

Avaluació-tècnica i educació-eròtica en 'El Polític' de Plató (306a-311c)

Josep Monserrat Molas*

Resum

Allò que ha definit el Foraster, en *El Polític* de Plató, com a obra del tissatge polític, no és la ciutat, sinó la constitució o formació (paideia) d'uns tipus d'ànima virtuosa als posseïdors de la qual, relligats en comunitat, lliurar el poder de la ciutat. El veritable saber polític se'ns descobreix com un saber que procura l'educació d'aquells que han de tenir cura en comú del poder. S'entén d'aquesta manera que, pròpiament, el saber polític faci i no faci res.

Paraules clau

filosofia, política, educació, Plató

Recepció de l'original: 23 de gener de 2009

Acceptació de l'article: 13 de febrer de 2009

La imatge o metàfora del 'teixit' és una de les més recurrents a l'hora de parlar de la 'societat'. No és estrany trobar reflexions que parteixin de considerar la funció del sistema educatiu respecte 'l'entramat social' o el 'teixit social', sigui per entendre el sistema educatiu inserit en tal 'teixit', sigui per considerar-lo com a responsable seu. Un sistema educatiu que reforçés el teixit social, o bé que el reformés o bé que el construís de cap i de nou: vet aquí un dels objectius que se li poden demanar –com es pot fàcilment constatar no només en les reflexions teòriques sobre la qüestió sinó també en el marc legislatiu que la conforma¹.

En aquestes pàgines pretenem mostrar la complexitat implícita en la imatge mateixa, en referència especial en el que respecta a l'educació, en una de les aparicions originàries d'aquesta imatge com a model o paradigma d'allò polític². Tal complexitat se'ns mostrarà (1) en la necessitat de l'avaluació prèvia a l'art del tissatge mateix i, per tant, en virtut de la metàfora, resultarà que precisament l'educació és vista com a avaluació-classificació prèvia a l'acció del polític-teixidor; i, també, la complexitat apareix (2) en la qüestió problemàtica de què fer-ne, dels 'residus' o 'sobres' o 'exclosos' en virtut del procés d'avaluació-classificació, és a dir, en la consideració d'allò residual que no pot obviar-se si no és partint d'una antropologia angelical bonsalvagista (com la que denuncia Sáez, 2008).

(*) Professor agregat de la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona. Investigador Principal del Grup de Recerca *Eidos. Hermenèutica, platonisme i modernitat*. És autor de *El polític de Plató. La gràcia de la mesura* (1999) i *Estrany, setciències i pentatletes. Cinc estudis de filosofia política* (2007) i amb Antoni Bosch-Veciana editor de *Philosophy & Dialogue. Studies on Plato's Dialogues* (I) (2007). Aquest treball es presenta com a resultat del Projecte d'Investigació finançat per la Direcció General de Investigació del Ministerio de Educación y Ciencia HUM2007-62763/FISO. Adreça electrònica: jmonserrat@ub.edu

(1) No costen gaire de trobar les expressions 'teixit associatiu, teixit social construït al voltant de l'educació, teixit empresarial' per exemple en el Pacte Nacional per l'Educació, de 20 de març de 2006 [Generalitat de Catalunya]. Però més enllà de l'ocurrència de l'expressió, del que tractarem aquí és de com la imatge mateixa conforma el concepte de manera que en resulta difícil d'evitar-ne la transposició.

(2) Altres metàfores per pensar o construir una justificació del fet social, més comunes fins i tot que la del 'teixit', serien el ramat o la nau, per exemple. Totes tres apareixen tematitzades en *El Polític* de Plató. Utilitzem, si no indiquem l'esmena, la traducció de Manuel Balasch a la Fundació Bernat Metge. Respecte d'aquest diàleg, és útil consultar la darrera versió espanyola (a càrrec de F. Casadesús, 2008) i la portuguesa (a càrrec de Carmen Soares, 2008). Sobre el diàleg, es pot trobar una anàlisi detallada en Miller 2007. Ens n'havíem ocupat a Monserrat, 1999.

L'anàlisi d'un fragment d'*El Polític* de Plató ens il·lustrarà fàcilment sobre la temptació de prendre les imatges per la realitat, del risc que comporta assimilar la realitat a la imatge que pretén comprendre-la i, en fi, de com les 'polítiques educatives' o les 'educacions polítiques' mai no són innocents –excepte en el cas que s'ignori el més elemental i, aleshores, el tipus de problema davant del qual estariem, a saber, que l'educació fos en mans dels ignorants, seria un problema d'un altre ordre. Ens situem, doncs, en la reflexió sobre la funció política de l'educació. Delimitar aquesta funció és un debat viu gràcies a la pervivència de la qüestió mateixa. Serà bo de reflexionar-ne a partir d'una de les fonts d'on prové l'aclariment i la constitució de la problemàtica mateixa.

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

Havent depurat el saber polític dels altres que l'acompanyaven, enllestida la tasca de purificació amb la separació dels sabers que li són més propers, i recuperant amb això la primera característica de la dièresi (la política com a saber cognoscitiu i no pràctic), resulta que cal procedir, finalment, a l'aclariment definitiu de l'objecte de la recerca que s'ha anat desplegant al llarg de tot el diàleg (*El Polític*, 248-266). El Foraster d'Elea proposa fer el recorregut per la política segons el paradigma o model del tissatge, o sigui, es proposa aclarir un saber teòric amb un de pràctic. És per la força d'aquest símil que ens cal, diu el d'Elea, exposar l'enllaç reial (*tèn basilikèn sumplókén*): en què consisteix, quina és la seva manera d'enllaçar, quina la mena de teixit que proporciona. Serà per la força de la imatge que demanarem pel resultat de la política.

La justificació de la introducció de la idea de 'tissatge conjunt' en la definició del polític, si és que es tracta pròpiament d'una definició, és potser que el polític ha estat mostrat com aquell que té cura de la ciutat, i a més perquè comprèn un conjunt de funcions (Rowe, 1995, p. 239). Literàriament, la introducció de la imatge s'ha preparat amb l'esment de termes relacionats (303c6, 305e3), però comporta tota una sèrie de problemes afegits, especialment pel que fa al contingut. Aquesta és la troballa per la qual el diàleg ha estat treballant des del començament. El saber polític 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 n'hi pot haver de 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.

