

La utopia correctora.
A propòsit del mite d'*El polític* de Plató
The corrective utopia. About *Statesman's* myth

Josep Monserrat Molas
Facultat de Filosofia / Universitat de Barcelona
<jmonserrat@ub.edu>
2014SGR507: «EIDOS: platonisme i modernitat»

Data de recepció: 24/10/14
Data d'acceptació: 23/11/14

L'edat de Cronos en el mite d'*El polític* de Plató

En la interpretació dels diàlegs platònics cal respectar la integritat de cada obra si es pretén atènyer l'objectiu que cada un d'ells persegueix. Els platònics solien interrogar-se per l'*skopos*, el propòsit o *telos* de cada diàleg quan iniciaven un comentari.¹ Sembla que la investigació sistemàtica de l'*skopos* dels diàlegs platònics va començar amb Iàmblic, tot i que els erudits alexandrins més antics ja s'havien ocupat, és clar, del tema principal en cada cas.² Aïllar un fragment comporta un perill d'apartar-lo del paper que juga en la construcció de l'obra sencera. Tanmateix, resulta evident, sobretot en els diàlegs de major complexitat, que Plató els construïa amb peces cada una de les quals jugava el seu propi

¹ Vegeu, per exemple, Procle, *In Alc.* 1 1-11, *In Crat.* 1.1-9, *In Rep.* I 5.6-14.14, *In Tim.* 1.4-4.5, i *In Parm.* 630-645; Hermias, *In Phdr.* 8.15-12.25; Damasci, *In Phlb.* §§ 1-6; Olimpiodor, *In Gorg.* prooem. 4, i *In Alc.* 1, 3.3-9.19. Cf. G.R. Morrow & J.M. Dillon, *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Princeton, 1987, 3-11. Però no hi ha tal argument en Damasci, *In Phd.*, *In Parm.*, ni en Olimpiodor, *In Phd.*

² Posseïm alguns fragments dels arguments de Iàmblic entorn de l'*skopos*, en J.M. Dillon, *Iamblichus Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*, Leiden, 1973: *In Alc.* I Fr.2, *In Phdr.* Fr.1, *In Phlb.* Fr.1. B.D. Larsen, *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe*, Aarhus, 1972, p. 436, assenyala que els comentadors anteriors a Iàmblic, com ara Porfiri i Dexippus, no fan ús del terme '*skopos*' (mentre Porfiri usa '*prothesis*'); a la p. 437 suggereix també la influència peripatètica en l'ús que fa Iàmblic de l'*skopos*.

paper en l'estructura compositiva.³ El que ens proposem seguidament és una anàlisi parcial d'un dels elements que composava una de les parts d'*El polític* de Plató, la coneguda com el «mite d'*El polític*». Procurarem d'una banda entendre el mecanisme d'apropiació i recreació que Plató fa dels elements culturals al seu abast —en aquest cas el referit a l'anomenada «edat de Cronos»—, i, per altra banda, mantindrem l'avís sobre el perill de provar-ne una interpretació que menystingués el paper que juga en el transcurs complet del diàleg. Tractarem, doncs, seguidament de l'aparició d'aquesta «edat de Cronos» en *El polític* de Plató.⁴

El *regnat de Cronos* és sinònim en la literatura grega d'una «edat d'or» a partir d'Hesíode.⁵ Empèdocles afegí a aquesta con-

³ Cf. J. Monserrat Molas, «La mesure comme principe constitutif du *Politique* de Platon», *Revue de Philosophie Ancienne*, 21 (2003), pp. 7-24.

⁴ Usem el text grec de l'edició d'Oxford (Platonis, *Opera I: Tetralogias I-II continens*; recognoverunt brevique adnotatione critica instruxerunt E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson et J.C.G. Strachan, Oxford 1995). Les traduccions d'*El polític* que apareixen en aquest text descansen en les versions catalana de Manuel Balasch, la portuguesa de Carmen Soares i la castellana de Francesc Casadesús (Plató, *Diàlegs. XVII: El polític*. Edició del text grec, traducció i estudi introductor de M. Balasch. Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1997. Plataô, *O Político*. Tradução do grego, introdução e notas de Carmen Isabel Leal Soares, Lisboa, Circulo de Leitores e Temas & Debates, 2008. Platón, *Critón. El político*. Traducción, introducción y notas de Francesc Casadesús Bordoy. Madrid, Alianza, 2008). Amb tots ells vaig poder discutir en alguna ocasió la singularitat d'aquest diàleg, fet que els agraeixo. He tingut en compte també les edicions i traduccions de P. Accatino, *Platone. Politico*, Bari, Laterza, 1997; S. Benardete, *Plato's Statesman. Part III of The Being of Beautiful*, Chicago & London, University of Chicago Press, 1984; L. Brisson / J.-F. Pradeau, *Platon. Le politique*. Paris, GF Flammarion, 2003; L. Campbell, *The Sophistes and Politicus of Plato*, Oxford. Clarendon Press, 1867; A. Diès, *Platon: Oeuvres Complètes IX/1, Le politique*, Les Belles Lettres, Paris, 1935; M. Migliori, *Platone. Politico*, Milan, Bompiani, 2001; L. Robin, *Platon. Politique en Platon. Oeuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1942; C. J. Rowe, *Plato, Statesman*, Warminster, Aris & Philips, 1995; M.I. Santa Cruz, *Platón. Político*, en *Platón. Diálogos*, vol. V, Madrid, Gredos, 1998; J.B. Skemp, *Plato's Statesman*, New Haven, 1952 [Bristol, Classical Press, 1987].

⁵ Llegint aquesta part del diàleg, cal tenir especialment present el poema d'Hesíode, *Treballs i dies*, 109-120, tot i que parteixen d'esquemes diferents. J.-P. Vernant, «Le mythe hésiodique des races. Sur un essai de mise au point» en *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, Maspero, 1965, p. 19-45, ho estudia i hi troba l'estructura «indoeuropea» de la divisió social, divisió que manca en el mite d'*El polític*. Vegeu, en general sobre el mite del *Político*, L. Brisson, «Interpretation du mythe du *Politique*», en C.J. Rowe (ed.), *Reading the Statesman. Proceedings of the Symposium Platonicum III*, Sankt Agustin, Akademie Verlag, 1995) i F.L. Lisi, «El mito del Político», *Études Platoniciennes*, I, (2004), p.

cepció la d'un cicle de canvi còsmic regular, en la seva doctrina dels cicles còsmics alternatius, d'Amor creixent i Discòrdia creixent, que situarien l'edat daurada de la innocència i la felicitat al principi de la nostra, quan el poder de l'Amor era més fort.⁶ Que era una expressió viva ho testimonia Aristòtil quan informa que la tirania de Pisístrat (561-527) fou sovint anomenada com una «vida sota Cronos».⁷ El regne de Cronos es caracteritza per l'absència de lluites i de guerres, per l'abundància de recursos que satisfien les necessitats de la vida i per la bondat del clima, conformant tot plegat una mena de situació a primera vista envejable.

