

«UNA TÚNICA PER AL POBLE»: UN COMENTARI A «EL POLÍTIC» DE PLATÓ¹

JOSEP MONSERRAT MOLAS
Universitat de Barcelona

RESUM

Plató té, en Aristòfanes i en Homer, dos usos anteriors de l'art del tissatge com a paradigma de la política. El diferent sentit que té aquest art femení en tots tres autors es desplega en Plató sobretot atenent a la narració homèrica de la mort dels pretendents al tron d'Ítaca que ha estat salvat pel teixir i desteixir de Penèlope. La hipòtesi a partir de la qual s'interpreta *El polític* pren en consideració precisament aquests antecedents i la variació platònica respecte del que és femení.

Paraules clau: Plató, política, tissatge, paradigma, *El polític*.

ABSTRACT

In the work of Aristophanes and Homer, Plato finds two prior uses of weaving as a paradigm of politics. The different meaning that this feminine art has in these three authors is expressed in Plato above all through reference to Homer's account of the death of the claimants to the throne of Ithaca, which was saved by Penelope's weaving and unweav-

1. Una primera versió d'aquest text va ser exposada al març del 2009, al Seminari de Cultura Grega dirigit pel Dr. A. Alegre, a la Universitat de Barcelona, i parcialment en una lliçó dictada a la Universitat de Girona al març del 2010, convidat pel Dr. O. Ponsatí-Murlà. A tots dos i als alumnes assistents que van participar amb la seva atenció i les seves preguntes, els agraeixo els comentaris. La reelaboració del text forma part del Projecte d'Investigació finançat per la Direcció General del Ministerio de Educación y Ciencia HUM2007-62763/FISO i dels treballs del Grup de Recerca 2009SGR447 EIDOS. Hermenèutica, platonisme i modernitat.

ing. The starting hypothesis for the interpretation of *Statesman* takes full account of these precedents and Plato's variation with respect to the feminine.

Keywords: Plato, politics, weaving, paradigm, statesman.

1. Dues imatges homèriques, i una citació aristofànica

En els anònims *Prolegòmens a la Filosofia de Plató*, una obra de la segona meitat del segle VI, es reclama, per a la comprensió dels diàlegs platònics, l'auxili del lector: «El diàleg és, d'alguna manera, un univers. [...] igual que en el *kósmos* hi ha natures inferiors i superiors, en el diàleg hi ha personatges que refuten i personatges que són refutats, i la nostra ànima, com una mena de jutge (*dikastés*), ara pren part per aquell que refuta, ara pren part per aquell que és refutat» (*Prol. Ph. Pl.* 15.1-16).²

De manera premeditada volem deixar de banda una lectura mitològicospiritual de Plató; hi hagi el que hi hagi en aquest sentit, només quedarà de residu de la nostra anàlisi. Discordem, doncs, de la posició de Mattéi³ quan diu que és difícil, en l'obra de Plató, trobar un límit clar entre el terreny filosòfic i el terreny mític o entre la imatge mítica de l'«inici» i el concepte filosòfic de «principi». Per una banda, aquest límit no presenta cap contorn clar, i, de fet, participa dels dos camps que separa. Per l'altra, Mattéi situa la filosofia platònica en l'entremig del mite i la raó, la narració i l'argumentació, la persuasió i la certesa, i la comprèn com a *mito-logia* en un enllaç indissociable de les dues vies a través de les quals el món accedeix a la paraula. Tanmateix, aquesta consideració no pot donar una bona primera aproximació al text platònic perquè no pren en consideració la seva naturalesa i no el tracta amb la deguda distància, sinó que s'hi sotmet, sobretot a partir d'unes ben discutibles nocions de *mite* i *raó* que els textos platònics tracten d'una manera molt i molt treballada.

En molts casos, el primer referent dels textos platònics són les remissions a l'obra homèrica, tal com ho ha estudiat Zdravko Planinc.⁴ Així, per exemple, el motiu que obre *El polític* és una continuació del motiu que obre *El sofista*, a saber, la imatge homèrica, concretament de l'*Odissea*, on Ulisses apareix disfressat de foraster rodamón i no és reconegut pels membres del seu casal. En *El polític*, precisament, tot aquest cant serà el que aportarà les imatges més elo-

2. Thomas A. Szlezák (1991) ha estudiat especialment la figura de «l'auxili» (βοήθεια) i Jordi Sales (1999) n'ha fet un dels principis hermenèutics del grup de recerca. Xavier Ibáñez (2007, 2011) pren la figura del judici com a clau de la interpretació del *Teetet*.

3. Mattéi 1996, 3.

4. Zdravko Planinc 2008.

qüents: la del «retorn del polític» i la del «tissatge».⁵ És en aquesta part final de l'aventura d'Ulisses, quan ell torna al seu casal, que es restaura el bon govern i són eliminats els pretendents que volien ocupar el seu lloc. Això passa tot just en el moment en què l'ardit de Penèlope ha estat descobert. Aquest ardit, com tothom sabrà, és el de teixir i desteixir per tal d'ajornar la decisió de prendre nou marit –i rei d'Ítaca.

Procle dedicà en l'antiguitat algunes paraules a la importància conferida als *prooímia* a l'hora d'interpretar els diàlegs platònics.⁶ Basant-se en aquest passatge, Myles Burnyeat tractà la importància de les primeres paraules en l'obra platònica. Tanmateix, cal prendre amb cura la crítica de Burnyeat a les escoles interpretatives que haurien reclamat la importància exegètica d'aquests passatges (els anomenats, per ell, *straussians*). Segons aquest autor hi ha altres parts del diàleg que *a priori* tenen una jerarquia filosòfica major, si és que les escenes inicials en tenen alguna.⁷ Amb tot, admet una significació, però en els seus propis comentaris de diàlegs platònics, si som estrictes, no es posa gaire de manifest.⁸ Per altra banda, i en contrast també amb el que sosté i demostra Burnyeat, Xavier Ibáñez⁹ defensa en la seva interpretació del *Teetet*, com una curiosa lectura de les nou primeres pàgines del diàleg (sovint oblidades) resol les apories en les quals es troba l'hermenèutica platònica a l'hora de tractar d'escatir l'ensenyament de l'obra en la seva unitat i demostra de manera convincent la importància dels proemis.

Doncs bé, el que prenc com a imatge general d'*El polític*, precisament la consideració del teixit que es desprèn de la referència homèrica utilitzada en els inicis d'*El sofista* i d'*El polític*,¹⁰ descansa en el fet que si el motiu homèric que obre l'escena d'ambdós diàlegs és el del retorn d'Ulisses a Ítaca disfressat de rodamón (el Foraster fa d'Ulisses), el motiu homèric que emmarca amb més detall *El polític* és el del tissatge i la mort dels pretendents.

Tanmateix, Nietzsche, a *Més enllà del bé i del mal*, §28, diu que ell és capaç d'explorar els secrets de Plató gràcies al fet de tenir present que sota el coixí del llit de mort de Plató la gent no hi trobà la Bíblia, ni res d'egipci, ni de pitagòric o platònic, sinó Aristòfanes. Seguint aquesta indicació, anem un moment a *Lisístrata*. És el moment en què parla Lisístrata, quan el delegat del

5. Monserrat 1999.

6. *In Plat. Alc.* 18.13-19.10; *In Plat. Parm.* 658.33-9.23; vegeu també sobre els *prooímia* en general, i segons els tipus de discurs en Aristòtil, *Retòrica* 1414b19 i ss.

7. «So far from the opening scene telling you how to read *the philosophy that follows*, it is *the philosophy that tells you how to read the opening scene*», 1997, 4, la cursiva és nostra; cf. Gonzalez 2003, 15-43.

8. Cf. Burnyeat 1990 amb Benardete 1984.

9. 2007, 35, 42.

10. Monserrat 1999.

consell li demana com les dones seran capaces d'acabar amb tantes dificultats. Veurem que acaba esmentant un «mantell per al poble».

EL COMISSARI: ¿Doncs com sereu vosaltres capaces d'acabar les moltes coses embullades que hi ha en aquest país, i de desenredar-les?

