

Receptes platòniques a propòsit de *La república*

Josep Monserrat
Molas

De règims i de constitucions

La recepció de *La república* de Plató ha començat sovint, des de fa bastant de temps, un temps que es mesura gairebé en mil·lennis, pel títol de l'obra. Tanmateix, el títol en la llengua original, *Politeia*, se'ns oculta per l'èxit de la seva traducció llatina, *Respublica*, cosa que no passa, per exemple, amb les paraules "política", "democràcia" o "anarquia", el regust grec de les quals és encara prou obvi. El terme "república", que traduïm per herència del llatí, diu molt més, i d'una manera molt diferent, del que ens diu la seva traducció carregada de dos mil anys d'història. Si tornem per un moment al terme grec, *politeia* vindria a ser, també, "sistema de govern". És prou bona la traducció que en fa Manuel Balasch en la seva edició de la Fundació Bernat Metge.¹ Dóna com a traducció del terme grec la paraula "constitució". Aquesta traducció respecta en català un possible joc conceptual del títol grec: més que de "règim", en català es parla de persones de diferent "constitució", especialment física, però també moral, i de manera habitual diem també que els estats tenen diferents constitucions (i també que estan sotmesos a un tipus o altre de règim). El títol de l'obra d'Aristòtil *Athenaion politeia*, que en llatí s'acostuma a traduir per *Atheniensium respublica*, es tradueix comunament per *Constitució d'Atenes*. Així ho va fer també, per a la Fundació Bernat Metge, J. Farran i Mayoral.² Dic això perquè si parem una mica d'atenció a aquesta qüestió dels termes, se'ns hauria d'il·luminar d'una altra manera la famosa comparació que Sòcrates fa

1. PLATÓ, *La república*, text grec revisat i traducció de Manuel Balasch, tres volums, Fundació Bernat Metge, Barcelona, 1989, 1990, 1992.

2. ARISTÒTIL, *Constitució d'Atenes*, text revisat i traducció de J. Farran i Mayoral, segona edició a cura de Josep Vergés, Fundació Bernat Metge, Barcelona, 1946.

en el text entre la “constitució” de les ànimes i la “constitució” de les ciutats, que vindria a ser el mateix però escrit en lletres més grosses. Una de les claus del discurs socràtic és aquí aquesta comparança didàctica: tot mirant com són conformades les ciutats podem veure ampliada la conformació de les ànimes. Com caldria interpretar tot això i, sobretot, com restar al cas de la direcció i del sentit primer de la comparança, no podem ara explicitar-ho.

De títols i de subtítols

Les obres platòniques s’han presentat sovint amb títol i subtítol. Aquestes primeres paraules han fet molt de servei en les recepcions de l’obra platònica, i en molts casos són l’ingredient principal del conjunt de receptes en què s’ha convertit la interpretació del text. Certament, però, avui és cosa sabuda que el subtítol dels diàlegs platònics (on es diu, per exemple, si un diàleg és “lògic”, o “polític”, o “ètic”) ha determinat massa l’atenció de la lectura d’aquestes obres durant molts anys i ha perjudicat més que no pas ajudat a la seva comprensió perquè, amb una eficàcia prodigiosa, ha servit per a convertir els textos en alguna cosa que no eren pas d’entrada: els textos d’una “assignatura”, “matèria”, “disciplina” o “àrea del coneixement”. Aquests subtítols alexandrins, que les edicions recents posen entre claudàtors o ja no posen,³ normalment indicaven el “tema” del diàleg. En alguns casos, especialment quan el títol mateix indicava precisament el tema, aquest subtítol acostumava a determinar alguna altra qüestió. Els subtítols dels diàlegs sembla que provenen de les edicions antigues dels textos platònics en època hel·lenística. Avui, malgrat que aquests subtítols ja no acostumen a posar-se en les edicions, continuem sotmesos més o menys conscientment a la institucionalització disciplinària que emmarca els diàlegs platònics en unes determinades especialitats. Això és, sens dubte, el pes d’una realitat, la del nostre quefer acadèmic, però no era la realitat original dels diàlegs. Per cert, la distància entre aquest original i la nostra realitat és comparable a la que hi ha entre els valors de l’adjectiu “acadèmic” quan el referim a la nostra vida universitària i al que fos la vida o el quefer de l’*Akademia* de Plató, en temps de Plató. Saber això no ens cura encara de res a l’hora de llegir els textos, però potser posa en guàrdia algú.