El diàleg entre el Foraster d'Elea i el jove Sòcrates, que no s'ha de confondre amb el Sòcrates que també està present a la conversa i que el dia abans acabava de ser acusat de corrompre els joves i d'introduir nous déus a la ciutat, ocupa la major part d'*El polític* i és una continuació, amb les seves pròpies singularitats, de la recerca de la resposta a la qüestió plantejada en l'inici mateix d'*El sofista* sobre el problemàtic *gène* del sofista, del polític i del filòsof. La conversa que inicien el Foraster d'Elea i el jove Sòcrates per avançar en la resolució, un cop que el Foraster i Teetet han enlles-

73-90. Cf. sobre el mite en Plató, l'original J.-F. Mattéi, *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or a l'Atlantide*, Paris, PUF, 1996, p. 58. Per a un panorama general de l'edat d'or, cf. H. C. Baldry, «Who invented the Golden Age», *Classical Quarterly*, 2, (1952), p. 83-92 i H.F. Bauzá, *El imaginario clásico: edad de oro, Utopía y Arcadia*, Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela, 1993. Tanmateix, Hesíode no en fou l'inventor sinó que recull tradicions anteriors comunes en altres cultures, com documenta per exemple A. Neyton, *L'âge d'or et l'âge de fer*, Paris, Les belles lettres, 1984; cf. i la rèplica de J.G. Griffiths, «Did Hesiod invent the Golden Age?», *Journal of the History of Ideas*, 19, (1958), p. 91-93, que és una rèplica a l'article de Baldry. Sobre el diàleg en general, en vàrem fer un tractament exhaustiu a J. Monserrat Molas, *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 1999; una traducció al castellà de part dels materials corregits pot trobar-se a J. Monserrat Molas, *Al margen del 'Político' de Platón*, Barcelona: EAU, 2012.

⁶ Respecte això, *vid.* per exemple W.K.C. Guthrie, *Historia de la Filosofía Griega*, vol. II, Madrid, Gredos, 1986 [1965], p. 258 i ss. Juntament amb *El polític*, el govern de Cronos apareix en Plató a les *Lg.* 713a-b. Allí també Cronos designa uns genis auxiliars perquè es preocupin de l'home. El paral·lelisme amb *Plt.* 271d-e és estret, cf. *Criti.* 109b. També apareix mencionada a l'inici del mite del *Gòrgias*. En general pot consultar-se amb profit l'article de D. Hernández de la Fuente, «La edad de oro como utopía dionisiaca», *Res publica litterarum*, suplement 5, (2006), p. 1-26.

⁷ Aristòtil, *Athen.* XVI (7). Vegeu el tractament que en fa, relacionat amb *El polític*, M. Miller, *The Philosopher in Plato's 'Statesman'*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1980, p. 42-43 [reedició a Las Vegas: Parmenides Publishing, 2005].

tit el tractament del sofista, se les emprèn usant el mètode dierètic amb la figura del polític (258b). Ara bé, la dièresi o divisió es mostra insuficient per a definir el polític i el saber que li és associat, perquè el confon amb un pastor d'homes de naturalesa superior als homes mateixos. L'atzucac on s'arriba reclama disposar d'un altre tipus de recurs per a poder avançar.

La introducció de la narració d'un mite es fa necessària perquè cal evitar el *desprestigi del discurs* (268d2-3), desprestigi, deshonor o vergonya que patiria el *lógos* si no fóra capaç d'aïllar el polític d'aquells que pul·lulen al seu voltant (comerciants, pagesos, forners, gimnastes, metges...). El fracàs de la *dièresi* exigeix dels interlocutors l'esforç d'una nova recerca, canviant el mètode d'investigació, que no és sinó encetar un nou camí (*hodós*) que cal emprendre des d'un principi diferent. És amb aquesta intenció que s'introdueix «quelcom que és quasi una criaturada (*paidián*)»⁸ (268d), una part important d'un gran *mite*. El to de la conversa fa un gir considerable i canvia a partir d'aquest moment i deixa el terreny de l'escolarietat matemàtica i geomètrica propi de l'ensenyament de Teodor, per passar al de la infantesa i els seus contes. El Foraster recomença la recerca: «Aleshores cal començar altra vegada des d'un principi diferent (*pálin ... ex álles arkhés*) per un altre camí (*hodós*)».⁹

El Foraster es referirà seguidament a una sèrie d'esdeveniments que per primera vegada seran presentats en relació, però la seva introducció al fil de la conversa és confusa perquè, abans de parlar del *phásma* o portent que acompanyà la lluita entre Atreu i Tiestes, el Foraster d'Elea interroga el jove Sòcrates sobre si *ha sentit dir* (recordem com s'adreça el Foraster per primer cop al jove amb el mateix verb: «Sòcrates, has sentit Sòcrates?»), i si *recorda* el que diuen que va passar. És important notar l'*oralitat* de la història i el paper principal reservat al *record*, a la *memòria*, perquè després aquest aspecte comptarà amb una ocurrència destacada en el desplegament del mite a l'hora de distingir els humans d'una i altra era. El jove Sòcrates pensa que el Foraster es refereix potser (ísos) al signe (*semeïon*) de l'anyell d'or (*perì tês khrusês arnós*). «De cap manera» (*oudamós*), serà la resposta del Foraster, sinó

⁸ Cf. *Prt.* 320c.

⁹ Traducció de M. Balasch: «Doncs ens cal fer un camí divers a partir d'un altre principi». Sobre les principals interpretacions del mite vegeu J. Monserrat Molas, «Interpretacions del mite d'*El Polític*. Nota bibliogràfica», *Convivium*, (1999), p. 139-158.

que es tracta d'un altre fet més originari que permetrà, per tant, *explicar tres esdeveniments fins ara no relacionats entre si*. Abans de continuar el desplegament del mite fixem-nos en el que passa en la conversa i en el que deixem de banda.

El Foraster d'Elea reclama del jove interlocutor si recorda haver sentit del *fenomen prodigiós (phásma)* en la *discòrdia d'Atreu i Tiestes*. Sembla que recorre a com s'explicava Eurípides (*Or.* 986ss), on s'hi narren *dos fenòmens* (el de l'anyell del velló d'or i el del canvi del curs del sol). El Foraster deixarà de banda el primer i es quedarà amb el segon, afegint-hi, a més, els components mítics de l'*edat de Cronos i dels nascuts de la terra*. Ens centrarem seguidament en l'anàlisi d'un dels elements que entren en aquesta composició, advertint que tota conclusió a què arribem caldrà circumscriure-la a aquesta parcialitat. Anar més enllà reclama afegir altres anàlisis sobre els elements que ara no privilegiem.

Els moviments de l'univers

FOR.- Escolta: aquest univers¹⁰ on som en certs temps és Déu¹¹ mateix qui li guia la marxa i la rotació, però en altres temps l'abandona, quan les seves rotacions han atès ja la mesura temporal que els correspon. Aleshores l'univers s'inverteix espontàniament en direcció oposada, tal com un ésser vivent, al qual ha estat assignada intel·ligència¹² per aquell que originàriament el conjuntà. Però aquesta reculada se li ha incorporat necessàriament per la causa següent» (269c-d).

¹⁰ Aquest univers rep molts noms, que es corresponen als que el designen en el *Timeu*: *pan* (269c4, 270b7, 270d3, 272e3-4); *ouranos* (269d7, 270c1, 273c1); *kosmos* (269e8, 271d5, 273a1, 273b6, 273e6, 274a4, 274d6). Aquest univers és una realitat corporal, sotmesa a canvi i a moviment, i no una realitat intel·ligible, sempre idèntica i immutable (269d-6; cf. també 285d-286a).

¹¹ Aquest univers ha estat fabricat, o sigui posat en ordre, per un déu que rep els mateixos noms que en el *Timeu*: *theos* (269c5, 269e9, cf. 272e7); *demiourgos* (270a5, 273b1); *pater* (273b2). L'activitat d'aquest déu correspon a la del demiürg en el *Timeu*: aplega (*sunthentos*, 273b7 —potser ajudat per déus inferiors), endreça (*katakosmoumenos*, 273a7, cf. 273d i e), produeix un ajustament harmoniós (*sunarmosantos*, 269d1); i engendra (*gennesantos*, 269d9).