LISÍSTRATA: Molt fàcilment.

COM.: ¿Com? Demostra-m'ho!

LIS.: Igualment que quan se'ns embulla el fil l'agafem així i amb els fusos l'aixequem ara per un cantó, ara per l'altre, exactament així desfaríem aquesta guerra, si ens fos cosa permesa, transportant, per mitjà d'ambaixades el d'aquí i el d'allí.

COM.: ¿I és per mitjà de llanes i de fils i fusos que us creieu que atallaríeu unes coses tan greus? Ja en sou, de ximpls (ἀνόητοι)!

LIS.:Doncs si en vosaltres hi hagués una mica de seny, ho governaríeu tot com nosaltres la llana.

COM.:¿Com? A veure!

LIS.:Primer caldria, com fem amb els flocs, després de netejar en un cubell la suarda de la ciutat, sobre un llit, a cops de garrot, eliminar els malvats i escollir els pèls durs; els que s'arramassen i s'afloquen per atènyer càrrecs públics¹¹ els hauríeu de batre per la carda i arrencar-los la testa. Després hauríeu de mesclar en un cistellet la bona voluntat comuna i general; hi barrejaríeu els metecs i els estrangers, els que ens són amics; els endeutats amb el tresor, els hi posaríeu també. I, per Zeus, quant a les ciutats que són colònies d'aquest nostre país, caldria reconèixer que són per nosaltres com brins de llana caiguts per terra, cadascun en son lloc. Aleshores agafaríem el fil de totes aquestes colònies, el portaríem aquí, en faríem una sola massa, un únic cabdell, amb el qual aleshores teixiríem *una túnica per al poble* (τῷ δήμῳ χλαῖναν).» [Aristòfanes, *Lisístrata*, 565-586, trad. M. Balasch, FBM.]

Com podem entendre que aquesta imatge d'un art *femení*, el del tissatge, valgui per a la tasca *masculina* de la política? En Aristòfanes hom pot suposar que serveix d'escarni envers els dirigents polítics del moment: el seu *ofici* seria més ben portat a terme per les dones amb el que saben de l'art del tissatge. L'ús normal d'aquesta comparança el podem trobar per exemple en Xenofont¹², quan relata com Sòcrates es refereix al tissatge, però només per a fer notar que en aquest terreny les dones són superiors als homes perquè els homes no en posseeixen el coneixement tècnic. O també a *La república* (455cd), quan el Sòcrates de Plató es pregunta si «hem de parlar de l'art del tissatge, o de la confecció de pastissos i menges, que són dues en què les dones semblen excel·lir prou i seria ridícul si sortissin derrotades». En Plató, tanmateix, la imatge del tissatge com a *paradigma* de la política pren tot un altre paper, que és el que es

11. És una clara referència a les ξυνμοσίαι.

12. *Mem.* 10.

tracta de comprendre en *El polític*, associat com està a la feminitat. Com molt bé ha indicat M. Dixsaut,¹³ Plató no pot considerar-se misogin ni feminista. De fet, les figures femenines que pronuncien discursos en els diàlegs platònics, Aspàsia i Diotima, diuen que les dones no són ni més ni menys que els homes, que són capaces del pitjor i del millor. Ambdues figures mostren una definida polaritat: si l'art pel qual Aspàsia destaca és el de la sofística, i a través d'ella Plató desmitifica tot un gènere parodiant-lo en el *Menexén*, Diotima, en canvi, realitza un elogi que només és vàlid si diu la veritat sobre la naturalesa mateixa de l'objecte sobre el qual es parla, en el seu cas Eros, un mitjancer entre l'humà i el diví.¹⁴ Doncs bé, la relació de Plató amb el femení pot trobar en *El polític* un nou motiu de reflexió, en aquest cas vinculat a l'art del govern dels homes. Respecte de la qüestió sobre la norma i la transgressió, sostenim que la dinàmica sobre la qual és possible pensar la conservació i el progrés individuals i col·lectius és també pensada en relació amb una figura femenina. La resolució d'*El polític* de Plató compleix a través d'una art exclusivament femenina (el teixit, en aquest cas de virtuts oposades) la demostració del model i els límits de la veritable política possible. El sentit del polític descansa en la transmissió d'una responsabilitat compartida de comprendre el govern de la ciutat partint de la necessitat de defensar l'ordre precari amb el continu teixir i desteixir que evita el caos i la tirania definitius. Mantindrem que la complexitat dels referents homèrics sobre els quals se situa el diàleg ha de desplaçar-se des de la referència a Ulisses com a paradigma del senyor-rei-pastor diví, en l'aparició del Foraster en l'escena inicial d'*El sofista*, cap a la figura de Penèlope com a mantenidora de l'ordre humà possible a través, precisament, de la transgressió de la norma.¹⁵

Amb imatges cares a l'autor, *El polític* de Plató ens transmet, en un sentit, la responsabilitat compartida de *comprendre* el govern de la ciutat, partint de la necessitat del manteniment de l'ordre precari del casal amb el continu teixir i desteixir de Penèlope, que evita el caos i la tirania definitives. En un altre sentit, el diàleg també ens ha transmès la necessitat de discernir fins a quin punt l'hoste del porquer és un déu foraster aparegut als homes, o és Ulisses que *retorna* a casa després d'haver-la *abandonada* a la seva sort, i amb qui cal col·laborar per *restaurar l'ordre del casal després del cataclisme*.

2. La dièresi final del polític

Resseguim ara, un moment, i com a il·lustració del precedent, la consolidació del paradigma del tissatge en la part final del diàleg. Després de la con-

13. M. Dixsaut 2007.

14. Cf. McKeen 2006, 527-548.

15. Monserrat 2012.

sideració central sobre la justa mesura (283c-287b), el Foraster emprèn una depuració de tots aquells que podrien pretendre el lloc del polític, la qual cosa s'efectua de manera equivalent a la dièresi en el sentit que queda apartat i exclos de la definició allò que no interessa, però s'efectua de manera diferent perquè els passos no són tan clars sinó que es fan segons les junctures naturals tal com es donen i no amb una anàlisi impietosa. Cap al final d'aquest procés, el Foraster conclou amb l'expulsió dels «més grans sofistes entre tots els sofistes» i pot així distingir el polític dels centaures i sàtirs amb els quals s'havia confós abans (291a-b). Els sàtirs estaven relacionats amb els apetits, amb la qual cosa es podrien relacionar amb la forma de govern més baixa sense lleis. Els centaures, que a 291a-b s'agrupaven amb els lleons, són animosos, i a *La república* aquesta mena dona suport a la llei.¹⁶

Sigui o no volguda aquesta relació, el Foraster nota que falta encara un altre pas, una nova depuració, certament difícil perquè presenta molta afinitat amb el llinatge reial, i en conseqüència es reprèn la divisió abandonada a 291a. Sembla, diu, la purificació de l'or: primer se separen terra i pedres, després cal separar amb l'ajuda del foc, allò afí a l'or mateix, a saber, l'argent, el bronze i l'adamàs.¹⁷ Finalment, hom pot arribar a l'or pur (303c). Fàcilment es pot fer correspondre l'or al veritable rei i polític. Argent, bronze i adamàs corresponen aleshores a monarquia, aristocràcia i democràcia? Estem en una imatge que cal emparentar amb el mite dels metalls de *La república* i amb el de les edats d'Heròdot? Sigui com sigui, és més clara la relació d'aquests passatges de *separació* i *eliminació* amb la massacre dels pretendents al tron d'Ítaca.