En tot cas, i això és menys sabut, també els títols procedeixen d’un afany que no era el de Plató. Sembla que es deuen a l’èxit de l’edició de Plató a cura de Tràsil,⁴ el gramàtic i astròleg amic de l’emperador Tiberi de qui parlen Tàcit i Suetoni a les seves obres. També es deu a l’afany bibliotecari i escolàstic dels segles posteriors a Plató que els seus diàlegs portin majoritàriament el nom d’una persona com a títol de l’obra. L’atenció a aquest nom ha produït diversos efectes al llarg de la història de la recepció dels textos. Un, que clarament no pot ser del tot bo, és l’atenció preponderant a un dels personatges en detriment

3. Cf. PLATÓ, *Parmènides*, text revisat i traducció de Manuel Balasch, Barcelona: Fundació Bernat Metge, 1992, que és el volum XII i que va a continuació de l’edició de *La república*. Aquesta, tenia, això sí, entre claudàtors, el subtítol: “Sobre la justícia: diàleg polític.”

4. DIÒGENES LAERCI, *Vides*, III 57: “Tràsil posa un doble títol a cada diàleg, un és el de l’interlocutor, l’altre el de la matèria.”

de la complexitat dramàtica dels textos. Tanmateix, un efecte secundari sí que ha resultat beneficiós, a saber, adonar-se que els diàlegs de Plató tenen “personatges” i no merament “portaveus”. Aquesta és també una qüestió que ara no podem desenvolupar però és una de les claus que expliquen la densitat filosòfica dels diàlegs.

La república no és un títol de persona. S’ha dit que els diàlegs que no tenen títol de persona (*Apologia*, *La república*, *El convit*, *El sofista*, *El polític*, *Les lleis*; amb l’aparent dubte de *Rivals* —que he tractat en un altre lloc⁵) tenen tots ells un marcat contingut polític. Si per algun d’aquests casos això és obvi, i eminentment en *La república* ho és, potser caldria, però, assenyalar-ho d’*El convit* o d’*El sofista*. *El convit* reuneix, en l’acte polític atenès més peculiar, la possibilitat de construcció i destrucció de la ciutat.⁶ *El sofista* tracta d’un element que pertorba l’ordre polític i que té una importància essencial en la ciutat grega, com ens mostrarien molts altres diàlegs platònics.

Ara bé, això no és pas del tot correcte. De política se’n tracta i se’n viu en tots els diàlegs de Plató. La raó més clara d’aquesta diferència en la naturalesa dels títols és que són textos en què l’interlocutor de Sòcrates no és gens clar, bé perquè Sòcrates no hi intervé, o la seva intervenció és ben petita (en *Les lleis* Sòcrates no hi apareix, en *El sofista* i *El polític* no té el paper principal, com passa també en *Parmènides* o *Timeu* —on el nom del títol no és el de l’antagonista sinó el de l’interlocutor principal—), o bé perquè Sòcrates no té pròpiament interlocutor (*Apologia*), o bé perquè el discurs socràtic rivalitza amb un conjunt d’altres discursos parells (*El convit*). Posar aquests diàlegs junts no és més que una de tantes classificacions possibles. Sigui com sigui, això de classificar els diàlegs platònics tampoc no tenim clar que fos cosa de Plató ni que servís per atansar-se als seus diàlegs. En tot cas, aquesta reflexió almenys pot ajudar-nos si ens adonem que els textos en què Sòcrates no apareix, o no hi participa, o té una intervenció reduïda, ocupen més d’un terç del conjunt de l’obra de Plató. Ens pot servir per a no socratitzar Plató, per a no imposar al personatge Sòcrates el paper d’*alter ego* de l’autor. També, tot el que hem dit fins ara, ens permetrà qüestionar que *La república* de Plató sigui “fàcilment” una obra de “filosofia política”.

Davallada

Els títols que avui porten els diàlegs no són pas obra de Plató. Les obres antigues es distingien les unes de les altres per les primeres paraules. D’aquí prové, encara, el seu poder evocador en molts casos. L’obra atribuïda a Plató anomenada *La república* comença de la següent manera: “Vaig baixar ahir cap al Pireu amb Glaucó, el fill d’Aristó; volia adorar la deessa i també contemplar la festa...” (*Katēben khthēs eis Peiraiā metā Glaíkonos... Resp. 327a1*). La veu de *La república* ens narra la història d’un descens, del descens de Sòcrates, la veu que parla en primera persona, des de la ciutat alta d’Atenes fins al nou port

5. MONSERRAT MOLAS, Josep, “Rivals o amants. Els rivals d’amor”, *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, Barcelona, 1999. S’hi mantenia, entre d’altres coses, que aquest diàleg tingut per apòcrif no desmereix tampoc del que aquí diem. Una versió esmenada en *Estranys, setciències i pentatlètes*, Barcelonès d’Edicions, Barcelona, 2007.

