobretot, els estudis de L. ROBIN (*La théorie platonicienne de l'amour*, Paris: Les Belles Lettres 1933), P.

privats més públics de la història: homes i dones de tots els temps hi han begut sense pressa i a desdir; a voltes fins a l'embriaguesa. En el *Convit* els estudiosos resten atents als discursos sobre l'amor (ἔρως) que se'ns hi transmeten –igual com s'esdevingué amb aquells convidats d'Agatò– i, sobretot, resten atents al discurs de Sòcrates en el qual ens refereix les paraules que Diotima li transmeté sobre l'amor; un amor que deleix per a infantar en la bellesa i, alhora, té la força de fer ascendir l'ésser humà fins a la bellesa mateixa (cf. 209e5-212a7). L'agraïment dels estudiosos davant del *Convit* és extraordinari. També hi ha algun estudiós entre els estudiosos de la bellesa platònica, com és ara el cas de Drew A. Hyland, que, a banda d'estudiar la bellesa en l'*Hípias Major*, en el *Convit* i en el *Fedre*, ha dedicat esforços notables a mostrar, en el capítol quart del seu interessant llibre *Plato and the Question of Beauty*,⁷ com en les *Cartes segona* i *setena*, no exemptes de

HADOT, «Eloge de Socrate», *Eranos-Jahrbuch* 43 (1974) 51-90 [publicat més tard en: *Exercices spirituels et philosophie antique*, 3ème éd. revue et augmentée, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1993 i també en llibre a part: *Eloge de Socrate*, Paris: Allia 1998]; P. FRIEDLÄNDER (*Platone*. Introduzione di G. Reale. Traduzione, note e apparati di A. Le Moli. Milano: Bompiani 2004, esp. 717-749 [l'obra original es publicà en alemany en tres volums: 1964-1975]), de G. KRÜGER (*Ragione e Passione. L'essenza del pensiero platonico*. Introduzione e nota bibliografica di G. Reale. Traduzione dal tedesco di E. Peroli. Milano: Vita e Pensiero, 1996. Seconda edizione riveduta [original en alemany: 1936]), S. ROSEN (*Plato's Symposium*, New Haven: Yale University Press, 1968); G. REALE (*Platone. Simposio*. Testo greco a fronte. Introduzione, traduzione, note e apparati di G. Reale. Appendice bibliografica di E. Peroli, Milano: Riscioni 1993); J. SALES (*A la flama del vi. Estudis sobre l'ensenyament platònic II* (Col·lecció Realitat i Tensions, 5), Barcelona: Barcelonesa d'Edicions 1996) i L. BRISSON (*Platon. Le Banquet*. Traduction inédite, introduction et notes par L. Brisson, Paris: GF Flammarion 1998).

7. Drew A. HYLAND, *Plato and the Question of Beauty*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press 2008, 91-114. L'obra sencera estudia els grans textos platònics sobre la bellesa, i la seva relació amb la filosofia (compresa no només com a art dialèctica sinó com a art de viure).

dubtes sobre la seva autenticitat platònica, s'hi troba un material gens menyspreable referit a la bellesa (de Sòcrates) i la manera de viure filosòfica (*philosophic living*).

De fet, de la bellesa (τὸ καλόν), Plató n'ha irradiat llum arreu del seu *Corpus*, si bé és cert que en alguns textos ho fa d'una manera més concentrada (com ara en l'*Hípias Major*, en el *Fedre* i en el *Convit*). Tò καλόν és una de les categories fonamentals del pensament platònic i una qüestió d'indiscutible rellevància en el moment present, i no només en l'àmbit de l'art. Aquesta irradiació platònica de la bellesa, precisament perquè s'escampa arreu, permet de ser captada també arreu, en graus diversos d'intensitat. En aquesta comunicació volem focalitzar la nostra atenció en un punt d'aquella irradiació platònica: pretenem posar en relleu la bellesa de la qual es parla en alguns fragments de dos diàlegs platònics, el *Lisis* i el *Convit*, que molt sovint han estat posats en relació, encara que aquesta relació sempre hagi estat establerta només per tal de comprendre'n millor la seva concepció de l'amor (ἔρως) i les relacions amoroses d'amistat (φιλία). Tanmateix, el *Lisis* i el *Convit* també poden posar-se en relació respecte de la bellesa. Aquest serà el nostre intent. En el *Lisis*, ja en els primers paràgrafs, se'ns parla de la bellesa exterior del noi Lisis (cf. *Lys.* 204b1-2) i en el *Convit*, en canvi, se'ns dibuixa, per boca d'Alcibiades, la lletjor exterior de Sòcrates (cf. *Symp.* 215a4-b6). Tant en el *Lisis* com en el *Convit* se'ns parla de la necessitat que la bellesa sigui interior: en el *Lisis*, mostrant-nos-en la seva absència en Lisis; en el *Convit*, mostrant-nos-en la seva presència en Sòcrates. Mostrar aquesta relació entre l'exterior i l'interior en la qual es planteja la bellesa en aquests dos textos platònics és el propòsit d'aquest treball.

* * *

Abans que res permeteu-me fer un apunt respecte del terme grec τὸ καλόν. Cal tenir ben present que el terme amb què el món grec i, ben particularment Plató, parla de la bellesa és, com ja hem dit, el terme τὸ καλόν. Plató, amb aquest terme, es refereix sobretot al fonament de tota cosa bella, a la *idea* que fa que tota cosa bella sigui bella i pugui ser mirada en la seva bellesa. En grec, cal no oblidar, que el terme καλόν no només fa referència

al nostre terme *bellesa* sinó que també fa referència a la *noblesa*, com ara quan els grecs parlen de la *καλοκάγαθία*, o bé de l'home noble, aristocràtic: ὁ *καλὸς κάγαθός*. Aquest doble sentit del terme *καλόν* mostra ja, en el seu fons, un tendència a vincular la bellesa exterior i la bellesa interior, la bellesa i la bondat. Tampoc volem deixar de referir-nos, en aquest apunt, al fet etimològic que relliga l'arrel del terme *καλόν* (i els seus homògrafs) amb el verb *καλέω*, que vol dir *cridar*; *citar*; *invocar*; *anomenar*. El *καλόν* és el que ens crida perquè hi parem atenció, el que ens atrau, ens cita perquè ens hi adrecem. La bellesa per als grecs és allò que atrau, que ens crida. La bellesa ens atrau vers ella mateixa tant en la seva exterioritat com en la seva interioritat i vers la bondat (τὸ ἀγαθόν). Per això hi ha un lligam entre τὸ *καλόν* i τὸ ἀγαθόν, expressat en la *καλοκάγαθία*, que exigeix la cura del cos (a través de la religiositat olímpica) i la cura de l'ànima (a través de la religiositat dèlfica). En la bellesa, exterioritat i interioritat es retroben en una harmonia singular que és precisament la mateixa bellesa. Això planteja certament un problema als nostres textos, el *Lisis* i el *Convit*, especialment en aquells fragments que pretenem posar en relació perquè hi ha dissonància, segons sembla, entre la bellesa interior i la bellesa exterior. D'aquí que resulti encara més apassionant l'estudi d'aquest textos, és a dir, el pensament expressat en l'escriptura magistral de Plató.

* * *

Posar en relació el *Lisis* i el *Convit* no és fruit d'un caprici extemporani. La lectura atenta dels dos diàlegs, justament en els fragments que prenem en consideració, mostren un paral·lelisme dramàtic, de detalls escènics, que permet aquella relació conceptual pel que fa al τὸ *καλόν*. Aquest paral·lelisme, així com també la relació respecte de la bellesa, mereixeria un estudi més detallat del que ara aquí ens és possible d'oferir. En tot cas, encara que sigui de manera sumària, en donarem compte de manera prou suficient, almenys d'aquells paral·lelismes més remarcables.