Del que es tracta, ja separat del polític el que li és estrany i poc amic, és de separar el que li és afí, l'estratègia, la justícia i l'oratoría lligada a la reialesa (poden comparar-se en aquest ordre amb la plata, el bronze i l'adamàs?). El Foraster demana quin procediment cal seguir per a la separació. El jove respon que cal provar d'esbrinar-ho. El Foraster força el compromís: més que provar-ho, cal trobar-lo. Suggereix arribar a un aclariment mitjançant l'art de la música¹⁸ i en general de totes les arts manuals (amb el que implícitament s'inclou el tissatge). Passa que hi ha un cert saber que ha de governar els altres i dir quin cal aprendre. De la mateixa manera que el comandament s'ha de confiar a l'art

16. Dorter 1994, 218.

17. Deixem tal qual el neologisme, perquè no està gens clar que es refereixi al ferro, o al diamant. Una altra aparició en el *Timeu* 59b. Vegeu les notes de Balasch, Diès, Skemp i Rowe *ad loc.* En qualsevol cas sembla ser un metall de categoria inferior als altres, tot i que molt proper a l'or. La democràcia és inferior a la monarquia i a l'aristocràcia, però pot pensar-se que està també d'alguna manera *més propera a l'or* del veritable règim polític.

18. K. Dorter (1994, 220, n. 29) es pregunta si la música no és signe del diví. En aquest sentit recordem que les Muses acompanyaven les Gràcies, que són les divinitats que obren el diàleg (Monserrat 1999, 36-44).

que decideixi si cal aprendre o no, també cal atorgar-lo respecte a l'art de persuadir multituds a aquell que decideix si cal o no persuadir amb la narració de mites i no amb una docència, és a dir, a l'art retòrica.

Ara bé, la decisió d'aplicar la retòrica correspon prendre-la a aquell que domina l'art de persuadir i el de parlar, ja que aquesta és la força del polític. El jove assenteix entusiàsticament quan es dona per subordinada la retòrica a la política. En el *Gòrgias* hi ha una condemna categòrica de la retòrica. En el *Fèdre* es ridiculitza els retòrics del seu temps, però es parla d'una «oratória veritadera» basada en el coneixement: obtenim una classe intermèdia d'aquells que, sense posseir ells mateixos el coneixement filosòfic, actuen sota les instruccions d'un que el posseïx i a la llum de la «creença veritadera que s'ocupa del que és just i dels seus contraris» que ell els imparteix, igual que l'imparteix el rei filòsof als guardians subordinats de *La república*.¹⁹ El problema es resol d'una manera satisfactòria recorrent simplement a una altra dicotomia de les arts en un art en si i l'art superior de conèixer si mereix la pena aprendre un art determinat i com i quan ha d'emprar-se. La *tékhnè* del comandant de l'exèrcit li diu com conduir una campanya, però no li diu si el seu país ha de fer o no la guerra. Tampoc el magistrat o un membre del jurat no fan les lleis; la seva tasca és exclusivament veure que, en un cas particular, elles s'administren sense por o favor. L'oratória ocupa una posició semblant. Les arts citades de l'oratória, l'estratègia i la judicatura, tot i que són arts genuïnes relacionades amb el govern i autònomes en les seves esferes pròpies, estan subordinades a l'art del polític o del monarca, que és qui pren les decisions supremes.

L'oratória ja ha quedat situada. De la capacitat de fer la guerra contra aquells que s'ha determinat de fer-la es diu que correspon a un art, però que és diferent del de decidir si cal fer la guerra o discutir amicalment. El darrer domina el primer: per sobre de l'art de la guerra no hi pot haver altre que el veritaderament reial. També l'art dels generals resulta ser un art subordinat.²⁰

La tercera capacitat resulta ser la dels jutges, que en la llista inicial apareixien en la posició central i ara ocupen la darrera (serien l'adamàs si la imatge encara fos vàlida). «Oradors i generals» eren els líders de la democràcia atenesa i els que es disputaven el nom de *polític*.²¹ De la importància desmesurada dels jurats i els plets n'és testimoni còmic *Vespes* d'Aristòfanes. No cal recordar, d'altra banda, que estem en els prolegòmens del judici de Sòcrates. El Foraster comenta com la competència dels jutges és la d'un vigilant i servidor de les lleis, car s'ocupa de tot allò legal instituït rebut del rei legislador, atenint-

19. Amb aquesta idea, W.K.C. Guthrie (1978, V, 203, n.383) respon J.B. Skemp (1952, 219, n.1).

20. Paral·lel a *Eutidem* 290 c-d, observat per J.B. Skemp 1952, 220, n. 1.

21. Hansen 1983, 33-55.

se a les regles, de discernir allò just o injust, sense deixar-se subornar de cap manera.

EL FOR.: Cal, doncs, que el qui contempla tots els sabers que hem esmentat s'adoni que entre ells la política no hi surt per a res. Perquè el saber que és veritablement reial, ell no ha de fer res, sinó *manar* que els capaços ho *facin*, i ha de conèixer el principi i l'empenta dels principals a les ciutats pel que fa a les *oportunitats o a les importunitats*; són els altres arts els que han de fer el que se'ls mana.

SÒCR. EL J.: Correcte. (305cd)

La política resulta ser un govern, un manar, que exclou l'actuar: mana que altres facin. El seu saber és el saber del *kairós*, l'oportunitat, un dels termes que acompanya la justa mesura. És el coneixement del *kairós* el que dóna a la política la seva justificació teòrica i la seva eficàcia pràctica.²²

EL FOR.: Per tant, d'aquí ve que els arts que ara hem abraçat no es manen mútuament ni es menen a si mateixos, sinó que cadascun d'ells ja té feina amb el seu propi afer, i per això *té un nom especial que li ve del seu afer privatiu*.²³

SÒCR. EL J.: Si més no, és el que sembla.

EL FOR.: Però aquest art que els governa tots, i les lleis, i tota la resta de coses de què l'estat ha de tenir cura, i que ho entretéix tot de la manera més correcta, si hem d'abraçar tota aquesta comesa amb el seu nom em sembla que amb el màxim dret d'això en diem política.

SÒCR. EL J.: Tens tota la raó. (305d-305e)

Si abans el jove ha introduït el sentit «pejoratiu» del terme *polític*, ara el Foraster en determina el «melioratiu». Les característiques del veritable art polític són que es tracta d'un saber específic, que no es dedica a fer sinó a manar, que ha de manar els capaços, que ha de conèixer els principals afers de la ciutat, tal com comencen i com s'han de conduir, ha d'estar al cas de l'oportunitat i la inoportunitat (el que el lliga amb la prudència i la justa mesura), governa sobre les altres arts, sobre les lleis i sobre tot allò del que la ciutat ha de tenir cura, i ho entretéix tot de la manera més correcta. Amb aquesta darrera característica, el paral·lel entre la reialesa i el tissatge es torna a fer especialment present.

Fixem-nos que tot plegat parla més del resultat que de l'ofici del polític. La *ciutat* és el seu propòsit, la raó del seu ésser i la darrera referència del seu valor. Què fa el polític? El text ja ens ho diu: pròpiament no *fa* res, sinó que

22. Tordesillas 1995, 108.

23. «Els noms de les coses» és un dels problemes recurrents en el diàleg.

posseeix un saber específic. Ens trobem en un dels atzucacs del diàleg: aquest tracta del *polític* i del que se'ns parla és d'un determinat art. La qüestió no mereixeria plantejar-se si, com és obvi quan hom pregunta què és un *mecànic* es respon que algú que sap de mecànica. El problema el planteja el diàleg en la mesura que aquest *algú* que sap de política no és tan clar que pugui ser del mateix tipus que l'algú que sap de mecànica, posem per cas. O, més ben dit, corregint aquesta manera de dir del diàleg: el saber del polític és una mena de saber diferent i difícil de classificar, un saber que és difícil que un el posseeixi (més aviat aquell que diu posseir-lo és un impostor i un tirà), i també és difícil que el posseeixin moltes persones. Entre la unitat com a rei respecte a la pluralitat de règims legals, o entre la unitat com a filòsof o tirà respecte a la pluralitat de règims alegals, el diàleg fa senyals d'una possible recerca del saber compartit en una institució, l'Acadèmia.

