

# Sòcrates com a *figura* del filòsof en el *Gòrgias* de Plató: un debat radical sobre «*la millor manera de viure*» a la Ciutat i sobre l'*art de la política*\*

Antoni Bosch-Veciana

\* Aquest text es publicà per primera vegada, en anglès, dins del llibre *Philosophy and Dialogue* (cf. «Socrates as a figure of philosopher in the *Gorgias*», en: A. Bosch-Veciana – J. Monserrat-Molas (Ed.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues. Vol. I*, Barcelona: Barcelonasa d'Edicions-Societat Catalana de Filosofia (Institut d'Estudis Catalans) 2007, 93-136). La present edició conté algunes modificacions.

1. Al llarg del treball distingirem el diàleg platònic *Gòrgias* (en cursiva) del personatge d'aquest diàleg, Gòrgias (en rodona). En general, i per tal de no confondre, escriurem en cursiva els títols dels diàlegs platònics.

2. Aquesta formulació és nostra. El text aquí, en 447d1 literalment fa: ὅστις ἐστίν. Es tracta de la pregunta que Sòcrates suggereix a Querefont de fer a Gòrgias. D'aquí que la formulació sigui en tercera persona (ὅστις ἐστίν) i no en segona persona (ὅστις εἶ). Més endavant, en 448e7, Sòcrates formularà amb el τίς, en contraposició al ποῖα de Pol (de 448e6). Sobre la figura de Gòrgias, vegeu l'article de Michel Narcy (Narcy, «Gorgias de Leontinoi». In:

La pregunta que en el *Gòrgias*<sup>1</sup> dóna lloc a tota la llarga conversa –o, amb més rigor, a les tres converses– que Sòcrates mantindrà amb els interlocutors principals del diàleg (Gòrgias, Pol i Cal·licles) la trobem gairebé formulada al principi mateix del diàleg. És una pregunta ben pertinent, que té tota l'aparença de la senzillesa, però cap deix de simplicitat. La pregunta a la qual ens referim és la pregunta que Sòcrates suggereix a Querefont d'adreçar a Gòrgias: «Qui ets?» (cf. 447d1).<sup>2</sup> L'abast del seu sentit abraça tot el *Gòrgias*. És una pregunta fonamental que, d'altra banda, trobem formulada sovint en les grans obres literàries de tots els temps. Així, doncs, no resulta gens forassenyat que, en quant lectors del text platònic, vulguem posar en relleu la força d'aquesta pregunta plantejada pel mateix Sòcrates de cara a la comprensió del diàleg que ens ocupa. El nostre propòsit ací depèn precisament de la consideració d'aquesta pregunta. Tanmateix en aquestes pàgines no pretenem pas resseguir tot l'entramat escènic i filosòfic que desencadena la resposta de Gòrgias a aquesta pregunta socràtica, tot i que ens hi haurem de referir poc o molt, sinó assajar de traslladar al personatge Sòcrates la formulació de la mateixa pregunta, això és, adreçar al Sòcrates del *Gòrgias* la pregunta que ell ha volgut formular a Gòrgias, i demanar-li: «Sòcrates, tu qui ets?» En aquestes pàgines, obligadament breus, mirarem de cercar la resposta que, a parer nostre, explícitament o implícitament, escènicament o dialògicament, el text del *Gòrgias* ens pot arribar a oferir.

Pot resultar hermenèticament interessant de llegir els textos (siguin o no platònics) no sols des del fil conductor de la seva literalitat explícita, sinó també des de la seva literalitat implícita, és a dir, llegir els textos no sols des d'allò que explí-

citament diuen, sinó des d'allò que suggereixen, des d'allò que la seva literalitat conté com a possibilitat de sentit. A més, els textos donen molt de *joc*, i els textos filosòfics no escapen a aquest *joc* de sentit. Plató, en el *Fedre*, parla que la finalitat dels escrits filosòfics no és solament proporcionar ajut a la memòria; la seva finalitat és també, ens diu, el *joc* (*παιδιά*): l'autèntic savi «sembrarà i escriurà els horts de les lletres com un joc» (cf. *Fedre* 276d4-8). El *joc* de recercar sentit en traslladar la pregunta de Sòcrates al mateix Sòcrates ens possibilitarà segurament d'endinsar-nos en una lectura suggerent i delicada del *Gòrgias* que a la fi, en qualsevol cas, ens ha de permetre saber de Sòcrates, del Sòcrates del *Gòrgias*, tal com aquest és re-presentat en el *Gòrgias*. Els textos de Plató tenen una densitat de sentit tal que ens ofereixen la possibilitat de complaure les preguntes que nosaltres, des de la nostra interrogació filosòfica més honesta, li puguem formular.