Efectivament, en el *Lisis* podem assenyalar-hi alguns detalls escènics, sense ser exhaustius, com ara els següents: a)

Sòcrates, que caminava sol i silenciós, és convidat per uns joves a entrar en una palestra a conversar-hi (δεῦρο [...] εὐθὺ ἡμῶν, en 203b3-4); b) la conversa o les converses que se'ns hi narren, no només en els seu vessant dialogal sinó en el dialèctic, són determinades, totes plegades, com a *synousia* (διελύσαμεν τὴν συνουσίαν, en 223b3) que, pel fet de ser-ne, necessàriament suposaven la presència física i espiritual de tots els qui conversaven; c) Ctesip compara la conversa que Sòcrates manté amb Lisis i Menexen a un festí (ἔστιᾶσθον, en 211c11); d) en la palestra, on té lloc la conversa-festí, s'hi estan celebrant les festes en honor d'Hermes (Ἐρμαῖα, en 206d1; i ἐν τοῖς Ἐρμαίοις, en 223b1-2); e) Hipotales, l'amant no correspost de Lisis, li fa elogis (ἐγκώμιον, en 205d6; i ἐγκώμια, en 205e3.5), amb versos, prosa i cançons (ποιήματα, en 204d4; συγγράμματα, en 204d5; i ἄδει, en 204d6); f) el noi Lisis és coronat (ἔστεφανώμενος, en 207a1), cosa que encara el fa més bell i mostra més el seu natural del tot distingit (οὐ τὸ καλὸς εἶναι μόνον ἄξιος ἀκοῦσαι, en 207a2); g) els esclaus-pedagogs, que anaven ben beguts (ὑποπεπωκότες, en 223), interrompen la conversa per dur els nois a casa perquè era tard; h) Sòcrates s'acomia amb unes darreres paraules fent patent la realització de l'amistat (ὡς οἴομεθα ὑμεῖς ἀλλήλων φίλοι εἶναι, en 223b6) entre els nois i ell, quan a l'inici semblava que ni tan sols es coneixien: la *synousia* ha fet possible la realització de l'amistat si bé no ha pogut esbrinar què és ser amic.

Si ara ens adrecem al *Convit*, en general, i, particularment, a l'escena en la qual irromp Alcibiades hi podem fer notar els detalls escènics següents, sense tampoc pretendre ser exhaustius: a) Sòcrates ha estat convidat a casa d'Agatò a sopar (ἐπὶ δεῖπνον Ἀγάθωνος, en 174a6) amb motiu de la celebració de la victòria d'aquest darrer en un concurs literari (τοῖς ἐπινικίοις, en 174a7) i abans d'entrar a la casa resta en silenci i sol, i no entra fins a mig sopar (cf. 175a1-c6) i llavors Agatò el fa seure al seu costat (δεῦρο [...] παρ' ἐμὲ κατάκεισο, en 175c7-8) ; b) tota aquella trobada i converses a casa d'Agatò, amb sopar i simposi inclosos, Plató les anomena en sis ocasions *synousia* (συνουσίαν, en 172a7.c1 i 176e2; συνουσία, en 172b7 i 173b3; συνουσία, en 173a4), i igualment anomena *synousia* la

companyia que Alcibiades suspirava de Sòcrates (συνουσίας, en 219d8);⁸ c) a casa d'Agatò hi celebren un festí (ἔστιᾶτε, en 175b5) comparat en un punt al festí que celebrà Agamèmnon (ἔστιῶντος, en 174c2);⁹ d) el descobriment de la bellesa de Sòcrates per part d'Alcibiades és tingut per aquest com un do d'Hermes (ἔρμαιον, en 217a3);¹⁰ e) el gènere dels discursos sobre *eros* que es pronuncien durant la llarga estona del simposi és l'elogi (ἐγκώμιον, en 177b1 i 212c1; i ἐγκωμίου, en 194d6), i així mateix és el que fa Alcibiades, però de Sòcrates, tot i que és determinat pel mateix Alcibiades i per Erixímac amb el verb ἐπαινέω (Alcibiades: ἐπαινέσαιμι, en 212d7; Erixímac; ἐπαίνεσον, en 214d10); també Sòcrates és elogiat pels companys de simposi un cop va acabar el seu discurs (ἐπαινεῖν, en 212c4); f) en el *Convit* són coronats per Alcibiades, que s'ha coronat a si mateix abans d'entrar (ἔστεφανωμένον, en 212e1; στεφάνῳ, en *ibidem*), dos personatges: Agatò, (ἀναδήσαντές, en 212e4; cf. 212d3-213a6; i ἀναδεῖν, en 213b3) i Sòcrates (ἀναδεῖν, en 213e6); tots tres ells són esmentats en un moment o altre del *Convit* com a bells: Agatò (καλόν, en 174a9; τοῦ σοφωτάτου καὶ καλλίστου, en 212e7-8; καλλίστῳ, en 213c5), Sòcrates (καλλός, en 218e2; θαυμασίαν, en 216c7; θαύματος, en 221c6) i Alcibiades (θαυμαστόν, en 217a4; θαυμάσιον, en 217a6; i εὐμορφίας, en 218e3); g) Alcibiades irromp en l'escena completament begut (μεθύοντος, en 212d4; μεθύοντα, en 212e3 i 214c7); tots els presents, llevat de Sòcrates, havien begut abundantment en la victòria d'Agatò i es troben malament (cf. 176a4-b1); cap al final del simposi només resten desperts, i continuen bevent, Agatò –l'amfitrió, representant de la tragèdia–, Aristòfanes –el comensal, representant de la comèdia– i Sòcrates, el convidat tardà,

8. En el *Convit*, amb el terme συνουσία es fa referència igualment a la relació sexual (cf. 191c7; 192c9 i 206c6).

9. També el banquet que els déus celebraren en ocasió del naixement d'Afrodita, el *Convit* de Plató l'esmenta amb la forma verbal (ἡστιῶντο, en 203b2).

10. També el fet de deixar de beure l'endemà d'haver begut ja molt, el metge Erixímac ho considera una sort o, tal i com es deia en grec: un regal d'Hermes (ἔρμαιον, en 176c1).

representant de la vida filosòfica, alguns altres ja se n'havien anat (cf. 223b6-c6); h) Acaba el diàleg amb Sòcrates portant la conversa amb Agatò i Aristòfanes, i els fa adormir; ell resta serè, tot i beure molt, i, finalment, acompanyat d'Aristodem, que estava mig adormit, se'n va a prosseguir la seva jornada fins al vespre que ja anà a casa seva a reposar (cf. 223c6-d12): la bellesa de Sòcrates, que Alcibiades –i segurament els altres comensals– consideren interior, venç en aquell simposi festiu i es mostra com la realització de la veritable bellesa que apunta més enllà de la bellesa només externa.

* * *

Després d'haver vist sumàriament un cert paral·lelisme en alguns detalls escènics entre el *Lisis* i el *Convit* podem abordar ara la relació que respecte del tema de la bellesa hi ha entre el que s'hi diu en el *Lisis* i el discurs d'elogi de Sòcrates fet per un Alcibiades sadollat de veritat en el *Convit*.

Primerament parem atenció a com és contemplada la bellesa en el *Lisis*.¹¹ En aquesta obra hi ha tres moments en què es parla de bellesa. Mai no es parla de lletjor.¹² En primer lloc, es parla de bellesa en l'escena inicial. Aquí, quan Sòcrates és convidat pel jove Hipotales, l'amant no correspost del noi Lisis, a entrar a la palestra on es celebrava la festa de les Hermaies, aquest, Hipotales, fa servir d'esquer per a Sòcrates el fet de la bellesa dels nois que s'estaven allí: «ací passem el temps –*diu Hipotales*– nosaltres i força altra gent bonica» (ἄλλοι πάνυ πολλοὶ καὶ καλοί, en 203b8). Sòcrates se sent atret per la bellesa, per la bellesa concreta del cos d'un noi bell. En un joc d'interessos entre Sòcrates i Hipotales, Sòcrates demana a Hipotales per què ha d'entrar a la palestra i «qui és el bell»

11. Vegeu el meu estudi: *Amistat i unitat en el Lisis de Plató. El Lisis com a narració d'una συνουσία dialogal socràtica* (Akademia, 2), Barcelona: Barcelonesa d'edicions 2003, esp. 302-322 i 381-404.