6. SALES, Jordi, *A la flama del vi. Estudis sobre l’ensenyament platònic II*, Barcelonès d’Edicions, Barcelona, 1996, ceneix justament el problema tractat en *El convit* a una “filosofia de la transmissió” i a la qüestió de la transmissió de la filosofia.

del Pireu, l'espai de la nova arquitectura urbana que responia a l'enriquiment del comerç imperial atenenc amb l'ampliació de la zona portuària. Des de la ciutat alta, Sòcrates baixa al port per tal d'assistir a una festa dedicada a Bendis, una festa que és una novetat, car mai abans no s'hi havia celebrat aquesta deessa tràcia. Sòcrates baixa a la bigarrada zona del port, on es barregen persones i riqueses d'arreu. L'acompanya Glaucó, fill d'Aristó. El lector informat sap que aquest Glaucó, fill d'Aristó, és germanastre de Plató, per part de pare. En tornar cap a la ciutat, Sòcrates és retingut per la força (i és una força que s'explicita en el text) per tal d'acompanyar Polemarc, fill de Cèfal, que és qui pren la iniciativa de retenir-lo, i uns coneguts, entre els quals hi ha Adimant, germà de Glaucó, i Nicèrat, fill de Nícias, a un sopar amb joves mentre esperen encara la part final de la celebració, unes curses a cavall amb torxes que es realitzaran al fosc. Sòcrates accedeix a acompanyar-los, però en la seva narració ja no es tornarà a parlar ni del sopar ni de la festa. Resulta que aquell que els joves aconsegueixen vèncer i retenir com a entreteniment per a fer temps entre el sopar i la cursa, el que aconseguirà serà retenir-los a tots amb la seva conversa, vençant la gana i la curiositat de novetats. Tots els contertulians quedaran absorts per la discussió (o almenys la narració de Sòcrates així ho deixa entendre), de manera que ocuparan tota la nit en la conversa.

Polèmiques

Després d'aquest anar i venir, l'escena es trasllada, i ja no es mourà més, a la casa de Cèfal. Cèfal (*Képhalos*), nom que volia dir "cap", el troben assegut en un tamboret, sobre un coixí, i coronat de llorer perquè acaba de celebrar un sacrifici al pati de casa. És al seu voltant que es reuneixen els joves acompanyats de Sòcrates i s'inicia la conversa amb el retret amable de Cèfal a Sòcrates quan li diu que baixa massa poc sovint al Pireu i que li plauria que el visités més, ara que la vellesa li ha retirat el desig dels plaers del cos i li accentua el desig dels plaers de la conversa.

¿Com no serà polèmica la discussió sobre una obra la major part de la qual s'esdevé en una conversa al pati de la casa d'un metec fabricant d'armes per a les forces de l'imperi atenenc i que té un fill que es diu Polemarc (literalment "El principi de la guerra" —de *polemos* i *arkhe*—)? Per no dir res que els contertulians d'aquesta nit seran protagonistes en bàndols diferents de la guerra civil que dividirà properament Atenes i que patiran morts tràgiques. Aquesta dada era coneguda pel lector de Plató, que escriu quan tots aquests fets ja són passats, però d'un passat ben recent.

Una de les qüestions més sorprenents en l'àmbit dels estudis platònics és l'enorme quantitat de "polèmiques" que genera i la consolidació d'aquestes en "partits". Podríem posar com a exemple aquella generada entre "evolucionistes" i "unitaristes" respecte de la manera com cal llegir el conjunt

de l'obra platònica. O, també, la que fa referència al "Sòcrates històric", que té en els diàlegs de Plató un camp de batalla concorregut. O la que fa referència a la lluita entre "dogmàtics" i "escèptics". O aquella que disputen "liberals" i "conservadors". Fins i tot hi ha escoles platòniques anomenades "catòliques" o "protestants", que avui es divideixen respecte del tracte que cal donar a les "doctrines no escrites", en paral·lel al tracte que l'Església catòlica (i ortodoxa grega o russa) té respecte de la Tradició o les Esglésies reformades tenen respecte de la *sola scriptura*. En altres paraules, la polèmica respecte dels textos platònics pot entendre's en claus extraplatòniques i postplatòniques: en aquest cas, Luter i Schleiermacher. Però això és un mer exemple. També ho és la gran batalla sobre l'autenticitat o no de les obres de Plató. És una batalla redoblada per cada peça del territori.