El text del *Gòrgias* és una peça literària d'un dramatismes extraordinari; és, sense cap mena de dubte, com diu Charles H. Kahn, «one of Plato's greatest works, as it is also one of his longest».<sup>3</sup> Són molts els estudiosos que hi han dedicat hores intenses de lectura; les bibliografies així ho testifiquen. Des dels grans comentaris de l'antiguitat, com ara el d'Olimpidor (s. VI dC),<sup>4</sup> fins al detalladíssim estudi d'E.R. Dodds<sup>5</sup> i peces d'una finor exegetica notable, els lectors de tots els temps han pouat en aquest text platònic que, d'altra banda, ha comportat reaccions ben diverses. Monique Canto-Sperber, en la seva introducció al *Gòrgias*, ens refereix la coneguda anècdota d'aquell camperol que després de llegir el *Gòrgias*, convençut per l'exhortació de Sòcrates a viure estudiant filosofia, deixà les seves ocupacions i se n'anà de dret a Atenes, on es féu platònic.<sup>6</sup> Igualment, en la mateixa introducció, se'ns esmenta la dura crítica que Nietzsche formula contra Sòcrates, que té com a rerefons directe la lectura del *Gòrgias* per part de Nietzsche.<sup>7</sup> El *Gòrgias* és un text que no ha deixat ni deixa ningú indiferent.

En general, els estudiosos han posat l'accent a mostrar sobretot la crítica que el text platònic del *Gòrgias* ens ofereix, tant a la retòrica com a la política; una crítica que té com a rerefons la defensa de la filosofia.<sup>8</sup> Charles H. Kahn no ha dubtat a referir-se al *Gòrgias* com al «*Plato's manifesto for philosophy*».<sup>9</sup> L'excel·lent article del professor Jordi Sales ens dona, en l'apartat primer, intitulat «*La globalitat del Gòrgias*», un estat de la qüestió que ens permet de fer-nos càrrec dels principals accents lectors que s'han posat sobre el *Gòrgias* i que aquí ens estalviem de referir.<sup>10</sup> El darrer Symposium de la *Internatio-*

*DphA* III, 486-491). Sobre la iconografia de Gòrgias, el de Marie-Christine Hellmann (Hellmann, «Gorgias de Leontinoi. Iconographie». In: *DphA* III, 491).

3 En el capítol cinquè del seu llibre *Plato and the Socratic Dialogue*, capítol que dedica enterament al *Gòrgias*, defensa de bon començament l'alt valor d'aquest diàleg platònic: «With the *Gorgias* we encounter one of Plato's greatest works, as it is also one of his longest» (Kahn 1996, 125; cf. el capítol sencer en les pp. 125-147). The *Republic* and the *Laws* són els únics diàlegs platònics que sobrepassen en llargària the *Gorgias*. De cara a la bibliografia sobre el *Gòrgias*, a més de les valuosíssimes bibliografies de Luc Brisson, la podem trobar gairebé amb caràcter d'exhaustivitat en les obres següents, les quals esmentem al final d'aquest treball: Canto-Sperber 1993, 109-118; Reale 1998, 361-375 (a cura di Matteo Andolfo que intitula: «Appendice bibliografica. Letteratura critica del secolo XX sul "Gorgia"»); i Serrano-Díaz 2000, CXXIII-CLXII (conté els escolis, els testimonis, etc.).

4. Vegeu l'edició d'Olimpidor de la Teubner a cura de Westerink (Westerink 1970).

5. Dodds 1959.

6. Canto-Sperber 1993, 10. Cf. Themistius, *Orationes* 23, 295c-d (ed. Dindorf, p. 356).

7. *Ibidem*. Cf. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, (ed. Kröner, 430 i 747).