12. En tot el *Lisis* mai no surt el terme més oposat a καλός (o καλόν i els seus derivats d'arrel homògrafa), això és: αἴσχροός (o αἴσχροόν i els seus derivats d'arrel homògrafa).

d'entre tots els qui eren allí dins. La pregunta és directa: τίς ὁ καλός (204b1-2). L'exigència de concreció és evident i d'un interès extraordinari per al desenvolupament del diàleg respecte de les relacions d'amor i les relacions d'amistat. Tot i que Hipotales ha respost que «a cadascun ens en sembla un» (204b3), Sòcrates li demana una concreció del tot personal: «I a tu, quin?» (203b4). L'interrogat es ruboritzava perquè anava darrera de Lisis que era «la bellesa» d'allí i volia ser-ne el seu amant. Lisis era la bellesa de la palestra i, tot i que Sòcrates no sembla conèixer-lo, Hipotales li diu que la seva «figura» (τὸ εἶδος, en 204e5) no li és gens desconeguda «perquè per ella sola es fa conèixer prou» (γινώσκεσθαι, en 204e6). Lisis transparenta el seu καλός natural a través del seu εἶδος, εἶδος que permet arribar al coneixement de la bellesa. El text platònic segueix bo i advertint-nos que Lisis, malgrat Hipotales no parava de fer-li versos, prosa i cançons, elogiant-lo i elogiant els seus parents i avantpassats, no li corresponia, fet que desencadenarà la petició d'ajut a Sòcrates, per part d'Hipotales, per tal que Lisis correspongui el seu amor. Sòcrates vol sentir no els versos i cançons sinó el seu pensament (τῆς διανοίας, en 205b2) per tal de saber la manera com es comporta respecte de les coses de l'amor (cf. 205b2-3). Sòcrates mostra la ridícula d'Hipotales amb aquell capteniment fruit del seu pensament sobre l'amor i l'adverteix que no es pot fer l'elogi de l'estimat fins que un no se l'ha fet seu: «els nois bonics (καλοί, en 206a3), quan es veuen lloats i engrandits, s'inflen, plens d'orgull i vanitat» (206a3-4), cosa de la qual també en reconeix tenir experiència el mateix Hipotales. Hipotales, en reconèixer el seu no saber a causa del seu pensament gens rigorós, demanarà ajut a Sòcrates per tal que aquest li digui què ha de dir i què ha de fer (τίς λόγον διαλεγόμενός ἢ τί πράττων, en 206c2-3) en relació a Lisis. Sòcrates en la resta del *Lisis* es mostrarà, tant en el dir com en el fer, com el veritable amant i, en conseqüència, com el veritable amant de la bellesa perquè des de la bellesa del noi Lisis s'enlairarà, gràcies a la dialèctica i la bona orientació del pensament, a la comprensió de la bellesa mateixa.

En segon lloc, en el *Lisis* es parla de bellesa en l'inici de la conversa que Sòcrates manté, ja a l'interior de la palestra, amb

Lisis i Menexen, el seu millor amic (πάντων μάλιστα ἑταῖρος, en 206d4). Només en un instant s'esmenta la bellesa: quan en el començ de la conversa Sòcrates interroga els dos nois, Lisis i Menexen, bons amics, fent-los unes preguntes comparatives per tal de desvetllar entre ells la una competència que rebutgen. Sòcrates fa tres preguntes explícites, i una quarta que la deixa expressament mig enlaire o, millor dit, ja la dóna per contestada afirmativament. A la primera i a la segona els nois no hi tenen encara resposta: 'Ho discutim' (ἀμφισβητοῦμεν, en 207c2; cf. 207c4). La primera demanava qui d'ells dos era el més gran (πρεσβύτερος, en 207c1) i la segona qui d'ells dos era de més bona família (γενναιότερος, en 207c3). La tercera era sobre qui dels dos era més bell (καλλίων, en 207c5). A aquesta pregunta el text diu senzillament que «tots dos esclafiren a riure» (ἐγελασάτην οὖν ἄμφω, en 207c6). La quarta pregunta, que ja gairebé ni els la formula, havia de ser sobre qui dels dos era el més ric (πλουσιώτερος, en 207e7); tanmateix, com que han dit a Sòcrates que són amics, i com que entre els amics –segons la dita pitagòrica– tot és comú (κοινὰ τὰ γε φίλων, en 207c10), ja es dóna per descomptat que, en tot cas, comparteixen les riqueses (i la família de Lisis –deien els versos d'Hipotales– que era extraordinàriament rica [cf. πλούτους, en 205c4]). Després d'aquestes quatre preguntes s'interromp la conversa perquè criden Menexen perquè havia de participar en una cerimònia religiosa pròpia d'aquella festivitat. Plató ens ha plantejat la necessitat d'una competitivitat entre els amics per raó de la mateixa amistat: són amics els qui s'esforcen en la seva competició envers el bé (que és τὸ πρῶτον φίλον, en 219d1). La bellesa de Lisis (i potser la de Menexen, o no), en ser amics, no és un motiu explícit de competència: provoca el riure, un riure de difícil interpretació, depenent de si Menexen és o no bell. De fet el *Lisis* no en diu res i, per tant, podem suposar que el més bell *era evident* pels dos amics que era Lisis. D'aquí que resulta més clara una interpretació que no vegi en la bellesa exterior de Lisis un motiu de competitivitat envers el bé, tal i com es dirà més endavant.

Finalment, en tercer lloc, trobem en el *Lisis* un últim fragment dedicat a parlar de la bellesa.¹³ Precisament es troba en un lloc central del *Lisis* –en 216c-d– i té a veure amb un punt fonamental de la comprensió platònica de la bellesa que ens aporta aquest diàleg platònic, en un moment on el diàleg assenyala un ‘rodament de cap’: «el cap em roda davant les dificultats del raonament» (ἰλιγγιῶ, en 216c5).¹⁴ Efectivament, en aquest punt del diàleg el raonament de Sòcrates porta a la consideració que potser en l’amistat (φιλία) ni el bo ni el dolent poden esdevenir amics entre ells en cap de les combinacions possibles: ni el bo pot esdevenir amic del dolent, ni el dolent del bo, ni el bo pot arribar a ser amic del bo, ni el dolent del dolent. Més aviat Sòcrates sospita que precisament «allò que no és ni bo ni dolent» (216c2) és el que esdevé «amic d’allò que és bo» (216c3). Estem en el mareig del *Lisis*. Sòcrates esmenta un antic proverbi que deia que «és allò que és bell que ens és amat» (τὸ καλὸν φίλον εἶναι, en 216c6-7). I, després de comparar la dificultat del moment a la dificultat dels nois a la palestra quan s’untaven d’oli per tal de fer-se més escorredissos en la lluita (cf. 216c7-d2), Sòcrates fa una afirmació contundent i fonamental: «afirmo, doncs, que el bé és bell» (λέγω γὰρ τᾶγαθὸν καλὸν εἶναι, en 216d2). I precisament per aquí, com profèticament (ἀπομαντευόμενός, en 216d3; μαντεύομαι, en 216d5), arriba al punt final d’aquest fragment: «dic, doncs, [...] que el que és amant del bell i del bo, és allò que no és ni bo ni dolent» (λέγω τοίνυν [...] τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ φίλον εἶναι τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακόν, en 216d3-4).

13. Vegeu A. BOSCH-VECIANA, *Amistat i Unitat*, 381 i ss.

14. Vegeu el meu article: «Els “rodaments de cap” en Plató. L’ús de ἰλλιγγιᾶν en el *Corpus Platonicum*», en: J. RIUS-CAMPS i F. TORRALBA ROSELLÓ (ed.), *Pensar en diàleg. Miscel·lània en homenatge al prof. Dr. Eusebi Colomer*, RCatT 19 (1994) 53-65, on es mostra com, en tots aquells indrets platònics on es parla d’un ‘rodament de cap’ (d’un vertigen), ens trobem davant d’un moment dialècticament central del diàleg i al qual cal parar una atenció particular. Es tracta del vertigen davant la profunditat del que és essencial.

En el *Lisis*, doncs, s'ascendeix dialècticament i profèticament, de la bellesa del cos bell a la comprensió de la identitat entre la bellesa i la bondat. Si, doncs, la bellesa de Lisis no va acompanyada de bondat, no és una veritable bellesa; en tot cas és un grau per tal d'ascendir-hi en l'esforç que la competitivitat dels amics farà per tal de ser cadascun més bo (i, doncs, més bell). També el qui és bell pot ascendir per tal de fer de la seva bellesa quelcom de més veritable. La bellesa autèntica és la bondat. Per això a Sòcrates el captiva la bellesa. En la bellesa dels nois hi cerca i hi procura la bondat seva i d'ells mateixos. I l'amor i l'amistat han de tenir com a fita la bondat de l'amat i de l'amic. L'esforç de la *synousia* socràtica en el *Lisis* ha realitzat un grau d'ascensió en la bondat perquè el diàleg *synousial* transforma l'interior i, per això, procura la bellesa. Per això Sòcrates s'ha mostrat com el veritable amant i el veritable amic perquè ha esforçat aquells nois i s'ha esforçat ell mateix en desvetllar la intel·ligència de tots plegats en un procés vertiginós que ha dut a la realització d'una amistat que vol realitzar-se en la bellesa i en la bondat.