3. La política com a tissatge de virtuts o el tissatge com a política

És ara que se'ns han aclarit els sabers el moment de recórrer al saber polític a partir del model del tissatge. Cal, diu el Foraster, exposar l'enllaç reial (*tèn basilikèn sumplokén*),²⁴ allò que és, la manera com enllaça i la qualitat del teixit que ens lliura. Aquesta és la troballa per la qual el diàleg ha estat treballant des de l'inici. La ciència política pot fonamentar el judici dels polítics més experts sobre el que cal fer avui, però només pot fonamentar el seu judici de manera apartada de la ciutat i dels «polítics». La ciència política coneix la ciutat sense ser de la ciutat, en tant que les seves arrels estan en un altre lloc, tot i que no hi pot haver ciència política sense ciutat. La ciutat és un tot les parts del qual el polític sap com entrellaçar, però cap teixidor no ha estat mai un element del seu propi tissatge. No és estrany, doncs, que el Foraster mateix reconegui que el que queda és difícil de tractar, però que cal fer-ho. Altra vegada el Foraster sorprendrà el jove amb una frase de la qual li caldrà aclarir el sentit:

EL FOR.: El fet que una part de la virtut sigui, d'alguna manera, diferent d'una altra forma de virtut és cosa que proporciona una bella matèria de disputa als cerca-raons²⁵ dels discursos que afectin les opinions de la gent.

SÒCR. EL J.: No t'entenc.

EL FOR.: Doncs tornem-hi: em penso que creus que la valentia és una part de la virtut. (306a-b)

24. Cf. *La república* 519e – 520a i *Les lleis* 921c.

25. , Una altra possible referència a Sòcrates i als sofistes.

Sembla que el Foraster planteja que les virtuts es presenten separades i no mantenint una unitat. També pot entendre's la frase tenint present el que havia declarat el Foraster a 262b: la virtut té un *eidos* (forma) i té *parts* (coratge, saviesa, templança). Rebrotta, doncs, aquí, un altre moment anterior del diàleg. El problema és que si una part no presenta l'aspecte o forma de l'excel·lència o virtut, aleshores no és una virtut. Cal entendre que el que diu el Foraster està dit en una argumentació i que compleix una funció específica: la unitat de la virtut serà un dels objectius de la política, i condició per al seu desplegament.²⁶

El Foraster continua amb el seny (*sophrosýne*), també acceptat com a part de la virtut i diferent de la valentia (*andreía*). Sobre això el Foraster pretén establir quelcom de sorprenent: «que d'alguna manera²⁷ aquest parell són ensem adversaris, i que en molts dels éssers tenen una condició contrària». El fet és que aquesta visió polèmica xoca amb l'opinió comuna que les parts de la virtut concorden en amistat. S'estableix, doncs, per on cal anar en la discussió: «Cercant pertot arreu les coses que diem que són belles, però que establím com formes (*eide*) contràries recíprocament».

Demanat l'aclariment per part del jove, el Foraster posa l'exemple de la velocitat i l'agudeses²⁸ en el cos i en l'ànima, en la veu, en les imatges de tot això en música i pintura. El jove ho entén però no recorda com es fa en cada un d'aquests casos. El Foraster dubta per un moment si ell fóra capaç d'explicar-li-ho amb arguments. El motiu que es dóna és que el jove no és conscient de la dificultat. Posats a fer-ho procedeix de la següent manera: en allò que s'esdevé i s'oposa, com en les accions, d'una banda es lloa tot allò associat a la valentia (*andreía*), a saber, la velocitat, la vehemència, la mobilitat del pensament o del cos, o de les veus, la fortalesa i la masculinitat. De l'altra també es lloa en moltes accions la manera tranquil·la d'originar-se. Però amb això sembla dir-se el

26. M. Miller (1980, 107): la unitat de la virtut també és normativa per al Foraster. Per saber quins seran bons ciutadans i quins no, vegeu *La república* 410 i ss. i 441 ess. i 503 c.d. Per a K. Krämer (1967, 90, n.112), hi ha una distinció de nivells en la integració a què es refereixen ambdós passatges. En canvi, M. Miller (1980, 135, n.40) creu que l'aplicació d'aquesta discriminació descansa en una certa vaguetat: «it is unclear from the surface of the stranger's doctrine whether he distinguishes the political (or civic) and philosophical (or intellectual) levels of integration as Socrates does. But this ambiguity has a positive function, permitting *Plato* to speak on both levels, addressing both 'the many' and the young Academicians, at once». Aquesta conclusió depèn del tot de l'acceptació de la seva interpretació del diàleg i del públic a què anava dirigit.

27. «*ἄτινα τρόπον...*» salva Dorter (1994, 225) de les crítiques dels que veuen en aquest text una divergència respecte a la doctrina de la unitat o compatibilitat de la virtut. Certament aquest fragment ha estat utilitzat en la polèmica de si Plató havia variat, o evolucionat, en les seves «teories ètiques». La finor de la lectura de Dorter evita entrar en una discussió al nostre parer ja esgotada en les premisses en què està plantejada. És més interessant notar això: a l'inici de la trilogia se'ns presenta Teetet com posseïnt aquestes virtuts contraposades (*Teetet* 144a-b). Cf. S. Rosen (1995, 183). És una reiteració, ja apareixia a 306 a.

28. Exemple en altres llocs de Plató: *Teetet* 153a-157b; *Càrmides* 159a-160d; *Cràtil* 417c.

contrari, ja que es lloa aleshores allò pacífic (*hesykhaiá*) i assenyat (*sophroniká*),²⁹ lent, suau, tant en el pensament, com en la veu, en les belles arts, aplicant no el nom de valentia sinó el de l'endrecament o moderació (*kosmiótetos*).³⁰

Sempre que una i altra es donen inoportunament (*ákaira*), es menyspreen i reben noms contraris, *superb* o *boig* en un cas, *covard* i *peresós*, en l'altre. L'altra prova de la seva oposició és que no es barregen en les accions corresponents i tampoc en els que tenen una o altra qualitat en l'ànima.³¹

La divisió s'accentua, diu el Foraster, en la mesura que cadascú lloa segons la seva afinitat i retreu el que li és estrany, caient en enemistat. Cadascú es pren a si mateix com a mesura. El coratge de Sòcrates jove descobreix la distinció entre l'home i la bèstia, la moderació reconeix a simple vista la distinció entre home i déu. Aquestes dues virtuts fixen entre elles l'humà. La moderació sense coratge s'erra en prendre cura de si, ja que porcs i homes són igualment artefactes o súbdits del déu; però el coratge sense moderació s'erra portant a no reconèixer res superior a l'home. L'home és l'altre del déu i l'altre de les bèsties.³² Passa sovint que aquestes desavinences no són més que joc infantil, coses de nens, «infantilismes», «cosa còmica» (*paidiá*, de la mateixa manera s'ha caracteritzat el mite quan s'introdueix), però en qüestions importants, diu el Foraster, «es converteix en la malura més odiosa de totes les que pateixen les ciutats», la manca de *kairós*. El jove demana a quines malures es refereix.

EL FOR.: Vull dir l'ordenació del conjunt de la vida. Perquè els eminentment pacífics sempre estan disposats a menar una vida tranquil·la: fan només allò d'ells mateixos i els seus afers particulars;³³ a casa seva conviuen d'aquesta manera i també amb tothom; pel que fa als altres estats, s'esforcen sempre, de la mateixa manera, a mantenir la pau. I gràcies a aquesta tendència³⁴ quan és més *inoportuna*³⁵ del que caldria, aleshores

29. Cf. *Càrmides* 159b; *La república* 503c.

30. A partir d'aquí abandonem la traducció d'aquest terme que fa Balasch (*seny*) perquè és confusiu, i preferim dir-ne ara *moderació*, *endrecadament* (tot i que aquest darrer és massa restringit).

31. Diès (1935) suggereix confrontar *Teetet* 144 i *La república* 503d-e amb la comparació que fan els diputats de Corint entre els lacedemonis, vacil·lants i irresoluts, i els atenesos, nascuts «per no estar mai en repòs ni deixar-hi mai els altres» (Tucídides, I, 69-70). Ho reprèn Joly (1980, 367-370) i M. Lane (1995, 276-291).

32. S. Benardete (1984, III, 143). De la mateixa manera que el diàleg està entre el monòleg i el silenci, la dialèctica combina moderació i coratge.