Una de les batalles més "recents", però que és tan vella com la primera recepció del text platònic discutida entre els "escèptics" i els "dogmàtics" que es van anar succeint en la direcció de l'*Akademia*, i que enfrontava els partidaris de dir que els diàlegs no conclouen i els qui creien que els diàlegs aportaven doctrina, és la polèmica entre els partidaris d'una lectura literària i els partidaris d'una lectura sistemàtica.

Perills

A la manera clàssica dels vicis, davant el text platònic, correm dos perills evidents, l'un per excés, l'altre per defecte. El perill per excés correspon a no guardar la suficient distància. És un perill dolç, com el que relata Herman Melville en la seua novel·la *Moby Dick*: "Ara bé, si Tashtego s'hagués mort dins aquell cap, hauria estat una forma preciosa de morir: ofegat en el més blanc i delicat dels olis fragants, i tenint per taüt, carrossa i tomba la cambra interior secreta, el *sancta sanctorum* de la balena. Tan sols pot recordar-se un final més dolç que aquest: la mort deliciosa d'un buscador de bresques d'Ohio, el qual, buscant mel en un arbre buit, en va trobar tal emmagatzemament que en inclinar-se massa va ser succionat per la mel i va morir embalsamat. Quants us penseu que han caigut així en el cap de mel de Plató i han mort allí dolçament?"⁷ El perill per defecte correspon a mirar les coses des de lluny. És un perill amarg. Acostuma a atribuir a Plató els defectes lògics, polítics, estètics, ètics, o del ram que sigui, de la nostra època i que el comentarista, és clar, no comparteix. O acostuma a atribuir a Plató les virtuts analítiques, polítiques, estètiques, ètiques, o del ram que sigui, que al comentarista li agradaria que li atribuïssin a si mateix i als seus. Tot molt humà. Però, en qualsevol cas, és que ens interessa saber encara on queda Plató?

Com deia Victor Goldsmith, és necessari mantenir una distància per a no fer de Plató l'eco dels nostres crits.⁸ Un altre dels *grans pensadors*, Geneviève Rodis-Lewis deia que "hem d'aprendre a acollir l'altre, en la seva alteritat, dirigint-nos a restaurar allò que ha volgut dir",⁹ més que no pas imposar la

7. "How many, think ye, have likewise fallen into Plato's honey head, and sweetly perished there" (MELVILLE, Herman, *Moby Dick*, cap. 77).

8. GOLDSMITH, Victor, *Platonisme et pensée contemporaine*, Aubier, París, 1970.

9. RODIS-LEWIS, Geneviève, *Descartes*, Librairie Général Française, París, 1984.

nostra veu. Resultaria d'això que cal que prenguem com a norma de lectura el respecte escrupolós per les formes i per la forma mateixa del diàleg platònic: guardar distància és indispensable per a mantenir les formes. Guardar una distància és allò que pot evitar que caiguem en el cap de la balena, o que quedem embalsamats en la mel de les abelles, i és també allò que pot evitar que el text quedi sotmès al nostre mer caprici interpretatiu.

Veritats i mentides

Abans d'entrar en qüestions tan serioses, cal considerar la qüestió de l'aparença o forma literària del text. Des del moment que es té present que l'anomenat diàleg platònic no és cap altra cosa que una representació escènica, i no pas el tractat escrit d'un determinat tipus de saber, ja no és possible donar per descomptat que la intenció de Plató sigui la mateixa que la que es representa que té el personatge Sòcrates. Més específicament, no hauríem d'oblidar que cal que vegem que Sòcrates parla amb relació a la naturalesa o al caràcter dels seus interlocutors i amb relació també a la figura que cada un d'ells representa, perquè no és el mateix adreçar-se a un nen, a un jove, a un adult o a un vell; o a un representant de la ciutat, a un ciutadà, a un foraster o a un esclau; o a un mestre de saviesa que anuncia el seu producte, a un noble pagat de la seva ascendència, a un amic enamorat o a un passavolant; o als membres d'un tribunal que pot condemnar-te, als membres d'un tribunal que t'ha condemnat, o als membres d'aquest mateix tribunal que han votat a favor teu. Sòcrates diu en el *Fedre* que qui practica la retòrica cal que conegui els gèneres o menes dels discursos i de les ànimes, i posa en relació la retòrica filosòfica amb la medicina. En *La república* la metàfora de la medicina apareix lligada a la de la necessitat de mentir quan això de dir mentides és útil a la ciutat (III, 389b2ss; V, 459c3ss). Aquesta lliçó de *La república*, a saber, el fet que la justícia, en la seva concreció política, està basada en una mentida, serà crucial.