* * *

Si ara ens adrecem al *Convit*, i ens deturem en la mirada embriagada i sincera d'Alcibiades respecte de Sòcrates (οἷνος [...] ἢν ἀληθής, en 217e3-4), en el seu discurs d'elogi, hi podem assenyalar alguns punts fonamentals de cara a la nostra preocupació. Si en el *Convit* ens deturéssim en el discurs de Sòcrates, hi trobaríem una continuïtat amb el *Lisis*, si bé amb una ascensió accelerada vers la bellesa mateixa. El moment de la contemplació de la bellesa –ens diu el *Convit*– és el moment de la vida que més que cap altre val la pena de ser viscut (cf. 211d1-3). Tanmateix, a nosaltres ara ens interessa més aviat la consideració de la bellesa que podem trobar en aquell que no ha escoltat Sòcrates i que té una visió de la bellesa diferent, prediotimeica i, doncs, del tot particular i socràticament esbiaixada. De fet, Alcibiades, que havia freqüentat Sòcrates, no era present en aquell discurs, durant el simposi, en què Sòcrates parla amb les paraules i els pensaments de Diotima de Mantinea, a qui Alcibiades no fa mostres de conèixer, almenys

segons sembla pel text. Si Plató escriu el discurs elogiós d'Alcibiades, i ho fa de la manera que ho fa, és perquè li interessa que el lector hi pugui discernir alguna cosa profitosa. D'aquí el nostre interès, un interès de lectors desperts fins al final del *Convit* que contemplem moviments escènics i paraules des d'un punt de fuga ben real: el nostre present lector. I el contrast final del *Convit* és ben cert que atrau per la seva bellesa dramàtica i pel seu contingut, igualment com el discurs de Sòcrates i els dels altres comensals.

Paul Friedländer ha escrit, amb raó, que després del discurs de Sòcrates vers l'*eidós* –un Sòcrates educador que anuncia amb tonalitats profètiques (Diotima de Mantinea) la seva saviesa– «debbà seguire un movimento umano concreto che riveli la natura della mata finale». És a dir, «l'annuncio della profetessa non può esser la conclusione dell'opera. Ci deve essere una parte finale in cui l'ascesa alla sommità venga trasposta nella realtà della vita concreta. Il Simposio raggiunge il suo *climax* nell'episodio che coinvolge Alcibiade».¹⁵ Gerhard Krüger parla de l'escena d'Alcibiades de manera semblant: es tracta del «passaggio improvviso della «vita filosofica, alla quale Socrate vorrebbe conquistare anche gli altri (212B), alla vita «mondana» di Alcibiades, che “improvvisamente” bussa alla porta della casa accompagnato da una schiera di suonatori di flauto (212C)».¹⁶ L'escena és una escena dionisiaca, no només per la presència dramàtica d'Alcibiades sinó perquè la celebració de la victòria d'Agatò era una celebració de caire dionisiac i, a més, la primera victòria que obtingué Agatò s'esdevingué l'any 416 aC en ocasió de les festes Lenees de Dionisi.¹⁷ Tanmateix, la irrupció bàquica d'Alcibiades comporta desordre, un desordre que s'intensifica quan, al final del simposi, irrompen encara més gent esbojarrada que encara embriaguen més l'escena: «de sobte, una munió de gent en plena gresca es presenta a la porta de la casa i com que la troben oberta, perquè algú sortia, entren

15. FRIEDLÄNDER, *Platone*, 743.

16. KRÜGER, *Ragione e passione*, 251.

17. En relació a les festes Lenees, vegeu BRISSON, *Platon. Le Banquet*, 13, n. 1.

directament cap on érem nosaltres i s'ajeuen als llits. Una gran cridòria ho ompli tot i, desaparegut l'ordre que hi havia, hom es veu forçat a beure vi abundantament» (223b2-6). Notem: «desaparegut l'ordre» (οὐκέτι ἐν κόσμῳ οὐδενί, en 223b5-6). El desordre ens adverteix de la dificultat interpretativa: el lector ha d'afinar la seva aguda lectora. Krüger ens adverteix, a més, que l'atmosfera dionisiaca, sobretot la que percebem amb la irrupció d'Alcibiades, és una atmosfera que «solo ora diventa realmente una potenza, la cui grandezza può offrire l'occasione per comprenderla religiosamente»,¹⁸ com la mateixa celebració dionisiaca ens dona entenent. En aquesta atmosfera, Alcibiades sosté que, només davant Sòcrates té «vergonya» (ἐγὼ δὲ τοῦτον μόνον αἰσχύνομαι, en 216b2-3; cf. 216a8-c2), però davant de ningú més: el desordre del quotidià conviu amb la vergonya, és a dir, amb la manca d'arguments (ἀντιλέγειν μὲν οὐ δυναμένῳ, en 216b3-4). Malgrat tot, Alcibiades diu davant dels presents que està dient la veritat (εὖ οἶδα ὅτι ἀληθῆ λέγω, en 213a1) i prevé Socràtes advertint-lo que dirà la veritat (τάληθῆ ἐροῶ, en 214e6), bo i afegint que, si de cas no la digués, seria de manera involuntària (ἐκὼν γὰρ εἶναι οὐδὲν ψεύσομαι, en 214e10-11). Sòcrates li respon que està ben disposat, com sempre, a sentir la veritat i li consent de dir-la, encara que li pugui fer mal, a Sòcrates (τά γε ἀληθῆ παρῆμι καὶ κελεύω λέγειν, en 214e7-8). Cal, doncs, comprendre la veritat nascuda del vi en una atmosfera discursiva elogiosa, com la que Plató ha escollit ací com a expressió més excel·lent del seu joc literari. I, doncs, en relació a la bellesa, què hi diu Alcibiades al llarg de l'escena? Més encara: què hi diu, concretament, en el seu elogi de Sòcrates?

Sense haver escoltat els discursos sobre l'amor dels reclinats en el simposi i tampoc, per tant, el discurs d'un Sòcrates seré i profètic, Alcibiades, en primer lloc, i abans de fer l'elogi a *Eros* que li és proposat—i que ell canvia per un elogi de Sòcrates (cf. 214d2-10), donant entenent, d'aquesta manera, una certa semblança entre *Eros* i Sòcrates, com ja hem assenyalat—, s'adreça a l'amfitrió homenatjat, Agató—el nom del qual vol dir

18. KRÜGER, *Ragione e passione*, 252.

«bo»–, expressant públicament el seu propòsit de coronar-lo, amb les cintes d'heura i violetes que coronaven maldestrament el seu propi cap, bo i proclamant Agató, en presència de Sòcrates, «l'home més savi i més bell» (σοφωτάτου καὶ καλλίστου, en 212e7-8). En aquest punt sosté –com també hem indicat– que diu la veritat (ἀληθῆ λέγω, en 213a1). Poc més endavant addueix que Sòcrates, assegut com estava al costat d'Agató –perquè Agató li ho havia pregat (παρ' ἐμὲ κατάκεισο, en 175c8)–, sempre va darrera «del més bell»: «tu [Sòcrates] fas mans i mànigues per tal de seure al costat del més bell dels qui hi ha ací» (διεμηχανήσω ὅπως παρὰ τῷ καλλίστῳ τῶν ἔνδον κατακείσῃ, en 213c4-5). La intervenció ràpida de Sòcrates pren la forma de súplica davant d'Agató. Sòcrates li suplica que Agató el defensi de «l'eros d'Alcibiades» (ὁ τούτου ἔρωσ τοῦ ἀνθρώπου, en 213c7).