¹² Aquest univers té un cos (269d) que ha de presentar la forma d'una esfera; l'univers ha rebut des de l'origen la intel·ligència (269d), i una ànima (269e); és per això que és un ésser vivent que es mou per pròpia iniciativa *automaton*, 269c7) amb un moviment circular, que és el més apropiat a un ésser viu dotat d'intel·ligència (269d-e). Cf. *Ti.* 34a1-5, el desè moviment descrit a *Lg.* 894c-d.

El jove Sòcrates no s'està de mostrar la seva ignorància: «Per quina mena de causa, a veure?». El Foraster respon que només «als més divins de tots» correspon fer sempre el mateix i segons el mateix.¹³ Ara bé, l'univers està sotmès a canvi i mutació per la seva corporalitat, però com que té una ànima dotada de raó, aquest canvi serà el mínim possible: el capgirament del sentit de rotació de l'esfera en què consisteix el seu cos (269d).¹⁴ El Foraster considera quatre hipòtesis sobre la causa d'aquests canvis en el curs del moviment, però refusa les tres primeres: que el món es mogui sempre ell mateix; que sigui mogut pel déu en dues direccions contràries; que el moguin dos déus amb pensaments o desigis contraris (269e-270a). La conclusió que resta, i que es dona com a bona, és que el moviment circular del cosmos és el resultat de l'acció demiúrgica, encara que, quan després l'abandona a la seva sort, l'univers es mou a si mateix perquè està dotat d'automoviment i a poc a poc es degrada fins al punt que la situació esdevé tan lamentable que requereix un nou impuls.

Quan el Foraster ja ha acabat de precisar la causa d'aquests dos sentits del moviment de l'univers, el jove abandona de nou el seu silenci i dona la seva opinió favorable sobre la versemblança del que s'ha dit fins ara. El Foraster inicia aleshores «tot raonant» (*logisamenoï* —ara es barreja *lógos* al mite que calia barrejar com

¹³ Aquests «més divins» podria tan referir-se a les «idees» com als «gèneres superms» dels quals ha parlat el Foraster en *El sofista*. Ens decantaríem per aquesta segona opció, però, en qualsevol cas, el text no es centra en aquest àmbit ontològic sinó en allò que està sotmès al canvi. *El polític* tracta de la possibilitat de construir un ordre racional de la vida humana en un món canviant que no és d'antuvi propici a la nostra existència en l'estabilitat. La percepció de l'estructura ontològica no té cap utilitat aparent en la solució del problema. Cf. S. Rosen, *Plato's Statesman. The Web of Politics*, New Haven & London, University of Chicago Press, 1995, p. 45.

¹⁴ *Paralaxis* només apareix aquí i en *Ti*. 22d1. El verb *parallatein* apareix en un altre context astronòmic, *R*. 530b3. *Tropai*, canvi de la ruta del sol als solsticis, en el *Ti*. 39d8, 40b6. *Anakuklesis* apareix només a 269e3. El verb apareix només en *Ti*. 37a5 'revolució circular'. M. Miller, *The Philosopher in Plato's 'Statesman'*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1980, p. 50, i G.R.F. Ferrari, «Myth and conservatism in Plato's *Statesman*», en C. J. Rowe (ed.), *Reading the Statesman. Proceedings of the Symposium Platonicum III*, Sankt Agustin, Academia Verlag, 1995, p. 391, troben que la inversió còsmica emfasitza la separació entre nosaltres i l'edat d'or. H.R. Scodel, *Diairesis and Myth in Plato's Statesman*, Gottingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1987, p. 80, interpreta la incomprensió del jove Sòcrates de manera diferent: la seva lectura descansa en el fet que per al Foraster, Cronos i Zeus no són déus. Per a Ferrari això no sembla rellevant en el context.

un joc al *lógos*—), una conversa sobre el *páthos* («esdeveniment»)¹⁵ causant de tantes meravelles. En un breu diàleg, el Foraster fa veure Sòcrates que el capgirament dels moviments provoca grans canvis en l'univers i en la mateixa vida dels homes. Seguint la interpretació acostumada del mite, es repeteixen indefinidament períodes cíclics contraris.¹⁶

El món és un ésser viu i pensant que, en el precís moment que la divinitat el deixa lliure, comença a girar en la direcció contrària. És aleshores, en el canvi de direcció, quan es produeixen els grans espasmes que causen catàstrofes en el món i en la raça humana. Aquestes catàstrofes periòdiques que es presenten com a inundacions o incendis es creia que destruïen tota la civilització.¹⁷

¹⁵ M. Balasch tradueix per 'efecte'. Preferim la traducció assenyalada, o bé 'sucès' o 'conjuntura' que és com Balasch mateix tradueix el mot a 296b-c. 'Efecte' provoca un malentès amb 'causa', que surt tot seguit.

¹⁶ La idea, familiar en moltes cultures, de la repetició cíclica dels esdeveniments històrics, va ser atribuïda a Grècia als pitagòrics. Cf., per exemple, M. Eliade, *The Myth of the Eternal Return: Cosmos and History*, Princeton, Princeton University Press, 1971.

¹⁷ La doctrina de les catàstrofes terrestres periòdiques era part de la «ciència» contemporània (*Lg.* 676 i s., *Ti.* 22ss), i fou després una important doctrina peripatètica. Vegeu la nota de W.L. Newman (1922) a Aristòtil, *Pol.* II 5 1269a5-6. També era «científica» l'explicació del curs dels fenòmens terrestres com a causats pel moviment dels cels. És així que els fenòmens del naixement i la corrupció en la regió sublunar són explicats per Aristòtil (*GC* II 10 336a26). Aplegant ambdós fets, Plató imaginaria les catàstrofes produïdes pel canvi en la direcció del moviment. L'eixida occidental del sol en el mite d'Atreu li podia suggerir aquesta explicació; o potser coneixeria la tradició egípcia recollida per Herodot (II 142). Diu J.A. Stewart, *The Myths of Plato*, London, McMillan, 1905, p. 197: «I venture to suggest that whereas East is left and West is right as one faces the midday sun in the northern hemisphere, while East is right and West is left to the spectator in the southern hemisphere, the 'Egyptian tradition' was awkwardly built upon the tale of some traveller coming from south of the equator, who said truly that he had seen the sun rise on his right hand and set on his left». Aristòtil posa en relació les inundacions amb la noció d'un Gran Hivern que correspon —en major escala— a l'hivern anual (*Mete.* 352a28ss) a les quals només sobreviuen uns quants ignorants moradors de les muntanyes. En Plató aquests desastres naturals tornen a aparèixer en *Ti.* 22c i *Criti.* 109d, i els seus efectes es descriuen en *Lg.* 677a-b. Aristòtil pren seriosament la creença que tot coneixement i totes les arts s'han perdut i recuperat una i altra vegada. Amb la llegenda de Deucalió (mencionada per Aristòtil) podem suposar que aquesta creença formava part del bagatge comú de saviesa popular grega. Per a S. Rosen, *Plato's Statesman. The Web of Politics*, New Haven & London, University of Chicago Press, 1995, p. 48, trobem aquí un antecedent de les doctrines revolucionàries modernes de la purga destructiva. És també, diu, la versió cosmològica de la necessitat de començar la ciutat bella amb només els menors de deu anys.