Així doncs, ¿com podem concloure que allò que Sòcrates declara de manera exhaustiva i explícita a uns joves que encara no són prou madurs per a dedicar-se als discursos filosòfics resulti ser la veritat? I, encara més important, ¿com podem concloure que les conviccions de Plató siguin idèntiques a les de Sòcrates? No es tracta de suggerir que Sòcrates sigui un entabanador sinó de fer notar com l'autor d'aquest text és ben conscient del que suposa una *retòrica* filosòfica.

Diàleg o monòleg

Estrictament parlant, *La república* no és un diàleg, sinó un monòleg dirigit a un auditori desconegut. Qui parla a aquest auditori desconegut és Sòcrates. El que explica Sòcrates és allò que li va passar el dia abans, què va fer i què va dir.

Per 'auditori' entenc no la massa anònima dels lectors de l'obra escrita, sinó l'auditori dramàtic, i per això filosòficament significatiu, l'auditori al qual Sòcrates parla presumiblement. Hi ha qui ha suggerit que parlaria a les persones reunides en el *Timeu*. S'ha objectat a això que Sòcrates no diu res dels filòsofs reis o de la seva educació en el resum que pronuncia a l'inici del *Timeu* sobre el que havia dit en la conversa del dia anterior (en aquesta hipòtesi, doncs, el dia posterior als fets que narra *La república*). Si acceptem la hipòtesi segons la qual l'auditori del monòleg socràtic que és *La república* és el conformat pels assistents a la reunió amb Timeu, cal que responguem a la dificultat següent: quin és aleshores el significat del silenci de Sòcrates respecte a la filosofia en aquest resum? A la fi de la recapitulació, Sòcrates pregunta a Timeu si s'ha deixat res important. Timeu respon el següent: "Absolutament res; aquests són precisament els arguments que han estat discutits" (*Tim.* 19a6-9). Si la conversa d'ahir és aquella reportada en *La república*, aleshores la versió del *Timeu* dona un relleu especial a l'observació de Sòcrates (*La república* VIII, 543c4ss) segons la qual la discussió sobre l'educació dels filòsofs ha estat, simplement, un incís.¹⁰

Així, doncs, on queda la ciutat ideal?

La naturalesa totalitària de la "ciutat ideal" de Plató ha estat el tema d'un debat anacrònic en la literatura secundària platònica i una de les claus de la vulgata didàctica sobre Plató, sobretot d'ençà que Karl Popper (1902-1994) publicà el seu llibre de combat *The Open Society and Its Enemies* (1945), llibre que començà a escriure el dia de l'annexió d'Àustria al III Reich. De fet, tot i que la crítica d'aquest o d'aquell detall no deixin de ser encertades (en l'atenta revisió dels quals, però, es veu que es deuen més a l'erudició anterior que no pas al treball del professor vienès), la visió de conjunt sembla no comprendre Plató: la voluntat de poder de Plató, diu Popper (o, posteriorment, la "indiferència platònica" pel benestar i la llibertat individual, segons Vlastos, Annas o Klosko), és més aviat el resultat d'una mirada als grecs des de les nocions polítiques liberals i des de les relacions entre el privat i el públic que aquestes impliquen.

Per a Karl Popper, Plató representa, juntament amb Marx, l'aliança de l'historicisme amb les idees típiques de l'enginyeria social holística o utòpica, amb la idea de "models per a un nou ordre", o la de "planificació centralitzada". Plató, que Popper qualifica de "pessimista", creuria que tot canvi, o gairebé tot canvi, era un signe de decadència: aquesta seria la seva llei del desenvolupament històric. D'acord amb això, el seu model utòpic buscava aturar tot canvi i restar en un "conservadorisme" culpable. Per contra, Karl Marx resultaria "optimista" i el seu model utòpic seria el d'una societat en desenvolupament o "dinàmica". L'element més fort de l'aliança de l'historicisme i de l'utopisme és la seva posició holística. Cap dels dos, ni Plató ni Marx, no quedarien satisfets amb "composicions parcials o fragmentàries" o amb qualsevol mena de "sortir

10. Hi ha qui veu la qüestió de l'ensenyament en el passatge de *Timeu* 18a9-10: "educats en les disciplines que convinguin".