Els jocs eròtics del *Convit*, que es donen entre Agató, Sòcrates i Alcibiades, apunten vers uns malsentesos –els d'Agató i els d'Alcibiades– per tal de posar en relleu el veritable eros socràtic. Agató confon la *synousia* socràtica. El terme συνουσία tant significa *freqüentació* per tal d'educar com *relació sexual*. I cert que, ben sovint, una cosa anava lligada a l'altra, en l'Atenes clàssica.¹⁹ Agató no ha comprès, però, que l'educació socràtica demana una relació interpersonal no màgica: l'educació exigeix la presència de l'altre per tal de ser transformat interiorment, però l'educació no es produeix pel simple contacte físic (sexual) de manera gairebé mecànica (cf. 175c8-e10).²⁰ Alcibiades resta en l'àmbit de l'eros exterior, malgrat

19. Vegeu: K. J. DOVER, «Eros and Love», en: IBÍDEM, *Greek Homosexuality*, Updated and with a new Postscript, New York: MJF Books 1989 [1978], 49-54; K. ROBB, «Mousikê and Sunousia», en: IBÍDEM, *Literacy & Paideia in Ancient Greece*, New York - Oxford: Oxford University Press 1994, 183-213; W. A. PERCY III, «Gymnasia, Symposia, and Pederastic Art», en: IBÍDEM, *Pederasty and Pedagogy in Archaic Greece*, Urbana and Chicago: University of Illinois 1996, 95-121; A. BOSCH-VECIANA, *Amistat i Unitat*, 26-27 i 284-300.

20. Luc Brisson ha estudiat un aspecte interessant de la *paideia* en relació als models sexuals. Precisament en el *Convit* és on Brisson

tenir la capacitat de distingir la presència d'una saviesa interior. El seu *eros* li desvia el centre de l'autèntica bellesa i resta enganxat per la bellesa exterior. Malgrat tot, davant de Sòcrates, Alcibiades percep una transformació, però una transformació que retén fixament la imatge exterior. Aquesta exteriorització de la bellesa en la qual es mou Alcibiades fa que llegeixi en Agatò un home, no només bell, sinó «el més bell» (καλλίστου, en 212e8), i en Sòcrates un home que persegueix joves per la seva bellesa exterior. El mateix Alcibiades feia impossible—des que Sòcrates s'havia enamorat d'ell, ara ja feia tant de temps d'això! (cf. 213c8-d1)— que Sòcrates anés darrera de cap noi bell: «des que em vaig enamorar d'ell, ja no m'ha estat permès —diu Sòcrates— de mirar ni un sol bell minyó ni de conversar-hi» (οὐκέτι ἔξεστίν μοι οὔτε προσβλέψαι οὔτε διαλεχθῆναι καλῶ οὐδ' ἐνί, en 213d1-2). Mirar (προσβλέψαι) i conversar-hi (διαλεχθῆναι) són dos verbs necessaris per a una autèntica *synousia* socràtica: una mirada de captació i diagnosi que s'adreça a l'altre (βλέπειν πρὸς) per tal de poder assegurar l'*elenchos* (διαλεχθῆναι). En la bellesa del cos Sòcrates hi llegeix la bellesa possible d'una ànima que hi estigui ben disposada, és a dir, si aquesta vol amorosament sotmetre's a l'*elenchos* socràtic que possibilita —en un procés eròtic propi del coneixement— una transformació profunda de l'ànima mateixa que faci encara més bella l'exterioritat, si és que aquesta hi fos de natural.

Abans de procedir a l'elogi de Sòcrates, i quan Erixímac li ha demanat que fes l'elogi d'Eros —com ho havien fet tots els assistents—, el mateix Erixímac, en parlar dels elogis a l'Amor (Eros) que han fet anteriorment els comensals havent sopat —a l'hora del simposi—, afirma que els qui han parlat, tots ells havien fet un discurs sobre l'Amor de la manera més bella (καλλίστον, en 214c1), bo i afegint-hi: «possible» (ὥς δύναιτο, en 214c1).

llegeix la proposta d'un model de *paideia* nou: «À une conception masculine de l'éducation associée a l'éjaculation [els models anteriors i especialment de la sofística], Diotime oppose une conception féminine comme procréation» (BRISSON, *Platon. Le Banquet*, 65; cf. més en general les pp. 61-65).

La bellesa dels discursos es refereix a la bellesa en la forma i en el contingut, és a dir, a l'harmonia entre l'exterior i l'interior. Aquesta harmonia era la que cercaven els bons oradors. De tota manera, el text no en dóna cap referència del discurs de Fedre respecte del seu impacte; del de Pausànias se'ns diu que causà el singlot d'Aristòfanes; del d'Erixímac, tampoc se'ns en diu res; del d'Aristòfanes, que ja no tenia singlot quan li tocà pronunciar-lo, se'ns fa notar que Erixímac l'escoltà amb gran plaer (μοι ὁ λόγος ἠδέως ἐροῖθή, en 193e4); del d'Agató, se n'esmenten evidents senyals d'aprovació: aplaudiments (ἀναθορυβῆσαι, en 198a2); i, finalment, del de Sòcrates, se'ns posa en relleu que mentre «alguns l'elogiaven» (τοὺς μὲν ἐπαινεῖν, en 212c4), Aristòfanes demanava de parlar per al·lusions (212c4-6), encara que Aristòfanes restà sense ser correspost perquè la narració fa irrompre Alcibiades i tota una colla a casa d'Agató (cf. 212d3 i ss.). Que Erixímac parli de la bellesa dels discursos (cf. 214c1), en el moment que el lector ja disposa de totes aquestes reaccions, confirma que l'harmonia dels discursos s'ha mogut en els paràmetres que Erixímac mateix ha interpretat i transmès a Alcibiades. Dita altrament, l'harmonia s'ha mogut en el mar d'una harmonia diferentment «possible» (ὡς δύναιτο) de 214c1).

Just abans d'iniciar-se l'elogi de Sòcrates per part d'Alcibiades (cf. 215a4-222b7), és el mateix Alcibiades qui fa notar que el seu embriagament el portarà a recordar malament les coses (ἐὰν μέντοι ἀναμνησκόμενος ἄλλο ἄλλοθεν λέγω, en 215a1-2) i, quan Alcibiades parla de Sòcrates, l'embriagament i la manca de memòria és més greu perquè precisament Sòcrates, segons Alcibiades, és un home estrany, *atòpic* (τὴν σὴν ἀτοπίαν, en 215a2) i si, a més, el qui en vol parlar no té memòria i està embriagat, la cosa resulta francament difícil. En què consisteix aquesta *atopia* de Sòcrates serà precisament el motiu de l'elogi que li pronunciarà Alcibiades. De fet, aquesta aproximació de Sòcrates feta per Alcibiades, que embriagat es mou en l'esfera de la veritat, mostra, en part, que Alcibiades té una molt bona capacitat de penetrar en la realitat, cosa que per a Plató potser signifiqui, en la seva escriptura, la mostració del

pòsit socràtic d'Alcibiàdes, juntament amb la insistència en dir la veritat.

Quan el *Convit* entra en la narració de l'elogi de Sòcrates proferit per Alcibiàdes, el primer que s'hi refereix és que, en aquest elogi, el discurs es mourà en el terreny de les *imatges* (δι' εἰκόνων, en 215a5), justament a causa de la veritat (ἡ εἰκὼν τοῦ ἀληθοῦς ἔνεκα, en 215): la imatge, doncs, és un bon vehicle per tal de transportar la veritat i, segons, Alcibiàdes la millor manera amb la qual es pot fer un elogi d'algú que és reconegut profundament com a *atòpic*. Com hem dit, tot l'elogi és l'elogi d'una atopia, la de Sòcrates, del qual se'ns en dibuixa la seva bellesa. Per Alcibiàdes, també la bellesa de Sòcrates és una bellesa *atòpica* perquè en Sòcrates, bellesa i atopia conflueixen. La atopia de Sòcrates ens parla del caràcter singular de la bellesa socràtica que, cal remarcar-ho, Alcibiàdes ha estat l'únic dels presents capaç de reconèixer-la, aquesta singularitat en la bellesa socràtica.