33. La definició literal de justícia a *La república* 307c9-e4. El context és diferent.

34. *tòn érota* (307e6) és l'única vegada en el diàleg en què apareix *eros*, però es refereix a un desig excessiu de pau, no a la sexualitat o a l'amor a la bellesa. Observar això permet dir a S. Rosen (1995, 154) que «there is no mention of Eros in *Statesman*. [...] There are also no occurrences of the word in the *Sophist*; obviously the Stranger differs importantly from Socrates in his lack of interest in this topic». D'aquí pròpiament la mancança de *filo-sofia*?

35. Cf. 307b1, b6, b9, e6-7, 308a6.

si poden obrar d'acord amb la seva voluntat no noten que són massa poc bel·licosos, converteixen en tal cosa al mateix temps als seus joves, i cauen en poder dels qui els ataquen, per la qual cosa, i ben bé sense adonar-se'n ells, els seus fills i tota la ciutat, de lliures que eren es converteixen en esclaus.

SÒCR. EL J. : Has dit un resultat dur i terrible.

EL FOR.: I què passa als qui s'inclinen per la valentia? No és que exciten sempre les seves ciutats a qualsevol guerra per la seva passió més vehement del que *caldria* per a aquest tipus de vida, i les fan enemistar amb molts i poderosos, i o bé les han perdudes del tot o bé han fet esclaus i sotmesos als enemics els seus propis països?³⁶

SÒCR. EL J.: També això és així.

EL FOR.: Doncs com no direm que aquí les dues menes de sempre es professen una dura hostilitat i lluiten de la manera més violenta?

SÒCR. EL J.: No ho negarem per res.

EL FOR.: De manera que hem trobat el que buscàvem des del principi, que parts realment importants de la virtut discrepen mútuament, i també aquells que les posseeixen fan el mateix.

SÒCR. EL J.: Probablement. (307e-308b)

El text està construït sobre la repetició d'allò del que tracta en el centre del diàleg, la justa mesura: *l'oportú* i *el que cal*. No tan sols es recupera el paradigma del tissatge sinó que el saber de la justa mesura cal que actuï com a saber rector.

Es passa aleshores a determinar el que serà la funció observadora de l'art reial en l'educació. El Foraster demana si entre els sabers combinatoris n'hi ha algun que admeti emprar tant elements dolents com bons, sense preocupar-se abans de destruir-los, «tot conservant els útils i bons i aquests tant se val que siguin semblants com dissemblants: el saber els refundrà tots en una obra que serà absolutament una per la seva potència i per la seva forma». La imatge tèxtil reprèn aquí amb tota la seva força –i amb els seus problemes. Fixem-nos que acabem de dir que la política pròpiament no fa res. Tenim ara, per la força del model, que es parlarà d'allò produït pel saber combinatori de la política:

EL FOR.: Per tant, la nostra política, la que és vertaderament segons natura, mai per mai no constituirà voluntàriament cap ciutat a base d'homes bons i dolents, ans és ben clar que en la infantesa primer els examinarà,³⁷ i després de la prova, els capaços d'educar i servir els ho confiarà, però serà ella la que presideixi i la que supervisi, tal com l'art de teixir mana i supervisa per als mauradors i als qui arrangen la resta de cara al teixit i en fan un seguiment, ordena i els fa fer aquelles tasques que creu que seran aptes per al seu teixit. (308 de)

36. El trist final de l'imperialisme atenenc.

37. Cf. *La república* 413 ss.

La força de la imatge s'imposa en allò a què serviria de model. Sabem, per la consideració sobre el paradigma, que el tissatge pot ser-ho de la política en la mesura que en un i altre trobem el mateix, tot i que en el primer de manera més senzilla. La problemàtica de tot paradigma és que en la mesura que és «imatge» no acaba de reflectir del tot allò del que és imatge. Això és la seva bondat i el seu defecte: en la mesura que és més clar i senzill il·lumina, però no pot il·luminar del tot perquè ens trobaríem amb la identitat, i, per tant, sense il·lustració. Recordem, també, que de les coses més grans no hi pot haver imatge o il·lustració. Notem, però, que hem tornat al *vertader polític*, és a dir, aquell que posseeix el saber, i que sabem que no es pot donar entre els homes. És el vertader polític quelcom entre les «coses més grans» o hi està d'alguna manera emparentat? Què vol dir aleshores la primera frase del darrer fragment citat: «la nostra política, la que és vertaderament segons natura»? En el paradigma del polític com un pastor, la naturalesa s'encarrega de la generació del ramat. En el paradigma del tissatge és aquell que posseeix l'art qui governa la fabricació dels fils, fabricació que no és «natural». Com caldria compondre tot això en les constitucions que realment es donen? D'alguna manera el diàleg ens prepara per plantejar qüestions com aquesta.³⁸

El saber reial, diu el Foraster (no diu «polític»), «efectua una supervisió sobre tots els educadors i mestres legals i no els permet de fer provatures, tret del cas que tendeixin a facilitar la seva pròpia refosa formant caràcters apropiats, i els recomanarà de no ensenyar res que no respongui al seu ideal». Pensem altra vegada en el Sòcrates present i callat, i en la referència als educadors corruptors del joves per no seguir les pautes de l'ensenyament. Tal com parla el Foraster d'Elea en *El polític*, hi ha lloc per a Sòcrates en alguna de les ciutats o règims retratats? Creiem que la resposta aniria per aquí: sí, si fos el vertader polític. Què indicaria aleshores el seu silenci si pensem que Sòcrates pot significar filosofia? Què indica la seva presència?

En tot el diàleg estem en el moment en què Sòcrates ha conegut els termes de l'acusació que el conduirà a la mort si es fa fort en la seva «missió divina». Sòcrates assisteix callat, per deferència hospitalària, a una conversa on es va mostrant l'enorme dificultat de la possibilitat d'un saber efectiu *de* la ciutat i *en* la ciutat, el saber polític. Aquesta possibilitat difícil passa per la necessitat de fer valer la qualitat superior d'aquest saber respecte de les seves imitacions. El

38. M. Dixsaut (1995, 253-273): «La parole du philosophe n'a pas plus sa place dans la cité vertueuse en totalité que dans les autres, à moins d'être codifiée dans ces écrits que sont les textes de lois, ou figée dans ces opinions qu'il faut imposer dans la tête des hommes. Toute parole publique est une parole auxiliaire, persuasive, rhétorique. C'est la seule qui puisse être communément entendue. Devenir politique, c'est peut-être, pour le philosophe, régner, mais c'est aussi se faire taire. Ce silence, celui de Socrate, celui qu'avec un peu plus de hauteur et un peu moins d'optimisme *aurait dû* garder Socrate dans la cité, rempli comme on sait le *Politique*».

problema clau és, doncs, aquest: com saber i fer saber on està el vertader saber polític.³⁹ Sòcrates ha d'assistir al judici dels molts potser per haver parlat massa fora de lloc.

El Foraster continua amb els problemes de l'educació. A aquells, diu, als que l'empenta natural empenyi a l'ateisme, a la desmesura, a la injustícia, i l'educació no hi pot fer res, el «saber reial se'ls traurà de sobre amb sentències de mort o d'exili o per les penes més infamants».⁴⁰ J.B. Skemp⁴¹ fa notar que la concepció cristiana de la natura humana ens fa escandalitzar sobre els costums dels temps antics fent el passatge més sorprenent del que era per a l'època. M. Miller,⁴² per tal de salvar l'ensenyament socraticoplatònic, advoça el testimoni del refús de la violència com a mètode polític a la *Carta VII* i explica que la imatge té una clara funció parenètica. Amb això segueix, de fet, l'opinió manifestada abans per I.M. Crombie,⁴³ segons la qual Plató sabia perfectament que matar o expulsar la població no correspon al polític: sabia que això havia estat la causa de la ruïna de Dionís I i apremiava Dionís II per tal que ho evités.⁴⁴

EL FOR.: I els qui rodolen en la ignorància o en una classe social molt baixa, els junyeix el llinatge dels esclaus.