del pas”: el que postularien fóra adoptar mètodes més radicals per tal de racionalitzar el canvi, així fos, un d’ells, profetitzant el curs del desenvolupament social en una dinàmica dialèctica inevitable; així fos, el primer, insistint en el fet que el canvi hauria de ser completament i estrictament controlat, o si hi hagués l’oportunitat, completament aturat.¹¹ Òbviament, doncs, Plató queda retratat com un conservador arcaïtzant, postura que Karl Popper fa arrelar en la mateixa i sabuda “teoria de les idees”, idees que només poden ser conegudes com a naturalesa original a través dels canvis que pateixen les coses, o sigui a través de la història. En l’àmbit de la sociologia aquest principi porta a concloure que un grup social només pot revelar-se i ser conegut a través de la seva història.¹²

La polèmica ha estat impressionant. Des dels capítols dedicats a Plató en *La societat oberta i els seus enemics*, que s’ha de recordar que tenia la voluntat de ser un llibre de combat en plena Segona Guerra Mundial, s’han succeït atacs i contraatacs. Vegem-ne algun exemple.

En primer lloc, però, cal distingir la qüestió de la descripció dels aspectes totalitaris de la ciutat descrita en *La república* de la qüestió de si Plató els compartia. El que no pot fer-se d’entrada és confiar en la bondat de les projeccions sobre el segle iv aC de nocions anacròniques des de la nostra contemporaneïtat —si és que es tracta de comprendre Plató i no pas en primer lloc de barallar-se amb Hitler o Stalin (o els seus epígons). Claude Lefort ha anotat correctament que la crítica de la utopia platònica, tal com la fa Karl Popper, és incapaç d’acceptar la idea de la unitat d’un ordre social sense pensar que aquesta unitat s’institueixi políticament per la força, és a dir, és incapaç de concebre la idea d’un espai que pugui, malgrat la seva interna heterogeneïtat, percebre’s a si mateix com un tot.¹³

Diskin Clay, entre d’altres, ha fet notar com *La república* pot ser llegida precisament de la manera contrària a com la retratava K. Popper.¹⁴ En el primer apartat del seu article, titulat “El diàleg obert i els seus enemics”, comenta les lectures a què ha portat el rígid idealisme de la conclusió de *La república*. Així una lectura ultramundana, utòpica o cristiana del projecte de Plató (com la que es veu reflectida en la visió d’Aristòtil de la *República* com un Estat establert “segons el seu desig” —*Política*, II, 1260b29— o en la interpretació implícita en la *Utopia* de Thomas More), encoratjada pel mateix diàleg, ha trobat inevitablement, i especialment en les últimes generacions de crítica platònica, una reacció de protesta i denúncia. Així, *La república* era un document totalitari que encoratjava la Gran Mentida, advocava per l’eugenèsia i l’infanticidi, i subordinava brutalment la integritat de l’individu, i la integritat de la veritat mateixa, a la perniciosa totalitat d’un Estat tancat i dictatorial. Popper pren la paraula de Sòcrates per Plató i la utopia d’una antiga edat s’ha vist com el projecte per a un Estat “totalitari”.

És cert que aquesta societat tancada, austera, cauta i blindada de la casta dels guardians “existeix” en una narració que apareix àmpliament oberta al

11. POPPER, Karl, *The Poverty of Historicism* (2nd. ed.), Routledge, London, 1961, pp. 87-88.

12. *Ibid.*, pp. 46-47.

13. LEFORT, Claude, *Democracy and Political Theory*, trans. D. Macey, Polity Press, Cambridge, 1988.

14. CLAY, Diskin, “Reading the Republic”, GRISWOLD JR., Charles L. (Ed.), *Platonic Writings, Platonic Readings*, Routledge, New York-London, 1988, pp. 19-33.

desenvolupament, al repte, a la reconsideració i al dubte. I el lector de Plató està forçat a preguntar-se si ha entès Plató en el seu intent de comprendre les propostes de Sòcrates. Aristòtil, un dels primers lectors, fou capaç de distingir Plató del Sòcrates de *La república* (vegeu *Polítics*, II, 1260b27-1264b25). Les agres controvèrsies sobre el significat de *La república* il·lustren un dels problemes fonamentals de la interpretació platònica: el de l'anonimitat. No pot dir-se amb lleugeresa "what Plato said", a despit del títol del famós llibre de Paul Shorey.