Les dues menes de caràcters: endreçats i valents

Altra vegada el Foraster sorprendrà el jove amb una frase que s'avança al problema a tractar i de la qual li caldrà aclarir el sentit:

FOR.- El fet que una part (*méros*) de la virtut sigui, d'alguna manera, diferent d'una altra forma (*eidos*) de virtut és cosa que proporciona una bella matèria de disputa als cerca-raons dels discursos que afectin les opinions de la gent.

SÒCR. J.- No t'entenc.

FOR.- Doncs tornem-hi: em penso que creus que la valentia és una part (*méros*) de la virtut.

SÒCR. J.- Naturalment.(306a–b)

Es tracta de donar un argument que fa referència a una temàtica que d'alguna manera resultava ja un tòpic. S'ha discutit, sovint, sobre a què s'estaria fent referència. D'una banda, que existeixin virtuts parcials en conflicte entre elles és una tesi que contrasta amb les afirmacions socràtiques sobre la unitat de la virtut; es podria argumentar fàcilment contra ella. Les «opinions dels molts» no resultarien aquí les opinions de la gent, sinó les diverses opinions del cercle dels oients i destinataris del diàleg platònic, que pensen que «totes les parts de la virtut convenen entre si» (306b13). Aquí el Foraster desmunta la tesi de la unitat de la virtut sostinguda per exemple a Protàgoras (329c i s). Com veurem, en *El Polític* es presenta clarament el divorci entre virtut i saber que apareix també en el llibre quart de *La República*: el saber moral pertany al vertader polític mentre que la resta d'homes disposen dels valors morals només com a opinions vertaderes, disposats a tenir sota control els excessos de les dues virtuts parcials fonamentals i antagonistes, el coratge i la templança (opinió que presenta Accatino (1997); una posició contrària (Irwin, 1995, p. 339-341). D'altra banda, però, pensem podria tenir raó quan s'interpreta aquesta frase com si una part de la virtut és diferent de la forma d'una altra part de la virtut, i no per força, que «una part de la virtut és diferent de la forma de virtut». Així, més que referir-se a les afirmacions socràtiques de la unitat de la virtut, el Foraster es referiria a la matèria de disputa de personatges com ara Eutidem i Dionisodor, tal com apareixen en l'Eutidem: cerca-raons considerats popularment com a profunds sense ser altra cosa que mer verbalisme (Rowe, 1995, p. 239). Si la frase és ambigua, cal que s'acclareixi potser en el que segueix. Internament, el text fa referència a un altre moment anterior del diàleg (262b, la discussió sobre *méros* i *ideos*), que aquí rebrota. 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 desplegament³».

L'acleariment de la qüestió la inicia fent reconèixer al jove que la valentia (*andrián*) i el seny (*sophrosýne*) són cada un una part (*méros*) diferent (*heteron*) de la virtut. Afegeix seguidament un principi sorprenent, a saber, «que d'alguna manera⁴ aquest parell se són ensems adversaris, i que en molts dels éssers tenen una condició contrària». ¿És un eco del *pólemos pánton patér*, d'Heràclit (Brommer, 1940, p. 152)? No ho sabem veure. 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

(3) Miller (1980, p. 107) pensa també que la unitat de la virtut és normativa per al Foraster. Per saber quins seran bons ciutadans i quins no, vegeu *La República* (410ss. i 441ess. i 503c.d). Per Krámer (1959, p. 90 n. 112), hi ha una distinció de nivells entre el filosòfic i el polític en la integració a què es refereixen ambdós passatges. En canvi, Miller (1980, p. 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.

(4) *tina trópon...* salva Dorter (1994, p. 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' (vegeu, per exemple, Vives, 1970). 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 posseint aquestes virtuts contraposades (*Teetet* 144a-b). Cf. S. Rosen (1995, 183). L'expressió és de fet una reiteració, ja apareixia a 306a.

discussió: «Cercant pertot arreu les coses que diem que són belles, però que establim com dues formes contràries recíprocament». El cas és cercar diferències en allò que és d'alguna manera afí.

Demanat l'aclariment per part del jove, el Foraster posa l'exemple de la velocitat i l'agudesia 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 seria capaç d'explicar-li-ho amb arguments. El motiu que es dona 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 contrari, ja que es lloa aleshores allò pacífic (*hesykhaía*) i assenyat (*sophroniká*)⁵, lent, suau, oportunament emprat tant en el pensament, com en la veu, en les belles arts, aplicant no el nom de valentia sinó el nom d'endrecament o moderació (*kosmiótetos*)⁶.

Sempre que una i altra es donen inoportunament (*ákaira*) passa que aleshores 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. La divisió s'accentua, diu el Foraster, en la mesura que cadascú lloa segons la seva afinitat i reprotxa el que li és estrany, caient en enemistat. Cadascú es pren a si mateix com a mesura (cosa que recorda la dita protagòrica). Les qualitats (*idéas*) diferenciades abriguen una discòrdia (*polemían*) que impedeix la seva barreja tant en les accions com entre aquells que les posseeixen en la seva ànima⁷. Si ens fixem, mentre que 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 bèsties⁸. El Foraster afegeix que passa sovint que aquestes desavinences entre caràcters (*eidôn*)⁹ no són més que un joc infantil, coses de nens, 'infantilismes', 'cosa còmica' (*paidiá* –de la mateixa manera es caracteritza el mite quan l'introdueix), però en qüestions importants, diu el Foraster, «es converteix en la malura més odiosa de totes les que pateixen les ciutats», especialment mancada

(5) Cf. *Càrmides* 159b; *La República* 503c. Pel que fa als noms, cf. *Timeu* 67b-c.

(6) A partir d'aquí abandonem la traducció d'aquest terme que fa Balasch, a la Fundació Bernat Metge, 'seny', perquè confon, i preferim dir-ne 'moderació', o, millor, 'endrecament' (tot i que aquest darrer terme és massa restringit).