SÒCR. EL J.: Correctíssim.

EL FOR.: Però els restants, els que de naixença tenen un natural apte perquè una preparació els pugui formar en les virtuts generoses i un mètode expert els refongui, els uns amb els altres, si són duts més aviat cap a la valentia, aquesta opina que la rigidesa de la seva fibra marca el seu lloc en l'ordit, si s'inclinen cap a la moderació [tò *kósmion*], ella troba en ells, per a seguir el nostre símil, el material flonjo i tou de la trama; les seves tendències són oposades, i [el saber reial] s'esforça a lligar-les i increuar-les com segueix. (309 a-b)

L'ocupació del dirigent queda exemplificada clarament pel tissatge: es tracta d'una *paideia*, d'un esforç formatiu per tal d'endreçar de la millor manera

39. K. Dörter (1994, 219-220): «The mark of the science of statesmanship, then, which distinguishes the statesman from impostors, is that same as the mark of any true science or techné: it is the ability to discern the mean, the best course. [...] It is not that the imitations (images) produced by sophists happen to be merely semblances rather than likenesses, but that, lacking the science of the mean, it is impossible that their products be otherwise. Just as the *Sophist* completed the project of the *Theaetetus* by introducing the conception of universal kinds, the *Statesman* completes that of the *Sophist* by introducing that of goodness».

40. Cf. *La república* 410a i 540c-541a; *Les lleis* 967c. La insinuació que hom pot degradar-se mentalment i moralment fins a l'esclavitud sembla diferir del que es diu de l'esclavitud a *La república* i a *Les lleis*, i és més proper a l'opinió aristotèlica dels esclaus «per naturalesa».

41. J.B. Skemp 1952, 228, n. 1.

42. M. Miller 1980, 135, n. 42.

43. I.M. Crombie 1962, 181.

44. Cf. Garrigasait 2009.

les virtuts de la ciutat. El Foraster presenta, doncs, el seu model constitutiu de la funció del saber polític: una *paideia* que refongui, que enllaci l'ordit, el fil fort, que correspon als valents, amb la trama, el fil flonjo, que correspon als «endrecats» o moderats.⁴⁵ Cal tenir present que, segons el paradigma que il·lumina la política, ordit i trama procedeixen del mateix material, tot i que compost de manera diferent. És suggerent pensar que és la trama, de fil flonjo o *moderació*, el que s'ha d'adaptar a l'ordit, de fil fort o *coratge*. A l'inrevés costaria massa.⁴⁶

El Foraster diu la manera com cal procedir a aquest tissatge, a l'enllaç polític veritable: «D'antuvi, segons les afinitats, el que és etern de l'ànima s'ajusta a un llaç diví, i després de la part divina, la seva part d'origen animal, aquesta hi és unida amb llaços humans» (309c).⁴⁷

El jove demana un aclariment, car el Foraster es fa difícil d'entendre. Aquest aleshores li aclareix que si l'*opinió* autènticament vertadera del just, del bell, del bo i dels seus contraris inhabita en una ànima, ell ho anomena *diví* parlant un llenguatge *demònic*. (Fixem-nos que no és la primera vegada que en aquest diàleg «científic» el Foraster pren aquest to «màntic».) El jove hi està d'acord. De l'aplicació *adequada*, *convenient* i *oportuna* d'aquests llaços dependrà que no calgui aplicar les mesures extremes del metge o del dietista.

La tasca d'inculcar aquesta opinió en els que han rebut una educació correcta, o sigui la tasca pedagògica en tant que transmissió política, correspon al *polític*, al bon legislador, amb l'ajuda de la musa de l'art reial, diu el Foraster, que segueix utilitzant un llenguatge en què apareix una de les Muses. El jove ho troba bé. Aleshores, el Foraster, *tornant a dirigir-se-li pel nom*, li recorda que no s'aplicarà el nom, que estant investigant aquell que no és capaç de dur a terme aquesta funció. Davant la «correcció» que el jove admet de les darreres paraules, el Foraster continua ara descrivint els efectes de la comprensió d'aquesta veritat (l'*opinió* vertadera d'abans) per part d'un i altre tipus d'ànimes.

L'ànima valenta s'amaneix i glateix per establir comunitat amb el just. Si no ho entén s'inclinarà més cap a una naturalesa salvatge. L'ànima endre-

45. T.A. Szlezák (1991, 109): «Platone ha indicato chiaramente in altri dialoghi questa nuova struttura dicotomica dell'anima, con la scissione fra parte mortale e parte immortale, struttura nuova per gli interlocutori della *Repubblica* (ma non per Socrate)». Cita aquests passatges: *Timeu* 41c, 69c, 90a-d; *El polític* 309c, *Les lleis* 713e i el *Fedó*. En aquests detalls aquesta obra de Szlezák és menor que la que considerem cabdal (1985), ja que massa sovint es deixa portar per convencionalismes i no s'aplica als textos, dels quals oblidia la seva *forma* artística.

46. S. Benardete (1984, III, 112). Cf. *Les lleis* 734c, en què ordit i trama fan figura de governants i governats.

47. P. Friedländer (1960, III): «Ist nicht auch das Webewerk des wahren Staatsmanns ein Abbild der nach dem Gesetz der Proportion "zusammengebundenen" Welt (*Tim.* 31bff.), des "lebendigen Kleides der Gottheit"?».

çada, moderada,⁴⁸ es torna «assenyada i prudent», com cal en la ciutat, però si no estableix comunitat amb l'opinió correcta del just, etc., aleshores cau en l'estupidesa. Fixem-nos que l'enllaç encara no és entre ordit i trama, sinó que ha calgut fer-los adequats mitjançant l'educació i la imposició de l'opinió correcta. Això queda clar en el que segueix. El Foraster reitera que l'enllaç de dolents entre ells o de dolents i bons no serveix per a res per inestable, i cap saber no en pot treure profit. El polític no enllaça diví i animal, sinó que posa una opinió correcta en la part divina de tal manera que pugui conduir bé, governar, la part animal: el polític dóna a l'ànima l'instrument del seu propi bon govern:

EL FOR.: Però només a les [ànimes] ben articulades ja de naixement i formades d'acord amb la seva natura aquestes concepcions se'ls configuren amb l'ajuda de les lleis i a més a més això els és un remei⁴⁹ per mitjà de l'art i, tal com hem dit abans, és la conjunció més divina de les parts dissemblants de la virtut i que van les unes i les altres en direcció oposada.

SÒCR. EL J.: Dius una gran veritat. (310a)

L'ambigüitat d'aquest passatge descansa en part en el fet que els noms no acaben de correspondre. Hi ha un decalatge entre «moderat» i «prudent» que ens fa pensar que la «moderació» que s'oposa al «coratge» no és veritable moderació. Per aquesta via, quedaria resolta la problemàtica de la *unitat de la virtut*,⁵⁰ ja que les virtuts que estarien «oposant-se» no són pròpiament virtuts de la mateixa manera. Les lleis col·laboren en la tasca formativa de les ànimes: l'art que esdevé un *remei* als possibles efectes dissolvents és l'art dels enllaços, una conjunció divina d'oposats.

Com els remeis, que es dividien entre divins i humans, també hi ha altres enllaços, diu el Foraster, que són humans i que donada ja la conjunció divina, no són difícils de veure ni un cop copsats portar-los a terme. El jove demana quins són. Aquests enllaços humans corresponen al matrimoni,⁵¹ per intercanvi de joves entre ciutats, o les noces emparaulades entre particulars.⁵²

48. «Assenyada» si seguíssim traduïnt com Balasch, el qual aquí s'erra i diu «mortal», potser pensant en 309c, part divina de l'ànima, part animal. Aquí el text ha fet una altra cosa.

49. C. Bobonich (1995, 313-329) apunta el contrast en la metàfora mèdica entre el «remei» aquí emprat i les amputacions i cauteritzacions de 293b i ss.

50. K. Dörter (1994, 227): «It is clear then that the kind of moderation that is *opposed* to courage is not 'really moderate', and the present analysis does not contradict in spirit those of earlier dialogues. As in the *Republic*, virtue in the fullest sense is possible only in conjunction with truth about the good and beautiful».