8. El *Gòrgias* ha estat llegit molt diversament, però sempre des de la consideració de ser un diàleg de contraposició, polèmic: la polèmica entre la retòrica i la filosofia, l'eficàcia i la veritat, la vida activa i la vida contemplativa, etc.

9. Kahn 1996, 125.

10. Sales 1992, 112-117.

*nal Plato Society* dedicà les seves ponències i comunicacions a l'estudi del *Menó* i del *Gòrgias*, amb aportacions de notable interès.<sup>11</sup> Hi ha autors que han estudiat el text del *Gòrgias* des del punt de vista de la seva escenografia, estudis que complementen i accentuen aspectes que des d'altres òptiques lectores passen sovint desapercibuts.<sup>12</sup>

El nostre intent és correspondre a tota aquesta llarga tradició lectora del *Gòrgias* i estudiar el text des d'una pregunta que directament el text no es formula, com hem dit, però que creiem que té capacitat de respondre. La nostra aportació vol estar atenta a la resposta que el text del *Gòrgias* mantenim que ens ofereix: Sòcrates correspon a la *figura* del filòsof del qual en el text del *Gòrgias* se'ns dibuixa la *figura* (escènica i dialògicament). Per tal de mostrar això, procedirem de la manera següent: en primer lloc, ens fixarem en la *pregunta* fonamental feta a Gòrgias («Qui ets?», cf. 447d1) per tal de resseguir-ne el context i mostrar com la pregunta pot ser traslladada al personatge Sòcrates; en segon lloc, mirarem d'accedir al «*qui ets?*» de Sòcrates, és a dir, a la *figura* de Sòcrates, a través de fer explícit el sentit del moviment escènic del *Gòrgias*; i, finalment, en tercer lloc, de manera més àmplia, conservant les proporcions geomètriques proposades en el *Gòrgias*, ens adreçarem al *contingut* que el *Gòrgias* ens brinda referit tan sols a la *figura* del filòsof i, en particular, a la *vida filosòfica* que el *Gòrgias* proposa.

11. El *Gòrgias* de Plató, juntament amb el *Menó*, foren els diàlegs platònics als quals la *International Plato Society* dedicà les sessions en el seu darrer Symposium, el VII Symposium Platonicum, celebrat a la ciutat de Würzburg durant els dies 26-31 de juliol del 2004 i al qual vàrem poder assistir. Entre conferències, ponències i comunicacions, s'hi presentaren més d'una trentena d'estudis sobre el *Gòrgias*.

12. Vegeu les pàgines dedicades al *Gòrgias* per part de James A. Arieti (Arieti 1991, 79-93). I els estudis, entre altres, d'E.M. Green («Plato's use of three dramatic elements in Gorgias as means to demonstrate his thought». In *Southern Speech Communication Journal* 33, 1968, 307-315), d'A.J. Cappelletti («Sobre la estructura dramàtica del *Gorgias* de Plató». In *Revista Venezolana de Filosofía* 11, 1979, 137-142), de Ch. Kauffmann («Enactment as argument in the *Gorgias*». In *Philosophy and Rhetoric* 12, 1979, 114-129) i de Ch. H. Kahn («Drama and dialectic in Plato's *Gorgias*». In *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, 1983, 75-121). També parla del *Gòrgias*, encara que tracta en general del *Corpus platònic*, l'estudi de D. Müller (Müller 1988).

\* \* \*

Tal com ja hem dit anteriorment, el nostre diàleg té com a punt de partença temàtic la pregunta adreçada a Gòrgias, que nosaltres hem formulat, sense matisos, així: «Qui ets?» (cf. 447d1). És una pregunta situada al principi i és una pregunta de principi i, en aquest sentit, original, que s'adreça a la qüestió fontal del diàleg. La seva resposta és la que genera tot el moviment dialògic fins a la fi, sense concedir cap espai a la divagació.