La màxima expressió del capgirament és que la seqüència de la vida, el moviment del cosmos, s'atura i, després, s'inverteix. El canvi més prodigiós és el següent: homes i animals es van fent més joves, els cabells blancs s'enfosqueixen, *els adults es tornen infants*¹⁸ per tal de desaparèixer de la Terra, d'on neix, ja adulta, la generació següent.¹⁹

És aleshores que el jove interromp la narració demanant per la gènesi dels vivents d'aquella època: «I com era aleshores, foraster, la gènesi dels vivents? I de quina manera naixien els uns dels altres?» (271a). Perquè resulta que en aquella naturalesa no es donava res engendrat per una parella, sinó que es naixia de la terra d'aquesta manera: de vells es revivifiquen en joves i nens. També és característic que pel fet de no haver procreació —recordem que els homes neixen de la Terra— s'anul·la també la forma primera de socialització, el matrimoni i la família. Tot plegat es *recorda*, però, gràcies a la *memòria* dels primers avantpassats, que havien atès la frontera entre un sentit del gir i l'altre.²⁰ El Foraster afirma

¹⁸ L'estranya inversió de la vida individual de la vellesa a la infantesa, apareix en un vers d'Hesíode, *Op.* 181, on es diu que la desgraciada «edat del ferro» actual acabarà quan els homes neixin amb el cap gris. Aquest text, única referència coneguda abans de Plató, no es relaciona pas amb una inversió còsmica, però la seva menció en el context d'una successió de races, que comença amb la daurada governada per Cronos, indica que Plató ha introduït en el seu entramat una altra creença antiga. P. Frutiger, *Les mythes de Platon: Etude Philosophique and Littéraire*, Paris, Vrin, 1930, p. 243n., informa que Teopomp, contemporani de Plató, va escriure d'un arbre el fruit del qual feia que les vides dels homes anessin enrere. Podria ser un préstec d'*El polític* o potser es postula l'existència d'una font comuna.

¹⁹ Recordem també que en la conversa, que seguia tan sols el mètode dierètic, propi d'adults, el recurs al mite resulta un retrocés o inversió en el qual els participants es tornen nens i són assistits pels déus, perquè, havent-se degradat el procés de la divisió amb la catàstrofe de la identificació del polític amb el tirà, el porquerol, etc, calia una purificació des de la perspectiva del tot. Cf. R. Brague, «L'isolation du sage. Sur un aspect du mythe du *Politique*» en *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris, PUF, 1982. L. Brisson, a «Interpretation du mythe du *Politique*», en C. J. Rowe (ed.), *Reading the Statesman. Proceedings of the Symposium Platonicum III*, Sankt Agustin, Academia Verlag, 1995, ha criticat part d'aquest article i li retreu que perd tot interès filològic quan fa referència a un passatge paral·lel (272e-273a). Amb bon humor, S. Benardete, *The Being of Beautiful: Plato's Theaetetus, Sophist and Statesman*, Chicago & London, Chicago University Press, 1984, vol. III p. 99, compara els homes amb bolets i ens recorda la descripció que Teodor fa dels heraclitians els quals, sense mestres ni deixebles, broten espontàniament (*Tht.* 180c1).

²⁰ S. Rosen, *Plato's Statesman. The Web of Politics*, New Haven & London, University of Chicago Press, 1995, fa notar que la inconseqüència de fer acabar els

que aquí s'explicarien «els nascuts de la terra» i això s'esdevindria amb tothom «excepte aquells que un déu no tombà cap a un altre destí». El jove no dóna cap importància a aquesta darrera frase: no li resulta cap problema que el déu aparti del destí comú determinats homes, evidentment els millors. El que li resulta problemàtic és la situació i valoració d'aquest «regne de Cronos».

L'anomenat «regne de Cronos»

El jove planteja una qüestió que provoca una altra interrupció en el relat del mite, interrupció que esdevé fonamental, especialment perquè planteja una ambigüïtat en la relació que ha fet el Foraster dels moviments de l'univers i de les èpoques de la humanitat: «És ben cert que això se segueix del d'abans. Però la mena de vida que dius que hi havia al regnat de Cronos, potser era durant aquells girs o en els d'ara? Perquè és clar que la reversió dels astres i del sol ha de coincidir amb els dos moviments» (271c).

Recordem que el Foraster pretén donar una explicació de tres històries que depenen d'una mateixa «conjuntura»: com Cronos exercia el seu regnat, el naixement dels homes de la terra i, tercer, la reversió dels astres. El jove planteja el dubte sobre si l'edat de Cronos, l'edat de l'abundància, es donava en el sentit del gir actual, o en l'invers, on neixen els homes de la terra. El dubte resulta motivat perquè el Foraster ha donat dos tipus de moviments, un trànsit entre moviments, que es dóna al final de cada moviment, i uns homes que neixen de la terra i hi retornen *sense acabar de situar-los*.

Segons el raonament del jove resultaria aleshores que hi hauria d'haver un moment del període dels nascuts de la terra on regnés Zeus, i un altre on regnés Cronos, i fóra preceptiu que el jove es meravelli sobre quin dels dos és el que ha estat fabulat. Cal tenir present que Zeus no ha estat fins ara anomenat, i que el Foraster parla «del déu» en la qüestió d'Atreu i Tiestes. El Foraster, però, després de la seva pretensió inicial, respon com si la totalitat del regne de Cronos fos l'edat d'or, i la totalitat del regne de Zeus, la present. L'edat «reversa», diu, era la de la gent del temps de Cronos, però l'actual «es diu» del temps de Zeus, pronunciant, ara sí, el nom diví (272b). Tota aquesta resposta està encapçalada amb

seus dies a la terra i no en el ventre de les seves mares es deu a la voluntat d'apartar Eros totalment d'aquesta època.

una lloança de la manera com el jove ha captat la història («Has seguit molt bé la meva explicació...»). Tal com ha anat el diàleg fins aquí ja sabem, però, que cal prendre una lloança d'aquesta mena amb precaució.

¿Fins a quin punt és el Foraster merament irònic quan lloa la captació que ha fet Sòcrates de la història? ¿Està preguntant Sòcrates quelcom tan fora d'osques com que si està ara succeint l'autogeneració de totes les coses de la terra? De fet, la qüestió del jove és legítima, i la lloança del Foraster probablement sincera, però se li dóna una resposta elusiva. A l'inici del mite el Foraster mencionava la història que atribuïa a Zeus el capgirament del curs del Sol i dels altres astres. El jove Sòcrates n'havia sentit a parlar, deia, com també del regne de Cronos i dels nascuts de la terra (269a-b). Ara passa que el jove Sòcrates s'estranya que el regne de Cronos i el temps dels nascuts de la terra coincideixin, perquè per a ell esdevé evident que si Zeus era el déu que canviava la rotació (com diu la tradició d'Atreu), aleshores ambdós sentits de rotació esdevenen en el regne de Zeus, i el mateix regne de Cronos estaria sota el temps de Zeus. Com diu el jove Sòcrates: «és clar que la reversió dels estels i el sol esdevé en els dos períodes» (271c).²¹

FOR.- Has seguit molt bé la meva explicació (*tō lógo*, cf. *logisámenos* de 270b3). El que preguntaves sobre el fet que als homes se'ls produïa espontàniament, això no és propi de la translació establerta ara, sinó que fou, també això, propi de l'anterior. Perquè aleshores, en efecte, per damunt de tot era el déu el que tenia cura de tota la rotació, de la manera que ara localment hi ha això mateix, aleshores pertot arreu les parts del món es trobaven distribuïdes sota el govern dels déus, principalment els genis divins se'ls havien repartit a tall de pastors per gèneres i ramats, i cada geni era independent en tot pel que feia a aquells de qui ell es cuidava per-

²¹ Des de Procle (*In Ti.323b*) s'ha trobat en els dos períodes una transposició dels dos factors que al *Timeu* apareixen coexistent: raó i necessitat, moviment del mateix i del diferent. Així consta en les edicions o traduccions de Stallbaum (1841, p. 117); Campbell (1867, p. xxxviii); Diès (1935, p. xxx); Fraccaroli (1934, p. 81); Skemp (1942, p. 107), per exemple. Per a M. Miller, *The Philosopher in Plato's 'Statesman'*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1980, p. 38-39, l'autogovern del cosmos no és simplement l'oposat al govern del déu, sinó que el cosmos conté i nega el diví dins seu mateix. Vegeu encara S. Rosen, «Plato's Myth of the Reversed Cosmos», *Review of Metaphysics*, 33, 1979: 59-85.

sonalment, de manera que no hi hagué res salvatge, no s'entredoraven, no hi havia en absolut guerres ni revolucions. De la resta de coses que se seguia d'una tal disposició, se'n podria dir deu mil altres coses... (271c-271e).