51. K. Dörter (1994, 227) nota la conclusió irònica d'un diàleg que ha definit l'humà com no creuable.

52. Cf. sobre la reglamentació política del matrimoni i la procreació, C. Joly (1992, 49-62).

El Foraster és ara «matrimonier» com Sòcrates al *Teetet*? La trilogia *Teetet*, *El sofista*, *El polític*, comença amb una lloança de les virtuts oposades de Teetet i una emfasització dels seus pares per una barreja tan sorprenent. És a la llum del final de la trilogia que s'illumina aquest moment del seu inici.⁵³ La ciutat dóna irregularment conjuncions virtuoses favorables. No es tracta aquí d'emprar els mitjans possibles per forçar la regularitat de les conjuncions?

Resulta, però, que la conjunció de les virtuts de Teetet no ha estat del tot reeixida: calia el lligam que li proposava Sòcrates, que volia associar-se'l. Quina variació sobre aquesta associació representa el Foraster? Pensem que una variació del lligam mostrada còmicament davant la tragèdia de la filosofia socràtica a la ciutat. Teetet i el jove Sòcrates estan units pel coneixement i separats pel caràcter. La pràctica del Foraster consisteix a intentar unir-los en virtut. En *El sofista* lluita contra la natura moderada de Teetet, que el fa malleable i fluent, encoratjant-lo a caçar la bèstia elusiva, el sofista. A *El polític* treballa contra la natura coratjosa de Sòcrates jove, coratge que li fa prendre per garantida la racionalitat humana, forçant-lo a assumir un descens a la caverna. La moderació de Teetet ha de ser revitalitzada amb una dosi d'escepticisme, i el coratge de Sòcrates ha de ser disciplinat per l'autoritat. «La medicina homeopàtica del Foraster, no obstant això, no té un reeiximent clar» (Benardete 1984, III, 146).

Aquestes conjuncions o lligams, els matrimonis, sovint, però, es fan de manera inadequada i perjudiquen la procreació perquè se cerca abans que altres consideracions més importants, la riquesa i el poder, cosa criticable.⁵⁴ És més justificat parlar de si actuen correctament els que procuren pels costums o pel tarannà (*tà êthe*). En aquest cas es deixen portar per la comoditat immediata i es complauen amb els semblants i rebutgen els dissemblants. Actuant així no segueixen un principi correcte. En lloc de procurar pel mateix haurien de fer el contrari: el motiu és que un llinatge de valentia acaba en una follia total (*pantápasi maníais*), mentre que l'ànima plena de reserva i sense barreja de valentia acaba després de diverses generacions en una debilitat absoluta (*pantápasin anaperoûsthai*). La proposta del Foraster és en ella mateixa una correcció del costum, i, com a tal, una variació de la llei tradicional.

53. En dóna una clara i definitiva explicació X. Ibáñez (2007). K. Dorter (1994, 227): «The trilogy ends as it began, with the extraordinary nature exemplified by Theaetetus. It is not impossible that the *Theaetetus*'s dramatic emphasis on parents and offspring is a foreshadowing of this –but only in part, since that function would be unintelligible before the trilogy was complete».

54. Per exemple també a *Les lleis* 773de. Mentre que a *La república* 457c es parla de coaccions legals per afavorir els matrimonis convenients, a *Les lleis* 773a es refusa la coacció legal perquè produeix ressentiment i ridícul. Cf. per exemple què passa amb la legislació matrimonial a Aristòfanes, *Assambleïstes*.

Resulta, aleshores, que si les dues menes tenen les mateixes idees pel que fa al bell i el bo, aleshores el lligam no esdevé gens difícil. Aquesta és la comensa (*érgon*) del saber reial, no permetre que se separin mai el tarannà valent i l'endrecat (moderat), sinó entreteixir-los amb una opinió comuna, a saber, amb l'honor, la vergonya, l'opinió pública i l'intercanvi de garanties. És aleshores, obtenint aquest teixit llis i fi, que els lliurarà tots els poders de la ciutat.⁵⁵ La ciutat queda a cura del teixit que lliga valor i ordre: *el que ha definit el Foraster com a obra del saber polític no és la ciutat, sinó la constitució o formació (paideia) d'un tipus d'ànima virtuosa a la qual entregar el poder de la ciutat.* El veritable saber polític se'ns descobreix com un saber que procura educació.

SÒCR. EL J.: I com és això?

EL FOR.: [Perquè aquest saber] allà on cal només un governant escull un home tal que reuneixi els dos tarannàs en ell; on calen més, fa una mescla mútua d'ambdós. Perquè el tarannà del governant assenyat posarà esment, per descomptat, en el just, en el va i en el minucios, però es veurà mancat d'una certa agudesa enèrgica i d'una audàcia en l'actuació.

SÒCR. EL J.: A mi això també m'ho sembla.

EL FOR.: En canvi, de cara a la justícia i a la minuciositat, la valentia els quedarà enrere, encara que en l'actuació sobresurti. Però és totalment impossible tant pel que fa al comú com pel que afecta cada cosa en particular que la ciutat gaudeixi de benestar si l'un i l'altre no hi són presents.

SÒCR. EL J.: I com no?⁵⁶ (311a-b)

La funció del saber polític és la de posar els tarannàs apropiats com a governants. El veritable saber polític apareix així com aquell saber que determina els que han d'exercir el poder, no governa directament. Si el polític és el servidor de la ciutat és perquè el saber polític serveix a la ciutat en la *tria*, o elecció, i formació dels governants.⁵⁷ El saber polític seria el saber que hauria de posseir aquell que tria, aquell que és veritablement autor de les decisions polítiques fonamentals, el *sobirà*.

El text acaba amb una comparació final:

55. La mateixa imatge a *Les lleis* 734e-735a; una altra imatge però amb idèntica idea a *Les lleis* 773cd.

56. Variem la traducció de Balasch.

57. En l'Academia, Plató sens dubte portava a terme l'ideal educatiu de *La república*. Per a Siracusa o Assos, no obstant això, l'art del tissatge exposat a *El polític* li semblaria un programa més apropiat –com encara és per a qualsevol estat al nostre temps, pensa P. Friedländer (1960, III, 284): «In seiner Akademie hat Platon gewiss an dem Erziehungsideal seiner *Politeia* festgehalten. Für Syrakus oder Assos wäre ihm die Webekunst des *Politikos* eine höchst angemessene Forderung der Erziehung und der staatsmännischen Kunst gewesen, wie sie das für irgend einen Staat unserer eigenen Zeit noch immer ist».

EL FOR.: Diguem, doncs, que tindrem acabada amb un teixit correctament l'acció política quan l'art reial els tarannàs dels valents i dels assenyats amb la concòrdia i l'amistat els concilliï facin en comú la seva vida, i aquest teixit és el més preclar, l'òptim de tots: a la ciutat protegeix i abraça la resta, tots, tant els lliures com els esclaus,⁵⁸ perquè els comprèn en aquesta textura. Domina i presideix de tal manera la ciutat que no descura res d'allò que, en la mesura del que sigui possible, la fa feliç. (311b-c)

La intervenció final del Foraster té un caràcter conclusiu. La felicitat possible com a terme final de l'acció política s'obté amb un teixit que protegeix la ciutat i l'abraça tota ella. Aquest teixit és el resultat del tissatge dels tarannàs valents i assenyats en la concòrdia i en l'amistat. *Homonoia* i *philia* teixeixen *andreia* i *sophrosyne*. El programa està plantejat bellament, però haurem vist que no se sap, si hem resseguit fins aquí l'anar i venir de la conversa, com pot realitzar-se.