La bellesa atòpica que Alcibiàdes reconeix en Sòcrates, gràcies precisament a la *synousia* que de jove mantingué amb Sòcrates –amb el desig per part d'Alcibiàdes que fos una *synousia* no només eròtica sinó fins i tot plenament sexual (cf. 217a2-219d2)–, li permet distingir entre interior i exterior, en la bellesa de Sòcrates. I fins i tot Alcibiàdes distingeix en Sòcrates entre desig eròtic i desig sexual, encara que ell hagués volgut ser complagut sexualment per Sòcrates. A l'interior del discurs d'elogi de Sòcrates, Alcibiàdes torna a afirmar que «Sòcrates sent una atracció amorosa pels nois bells» (Σωκράτης ἐρωτικῶς διάκειται τῶν καλῶν, en 216d2; cf. també 223a7) i diu també que, a causa del caràcter atòpic de Sòcrates, a Sòcrates «no li interessa gens ni mica un noi bell» (οὔτε εἷ καλός ἐστι μέλει αὐτῷ οὐδέν, en 216d7-8), com tampoc que sigui ric (οὔτ' εἷ πλούσιος, en 416e1): creu que «tot això no té cap valor» (πάντα ταῦτα τὰ κτήματα οὐδενὸς ἄξια, en 216e3) i que «nosaltres no som res» (ἡμᾶς οὐδέν εἶναι, en 216e3-4). El lligam entre l'*atopia* de Sòcrates i la seva *ironia* (εἰρωνεία),²¹ Alcibiàdes

21. Vegeu HADOT, *Eloge de Socrate*, 21 i ss..

no la comprèn, tot i que reconeix que hi és. Alcibiades ací veu el que passa però no comprèn el que passa. Aquí rau la cosa. No arriba a accedir a la comprensió socràtica de la bellesa, malgrat percebi les distincions en l'actuar i en el dir del mateix Sòcrates.

L'elogi de Sòcrates per part d'Alcibiades té com a imatge central i fonamental la comparació a un *silè*: «aquest home és el més semblant que es pugui a un d'aquells silens» (ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τοῖς συληνοῖς, en 215a7).²² El silè era considerat una figura més rica i bella en el seu interior que en la seva imatge exterior. Mai, però, no es diu enlloc de l'elogi de Sòcrates que fa Alcibiades que Sòcrates fos lleig, almenys explícitament amb el mot αἰσχρός. I això ens sembla prou important perquè podríem precipitar l'anàlisi. Per contra, hi ha un contrast clar entre l'interior i l'exterior: l'interior és diví, tot ple «d'estàtues de déus» (ἔνδοθεν ἀγάλματα ἔχοντες θεῶν, en 215b3); l'exterior: un cos humà amb orelles i cua i cascos de cavall, que porta siringues i flautes, en el cas de la imatge descrita de Sòcrates (cf. 215b2). Hom pot pensar en la seva figura lletja si se la compara amb el seu interior, però no es diu en el text. És més, en el *Convit* Plató ens ha advertit, al començ mateix de l'obra, que Sòcrates, per tal d'assistir al banquet que oferia Agató, s'havia rentat i calçat amb sandàlies, «cosa que feia poques vegades» (ὀλιγάκις ἐποίει, en 174a4). La raó, amb un cert deix d'ironia, ens la dóna el mateix personatge Sòcrates: «per tal d'anar bell a casa d'un home bell» (ἵνα καλὸς παρὰ καλὸν ἴω, en 174a9). Sòcrates s'ha mudat bellament, amb una bellesa exterior ben notable segons ens diu ell mateix –i el testimoniatge d'Aristodem–; Alcibiades, donat el seu l'estat d'embriaguesa, no l'ha pogut percebre. Alcibiades fa l'elogi des del passat perquè el present del qui parla se'l perd –ni ha sentit què li havia dit Diotima a Sòcrates, ni pot arribar a veure que Sòcrates va ben net i mudat de calçat–. Ara bé, cal recordar que, tot i aquest estat d'embriaguesa, Alcibiades sosté dir la veritat, però una veritat que no ateny el present. És a dir: una cosa és dir la veritat i l'altra percebre bé per tal de poder dir-la:

22. *Ibidem*, 8-38.

la manca de coneixement a fons, degut al fet de restar atrapat només pels sentits (alterats per l'embriaguesa) i de no haver escoltat el discurs del mateix Sòcrates, no li possibilitava a Alcibiades d'anar més enllà en les seves percepcions alterades, tot i tenir la bona disposició de dir la veritat. Alcibiades havia restat captivat per la bellesa interior de Sòcrates, ja d'ençà de la seva juvenesa; i això mateix, i l'estat d'embriaguesa dionisiaca, el portava a no poder anar més enllà, com si el present ja no fos res, i com si el temps no hagués transcorregut: Alcibiades havia fixat la imatge de Sòcrates sense comprendre'n pròpiament ni el passat, ni el present. I res no li impedeix elogiar una figura, condicionant una imatge de Sòcrates de futur. Alcibiades ha volgut, en l'elogi, situar Sòcrates fora del temps, eternitzar-lo, però a costa de desfigurar-lo en la seva imaginació i en la imaginació dels comensals, i fent, així, de Sòcrates un home eternitzat, això és, deshumanitzat. Els lectors, però, tenen i tenim la sort de ser guiats per l'escriptura platònica que a cada pas pica l'ullet.

La imatge nuclear del *silè* aplicada a Sòcrates que, a Alcibiades, li fa marcar el contrast entre l'exterior i l'interior, porta al mateix Alcibiades a entretenir-se, en el seu elogi, és a dir, a mostrar lentament aquesta bellesa interior de Sòcrates. La mostració la realitza no només fent referència al que diu Sòcrates sinó també igualment al que fa: en Sòcrates, segons ens narra l'escriptura platònica, el dir i el fer són l'expressió de la unitat harmoniosa de la seva bellesa interior, aquella bellesa que portarà Sòcrates inevitablement a la mort, és a dir, i en llenguatge platònic, a la vida autèntica. La comparació amb el sàtir Màrsias (cf. 215b4), en relació als *logoi* de Sòcrates i a la seva mort, no es en va. Cal tenir present que alguns, com Heròdot, parlen de Màrsias no com un sàtir sinó com un silè (cf. *Història* VII, 26, 3). Màrsias, segons la tradició, fou vençut per Apol·lo en una juguesca comportava que el vencedor podria fer el que li plagués amb el vençut: Màrsias guanya; Apol·lo perd. Tanmateix, Apol·lo, curiosament, el castiga per la seva audàcia, i lligant-lo en un arbre, li arrenca de viu en viu tota la pell. El record de la mort de Sòcrates és prou present, ara a través d'una imatge nova i

duríssima. Igualment en aquesta comparació del sàtir lluitant amb Apol·lo hi veiem la contraposició entre Dionís i Apol·lo, en la qual ara no ens podem allargar. Sòcrates, com Màrsias, és un flautista (αὐλητής, en 215b8), però en comptes de notes musicals surten de la seva boca paraules que captiven. «La filosofia és la forma més elevada de les músiques» (φιλοσοφίας μὲν οὔσης μεγίστης μουσικῆς, en *Phaed* 61a3-4). Sòcrates és més admirable (θαυμασιώτερος, en 215b8) que el flautista Màrsias perquè aquest captivava els homes amb les seves melodies i Sòcrates ho fa «sense instruments, només amb paraules» (ἄνευ ὀργάνων ψιλοῖς λόγοις, en 215c7). Les paraules de Sòcrates advertien Alcibiades, d'ençà de la seva juvenesa i fins aquell present, del seu «descuidar-se de si mateix i només dedicar-se als afers dels atenesos» (ἐμαυτοῦ μὲν ἀμελῶ, τὰ δ' Ἀθηναίων πράττω, en 216a5-6). A través de les paraules –ens diu Alcibiades– Sòcrates disposa d'una «força admirable» (τὴν δύναμιν ὡς θαυμασίαν ἔχει, en 216b6-7). Sòcrates conté interiorment una «saviesa desbordant» (γέμει σωφροσύνης, en 216d7), tot i semblar «d'una ingenuïtat total i que no sap res» (ἀγνοεῖ πάντα καὶ οὐδὲν οἶδεν, en 216d3-4). És la *ironia* de Sòcrates.