La pregunta a la qual ens referim la diem formulada per Querefont (cf. 447d1). Ací ens hem d'afanyar a fer un parell de consideracions. La primera, de cara a matisar el fet que sigui Querefont el personatge que plantegi inicialment la pregunta (en el text esmentat: 447d1); i la segona, de cara a recordar que la pregunta querefòntica va precedida per una primera formulació de Sòcrates (447c1-3) i va seguida de dues intervencions també de Sòcrates: una, com a aclariment a Pol davant la resposta que ha donat a Querefont (448e6-449a4);

l'altra, adreçada a Gòrgias, que la narració platònica ens dóna en dos temps: en un primer moment, Sòcrates precisa a Gòrgias la resposta que en nom del seu mestre havia donat Pol (449a2-4), malinterpretant el sentit de la pregunta; i, en un segon moment, Sòcrates, un cop Gòrgias ha fet una primera aproximació de resposta (τῆς ῥητορικῆς, en 449a5, personalitzada en 449a7 [ῥήτορα] i adjectivada tot seguit, citant Homer,<sup>13</sup> en 449a7 [ἀγαθόν]), i, després de fer una segona pregunta a Gòrgias sobre si té deixebles o no, a la qual aquest respon afirmativament (449b1), aleshores Sòcrates demana a Gòrgias un afinament de les respostes donades fins ara, amb l'ajut de la formulació que, poc més endavant, li fa a través de dues preguntes que van en la mateixa direcció (449d1-3). El conjunt de passos van mostrant el rigor del preguntar socràtic i el sentit de la pregunta de Sòcrates, que ja conté quelcom de resposta en aquest anar preguntant incisiu que mostra la fragilitat de la resposta futura de Gòrgias. El sentit de la pregunta, de fet, ni Querefont ni Pol –aquest darrer s'ha interposat en la conversa (448a6-449a2)– no el comprendran i el reduiran a una pregunta banal, com si Sòcrates volgués demanar tan sols o bé el nom (cosa inversemblant en aquella ocasió) o bé el nom i l'ofici (sense anar més lluny). Abans anem, però, a veure les dues consideracions que hem assenyalat.

En relació a la primera consideració, cal precisar el següent: que Querefont sigui el personatge triat per Plató per a aquest diàleg i per a aquesta escena no és sense raons. Querefont solament és esmentat en tres textos platònics: en l'*Apologia de Sòcrates* (20e8 i 21a3), en el *Càrmides* (153b2; i 154d1.d6) i ací en el *Gòrgias* (447a7.b4.c9; 448a1.5.6.c4.d2.e2.8; 458d1 i 481b6). Mirem abans que res el *Càrmides*.

En el *Càrmides*, Querefont se'ns presenta com un jove exaltat (μανικός, en 153b2) que corre a cercar Sòcrates, el qual, tot just arribat de la batalla de Potidea, on combaté, anava cap a un dels seus llocs preferits: la palestra de Taures. Querefont, un cop s'ha trobat amb Sòcrates, li agafa la mà i li pregunta per la batalla de Potidea (cf. 153b2-6). Querefont ens és presentat com a jove embogit per Sòcrates que s'afanya a saber del seu ídol: Sòcrates. Per això és el primer d'adreçar-li la pregunta (anecdòtica), que és formulada amb una de les paraules (μάχη, batalla) amb les quals s'inicia el *Gòrgias*: «Com t'ha sortit la batalla?» (πῶς ἐσώθης ἐκ τῆς μάχης;, en 153b4). Poc més endavant el tornem a trobar al costat de Sòcrates formulant-li més preguntes, ara referides a la bellesa de Càrmides (154d1), apreciació de Càrmides que tots els presents, fins i tot Sòcrates, comparteixen (154d6). Querefont ara està preocupat pel sem-

13. Homer, *Odissea* I, 180.

blant (τὸ εἶδος, en 154d5) de Càrmides, que ell comprèn només des del seu vessant exterior, la bellesa exterior de Càrmides. Tanmateix, Sòcrates li mostrarà la necessitat d'anar més enllà de l'exterioritat i dirigir-se a la bellesa interior, que és més captivadora, la bellesa de l'ànima de Càrmides. Sòcrates es presenta com el qui sap llegir no solament amb els ulls del cos (exterioritat) sinó amb els ulls de la intel·ligència (interioritat). I és això el que fa que Querefont s'apassioni per ell; el captiva la seva senzillesa intel·ligent i la seva intel·ligència senzilla. Sòcrates, al ulls de Querefont, és un veritable amic del saber interior. D'aquí la pregunta de Querefont a la Pítia de Delfos, tal com ens ha estat narrat en l'*Apologia de Sòcrates*.