Certament es tracta d'un ideal educatiu. Què pretenia Plató en última instància amb els diàlegs serà per sempre una qüestió discutible. El que tenim com a fet és que es presenten certes qüestions de certa manera, tenint present la vida mateixa del pensar en la ciutat. L'Acadèmia és l'altra activitat del seu «ensenyament». Una institució és quelcom diferent de l'u i dels molts, quelcom que pot permetre en una certa *presència distant* en la ciutat, l'observació i el judici sobre els lligams que la componen i la descomponen, i sobre les oportunitats, avinenteses i conveniències de certes modificacions. Aquesta observació i el judici en l'estudi només pot donar-se en el silenci de la seva presència. Silenci trencat pels diàlegs, silenci entre el soroll de les imitacions, que permet la recerca conjunta dialogada de les opinions, dels sabers, més justes. Silenci dels diàlegs platònics que callen quan se'ls pregunta per una doctrina, però que parlen quan se'ls *mira*.

El polític proporciona, doncs, una imatge de la «veritable política». Apareix com el teixit de Penèlope, que procura, de nit, evitar al màxim la destrucció de la ciutat. És un fer i refer constant, que es mostra amb un rostre o semblança esquerpa si no lletja: aridesa i inutilitat aparents del continu teixir i desteixir, errar i corregir. Malgrat això, i de fet comptant amb això, *El polític* ens mostra sense ambages aquesta composició i descomposició de mesura i gràcia.

Ara bé, que no s'hagi estat d'acord en qui té la darrera paraula en el diàleg, si Sòcrates o Sòcrates jove, ens avisa i ens il·lustra també de la recepció d'aquest diàleg i de l'obra de Plató en general.

58. S. Rosen (1995, 190) comenta així la darrera intervenció del Foraster: «I cannot prove it, but I suspect that the reference to the concordand friendship of free citizens and slaves is an indication of the defect in the web of politics».

Bibliografia

Edicions i traduccions d'«El polític»

- ACCATINO, P. (1997). *Platone. Politico*. Traduzione e introduzione di P. Accatino, Bari, Laterza.
- BALASCH, M. (1997). *Plató, Diàlegs*, xvii. Edició i traducció de M. Balasch. Barcelona, Fundació Bernat Metge.
- CAMPBELL, L. (1867). *The Sophistes and Politicus of Plato*. A revised text and English notes, Oxford, Clarendon. Reprinted, Nova York 1973.
- CASADESÚS, F. (2008). *Platón: Critón. El político*, traducción, introducción y notas de Francesc Casadesús Bordoy. Madrid, Alianza Editorial.
- DIÈS, A. (1935). *Platon: Oeuvres Complètes IX/1*. París, Les Belles Lettres.
- ROBIN, L. (1942). *Platon: Oeuvres Complètes*. París, Gallimard.
- ROWE, C.J. (1995). *Plato: Statesman*, edited with an introduction, translation and commentary by C.J. Rowe, Warminster, Hackett.
- SOARES, C. (2008). *Platão: O Político*. Lisboa, Circulo de Lectores-Temas&Debates.

Estudis

- BENARDETE, S. (1984). *The Being of Beautiful*. Chicago & London, The University of Chicago Press.
- BLONDELL, R. (2005). «From Fleece to Frabric: Weaving Culture in Plato's *Statesman*», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 28, 23-75.
- BOBONICH, C. (1995). «The virtues of ordinary people in Plato's *Statesman*», dins C. J. Rowe (ed.), 1995, 313-330.
- BOSCH VECIANA, A. i MONSERRAT MOLAS, J. (eds.) (2007). *Philosophy & Dialog: Studies on Plato's Philosophy*. Barcelona, Societat Catalana de Filosofia – Barcelonessa d'Edicions.
- BURNYEAT, M. (1990). *The Theatetus of Plato*. Indianapolis, Hackett.
- (1997). «First Words», *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 43, 1-20.
- CROMBIE, I.M. (1962). *Análisis de las doctrinas de Platón*, 2 vols. Madrid, Gredos.
- DIXSAUT, M. (1995). «Une politique vraiment conforme à la nature», dins C. J. Rowe (ed.), 1995, 253-273.
- DIXSAUT, M. (2007). «Platon et les femmes», al dossier «Les philosophes et les femmes», *Le Nouvel Observateur*, 16-22.08.
- DORTER, K. (1994). *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues*. Berkeley/Los Angeles/Londres.
- FRIEDLÄNDER, P. (1960-1966). *Platon, I: Seinswarheit und Lebens-wirklichkeit*. Berlín 1964 (3a ed). (Versión castellana de S. González. *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*. Madrid 1989.) *Platon II: Die platonischen Schriften Erste Periode*. Berlín 1965. *Platon III: Die platonischen Schriften Zweitte und Dritte Periode*. Berlín 1960 (2a ed).
- GARRIGASAIT, R. (2009). *Plató. Cartes*. Barcelona, Fundació Bernat Metge.

- GONZÁLEZ, F.J. (2003). «How to read a Platonic Prologue: *Lysis* 203a-207d», dins *Plato as Author. The Rhetoric of Philosophy*, ed. A. Michelini. Leiden: Koninklijke Brill.
- GUTHRIE, W.K.C. (1978-1992). *Historia de la filosofía griega*. v, *Platón. Segunda época y la Academia*, versión española de Alberto Medina González. Madrid, Gredos, 1992.
- HANSEN, M.H. (1983). «The Athenian “Politicians”, 403-322 BC», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 24, 35-55.
- IBÁÑEZ-PUIG, X. (2007). *Lectura del Teetet de Plató. Saviesa i prudència en el tribunal del saber*. Barcelona, Barcelonesa d'Edicions.
- (2011). «El tribunal de justícia com a figura del saber en el *Teetet* de Plató», dins Lisi, Migliori Monserrat (eds.). 2011, 136-147.
- JOLY, H. (1980). *Le renversement platonicien. Logos, episteme, polis*. París, Vrin.
- KLEIN, J. (1977). *Plato's Trilogy. Theaetetus, the Sophist, and the Statesman*. Chicago, University of Chicago P.
- KRÄMER, H.J. (1967 = 1959). *Areté bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg, Amsterdam.
- LANE, M.S. (1998). *Method and Politics in Plato's Statesman*. Cambridge, Cambridge UP.
- LISI, F., MIGLIORI, M., MONSERRAT, J. (eds.) (2011). *Forms and Structures in Plato's «Theaetetus», «Sophist» and «Statesman»*. Sankt Augustin, Akademie Verlag.
- MCKEEN, C. (2006). «Why Women must guard and rule in Plato's *Kallipolis*?», *Pacific Philosophical Quarterly*, 87, 527-548.
- MIGLIORI, M. (1996). *Arte politica e metretica assiologica. Comentario storico-filosofico al «Politico» di Platone*. Milano, Vita e Pensiero.
- MILLER, M. (1980). *The Philosopher in Plato's Statesman*. The Hague [Las Vegas, Parmenides Pub., 2004].
- MONSERRAT MOLAS, J. (1999). «El Polític» de Plató. *La gràcia de la mesura*. Barcelona, Barcelonesa d'Edicions.
- (2003). «La mesure comme principe constitutif du *Politique* de Platon», *Revue de Philosophie Ancienne*, 2003, 1, 3-22.
- (2012). «A transgressão como forma de sustento da norma: uma leitura da figura de Penélope em *O Político* de Platão», *Norma e transgressão*. Porto, Coimbra University Press // Fundação Eng. António de Almeida, 39-46.
- PLANNINC, Z. (2008). «Equivalències d'experiència i de simbolització en Plató i Homer», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XIX, 2008.
- ROSEN, S. (1995). *Plato's Statesman. The Web of Politics*. New Haven-Londres, Yale University Press.
- ROWE, C. (ed.) (1995). *Reading the Statesman. Proceedings of the Symposium Platonicum III*, Sankt Augustin, Akademie Verlag.
- SALES, J. (1999). «Assistir al diàleg, assistir el diàleg», dins Monserrat 1999, xv-xxiii.
- SKEMP, J.B. (1952/ 1987). *Plato's Statesman*. New Haven, Bristol 1987.
- SLEZÁK, T.A. (1991). *Come Leggere Platone*. Milà, Rusconi.
- TORDESILLAS, A. (1995). «Le point culminant de la métretique», dins C. J. Rowe (ed.) 1995, 102-111.