(7) Aquestes qualitats del coratge i l'endrecament no es barregen entre elles en l'activitat que concerneix aquesta mena de coses (307c). Un exemple d'idees que no es comuniquen i no es barregen entre si l'ofereix *El Sofista*: la idea de moviment no es comunica amb la de repòs (252d, 254d, 255a). Diès (1935) suggereix confrontar amb *Teetet* 144 i *La República* 503d-e, la comparació que drecen els diputats de Corint entre els lacedemonis, vacil·lants i irresoluts, i els atenesos, nascuts «per no estar mai en repòs ni deixar-ne mai els altres» (Tucidides I 69-70). Ho reprèn Joly (1980, p. 367-370) i Lane (1995, p. 276-291).

(8) 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.

(9) Skemp adverteix que el terme està pres aquí en el seu significat mèdic de «constitució física» o «temperament». Cf. Santa Cruz (1988, 609).

d'oportunitats (*kairós*, recuperant amb insistència en aquest terme tot allò que el diàleg havia enunciat). El jove demana a quines malures es refereix.

FOR.- Vull dir l'ordenació del conjunt de la vida. Perquè els eminentment endreçats (*kósmioi*) sempre estan disposats a menar una vida tranquil·la: fan només allò d'ells mateixos i els seus afers particulars¹⁰; 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 per aquesta tendència¹¹ quan és més inoportuna (*akairoteron*)¹² del que caldria, aleshores 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. J.- Has dit un resultat dur i terrible¹³.

FOR.- I què passa als qui s'inclinen per la valentia (*andreían*)? 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 països¹⁴?

SÒCR. J.- També això és així.

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

SÒCR. J.- No ho negarem per res.

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)

La funció examinadora de l'art reial

El Foraster ha obtingut, doncs, la determinació de dues menes (*géne*) de caràcters que estan, com es diu repetidament, oposats l'un a l'altre fins al conflicte violent i destructiu (*stasin*), i que, deixats cada un al seu propi anar fent, porten el mateix desastrós final de l'esclavitud¹⁵. Abans de continuar suggerim una darrera consideració sobre la temàtica d'aquest fragment perfectament delimitat en el text (306a-308b). El resultat, hem dit, és la determinació de dues menes de caràcters o temperaments que són oposats l'un a l'altre i que per si sols porten a la pèrdua més radical de ciutadania. Doncs bé, aquest resultat dicotòmic està especialment forçat per la imatge del tissatge que parteix de dos fils diferents de qualitats oposades, ordit i trama. Si hoensem bé, la lògica del model s'imposa definitivament en la part final del diàleg¹⁶. El text anterior està construït, a més, sobre la repetició d'allò del que

(10) La definició literal de justícia a *La República* 307c9-e4. El context és diferent.

(11) *tòn érota*, 307e6 és l'única vegada en el diàleg que 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 Rosen (1995, p. 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».

(12) Cf. 307b1, b6, b9, e6-7, 308a6.

(13) *Khalepón* ja ha sortit abans en el diàleg. *Khalepótera* és que els magistrats governessin segons normes escrites tant les naus com la guarició de malalts. *Khalepós* és la vida que ara vivim, i pitjor seria no investigar. Vegeu 261b, 265b, 273c, 274b, 277d, 284, 285e, etc. (fins a vint-i-u). *Deinós* apareix a 259a, i derivats a 290b, 298a, 305a.

(14) Pensi's en el trist final de l'imperialisme atenenc.

(15) Una interessant perspectiva sobre la *stasis* com a fonament de la *polis* la podem trobar en Nicole Loraux (2008).

(16) Per veure que la discussió sobre la unitat de la virtut no és pròpiament el que passa en el diàleg, notem que en aquest fragment el jove respon dues vegades «probablement», la darrera conclouent el fragment: *kindyneýosin, kindyneýeton*, 307d6, 308b8. Cf. altres aparicions a 294c9, 301a8, 301b4.

tracta la justa mesura: l'oportú i el que cal. No només es recupera el paradigma del tissatge sinó que el saber de la justa mesura cal que actuï com a saber rector. Lligat a aquesta consideració, s'entén que el Foraster passi aleshores a determinar el que serà la funció examinadora 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 destriar-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 (*dynamis*) i per la seva forma (*idéan*)». 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. Del que es tracta és de destriar els materials útils per a la confecció de la ciutat i desfer-se (*apoballein*) dels dolents per tal d'aconseguir la unitat en el resultat.

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 (*paidia*) primer els examinarà (*basaniein*), i després de la prova (*básanon*), els capaços d'educar (*paideúein*) 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 arranjen 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. (308d-e)

La política es determina en primer lloc com a quelcom que s'encarrega de l'examen dels infants a través dels jocs, per determinar si són bons o dolents de cara a la fabricació del teixit de la ciutat¹⁷. El terme que s'utilitza per examen és *basanidzo*, que significa provar amb pedra de toc, assajar, comprovar, provar, verificar, experimentar, posar a prova i turmentar. El text no parla tant d'allò que era la tasca socràtica traspasada al Foraster, a saber, l'*eskepsis* (examen) de les ànimes dels joves Teetet i Sòcrates a l'inici del diàleg (258a), sinó en quelcom similar a la purga de l'or (*básanon* 303e2-5) o amb la tria dels servidors de la ciutat (*bebasanisménoys* 290c). Amb aquests mots, s'imposa una certa dimensió aliena a l'amistat o a l'eròtica socràtica, més aviat la fredor i la distància, també en la duresa de tracte, respecte d'aquells que no superen l'examen. Aquesta determinació de la política no és pròpiament una tasca educativa, però sí que es fa de cara a aquesta tasca, car l'educació és posterior a l'examen i només per aquells que en resultin mereixedors. La política no és pròpiament una educació (*paideyein*) ni un servei, sinó la supervisió i presidència de tot el procés¹⁸.