La llegendària edat de Cronos és aquesta: absència d'animals ferotges, de guerres o lluites, la terra sense conrear proporciona prou aliment, no calen ni vestits ni cases, car el clima és prou benigne i els fa innecessaris. Cal tenir en compte que, a més, l'aclariment del Foraster afegeix que a cada grup d'éssers, inclòs els humans, se li assigna un déu menor.²² El centre del mite l'ocupa precisament l'expressió «per damunt de tot era el déu que tenia cura de la rotació»: déu prenia cura del món, era l'abundància, no hi havia política, ni família, ni memòria, ni roba, ni cases...

...I el que hem dit dels homes que vivien espontàniament (*automátou*) s'explica com segueix: un Déu els pasturava, ell personalment els era pastor i custodi, tal com ara els homes, que són un altre ésser viu més diví, pasturen altres gèneres inferiors a ells; els pasturava, i no hi havia constitucions, ni s'adquirien dones i fills, perquè tots revivien de la terra, i no recordaven res del d'abans, sinó que de tot això no hi havia res. Dels arbres i de la resta dels boscatges innúmers treien els fruits abundosos, nascuts no pas del conreu dels camps, sinó que la terra els oferia espontàniament. Anaven nus i quasi mai vivien sota teulada, perquè el temps atmosfèric era tal que no els molestava gens; el llit, el tenien prou flonjo, perquè la terra els produïa herbatges espessos. (271c-272b)

És precisament aquí on el Foraster fa una pausa en el seu relat d'aquesta mítica edat i pregunta al jove Sòcrates, adreçant-se-li pel nom i emprant el mateix verb amb què se li adreçà per primera vegada («Sents, Sòcrates?»), si aquests homes eren més feliços que no pas nosaltres. És important comprendre per què el Foraster demana que Sòcrates identifiqui els dos períodes: ha estat confús fins ara i seria una manera de veure si persisteix o no la confusió («Sents, doncs Sòcrates, com era la vida en època de Cronos; la d'ara, la de l'època que en diem de Zeus, ja la coneixes tu ma-

²² Aquests pastors fan la funció que resultava al final de la dièresi, però que allí es descartava perquè deixava l'home com a més del que és —com un déu— o menys —una bèstia—. Allà i aquí, donada aquesta supervisió directa per part d'un ésser de natura superior, es fa innecessària i inútil tota mena d'organització política.

teix. *Podries, voldries decidir, d'aquestes quina és la més feliç?*). El jove, però, renuncia a desplegar ell la resposta («No, de cap manera») i cedeix la responsabilitat de la decisió al Foraster. Aquest respon que si les criatures de Cronos haguessin emprat el seu lleure i la seva capacitat per a dialogar i examinar els altres homes i les bèsties de cara a la filosofia, i cerquessin si qualsevol per alguna capacitat pròpia obtingués un guany d'intel·ligència (*phroneseos*), haurien estat sens dubte molt més feliços. Si, en canvi, fos el cas que haguessin fet un ús limitat de les seves qualitats i virtuts, i abusat del menjar i el beure, i només s'expliquessin *mites* o rondalles, el Foraster troba la solució ben fàcil.²³ ¿Amb la negativa a respondre, no sembla aquí el jove Sòcrates un d'aquests crònides que es conforma amb sentir rondalles i renuncia a l'exercici del seu enteniment quan no vol determinar quina de les dues èpoques reuneix més felicitat humana? El Foraster no vol avançar per aquest camí, que d'altra banda, i sigui dit entre parèntesis, ens portaria segurament ben a prop de la ciutat que Glaucó titlla com a «ciutat de porcs» a *La república* 284.²⁴ Ho deixa de banda, i recorre a l'expedient gens estrany als diàlegs platònics de remetre irònicament a algú altre que explicarà millor cap a quina de les dues vessants s'inclinava el gust d'aquell llinatge pel que fa als sabers i a l'ús de la raó. Sembla clar, però, que no hi ha cap mena de nostàlgia per les formes primitives de vida: la felicitat resta lligada a l'ús de la intel·ligència. El Foraster admet que un dels motius per desvetllar el mite era la determinació de si és una vida millor la vida racional i del saber o la que no s'hi condueix (272d). Assolit l'objectiu, ni que sigui parcialment, continua.²⁵

²³ Una sèrie d'acudits d'Aristòfanes mostren que 'crònida' podia significar antiquat fins al punt de l'estupidesa. Vegeu les referències en H.C. Baldry, «Who invented the Golden Age?», *Classical Quaterly*, 2, (1952), p. 85. Cf. *Euthd.* on els sofistes insulten Sòcrates dient-li «ets un Cronos».

²⁴ A R. II 372e-373a i Lg. 676a-681d pot pensar-se una descripció de la societat humana en aquest període inicial.

²⁵ S. Rosen, *Plato's Statesman. The Web of Politics*, New Haven & London, University of Chicago Press, 1995, p. 64, nota aquest com el segon objectiu del mite. El primer estava abans del mite mateix, a 268b5-d2, on es requereix expiar la culpa del *lógos* que no sap distingir el rei dels altres nodridors del gènere humà. Altres cinc intencions del mite, fins completar el número set, són: 273e5, exhibició del rei; 274b1, propòsit de tot el mite, explicar el significat polític de la relació de l'home amb el cosmos; 274e1-275a7, per comprendre l'error comès en la dièresi; 275b1, per aclarir l'art de nodrir el ramat; 277b1ss., el mite per il·lustrar l'error de

La retirada divina i el capgirament del primer ordre

Aquesta continuació de la narració repeteix algunes de les explicacions que el Foraster ja ha donat abans sobre els moviments de l'univers, però cal tenir molt present que és una repetició on apareixen modificacions importants. Esgotada la naturalesa, la divinitat abandona el control del món (el mànec del timó) i es retira a la seva talaia, deixant el món governat pel destí i la passió connatural.²⁶ Les divinitats encarregades de vetllar els grups d'éssers l'imiten en la seva retirada (272e-273a). Després dels primers transtorns inevitables pel xoc dels moviments, i les conseqüents pèrdues de vides i la destrucció, l'univers es recomposa i aconseguix guiar-se ell mateix, tot *recordant* el mestratge del seu creador i pare.²⁷ La seva corporalitat, la seva imperfecció, però, fa que vagi *oblidant* aquest mestratge (el que no deixa de sorprendre en el cas de l'intel·lecte còsmic),²⁸ i, a mesura que

la dièresi, però s'equivoca sent massa llarg i emprant massa contingut. Conclou: «These statements are by no means inconsistent with one another; they are rather excessive, constituting thereby a direct reflexion of the excessiveness of the myth itself». En l'economia del diàleg, l'excés analític deixa pas a l'excés mític.

²⁶ El déu pilot (272e, 273c) és, segons L. Campbell, *The Sophistes and Politicus of Plato*, a revised text and English notes, Oxford: Clarendon, 1867, p. xxvii, una noció pitagòrica del governant, de la qual *La república* platònica en partiria parcialment, i que seria criticada per l'idelisme especulatiu de la teoria en *El polític*. Es tracta de la visió evolucionista del pensament platònic.