Així, la mera lectura del text ens dóna exemples de com allò que la discussió o la conversa clausurarien, la interrogació ho reobriria. Tot el llibre primer, del que s'ha suposat l'existència independent i anterior com a diàleg aporètic (el batejat per Dümmler com a *Trasímac*), diàleg que suposadament tractaria de la justícia sense arribar a cap resposta convincent, seria reobert en la seva continuació. Al text hi ha encara altres exemples de com la clausura de posicions preses pels interlocutors en el diàleg és reoberta per un diàleg que refusa cloure's. Per exemple, el vigorós repte d'Adimant a Sòcrates després de la caracterització de la classe dels guardians a l'inici del llibre IV, ens fa veure la diferència amb els diàlegs aporètics, en els quals el repte als arguments només pot fer-se des de fora, per part del lector. Plató intenta donar al lector de *La república* l'oportunitat d'interrogar els arguments del diàleg. Aquest diàleg intern, però, és ell mateix complicat perquè és polifònic. Hi ha deu personatges presents a casa de Cèfal i set d'ells parlaran. L'assentiment d'un d'ells no implica el dels altres; vegeu, sinó, la interrupció de Polemarc i Adimant. Aquesta interrupció, inesperada per a Sòcrates, però planejada per Plató, introdueix els temes més difícils de *La república*, els termes que s'associen a les tres onades de què parlarem després. Sense aquesta interrupció dramàtica, i sense els llibres centrals (V-VII) no hi hauria pròpiament discussió sobre l'element controlador de l'ànima i de la ciutat, i no hi hauria discussió sobre la filosofia, ni hi hauria entrat la nota de pessimisme, ni s'hauria fixat en l'antagonisme entre els valors de la filosofia i el filòsof i la societat grega.

La república és un diàleg obert. El discurs del diàleg suggereix una sèrie d'anells concèntrics: el de la conversa a casa de Cèfal, el grup a qui Sòcrates s'adreça, segurament a Atenes, i el grup de lectors a qui s'adreçava Plató amb l'argument, acció i estructura de *La república*. Podem cometre diverses identificacions errònies en la nostra lectura: pensar que assistim a la conversa de Sòcrates a casa de Cèfal, pensar que assistim a la conversa de Sòcrates amb els seus interlocutors l'endemà, pensar que assistim a la conversa de Plató amb els seus lectors...

Les tres onades

Sòcrates basteix la part central de la seva argumentació sobre una imatge impressionista, la de les tres onades. En lloc de prosseguir la seva explicació sobre la disposició de la ciutat i de les ànimes dels individus amb els quatre

tipus de maldats, Sòcrates és interromput per Polemarc i, amb l'acord d'Adimant i posteriorment de Glaucó, és obligat a una explicació més aclarida de les implicacions de la pertinença de les dones a la comunitat de guardians (449a-450a). Aquest "parèntesi" a què es veurà obligat ocuparà els tres llibres centrals de *La república* (el text segueix central encara que tampoc la divisió en llibres sigui de Plató). És aquí també on apareixeran les famoses imatges del sol, de la línia i de la cova. Ara tampoc no hi entrarem.

Doncs bé, Sòcrates va construint el seu argument tot provant de rebatre tres grans onades. "Per tant, assegurem que quan hem parlat de l'estatut de les dones ens hem escapat com d'una grossa onada que no ens ha engolit sencers quan establim no solament que els guardians i les guardians caldrà que s'ocupin mancomunadament de tot, sinó que, a més, afirmàvem la coherència interna de la cosa, que predica la possibilitat i el profit d'ella mateixa" (457b; cf. 453d i 472a).

El drama de l'explicació de Sòcrates de les tres onades és una descripció de la destrucció de la ciutat i del règim que semblaven justos a Glaucó. El significat de les tres onades (igualtat entre homes i dones, comunitat de dones i fills, la figura de la coincidència entre la filosofia i la reialesa) ha estat motiu de gran controvèrsia. S'accepta comunament que totes tres onades tenen el mateix caràcter, basant-se en la mateixa imatge de les onades com a objeccions que han de ser rebatudes i finalment com a condicions per a la possibilitat mateixa de la ciutat dissenyada.