La força de la imatge del tissatge s'imposa en allò a què serviria de model. Sabem, per la consideració sobre el paradigma (277-279), que el tissatge pot ser paradigma (model o exemple) 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: il·lumina en la mesura que és més clar i senzill, però no pot il·luminar del tot perquè ens trobaríem amb la identitat, i per tant, sense il·lustració. Recordem, també, que a la reflexió sobre el paradigma s'hi sostenia que de les coses més grans no hi pot haver imatge o il·lustració. Ara bé, en aquest moment del diàleg, hem tornat al vertader polític, és a dir, aquell que posse-

(17) Cf. *La República* 413ss. A *Les lleis* 646-650 els jocs comproven els caràcters.

(18) Abans, a 297b la política tenia una tasca pedagògica, i ara s'aclareix la seva responsabilitat en aquest punt.

eix el saber, deixant de banda les seves imitacions impostores, i sabem que aquest polític vertader 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, el polític és aquell que posseeix l'art que 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 aquesta¹⁹. És ben bé que allunyant-nos del centre del diàleg (dedicat a la 'justa mesura') recuperem ara al final les ambigüitats del començament del diàleg.

El saber reial, diu el Foraster, (no diu 'saber polític'), «efectua una supervisió sobre tots els educadors i mestres legals (*tropheûsin*, criadors) i no els permet de fer proves, tret del cas que tendeixin a facilitar la seva pròpia refosa formant caràcters apropiats, i els recomanarà de no ensenyar res que no respongui a aquelles coses». Cal que recordem, que mentre el Foraster diu això, Sòcrates roman present i callat durant la conversa, i que pensem sobre la referència als educadors corruptors dels joves per no haver seguit les pautes ordinàries de l'ensenyament. Leo Strauss s'ha preguntat si se salvaria Sòcrates a la ciutat de *Les lleis* (Strauss, 1975, i 1960, p. 92, n. 2). Aquesta pregunta straussiana ens porta a pensar en aquesta altra qüestió: tal i 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 *El Polític* assistim a una escena en la qual Sòcrates, que ja coneix els termes de l'acusació que el conduirà a la mort si es fa fort en la seva 'missió divina', 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 problema clau és, doncs, aquest: com saber i fer saber on està el vertader saber polític²⁰. Sòcrates ha d'assistir al judici dels molts potser per haver parlat massa fora de lloc, massa importunament.

La supervisió que efectua el polític sobre els educadors i criadors (*tropheûsin* ens recorda el saber que cria els animals, *trophé*, de la quarta divisió de l'inici del diàleg), només permet que progressin aquells infants que tenen caràcters aptes per a la

(19) Dixsaut (1995, p. 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 fixée 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, remplit comme on sait le *Politique*».

(20) Dorter (1994, p. 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 techne: 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».

realització de l'obra de què es tracta, és a dir, el teixit de la ciutat. Aquells altres, als quals no se'ls pot fer part d'un caràcter valent i endreçat, ni de tot allò que va en la direcció de la virtut, i als que l'empenta natural empeny a l'ateisme, a la desmesura (*húbrin*) i a la injustícia, el saber reial «se'ls traurà de sobre (*ekbállei*) amb sentències de mort o d'exili o per les penes més infamants»²¹. El jove respon amb reserva: «Com sigui, si és que es diu d'aquesta manera». El Foraster acaba l'argument: «I els que rodolen en la ignorància o en una classe social molt baixa, els junyeix el llinatge dels esclaus», cosa que el jove troba correcte, mentre que abans, a l'acabament de la ciutat dels endreçats o moderats en l'esclavitud ha estat titllat de «resultat dur i terrible» (308a). Com és que el jove primer presenta una reserva a la duresa de l'actitud del polític i després troba correcte el pas a l'esclavitud que abans l'ha horroritzat? La duresa del passatge (morts, exilis, penes infamants) la reforça el verb *ekbállei*, treure's de sobre els sobrers de l'aprenentatge, com poc abans el teixidor ha fet el mateix amb el material inservible (*apobállei*, 308c4), o abans, encara més clar, quan l'execució o exili (*ekbállontes*, 293d) d'alguns no desdii de la bondat de l'única constitució correcta. Precisament, el jove mostra una altra reserva semblant en el darrer passatge citat: davant del governar sense lleis mostra una objecció avançant-se a la petita dificultat prevista pel Foraster (293e), però no pas a les execucions i penes d'exili. La reserva és comprensible: les penes representen allò de pitjor que pot esdevenir a un ciutadà –de més a menys: execució, exili i, en darrer terme, *atimíia*, que en el context judicial atenès és la pena de pèrdua de ciutadania (Rowe, 1995, p. 243)– però el jove ara comenta que en la ciutat real es diu així, parlant com estan parlant, no de la ciutat real concreta, sinó del saber del polític. S'entén, doncs, que trobi correctíssim el pas a l'esclavitud, com ho podria trobar Protàgoras, posem per cas (Protàgoras, 324d-325d). Encara queda per respondre, però, que l'horroritzés el pas a l'esclavitud de la ciutat dels moderats o endreçats: ¿és un senyal que comença a guardar cap a aquest tarannà alguna simpatia? Què passa amb la resta, amb els que superen l'examen?

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 l'ordre (*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 encreuar-les com segueix. (309a–b)

L'enllaç polític veritable

L'ocupació del dirigent segueix exemplificada clarament pel símil (*eikona*) del tissatge: tracta d'un enllaç, d'un esforç de conjunció per tal d'endreçar de la millor manera

(21) Cf. *La República* (410a i 540c-541a; *Les lleis*, 735bss., 845css, 967c). La insinuació que hom pot degradar-se mentalment i moralment fins l'esclavitud sembla diferir del que es diu de l'esclavitud en *La República* i en *Les lleis*, i és més proper a l'opinió aristotèlica dels esclaus «per naturales». Skemp (1942, p. 228 n. 1) 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. Miller (1980, p. 135 n. 42), per tal de salvar l'ensenyament socràtic-platònic, advoça el testimoni del refús de la violència com a mètode polític en la *Carta VII* i explica que la imatge té una clara funció parenètica, exhortativa. Amb això segueix de fet l'opinió manifestada abans per Crombie (1962, p. 181), 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.

les virtuts de la ciutat. El Foraster presenta, doncs, el seu model constituït de la funció del saber polític: un art que refongui, i enllaci l'ordit, el fil fort, que correspon als valents, amb la trama, el fil flonjo, que correspon als endreçats o moderats. Cal tenir present que segons el paradigma que il·lumina la política, ordit i trama procedeixen del mateix material, tot i que format de manera diferent, mentre que els caràcters dels que viuran a la ciutat ja els proporciona la natura. És suggerent pensar també 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 (Benardete, 1984, III p. 112)²².