Alcibiades, com hem dit, també repassa una colla de fets de Sòcrates que, juntament amb les paraules d'aquest, constitueixen la seva singularitat atòpica. Alcibiades no s'està de posar en relleu el coratge de Sòcrates quan l'expedició de Potidea, en la qual compartiren escenari Alcibiades i Sòcrates. L'elogi n'explica moltes actuacions d'una valentia i d'una generositat excepcionals, fora del corrent, per part de Sòcrates (cf. 219e5-221c1). Totes aquestes accions són qualificades d'«admirables» (πολλὰ [...] καὶ ἄλλα [...] θαυμάσια, en 221c3). Tanmateix, Alcibiades considera que, fins i tot en això, podria algú assemblar-se-li; en canvi Sòcrates precisament «és admirable –diu Alcibiades– en allò que no s'assembla a ningú, ni dels antics ni dels homes d'ara» (τὸ δὲ μηδενὶ ἀνθρώπων ὅμοιον εἶναι, μήτε τῶν παλαιῶν μήτε τῶν νῦν ὄντων, τοῦτο ἄξιον παντὸς θαύματος, en 221c4-6). I no només en els seus fets relatats sinó també –afegeix el text– en els seus discursos, «els seus discursos s'assemblen també, i de quina manera, als

silens que poden obrir-se» (οἱ λόγοι αὐτοῦ ὁμοίότατοί εἰσι τοῖς σιληνοῖς τοῖς διοιγομένοις, en 221d8-9). L'admiració ve de la seva atopia que, a causa de la seva harmonia entre paraules i fets –harmonia que és bellesa interior–, resulta, pel fet de ser bellesa, extraordinàriament captivadora perquè la bellesa (τὸ καλόν) crida (καλεῖ). La bellesa de Sòcrates –ens diu el mateix Sòcrates, parlant del que ha vist en ell Alcibiades– és una «bellesa inimaginable» (ἀμήχανόν τοι κάλλος, en 218e2), i, per tant, és una bellesa indescriptible i indicible, «completament distinta de la bellesa de les teves [d'Alcibiades] formes» (παρὰ σοῦ εὐμορφίας πάμπολυ διαφέρον, en 218e3).

Alcibiades es creu a si mateix bell, i no entén el capteniment de Sòcrates envers ell, sobretot tal i com ens ho recorda a través del llistat que ens dóna dels diversos intents realitzats per part d'ell mateix per tal d'acostar-se sexualment a Sòcrates. Alcibiades, en tenir «una alta opinió de la seva bellesa» (ἐφρόνουν γὰρ δὴ ἐπὶ τῇ ἥρᾳ θαυμάσιον ὄσον, en 217a5-6), no comprèn com Sòcrates que desitjava en aquella època els nois bells, no hagués volgut jeure amb ell. Sòcrates només volia, d'Alcibiades, el seu millorament, però que fos assolit per si mateix, amb l'ajut de Sòcrates, tal i com Sòcrates acostumava a fer. El capteniment i les paraules de Sòcrates varen ferir dolorosament Alcibiades: foren «les paraules de la filosofia» (ὑπὸ τῶν ἐν φιλοσοφίᾳ λόγων, en 218a5) les que van colpejar i mossegar el cor o l'ànima d'Alcibiades, com si fossin el verí d'un escurçó (cf. 218a5-7). Però Alcibiades s'enganyava perquè Sòcrates no sabia res i el que pretenia Alcibiades, equivocadament, com li advertia Sòcrates, era, intercanviar la bellesa (interior) de Sòcrates per la seva bellesa (exterior), bo i jeient amb ell, és a dir, i tal com diu el text, pretinia «canviar una bellesa per una altra» (ἀλλάξασθαι κάλλος ἀντὶ κάλλους, en 218e4-5), això és: «adquirir allò que realment és bell a canvi del que només ho sembla: canviar or per bronze» (καλῶν κτᾶσθαι ἐπιχειροεῖς καὶ τῷ ὄντι ἡρόυσεα χαλκείων διαμείβεσθαι νοεῖς, en 218e6-219a1). I les diverses ocasions dissenyades meticulosament per Alcibiades per assolir la seva fita d'intercanvi de belleses es veié sempre desatès (o burlat), només en aquest aspecte de la *synousia* sexual; en canvi

Sòcrates li brindava, a través de la seva *synousia* dialogal, una transformació profunda de si mateix. Alcibiàdes admirava i elogià per aquest motiu Sòcrates, però, de fet i ben mirat, no havia comprès la bellesa de Sòcrates, ni la bellesa en si mateixa.

En acabar el discurs d'Alcibiàdes, el text platònic diu que «hi hagué una rialla general (γέλωτα γενέσθαι, en 222c1) a causa de la seva franquesa (ἐπὶ τῇ παρορησίᾳ αὐτοῦ, en 222c2). Segons diu Alcibiàdes, en un punt de la seva intervenció, tots els comensals compartien «la follia i la baquidesa del filòsof» (τῆς φιλοσόφου μανίας τε καὶ βακχείας, en 218b3).²³ Els comensals havien pogut sentir les paraules de Diotima de Mantinea en boca de Sòcrates i estaven immersos en la follia i la baquidesa de la filosofia nocturna del banquetejar bàquic i les paraules de Sòcrates. Tots ells podien riure la franquesa d'Alcibiàdes perquè veien en Alcibiàdes un cert desajustament. Sòcrates veia de segur aquest desajustament. Efectivament, Alcibiàdes –i aquest és el desajustament, creiem– comprenia la diferència entre la bellesa del cos i la bellesa interior. Ell ho expressava prou bé. Però aquesta diferència el feia romandre en la seva passió de caràcter només sensual.²⁴ No s'adonava que l'amor als cossos bells és un grau per tal d'ascendir a la plenitud de la bellesa en si mateixa, i, d'aquesta manera, restava atrapat només per la bellesa corporal i en la bellesa corporal, sense transcendir-la. L'elogi de Sòcrates el fa romandre encara més en la bellesa corporal. Sòcrates apunta vers la bellesa en si mateixa. Els cossos eren un esglaó –un moment temporal– que possibilitava l'ascensió de l'ànima vers la bellesa plena –l'eternitat–.

A Alcibiàdes li manca crítica en el seu apassionament. Amb raó, Gerhard Krüger ha parlat del «funest equívoc d'Alcibiàdes».²⁵ L'elogi que pronuncia Alcibiàdes fa de Sòcrates una imatge d'Eros; però l'elogi d'Alcibiàdes no ha estat fet sobre Eros, tal i com li havia ofert de fer Erixímac (cf.

23. Vegeu *Fedre* 245b1 i ss.

24. Vegeu KRÜGER, *Ragione e Passione*, 254.

25. *Ibidem*, 255.

214b9-c5). Alcibiades ha fet, en comptes d'un elogi d'Eros, i un elogi de Sòcrates. Alcibiades, així, ha cregut poder igualar Sòcrates a Eros. Però, en no haver sentit el discurs de Sòcrates, Alcibiades creu que Eros és una divinitat, amb la qual cosa eleva Sòcrates, amb el seu elogi, al rang diví i, per tant, el deshumanitza, tot i que vol que Sòcrates li traspassi la seva saviesa, una saviesa que Alcibiades, però, creu –com Agató– que és divina, de la mateixa manera que Alcibiades –com els comensals abans de sentir Sòcrates– creien que Eros era una divinitat i no pas una mediació entre els homes i els déus. L'equívoc d'Alcibiades és, doncs, no haver comprès del tot ni qui era Sòcrates ni que era Eros. Per això el seu elogi fa riure als qui ja han sentit Sòcrates i l'han aplaudit. I el mateix Sòcrates ja l'havia advertit, abans de començar el seu elogi, que no fes riure (cf. ἐπὶ τὰ γελοιότερὰ με ἐπαινέσαι, en 214e4-5). La resposta d'Alcibiades fou que no faria pas riure i que, a més, diria la veritat (cf. τᾶλθη ἔρω, en 214e6). En posar-se a riure tots plegats al final de l'elogi d'Alcibiades (cf. γέλωτα γενέσθαι, en 222c1), la ridícula del seu discurs se'ns mostra de manera transparent. Segons els comensals hi ha hagut ridícula; segons Alcibiades hi ha hagut veritat. Aquest lligam entre ridícula i veritat, aquesta disharmonia, és el que de fet ha mostrat l'elogi que ha pronunciat Alcibiades.²⁶ Alcibiades no és conscient d'aquesta disharmonia que, de fet, l'ha acompanyat durant tota la vida: mai no s'ha comprès a si mateix, i precisament vol portar els afers polítics dels altres, de la polis. Krüger ha assenyalat²⁷ que si Alcibiades només hagués estat ridícul, amb això s'hagués assemblet només a Agató, que també ha malcomprès l'eros de Sòcrates i, per tant, ras i curt, el mateix Sòcrates. Alcibiades, en aquest punt, esdevé còmic com Agató. Aristòfanes, escriu comèdies. És còmic perquè anomenem còmic qui escriu comèdies, però ell és conscient que escriu comèdies i és conscient de la seva distància amb la comèdia; i, en això, és un autor de drames, és a dir, de representacions teatrals (en aquest cas teatralitza dramàticament a través de les comèdies).