Es pot veure en la paradoxa de la unitat del filòsof-rei el pessimisme de la concepció platònica, ben lluny de tot idealisme. Amb la tercera onada una ombra definitiva de pessimisme es projecta sobre *La república*. En els llibres centrals la confiança en la possibilitat de la ciutat bella és irrevocablement debilitada i l'atenció gira vers l'antagonisme entre la filosofia i les societats contemporànies (VI, 487b-500b) i la tria de l'individu que hi ha de viure. En la conclusió del llibre IV, Sòcrates pot dir que el somni (*enúpnion*) de la nova ciutat està complet i que revela el principi de la justícia (443b). Però la introducció obliqua del tema del filòsof en el diàleg, i les onades que l'acompanyen, debiliten la nostra confiança en la fundació de la ciutat. El projecte de Sòcrates esdevé un somni diürn (*eukhé*, V, 450d, 456c). I els interlocutors passen a ser de pares fundadors a artistes en un intent d'assolir l'ideal que no existeix de fet (el canvi de llenguatge, IV, 420c-d; V, 472d-e; VI, 484c; 500c-e i 588b).¹⁵

Ara bé, comentem alguna cosa de la tercera onada. Zdravko Planinc s'ha adonat que l'estructura dramàtica i dialògica de la representació de les tres onades en Plató es basa en el passatge de l'*Odissea* (V.233-494) que descriu el viatge d'Ulisses des de l'illa de Kalipsos a la terra dels feacis (Planinc comenta la semblança entre la Kalipsos polis d'Homer i la Kalipolis de Sòcrates).¹⁶ Després que Ulisses veiés la terra on havia de desembarcar, és llençat pel corrent a la costa i pot agafar-se breument a les roques fins que és arrencat altra vegada

15. *Ibid.*, p. 19-33.

16. PLANINC, Zdravko, *Plato's Political Philosophy. Prudence in the Republic and the Laws*, Duckworth, Londres, 1991. Vegeu el seu article on explica la seva proposta d'atansa-ment de Plató a l'imaginari homèric: PLANINC, Zdravko, "Equivalències d'experiència i comunicació en Plató i Homer", *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XIX, 2008, pp. 133-139.

amb força. La tercera onada de Sòcrates també toca per un moment la terra en què la ciutat justa i bona pot trobar-se. La possibilitat de la justícia i la bondat de tota ciutat depèn del govern dels filòsofs (473cd). Ara bé, Glaucó continua sense adonar-se que Sòcrates parla de totes les ciutats existents que estan en la foscor, inclosa la de Glaucó. A l'*Odissea* Ulisses hagués mort, diu Homer, si Atenea no li hagués donat en aquell moment *epiphrosynen*. En altres paraules, Atenea el fa prudent: Ulisses neda fins que deixa la costa rocallosa i troba la boca d'un riu; aleshores prega al déu que aturi el corrent i pot, finalment, arribar a la terra dels feacis. Paral·lelament, en *La república*, Sòcrates comença la seva explicació del vertader filòsof dient que aquest estima tota la saviesa i no només part d'ella. O sigui que estimarà amb un *eros* insaciable tota saviesa, teòrica i pràctica. Si un home intenta adquirir *sophia* sense *phronesis* la seva ànima estarà en perill d'esdevenir la d'un pensador geomètric, la d'un amant de les opinions o la d'un sofista. Sòcrates avisa Glaucó que *eros* és un flux que s'escola en diferents direccions (485c-d). Res, doncs, no queda definitivament determinat si no és que *La república* no és cap apologia d'una ciutat ideal sinó més aviat una crítica dramàtica de tot idealisme i de tota imprudència política.¹⁷

Ens cal, doncs, interpretar. ¿No són totes tres onades arguments definitius per a pensar la impossibilitat de la ciutat ideada? ¿És la tercera onada, aquella que permet besllumar les costes feàcies, diferent de les altres dues? Com a Ulisses acabat d'arribar a les costes feàcies, el cansament s'apodera del cos i necessita descansar. ¿Hi haurà, aquesta vegada, qui l'assisteixi?

Si és així, tanmateix, la ciutat del discurs que es volia bastir és només una etapa en el periple que condueix Ulisses a Ítaca. El petit recorregut per les interpretacions de *La república* ens ha menat per llocs ben diferents. Per sort, sempre queden els estels que marquen el camí. La simple estelada de la lletra platònica pot esdevenir la bona guia en la gegantina mar de les interpretacions. Amb la condició que la llum de cap sol enlluernador ni els núvols empenyadors no hi tinguin cabuda. Arribaríem aleshores a Ítaca, tot i que caldria matar els pretendents per a recuperar família i regne. D'alguna cosa relacionada amb això en parla Plató a *El polític*.¹⁸

17. PLANNINC, Zdravko, *Plato's Political Philosophy...*, p. 32.

18. MONSERRAT MOLAS, Josep, "La transgressió de la norma com a forma de mantenir l'ordre. Sobre el sentit d'*El polític* de Plató", *Quaderns de Filosofia i Ciència*, 40, 2010, pp. 39-50.