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)

Aquesta intervenció juga especialment amb els 'gèneres' (*géné*): primer de tot, l'enllaç és segons les afinitats (*syngénéis*); la part de l'ànima que és eterna (*aeigénéis*) s'ajusta a un llaç diví, i la part que és d'origen animal (*zôogénéis*) segons els llaços humans. Hi ha qui ha pensat que Plató estaria presentant una divisió de l'ànima humana en mortal i immortal, diferent de la tripartició de diàlegs anteriors²³. El que per a nosaltres està clar és que la lògica de la imatge s'està imposant de manera forçada a la realitat: de la mateixa manera que els caràcters (*idéai*) dels ciutadans queden reduïts a dues menes, les parts (*méros*) de l'ànima queden dividides en dues: animal i mortal d'una banda, divina i eterna de l'altra. Com ja ha passat al començament del diàleg, la lògica de la dièresi s'imposa a la realitat tot simplificant-la.

El jove demana un aclariment, car el Foraster es fa difícil d'entendre. Aleshores aquest li explica que si l'opinió autènticament vertadera del just, del bell, del bo i dels seus contraris habita (*eggignetai*) en una ànima, ell ho anomena diví parlant d'un llinatge (*gignesthai*) demònic. Es segueix mantenint l'afuència de mots emparentats amb la gènesi²⁴. El cas d'ara, però, tracta d'un aclariment sobre allò que el Foraster considera diví en un llinatge més que humà: l'opinió vertadera d'allò que és just, bell i bo, i dels seus contraris. Sembla clarament que la distinció que ara fa el Foraster no sigui pròpiament dicotòmica: entre humà i diví hi hauria lloc per allò demònic –el que és més que humà sense arribar a diví del tot. Cal advertir que el demònic és l'opinió vertadera i no la veritat mateixa, assimilada al diví. Tot i que el text no avança per aquí, ens dona un senyal de la complexitat i riquesa que hi ha més enllà de la simple dicotomia, i la possibilitat d'un entremig.

El text avança amb l'acord del jove. La tasca d'imbuir 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,

(22) Cf. *Les lleis* 734c, on ordit i trama fan figura de governants i governats.

(23) Per exemple Slezák (1991, p. 109) aprofita aquest fragment per parlar d'una psicologia dualista i no una ànima tripartita en *El Polític*: «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 *Republica* (ma non per Socrate)». Cita aquests passatges: *Timeu*, 41c, 69c, 90a-d; *El Polític*, 309c, *Les lleis*, 713e, i *Fedó*. És precisament en aquests detalls que aquesta obra d'Slezák resulta menor que la que considerem cabdal (1985), ja que massa sovint es deixa portar pel convencionalisme i no s'aplica als textos, dels quals oblida la seva forma artística.

(24) Recordem que precisament la quarta divisió de la primera dicotomia del diàleg es feia, primer, considerant que aquells que donen ordres ho fan «perquè en surti alguna cosa» (*genéseós tinos prostátontas*, 261b2), i, segon, dividint aquests en la gènesi d'éssers inanimats i éssers animats (vegeu Monserrat, 1999, cap. III 3.1).

diu el Foraster, que segueix utilitzant un llenguatge on apareix una de les Muses. L'ajuda de la musa és indispensable perquè no estem parlant d'aquell que posseeix la veritable ciència o saber polític. L'opinió vertadera es troba i s'imposa per inspiració musical, i això només ho pot fer el polític d'una opinió de la qual ell en té garantia²⁵. Sigui com sigui, el jove ho troba bé i, aleshores, el Foraster, tornant a dirigir-se-li pel nom, li recorda que no s'aplicaran els noms (*onómasin*) que estant investigant a aquell que no és capaç de dur a terme aquesta funció. Els dos noms són el reial i el polític. Davant la 'correcció' que el jove admet de les darreres paraules, el Foraster continua ara descrivint els efectes de la comprensió d'aquesta veritat per part d'un i altre tipus d'ànimes. El que ara es diu veritat, abans era opinió vertadera.

L'ànima valenta que es possessiona d'una tal veritat, s'amanseix i fretura per establir comunitat (*koinoneîn*) amb el just, mentre que si no ho entén s'inclinarà més cap a una naturalesa salvatge. L'ànima endreçada, mesurada²⁶, es torna 'assenyada i prudent' (*sôfron kai phrónimon*), com cal en la constitució de la ciutat, però si no estableix comunitat (*koinonésan*) amb l'opinió correcta del just, etc., aleshores cau en l'estupidesa.