26. *Ibidem*, 256.

27. *Ibidem*.

Agató, per contra, no. Si retornem a Alcibiàdes ens podem adonar que, en la seva distinció entre l'exterior i l'interior en Sòcrates, hi ha també quelcom de tràgic: en el seu convenciment que diu la veritat sense, però, veure que aquesta veritat és incompleta; i això és el que és ridícul. I precisament perquè és ridícul, el discurs d'Alcibiàdes no és una tragèdia sinó, com el mateix text apunta, una representació satírica: «el teu drama de sàtirs i silens –diu Sòcrates– era claríssim» (τὸ σατυρικόν σου δράμα τοῦτο καὶ σιληνικὸν κατάδηλον ἐγένετο, en 222d3-4). Així doncs, el mateix text ens aclareix que el discurs d'Alcibiàdes, tot i que ell mateix està convençut que era del gènere 'elogis' és, no obstant i això –i segons ens diu Sòcrates en el text platònic–, del gènere 'drama satiresc'.²⁸

L'embríagament extrem d'Alcibiàdes és una mostra narrativa del seu desordre i del desordre del seu discurs; en canvi, l'embríagament dels comensals és també desordre, però un desordre diferent. L'escriptura platònica fa servir un recurs narratiu que mostra aquesta diferència: en el dia anterior havien begut i avui –a petició d'Erixímac, que proposava no beure– decideixen beure menys, tot i que tots plegats, llevat de Sòcrates, acaben ben adormits, encara que en moments diversos: alguns resisteixen més que d'altres. És un desajustament que es vol corregir i, per tant, és vencible; una cosa diferent és si s'assoleix de seguida i plenament. Passar de la lletjor a la bellesa significa gradació: no es pot fer un pas sense recórrer espai.

Cal fer notar que la resistència a adormir-se per part d'Agató, la comèdia, i d'Aristòfanes, la tragèdia,²⁹ és la manera literària

28. KRÜGER, *Passione e Ragione*, 257.

29. Sempre es diu al revés: que Agató és tràgic i que Aristòfanes és còmic, com era sabut a l'època. Però a través del que hem dit, nosaltres mantenim que Plató, en el *Convit*, critica Agató per la seva comicitat en el discurs (és a dir, com a còmic) i Aristòfanes per la seva visió tràgica, i per això, Plató ens el presenta com a tràgic, invertint la visió de les coses, gràcies a l'aprofundiment crític. El mateix text del *Convit*, en 223c4, ens esmenta, per aquest ordre, els noms dels personatges:

d'expressar-se de Plató per tal de mostrar-nos en una certa validesa dels seus capteniments; però, al final, cauen adormits: tampoc aquests gèneres finalment, malgrat les aparences, resisteixen en la seva manera de procedir: la seva crítica de la realitat no se sosté pel seu desajustament, és a dir, per la seva manca de relació amb la veritat. Només Sòcrates, la filosofia, que treballa críticament, en la mesura del possible, possibilita – no assegura – una lectura d'un mateix i dels afers de la ciutat en l'orientació adequada perquè pretén críticament sostenir-se en la veritat. Per això pot arribar a creure –utòpicament, si es vol– en l'assoliment del bé propi i del bé de la ciutat, ambdós coïmplicats. L'ànima humana i l'ànima de la polis poden posar-se, doncs, en situació de poder esdevenir belles. La filosofia mai no pot perdre el seu caràcter crític i utòpic per tal de fer del present quelcom significatiu. Només en aquesta tessitura la bellesa pren tot el seu sentit: esdevenir bells en la veritat suposa acceptar el risc de la mort, com Sòcrates, quan, en el *Convit*, ens és esquematitzat com Màrsias.

* * *

En relació fonamentalment a la seva manera de mostrar-nos narrativament la bellesa (τὸ καλόν), la lectura atenta del *Lisis* i

Agató i Aristòfanes; i unes línies més endavant, en 223d4, quan Plató ens esmenta els gèneres, ho fa per aquest ordre: comèdia i tragèdia. No ens sembla que, sobretot tractant-se de Plató i recolzant-nos en el sentit del que es diu en el *Convit*, es pugui defensar la lectura inversa acostumada. El sanglotar d'Aristòfanes, que provoca que hagi de postposar el seu torn, és un recurs narratiu que mostra com el que és tingut per còmic, amb intel·ligència dramàtica, preveu que, donat el que vol exposar, el seu torn ha de ser posterior al que suposa que dirà el metge Erixímac. Així doncs, també en el seu sanglotar es distancia críticament del que ell representa (la comèdia): escriure comèdies no suposa necessàriament ser i mostrar-se com a còmic. I, en canvi, la seva posició en el *Convit* és tràgica perquè escriure comèdies i entendre les paraules del discurs de Sòcrates i allò tràgic del discurs i del capteniment d'Alcibíades provoca, pel cap baix, una situació real de tragèdia en el propi Aristòfanes i en la percepció del lector de Plató del seu personatge Aristòfanes.

del discurs d'Alcibiades que ens ha estat transmès en el *Convit*, ens capaciten per tal de comprendre, entre moltes altres coses, la unitat que hi ha entre bellesa i veritat, cosa que possibilitava la bondat en l'ésser humà individualment i com a ciutadà d'una polis, fita del platonisme inicial. La *synousia* dialogal socràtica –en els dos textos es fa referència explícita al fet que es tracta de *synousies*, ja ho hem explicitat– permet igualment l'accés a la bellesa perquè possibilita l'accés a la veritat, a una veritat plena. Llavors és ben clar que la lectura interrelacionada del *Lisis* i del discurs d'Alcibiades del *Convit* esdevé il·luminadora. I esdevé il·luminadora perquè fa patent que la *synousia* és una manera d'accedir a la bellesa i a la veritat, i una manera d'esdevenir bons: homes, dones i ciutat. I, sobretot, fa patent que, malgrat la *synousia* de Sòcrates sigui un mètode que Plató entén bondadós, no sempre la *synousia* dialogal socràtica resulta exitosa. En el *Lisis* es posa en relleu com la *synousia* entre els nois i els joves amb Sòcrates, una *synousia* que s'incipia amb el reconeixement inicial de la bellesa del noi Lisis, assolint la realització de quelcom: el canvi en el pensament (διάνοια) dels companys de *synousia* en relació a la bellesa i a la saviesa; i, per això mateix, es dona en aquell diàleg la realització de la *φιλία* entre els seus dialogants. En el discurs d'Alcibiades, per contra, es posa en evidència el fracàs de la *synousia* dialogal socràtica, almenys, de segur en un dels seus personatges: Alcibiades. Aquest fracàs s'ha desplegat a causa de la comprensió de la bellesa i de les actuacions que aquesta comprensió comportava, sobretot en el pensament i el capteniment d'Alcibiades. Tots els personatges del *Convit* –tal i com Plató ens ha narrat– queden resituats en la seva comprensió de la bellesa. Ara bé, el fracàs de la *synousia* dialogal socràtica en el *Convit* seria total si tampoc els lectors hi veiessin clar en la bellesa del llenguatge de Plató.

La lectura del *Lisis* demana la lectura del *Convit*; i, així mateix, la lectura del *Convit* demana la lectura del *Lisis*. És només en el joc de les bel·leses i les lletjors que aquestes dues obres ens presenten que resulta possible comprendre el caràcter real de mètode de la *synousia* dialogal socràtica, sense ni fer-ne una eina divina, ni fer-ne, tampoc, una eina de fracàs. I tot el joc que ens permet de veure aquesta exquisidesa és el joc i els jocs del que s'hi

diu i del que s'hi fa respecte de la bellesa i de les belleses. El llenguatge narratiu de Plató és prova de la seva comprensió i exposició de la bellesa. La bellesa platònica és bellesa del quotidià, de l'esforç humà vers la veritat. És, doncs, en l'esforç quotidià que podem i podrem arribar a gaudir de la bellesa en la mesura que la vida quotidiana és un esglaó indefugible vers l'experiència plena de la bellesa. I repetim-ho amb Plató: el moment de la vida que més val la pena de viure és el moment en el qual contemplem la bellesa (cf. 211d1-3).

[acabat a Sabadell, l'1 d'octubre de 2009]