²⁷ «És que tots els béns els ha rebut del seu autor, però de la seva constitució anterior tot en el que en el cel resulta de terrible i injust» (273b-c). Per a K. Dorter, *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues: The Parmenides, Theaetetus, Sophist and Statesman*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1994, p. 195, queda clar que Plató no ha abandonat la visió de «dos mons». La distinció entre el diví i el corpori —i la polaritat entre ells i la matriu del nostre món— apareix segons Dorter aquí tan poc ambiguament com en els primers diàlegs. Aquí es veu al nostre parer un dels aspectes més criticables d'aquest interessant llibre, car Dorter renuncia als detalls que podrien invalidar la seva tesi, sense deixar parlar, com era la seva pretensió original, els textos. Hi ha un moment en les reflexions «ontològiques», «epistemològiques», «polítiques»... on la discussió ja no se sap on està, si en els textos, en els comentaries, o en qüestions que ja no es formulen i que havien estat exemplificades, que no formulades, amb l'ajuda del text platònic. Seria una bona obra 'escolar' *resituar les qüestions allà on estan formulades*. Com diu F.J. Gonzalez, «A la caça de Plató», *Comprendre*, (1999), p. 134: «¿[n]o seria més correcte dir que Plató no ha estat més que una sèrie de notes a peu de plana de la història de la filosofia occidental?».

²⁸ El món sensible en *El polític* s'assembla a un ésser humà ja que en ell s'oposen la raó (*phronesis*, 269d1) i una inclinació *epithumia*, 272e6) relacionada amb

l'era acaba, «l'antiga passió del desordre» del moment en què el déu abandona el cosmos es fa mestressa de tot.²⁹ L'univers resulta constituït d'una naturalesa originària desordenada, posada en ordre pel demiürg. Tot el que hi ha de mal i d'injustícia en l'univers prové d'aquesta naturalesa primitiva, mentre que tot el que hi ha de bell prové del demiürg (273b-c). Hom pot pensar que aquesta part d'ombra explica el perill de dissolució que amenaça l'univers (273d-e).

Ara bé, en el moment que perilla tot l'univers, a causa de la degradació i l'oblit que segueixen el temps, el déu que l'havia ordenat, preocupat que no s'enfonsés en «el mar infinit de la dissemblança»³⁰ reprèn el seu lloc al timó i el reendrea, tot invertint el món cap al curs anterior i el millora, fent-lo immortal i sense envelliment (273e). El text fa ús d'una imatge nàutica; ara el déu ja no abandona el navili, al qual es compara el tot de l'univers, sinó que abandona el governall de la nau i es retira a la posició de vigia (272e, 273d) des d'on pot preveure els perills. És notable que el déu ocupi una posició privilegiada des de la qual pugui *observar* el món des d'una certa distància després d'haver-se ocupat

allò corporal. És per això que pot *oblidar* els ensenyaments del seu pare i demiürg (273a7 s.) quan és deixat a si mateix. Com diu L. Brisson, «Interprétation dy mythe du Politique» en C.J. Rowe (ed.), *Reading the Statesman. Proceedings of the Symposium Platonicum III*, Sankt Agustin, Academia Verlag, 1995, p. 335: «Bref, les rapports entre le mythe du Politique et le Timée sont nombreux et réels, alors que les différences sont rares et surtout relatives». Vegeu la comparació del *Timeu* amb el cos humà feta per R. Brague en el seu curs sobre aquest diàleg celebrat a la Societat Catalana de Filosofia (un resum del curs a J. Monserrat Molas, «Rémi Brague: Introducció al *Timeu*», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, V, (1993): 221-229; vegeu ara R. Brague, *Introduction au monde grec. Études d'histoire de la philosophie*, Paris, Éditions de la Transparence, 2008, p. 145-194). Aquesta representació de l'univers i de l'ésser humà pot posar-se també en relació amb la doctrina dels ateu exposada al desè llibre de *Lg.* 888d-890b.

²⁹ Aquesta multitud creixent de problemes (273a1-7) és semblant al que s'utilitza en *Ti.* 43a-44b per descriure el desordre conseqüent a la unió de l'ànima i el cos a l'infant.

³⁰ Per a G. Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle 'Dottrine non scritte'*, Milano, Vita e Pensiero, 1991, p. 462-463 el gran «mar infinit de la desigualtat» resultaria una imatge de la *diada indefinida* (en particular en la seva dimensió sensible); mentre que el reprendre el timó expressa, en particular, la gran obra demiúrgica que domina el desordre amb l'ordre, estructurant en general i en particular el principi diàdic infinit en funció del món intel·ligible i de la seva naturalesa, que depèn del Bé (o sigui de l'u i de la Mesura).

del seu govern, i atent al seu indispensable retorn.³¹ El Foraster, en aquest moment, fa una nova pausa en el parlament abans de continuar tot seguit. Torna a donar un altre motiu pel qual el mite ha estat explicat. El primer era corregir el mite, el segon, determinar en quina època es vivia millor. Ara, com a tercer motiu, diu el Foraster que «...amb això hem explicat el final de tot: *el que ens és útil per a l'exposició (apódeixis) del rei*, ho trobem a bastament només que ho apliquem a l'anterior del nostre discurs» (273e). Ja hem vist que el mite ens apareix amb unes finalitats diverses, senyal també, de la diversitat de relacions possibles entre les coses de la realitat, en el doble sentit de relacions com lligam entre les coses i com a relat dit de les coses. El que ens ha quedat d'aquesta secció és una nova descripció dels moviments de l'univers. Cal encara situar-hi els homes.

L'ordre restaurat com a ordre nou

Havent explicat «el que és útil per a l'exposició del rei» es tractarà de mostrar-ho. Ara bé, fixem-nos que ara es parlarà de la nostra època («el món, tot girant pel camí actual de generació»). Si aquesta d'ara és l'època que anomenem de Zeus, qui hauria canviat el curs dels cels hauria estat un déu més fonamental que està al càrrec dels dos períodes (tot i que té sota control estricte només un, car en aquest es manté al marge). Fixem-nos que sempre es tracta del mateix déu innominat: Cronos i Zeus resten fora de lloc, o figuren simplement com a noms que les històries parcials mítiques han donat al veritable fenomen cosmològic que ens ocupa.³² Aquesta opinió pot defensar-se, a més, amb el fet que el déu que governa mai no abandona l'escena, i per tant, no pot ser reemplaçat per un nou déu. No abandona el vaixell de l'univers sinó que va a un lloc de vigia (272e), des del qual tornarà després al timó (273e). L'ambigüitat pel que fa al tractament de la divinitat, o l'extremada cura en anomenar-la, pot tenir un motiu ben palpable

³¹ És interessant pensar una confrontació amb el fragment de la *Carta VII* on Plató, després de les seves primeres intervencions en el govern de la ciutat, resta marejat i es retira a *observar i esperar el moment oportú per actuar*. Vegeu sobre el paper de la teoria, el capítol de J. Sales Coderch, «El mareig del fillastre de Pirilampos», a *Estudis sobre l'ensenyament platònic: I. Figures i desplaçaments*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 101-110.