La divisió ara efectuada reitera, d'una banda, el que ja s'havia dit dels caràcters de les ànimes: ara les valentes i les endreçades deixades al seu propi tarannà sense entrar en comunitat amb la veritat esdevenen de mena salvatge (*theriôde*) o estúpida (*eyetheías*), respectivament. Abans, esdevenen superbes o boges, covardes o mandroses, respectivament, i porten les ciutats a l'esclavitud. D'altra banda, el fet que parli de règim o constitució política (*politeia*) i no de ciutat, pot voler significar que amb l'opinió correcta es pot viure en els règims polítics tal com es donen, diferenciant-los del saber que pertany al vertader polític (Accatino, 1997, p. 184 n. 196). Resulta a més que en la primera dièresi del polític (258-268) passa quelcom d'anàleg, i només cal recordar-ho per adonar-se dels evidents paral·lels: establert que cal tractar de dividir el que es refereix a la criaça o nodriment d'animals, es veu que una és individual i l'altra col·lectiva (*koiné*). Establert que es tracta de la comunitat, el Foraster pregunta com anomenar el nodriment comú de molts (*tèn tôn sympóllon koinèn trophén*), si criaça de ramats (*agelaiotrophian*) o criaça col·lectiva (*koinotrophian*). El jove diu que el que convingui al raonament i el Foraster el lloa per no enredar-se en terminologies (*onómasin*) i vaticina que, de seguir així, de vell aconseguirà seny (*phronéseos*). La divisió entre besties (*theriôn*) i homes que aleshores avança el jove és plena d'ardor i coratge (*prothymótata kai andreiótata*), però errònia (261d-262a; vegeu Monserrat, 1999, cap. III.3.2). La divisió que resultarà finalment serà entre cura d'animals salvatges i manyacs (*heméron*). Precisament, els animals manyacs queden a part dels set gèneres de tot el que es pot posseir. D'aquests manyacs seran separats els esclaus i tots els servidors, entre els quals es mostraran els que es barallen amb els reis per l'enllaçament (289ac; vegeu Monserrat, 1999, VII.2).

Resulta que, d'una banda, tenim el ramat i l'ordre que aquest comporta i, de l'altra, la legislació constitucional. Qui es pensí que ara estem parlant de ciutats i que no s'entén per què el Foraster parla de constitucions, confon el següent: la ciutat és el difícil treball de la justa mesura de determinació sobre l'indeterminat, mentre que el

(25) Les muses, tot just abans, a 307ab, 306d1, 303c, 304ab, 288c1-3, parlant de *kosmoiótetos*, *kosmetiké*, *mimémata* i *mousiké*. Per un ús anàleg del terme vegeu Fedó 60a-61a: només qui coneix la justa mesura té el saber del que és bell, just i bo.

(26) «Assenyada» si seguíssim traduint com Balasch qui 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.

ramat és el resultat de la determinació dels molts indeterminats per l'u d'una altra naturalesa, i la legislació és la determinació dels molts determinats mitjançant la pluralitat de les lleis. Es qüestiona, de fet, un lloc entre la sociologia i la ciència política.

Fixem-nos, encara, que l'enllaç 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 resulta tan inestable que no serveix per a res, i cap saber no 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 dona a l'ànima l'instrument del bon govern de l'ànima:

FOR.- Però només a les [ànimes] ben articulades de bon principi (*ex arkhés*) 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 remei per mitjà de l'art i, tal com hem dit abans, és la conjunció més divina de les parts per natura dissemblants de la virtut i que van les unes i les altres en direcció oposada.

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

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 que treballa sobre les ànimes d'aquells que per tarannà ja s'adeqüen a una possible formació política que permetria la convivència. És perquè ja s'ha aplicat el bisturí abans (308d-309a: «sentències de mort, exili, etc.») que ara poden aplicar-se un remei (*phármakon*) menys agressiu²⁷.

Com els remeis, que es dividien entre divins i humans (a 279cd) en la separació de les concauses de la ciutat, 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 copats portar-los a terme. El jove demana quins són. Aquests enllaços humans corresponen al matrimoni, per intercanvi de joves entre ciutats, o les noces emparaulades entre particulars²⁸.

¿El Foraster resulta ara «matrimonier», com Sòcrates al *Teetet*? La trilogia *Teetet*, *El Sofista*, *El Polític*, comença amb una lloança de les virtuts oposades de Teetet i dels seus pares per una barreja tan sorprenent. És a la llum del final de la trilogia que s'il·lumina aquest moment del seu inici²⁹. La ciutat dona irregularment conjuncions virtuoses favorables. ¿No es tracta aquí d'emprar els mitjans possibles per forçar la regularitat de les conjuncions favorables?

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 amb el jove Sòcrates? Pensem que representa 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: junts jugant han descobert allò que Teodor ja no els ensenyava. La pràctica del Foraster consisteix a intentar unir-los en virtut. En *El Sofista*, el Foraster lluita contra la moderació de Teetet, accentuada per l'ensenyament de

(27) Bobonich (1995, p. 313-329) apunta només el contrast en la metàfora mèdica entre el «remei» aquí emprat i les amputacions i cauteritzacions de 293bss.

(28) Sobre la reglamentació política del matrimoni i la procreació, vegeu Joly (1992, p. 49-62). Dorter (1994, p. 227) nota la conclusió irònica d'un diàleg que ha definit l'humà com a no creuable.

(29) Dorter (1994, p. 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».

Teodor que el fa mal-leable i fluent, i l'encoratja a caçar la bèstia elusiva, el sofista. En *El Polític*, el Foraster treballa contra la natura coratjosa de Sòcrates jove. 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, no té un reeiximent clar» (Benardete, 1984 III p. 146).

Aquestes conjuncions o lligams, els matrimonis, continua el Foraster, sovint però, es fan de manera inadequada i perjudica la procreació perquè es cerca, abans que altres consideracions més importants, la riquesa i el poder, cosa criticable³⁰. És més justificat parlar de si actuen correctament els que procuren pels costums o pel tarannà³¹. 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 (*géné*) de valentia acaba en una follia total (*pantápasin maníais*) mentre que l'ànima plena de reserva i sense barreja de valentia acaba després de diverses generacions en una debilitat absoluta (*pantápasin anaperoústhai*). La proposta del Foraster és en ella mateixa una correcció del costum, i com a tal, una variació de la llei tradicional.

Passa aleshores que si les dues menes tenen les mateixes idees pel que fa al bell i al bo, el lligam no esdevé gens difícil. Aquesta és la comesa (*érgon*) del tissatge reial, no permetre que se separin mai el tarannà valent i l'assenyat (*sóphrona apò tòn andreíon éthe*), sinó entreteixir-los amb una opinió igual (*homodoxías*), a saber, amb l'honor, la vergonya (el que es perdia com a càstig dels tipus no adequats), l'opinió pública i la barata de garanties (com en els matrimonis). És aleshores, obtingut aquest teixit llis i fi, que els confiarà comunament (*koinè*) a l'un i l'altre els poders de la ciutat³². La ciutat queda a cura del teixit que lliga en comunitat valor i prudència³³: el que ha definit el Foraster com a obra del tissatge polític no és la ciutat, sinó la constitució o formació (*paideia*) d'uns tipus d'ànima virtuosa als posseïdors de la qual, relligats en comunitat, entregar el poder de la ciutat. El veritable saber polític se'ns descobreix com un saber que procura l'educació d'aquells que han de tenir cura en comú del poder i que procura aplegar-los. S'entén ara, clarament, per què, pròpiament, el saber polític faci i no faci res.

El jove demana com es realitza aquesta tasca reial.

SÒCR. J.- I com és això?

FOR.- 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 (*sóphronon*) posarà esment, per descomptat, en el just, en el va i en el minució, però es veurà mancat d'una certa agudeza enèrgica i d'una audàcia en l'actuació.

(30) 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. Vegeu per exemple què passa amb la legislació matrimonial en *Assambleistes* d'Aristòfanes.

(31) Robinson accepta la proposta d'Stallbaum i posa *tà éthe*, mentre que preferim, com Rowe, la lectura *tà géne*.

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

(33) L'ambigüïtat d'aquest passatge descansa en part en el fet que els noms no acaben de correspondre. Hi ha un decalatge entre «moderat» i «prudenc» 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*, ja que les virtuts que estarien «oposant-se» no són pròpiament virtuts de la mateixa manera. Dörter (1994, p. 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». És la calma de Teetet i dels deixebles de Teodor. Sobre la «barreja de temperaments» com a tasca de la política vegeu també Krämer (1959, p. 146-177).

SÒCR. J.- També així m'ho sembla.

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 (kalós) si l'un i l'altre no hi són presents.

SÒCR. J. I com no? (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; el veritable saber no governa directament, tot i que està per sobre dels governants. 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 governants³⁴. El saber polític, si és que es pot donar, seria el saber que hauria de posseir aquell que tria, aquell que és veritablement autor de les decisions polítiques fonamentals, el vertader sobirà.

El text acaba amb una darrera comparació.

FOR.- Diguem, doncs, que tindrem acabada amb un teixit correctament l'acció política quan l'activitat reial els tarannàs dels homes valents i dels assenyats amb la concòrdia i l'amistat els aplegui i facin en comú (*koinón*) la seva vida en una trama ben composta, i aquest teixit és el més preclar, l'òptim de tots de cara a ser en comú: a la ciutat protegeix i abraça la resta, tots, tant els lliures com els esclaus, perquè els comprèn en aquesta textura, i governa i presideix de tal manera la ciutat que no descarta 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 com a terme final de l'acció política s'obté amb un teixit que protegeix la ciutat i l'abraça tota ella sense fer distinció entre lliures i esclaus³⁵. Aquest teixit és el resultat del tissatge dels tarannàs valents i assenyats en la concòrdia i en l'amistat de la seva comunitat de vida. *Homonoia* i *phília* teixeixen *andrea* i *sophrosyne* en una *koiné*. El programa està plantejat bellament, però si hem resseguit fins aquí l'anar i venir de la conversa ens adonem que no es diu com pot realitzar-se. La conclusió ens diu que això s'encarrega a 'l'acció política' (*politikés práxeos*): la conclusió ens dona política, no polític. Creiem que el motiu es aquest: el 'polític' no és pròpiament ningú sinó que la política és una de les maneres com pot aparèixer la filosofia en la ciutat: en la comunitat d'amistat i concòrdia que teixeix en un resultat saludable allò que sense reunir ni educar condemnaria la ciutat al seu fracàs.

El principi unificador del saber polític juga el seu paper en un lloc altre de la lluita política, a saber, en la intuïció originària de les opinions correctes, i en la intervenció formativa (educació) i electiva (examen-tria) de les magistratures. La seva absència de la pràctica política és la normalitat política. La seva presència només la reclama el caos. Aleshores apareix i és viscut com un regal del déu a la ciutat, o bé com un càs-

(34) Friedländer (1960, III p. 284) pensa que, en l'Acadèmia, Plató portava a terme l'ideal educatiu de *La República*. Per a Siracusa o Assos, no obstant, l'art del tissatge exposat en *El Polític* li semblaria un programa més apropiat –com encara és per qualsevol estat al nostre temps. «In seiner Akademie hat Platon gewiss an dem Erziehungsideal seiner *Politeia* festgehalten. Für Syrakus oder Assos wäre ihm die Webkunst 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». No estem del tot segurs del que sigui «l'ideal educatiu de *La República*». Més aviat confiem en la formulació dels cursos del Dr. Jordi Sales: l'ensenyament platònic es troba en la conjugació de l'obra escrita i l'obra de l'Acadèmia.

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

tig en la figura del tirà. El polític es mou en la definició simultània però diferenciada de la tirania i la saviesa tècnica d'una banda, i la filosofia i la política de l'altra³⁶.

Certament, es tracta d'un ideal político-educatiu per tal de mantenir la ciutat, l'ordre del casal, lliure dels afanys dels pretendents del govern. Com el tissatge de Penèlope, i amb la mateixa precarietat, l'art polític procura que el cataclisme no s'apoderi de la *pólis*. Què pretenia Plató en última instància amb els diàlegs serà per sempre 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, és una mena de comunitat 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 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 justos. Silenci dels diàlegs platònics que callen quan se'ls pregunta per una doctrina, però que parlen quan se'ls mira. La darrera frase del diàleg és, precisament, un joc de silencis i paraules.

La resolució de *El Polític* de Plató compleix a través d'un art exclusivament femení (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. És així que pensem que la complexitat dels referents homèrics sobre els quals se situa el diàleg ha de desplaçar-se des de la referència a Ulisses com paradigma del senyor-rei-pastor diví, en l'aparició del Foraster en l'escena inicial de *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 que resulta tota vertadera empresa educativa en la mesura que li cal protegir-se del món (Monserrat, 2009; Galí, 2005).