³² S. Rosen, *Plato's Statesman. The Web of Politics*, New Haven & London, University of Chicago Press, 1995, p. 43. El déu del mite no pot ser un déu olímpic.

quan es tracta de parlar dels déus en una escena on està present, en silenci, un home que ha estat acusat, com el lector sabia, d'introduir déus nous a la ciutat.³³

L'exposició del Foraster ens situa en el nostre sentit del gir, o sigui, el del camí actual de la generació. L'envelliment del món s'atura —comença una nova era— i el món aporta novetats respecte l'anterior. Cal notar que allò que se'ns dona en el mite no és la repetició constant de dues eres que se succeeixen, sinó que aquesta successió presenta novetats. El mite explica que s'instaura aleshores un nou ordre de les coses, on no tot sorgeix espontàniament del sòl (274a), sinó que les parts es regeixen per si mateixes fins on els és possible, i es disposa que concebin, pareixin i criïn. Aquest, es diu, és «*el punt on tendeix tot el relat*» (274b, recordem que ja s'ha dit que el mite s'ha fet també per corregir el *lógos*, per determinar quan viuen millor els homes, i també per aclarir la definició del rei): deixant de banda la resta d'animals, ja que seria massa llarg el parlar-ne, cal *centrar-se en els éssers humans*. Aquests, establerta la generació sexual, segueixen la marxa normal de l'edat, de la infantesa a la vellesa. La situació no és fàcil, però. Empesos per la necessitat de nodriment, certs animals esdevenen perillosos i salvatges (274b-c); d'aquí la necessitat dels déus de donar als homes allò que els permeti nodrir-se i protegir-se, car no disposen d'instruments ni arts per obtenir de la terra allò que la terra abans proporcionava sense esforç. Mal assortits per la naturalesa, els homes han de comptar per a poder sobreviure amb les tècniques ensenyades per Hefest i Atenea (que, per cert, no és citada pel nom), amb el foc aportat per Prometeu,³⁴

³³ K. Dörter, *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues: The Parmenides, Theaetetus, Sophist and Statesman*, Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press, 1994, p. 194: «The peculiar form of the question and answer at 271c-272b thus points the tacit emendation in the story. The god who is celebrated in the myth is beyond Kronos and Zeus, who are by implications relegated to the position of subordinate gods. The reign of Kronos corresponds to the period when the divine helmsman takes charge of the tiller, and the reign of Zeus corresponds to the period when the helmsman has let go. These distinctions are never explicit; *with Socrates' trial in the offing, perhaps the stranger is cautious about introducing «other, new gods» in Athens.*» (La cursiva és meua).

³⁴ En *El polític* Prometeu té un paper més aviat reduït comparat amb el del mite del *Protàgoras*: en aquest el foc i les arts són robats per Prometeu, mentre que en *El polític* són dons. D'altra banda, en *El polític* no es diu res de l'art política que en el *Prt.* 322c-d és aportada per Zeus *a tothom*, mentre que les altres arts són espe-

i amb les llavors i plantes d'altres déus, déus que el Foraster no anomena.³⁵ La revolució de l'univers i el cicle de les generacions es donen tal com les coneixem; els éssers humans s'engendren els uns als altres, imitant en això l'autonomia que és la de l'univers; i sobretot han de recórrer a les arts i a les tècniques, conjuntament amb una instrucció i educació necessàries (*met'anagkaías didakhês kai paideúseos*). Els éssers vius han de prendre model del món quan aquest dirigeix el seu curs i ocupar-se d'ells mateixos (274a-b). Nosaltres imitem el cosmos (274a1, 274d6-7) que al seu torn emula el demiürg (273b1-2).³⁶ I això, perquè els éssers vius, homes i bèsties, es dissocien dels vegetals perquè ja no sorgeixen espontàniament com abans.

I totes les coses que arrangen la vida humana vénen d'aquí, perquè, tal com ha estat dit, la protecció dels déus mancà als homes, i ara ells es guien per si mateixos, i per tenir cura personal d'ells mateixos, tal com fa la resta del món, el qual nosaltres imitem i seguim sempre durant el temps etern: ara vivim i naixem d'aquesta manera, i abans d'aquella altra. *I que aquí s'acabi aquest mite* (274d-e)

«I que aquí s'acabi aquest mite; fem-lo útil per veure com hi eràrem quan perfilàrem l'home reial i el polític en el nostre discurs precedent». A més de formular una cinquena funció del mite, com-

cialitzades (cosa que sembla que també ha de ser l'art política en *El polític*). Cal notar, però, que aquests dos mites que coincideixen en fer de la política quelcom que no és propi d'uns éssers especials o divins, sobrehumans, estan relatats per dos forasters. Cal consultar encara la taula annexa a la nota 1 de la p. xxxviii de l'edició de Diès, on compara *Plt.* 247b8-d5 amb *Lg.* 677b-679c, Demòcrit i Protàgoras. Subratllant les diferències, M. Narcy («La critique de Socrate par l'Etranger dans le *Politique*», en C. J. Rowe (ed.), *Reading the Statesman. Proceedings of the Symposium Platonicum III*, Sankt Agustin, Academia Verlag, 1995, p. 227-235) ha pogut parlar d'*El polític* com «l'anti-Protàgoras».

³⁵ Segurament Demèter, Persèfone, Triptòlem i Dionís Cf. A. Kélessidou, «L'homme sans industrie et sans art (*Pol.* 274c)», *Revue de Philosophie Ancienne*, 11, (1993), p. 79-87.

³⁶ G. Fraccaroli, *Platone. Il sofista e l'Uomo politico*, Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1934, p. 81, i M. Miller, *The Philosopher in Plato's 'Statesman'*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1980, p. 53, prenen el demiürg com quelcom presentat també a l'emulació humana, i amb això segueixen una tradició neoplatònica. Vegeu sobre això J. Dillon, «The Neoplatonic exegesis of the *Statesman* myth» i M. Erler, «Kommentar zu Brisson und Dillon», en C.J. Rowe (ed.), *Reading the Statesman. Proceedings of the Symposium Platonicum III*, Sankt Agustin, Academia Verlag, 1995, p. 364-374 i p. 375-380 respectivament.

prendre el seu propòsit coincideix amb explicar el significat polític de la relació de l'home amb el cosmos quan ja estem situats en el nostre temps. La situació humana descrita perfila una antropologia de l'humà que manté i guarda una distància i una diferència respecte de la naturalesa i respecte del diví. Allò més important és, però, que d'aleshores ençà *la humanitat ha restat abandonada als seus propis designis* i depèn d'ella mateixa per a les seves coses.³⁷ La possibilitat humana d'una vida orientada per les seves pròpies forces se'ns ha ofert a la vegada que se'ns ha donat limitada per les forces encara més grans de la naturalesa. La *renúncia* del déu a portar un govern del tot, sigui personalment, sigui vicàriament a través dels genis demònics, obre l'oportunitat a l'humà de governar-se a si mateix; la retirada del diví resulta una gràcia divina.

La complicada narració del mite ofereix un espai difícil de comprendre que el déu ha procurat amb la seva absència present a l'univers, un espai entre el diví etern protector que infantilitza i la naturalesa mutable inhòspita que ens devora com a lloc entremig on l'ordre humà és possible com a imitació d'un ordre superior. L'articulació dels processos còsmics en períodes diferents produïts per la presència, l'absència i la presència absent del déu, té l'efecte d'emfasitzar com nosaltres, els humans d'aquesta era actual, hem d'assumir la responsabilitat de lluitar contra la necessitat per controlar les nostres vides. El mite corregeix delimitant l'entremig, perquè la dièresi ha partit la humanitat en déus i bèsties: la confusió analítica del pastor diví d'homes s'explica, pot corregir-se amb una superació dialèctica, i doncs, sintètica, de l'escisió. El mite ens mostra el següent: la vida política que s'està definint només és possible en l'ordre incert que existeix entre el dinamisme creatiu i ordenador del fundador de les ciutats, assimilat al seu moment diví originari, i el moment de la seva destrucció per l'augment de les passions, els desigs i l'oblit, el moment de la lluita in-civil. Situada en aquest *entremig*, la dimensió política no pot ser ni la saviesa divina ni l'astúcia de la lluita animal per la supervivència. Referir-se a un govern feliç és referir-se a la minoria d'edat: quin valor donem a l'ús de la raó per a dialogar i filosofar ens situa

³⁷ Resulta, doncs, un cant de les misèries de la vida primitiva i els beneficis del progrés. Es repeteix l'exposició de *Prt.* 321c-322c que ressalta de manera especial el caràcter inconvenient de no disposar d'una art política (322b5). La millor exposició preplatònica es troba a Èsquil, *Pr.* 442-468.

ja en el camí de la resposta a la qüestió de si hi ha lloc per a enyorar la felicitat que s'explica de l'edat de Cronos.