Referències

- Accatino, (1997) *Platone. Politico*. Bari, Laterza.
- Balasch, M. (1997) *Plató. Diàlegs. XVI: El Polític*. Barcelona, Fundació Bernat Metge.
- Benardete, S. (1984) *The Being of Beautiful: Plato's Theaetetus, Sophist and Statesman*. Chicago, University of Chicago Press.
- Bobonich, C. (1995) «Persuasion, Compulsion and Freedom in Plato's Laws», *Classical Quarterly*, 41, p. 365-388.
- Brommer, P. (1940) *Eidos et idea. Étude Sémantique et Chronologique des oeuvres de Platon*. Assen, VanGorcum.
- Casadesús, F. (2008) *Platón. Critón. El Político*. Madrid, Alianza.
- Crombie, I. M. (1962) *Análisis de las doctrinas de Platón*. Madrid, Gredos, 1979.
- Diès, A. (1935) *Platon. Oeuvres Complètes IX/1. Le Politique*. Paris, Les Belles Lettres.
- Dixsaut, M. (1995) «Un politique vraiment conforme à la nature», a C. J. Rowe (Ed.) *Reading the Statesman. Proceedings of the Symposium Platonicum III*. Sankt Agustin, Akademie Verlag, p. 253-273.

(36) En el context de la polèmica entre L. Strauss i A. Kojève, ens hem ocupat del mateix (Montserrat, 2007).

- Dorter, K. (1994) *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues*. Berkeley (EUA), University of California Press.
- Friedländer, P. (1960) *Platon. Bd 3. Die platonischen Schriften. 2. und 3. Periode*. Berlin, Walter de Gruyter.
- Galí, J. (2005) «Manifest per l'ensenyament», a *Les ganes d'aprendre*. Barcelona, Proa, p. 355-313.
- Irwin, T. (1995) *Plato's Ethics*. Oxford, Oxford University Press.
- Joly, H. (1980) *Le renversement platonicienne. Logos, episteme, polis*. Paris, Vrin.
- Joly, H. (1992) *Études platoniciennes : la question des étrangers*. Paris, Vrin.
- Krämer, H. J. (1959) *Areté bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg, Car Winter Universitätsverlag.
- Lane, M. (1995) «A new Angle on Utopia: the political theory of the Statesman», a C. J. Rowe (ed.) *Reading the Statesman. Proceedings of the Symposium Platonicum III*, Sankt Agustin, Akademie Verlag, p. 276-291.
- Loroux, N. (2008) *La ciudad dividida*. Buenos Aires, Katz.
- Miller, M. (1980) *The Philosopher in Plato's Statesman*. The Hague, Martinus Nijhoff.
- Monserrat, J. (1999) *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*. Barcelona, Barcelonesa d'Edicions.
- (2007) «La pretendida actualitat del debat entre L. Strauss y A. Kojève», *Isegoría*, 36, p. 261-273.
- (2009) «A transgressão da norma como forma de manter a ordem: uma nota sobre o sentido de O político de Platão», a Soares, C. (ed.) *Norma e Transgressão*, Coimbra [en premsa].
- Rosen, S. (1995) *Plato's Statesman. The Web of Politics*. New-Haven & London, Yale University Press.
- Rowe, C. J. (1995) *Plato. Statesman*. Warminster, Aris & Philips.
- Sáez, F. (2008) *Els bons salvatges*. Barcelona, Mina.
- Santa Cruz, M.I. (1988) *Platón. El político. En Platón. Diálogos, V*. Madrid, Gredos.
- Skemp, J. B. (1942) *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Soares, C. (2008) *Platão, O político, Tradução do grego, introdução e notas de Carmen Isabel Leal Soares*. Lisboa, Circulo de Lectores.
- Strauss, L. (1960) *What is Political Philosophy?* Chicago, University of Chicago Press.
- (1975) *The Argument and the Action of Plato's Laws*. Chicago, University of Chicago Press.
- Szlezák, T. A. (1985) *Platone e la scrittura della filosofia*. Milano, Vita e Pensiero.
- (1991) *Comme leggere Platone*. Milano, Rusconi.
- Vives, J. (1970) *Génesis y evolución de la ética platónica*. Madrid, Gredos.

Evaluación-técnica i educació-eròtica en 'El Polític' de Platón (306a-311c)

Resumen: Aquello que define el Extranjero de Elea en *El Polític* de Platón como el trabajo del tejer político no es la ciudad sino la constitución o formación (*paideia*) de unos tipos de alma virtuosa a los poseedores de la cual, religados en comunidad, entregar el poder de la ciudad. El verdadero saber político se nos descubre como un saber que procura la educación de aquéllos que deben cuidar en común del poder. Se entiende de esta manera que, propiamente, el saber político haga y no haga nada.

Palabras clave: filosofía, política, educación, Platón

Évaluation-technique et éducation-érotique dans 'Le Politique' ou de la royauté de Platon (306a-311c)

Résumé: Ce qu'a défini l'Étranger, dans *Le Politique* de Platon, comme œuvre du tissage politique n'est pas la ville sinon la constitution ou la formation (*paideia*) de divers types d'âme vertueuse ; c'est aux possesseurs de ces âmes, réunis en communauté, qu'il livre le pouvoir de la ville. Le véritable savoir politique nous est découvert comme un savoir qu'apporte l'éducation de ceux qui doivent, en commun, avoir soin du pouvoir. On entend de cette manière que, proprement dit, le savoir politique agisse ou n'agisse pas.

Mots-clés: philosophie, politique, éducation, Platon

Technical evaluation and erotic education in "The Statesman" by Plato (306a-311c)

Abstract: What the Stranger defined in *The Statesman* by Plato as the work of the political weaver is not the city, but the establishment or education (*Paideia*) of a type of virtuous soul. The possessors of this soul, who are bound as a community, shall be invested with the power of the city. True political knowledge is therefore revealed as knowledge that aims to educate those who shall together be responsible for power. Thus, it is understood that, strictly speaking, political knowledge does both something and nothing.

Key words: philosophy, politics, education, Plato