El moviment de la vida i l'ambivalència humana

Per a l'economia del diàleg, altres lliçons manifestes del mite són que els nostres polítics són únicament humans car han quedat molt enllà en el temps els dies en què governaven els déus. En segon lloc, que la identificació del polític amb el pastor ha provocat en la conversa inicial una *dièresi* errònia, la qual, en dur implícita la responsabilitat d'alimentar el seu ramat, no ha aconseguit separar el polític de classes com la pagesia, els comerciants, els moliners i forners, els metges i entrenadors. Els homes han intentat donar-se com a reis i polítics «pastors d'homes», rèpliques dels pastors divins, i aquesta experiència fracassa de manera manifesta. El fracàs es deu al fet que no són déus, i la definició de l'art política com a pastoreig exigeix una diferència en la naturalesa del pastor i del ramat, diferència que no es dona entre el polític i el ciutadà. El mite deixa clar que l'home no pot ser el seu propi pastor. Precisament, sobre això posarà l'accent el Foraster: sota el regne de Zeus, on l'ésser humà no és pasturat i nodrit com una bèstia per un déu, cal donar-se lleis dictades per l'intel·lecte, que en la nostra ànima és la part realment divina (300a-c).

El mite ens ha proporcionat, també, un aclariment o enfocament diferent de la mirada per tal de comprendre la situació humana actual en les seves complexitats i en les seves tensions. Atenent al mite, escoltant-lo, es fa present en el diàleg una visió que pot mesurar les paraules: en termes del diàleg, l'anàlisi de la *dièresi* cal que estigui acompanyada per una visió del tot. El Foraster, però, també és conscient que aquesta aproximació al tot, no deixa de ser parcial i ambigua, com s'ha assenyalat.

El mite d'*El polític* no significa pas un canvi lleu en la definició del polític, sinó que ens fa veure la confusió dels afers en el món i en la política tan aviat com aquests són mesurats per un estàndard de perfecció. Tot ordre que trobem en aquest món de confusió és un record d'aquesta perfecció, i mostra que la vida humana com a tal només és possible en la mesura que prenguem aquests dons divins sota la nostra pròpia cura.³⁸ En aquesta visió del tot,

³⁸ P. Friedländer, *Platon*, vol. III, Berlin & New York, Walter de Gruyter, 1960, p. 264: «Vielmehr lässt er sichtbar werden, in welcher Wirklichkeit der Welt und des Staa-

el mite també proporciona la constatació de com la direcció dels homes ha de ser humana i no divina. La situació encara no és prou clara, però. Si bé el mite ha resultat una correcció de la dièresi, no comporta sinó un cert aclariment parcial de la confusió, perquè en cert sentit també es pot pensar que l'Edat afortunada és la nostra, com és evident per la presència de *lógos* i filosofia.³⁹ Paradoxalment, si bé l'ordre a imitar pertany a una època que no és la nostra, les eines per recordar-lo pertanyen a una era que no és la de l'ordre. El mite no resol sinó que situa la tensió constitutiva de l'humà.⁴⁰ El mite no proporciona altra cosa que la correcció del resultat d'una anàlisi. És un mite corrector, però tampoc no proporciona un coneixement adequat, una síntesi, sinó només

tes wie leben, sobald man den Masstab der Vollkommenheit anlegt, wie aber alles, as an ordnung in dieser Welt des Wirrsals besteht, eine Nachwirkung von jener Vollmöglich wird, wenn wir dir göttlichen Gaben in unsere eigene Pflege nehmen».

³⁹ Com diu S. Rosen, *Plato's Statesman. The Web of Politics*, New Haven & London, University of Chicago Press, 1995, p. 61: «Gold and iron are inseparable in human existence. Philosophy is the sister of decadence. The rejuvenative function of the counternormal epoch is inseparable from a temporary suspension of our humanity; it is a period of forgetting and silence». El capítol de G. R. F. Ferrari, «Myth and conservatism in Plato's *Statesman*», a C.J. Rowe (ed.), *Reading the Statesman. Proceedings of the Symposium Platonicum III*, Sankt Agustin, Academia Verlag, 1995, p. 393 n.14, es pot veure com una elaboració del paper de la memòria que S. Rosen («Plato's Myth of the Reversed Cosmos», *Review of Metaphysics*, 33, (1979), p. 77-80, p. 81 n.9, p. 93 n.13) ja havia destacat. Vegeu C.L. Griswold, jr., «*Politikē Epistemē* in Plato's *Satesman*», en J.P. Anton & A. Preus (ed.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany, New York, 1989, p. 151.

⁴⁰ Com es pot veure en la següent discussió: per a M. Miller, *The Philosopher in Plato's 'Statesman'*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1980, p. 51-53, i G.R.F. Ferrari, «Myth and conservatism in Plato's *Statesman*», a C.J. Rowe (ed.), *Reading the Statesman. Proceedings of the Symposium Platonicum III*, Sankt Agustin, Academia Verlag, 1995, n. 31, la crítica dels súbdits de l'era de Cronos no s'ha d'estendre a la condició dels déus; com suggeriria *Lg.* 713c-714a, és a la condició dels déus a la qual l'home ha d'aspirar, no a la dels humans. Resulta, doncs, que es pot prendre l'era de Cronos com a representació del *deus mensura*. H.R. Scodel, *Diairesis and Myth in Plato's Statesman*, Gottingen, Vandehoeck & Ruprecht, 1987, p. 84 n. 14, intenta desarmar Miller argumentant que «criticism of the golden age [...] must extend to the god himself. If the pursuit of philosophy is the criterion of human happiness, it is difficult to see how the god [...] in the reign of Kronos can be the 'measure' for man». La qüestió és complexa. En un sentit, *filo-sofia* no és tan el criteri de la felicitat humana com ho és *sofia* (*Smp.* 204a). *Filosofia* és una aspiració al criteri de la felicitat, no la felicitat mateixa. Ara bé, si *filosofia* és de fet el criteri de la felicitat humana, en el sentit que nosaltres no podem atènyer més (*Phdr.* 278d3-6), pertany a la natura humana aspirar a transcendir la nostra humanitat, ço és, imitar el déu al més possible (*Lg.* 713e).

una mera *imatge* que caldrà, al seu torn, corregir. En l'economia d'*El polític*, la utopia correctora passarà d'immediat a ser corregida perquè no és de cap manera la darrera paraula del diàleg.⁴¹

MONSERRAT MOLAS, Josep, «La utopia correctora. A propòsit del mite d'*El polític* de Plató», *SPhV* 16 (2014), pp. 91-112.

RESUM

Cal entendre la narració del mite de l'Edat de Cronos en *El polític* de Plató en el marc on està situada. Serà aleshores que es podrà comprendre com Plató va compondre els diferents materials que hi intervenen per aconseguir neutralitzar la creença que aquella edat d'or era una situació òptima.

PARAULES CLAU: Edat d'or, Cronos, Plató, *El polític*.

ABSTRACT

The myth of the Age of Kronos in Plato's *Statesman* must be understood in the context in which it is located. We will be able to understand how Plato composed the different materials to achieve the neutralization of the belief that Golden Age was an optimal situation.

KEYWORDS: Golden Age, Kronos, Plato, Statesman.

⁴¹ Josep Monserrat Molas, «Naturaleza del error y sentido de la corrección de la diéresis en el *Político* de Platón», *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 51 (2010): 151-169.