Querefont té un paper del tot rellevant, malgrat que hom pogués creure que no, en l'*Apologia de Sòcrates*. A partir de 20c4 comença un llarg apartat de la defensa socràtica que esmenta Querefont (per primera vegada en 20e8), ja que ell, amic de Sòcrates, de jove (ἔμός τε ἑταῖρος ἦν ἐκ νέου, en 21a1), i amic del poble (καὶ ὑμῶν τῷ πλήθει ἑταῖρος, en 21a1), quan aleshores ja era mort (τετελεύτηκεν, en 21a8), fou qui va plantejar a l'oracle de Delfos la pregunta sobre la saviesa suprema de Sòcrates (εἴ τις ἐμοῦ [Σωκράτους] εἶη σοφώτερος, en 21a6). Querefont va anar pel seu compte a Delfos i va gosar interrogar l'oracle (cf. 21a4). La pregunta de Querefont suposa en ell una pre-comprensió de la saviesa extraordinària de Sòcrates. La resposta de l'oracle desencadena el camí filosòfic de Sòcrates, que, tribulat per ella (cf. 21b7), és a dir, tocat profundament per aquella afirmació del déu Apol·lo, emprèn la tasca investigadora sobre la (seva) saviesa comparant el seu no saber amb el pretès saber dels polítics, dels poetes i dels menestrals. Arran d'aquestes investigacions (ἐκ ταυτησὶ δὴ τῆς ἐξετάσεως, en 22e6) li van néixer moltes enemistats i calúmnies –l'anomenada de *savi*, per exemple (σοφός, en 23a3)–, que, des d'àmbits diferents, el conduirien davant el tribunal atenès que el condemnaria a mort. La saviesa socràtica està, en primer lloc, a reconèixer tan sols com a pròpiament saviesa la saviesa divina, és a dir, que la saviesa socràtica comporta el reconeixement de la distància entre Déu i l'home: «sols Déu és savi» (τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφός εἶναι, en 23a5-6). De fet, cal no oblidar que Sòcrates reconeix en ell mateix una «saviesa humana» (ἀνθρωπίνη σοφία, en 20d8), que ell mateix s'ha afanyat a dir que, comparada amb la *saviesa divina*, no té gens de valor o molt poc (ἢ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός, en 23a6-7). Cal subratllar que aquest apartat del discurs de defensa de Sòcrates és introduït per una pregunta que Sòcrates pressuposa que li pot fer algun dels jutges presents. La pregunta és aquesta:

«Sòcrates, de què t'ocupes en realitat?» (ὃ Σώκρατες, τὸ σὸν τί ἐστὶ πρᾶγμα;, en 20c). Perquè de les seves ocupacions –que fan que hagi esdevingut qui és– els jutges en podien establir un lligam entre elles i els seus actes delictius. D'aquí ve que en la seva defensa esmenti la qüestió decisiva de l'anada de Querefont a Delfos. En fou decisiva la pregunta de Querefont i la resposta de la Pítia. Tanmateix, Querefont preguntà superficialment per confirmar a Delfos la seva suposició respecte de la saviesa de Sòcrates, establerta en termes de comparació (σοφώτερος, en 21a6) i, d'altra banda, tampoc Querefont no comprengué l'Oracle més enllà de la confirmació d'una suposició estreta de mires. I tant la pregunta de Querefont com la resposta de l'Oracle tenien una densitat enorme, que el mateix Querefont ni sospitava. Sòcrates s'enfrontà amb les conseqüències del sentit profund de la pregunta i del sentit, a primera vista enigmàtic, de la resposta de Delfos. L'aclariment el portà a la mort. Heràclit ja havia escrit que Delfos mostra i amaga.<sup>14</sup> Sòcrates, en l'aclariment del sentit de Delfos, comprengué el sentit de la saviesa, la divina i la humana.<sup>15</sup> Querefont el conduí cap aquí.

En el *Gòrgias*, Querefont també hi juga un paper gens menyspreable.<sup>16</sup> Querefont desconeix el caràcter fonamental de les preguntes que acostuma a formular, que, si resseguim el seu paper en els textos platònics en els quals apareix, són d'una importància cabdal. Precisament ell és el personatge triat per Plató, com ja hem assenyalat, per a formular la pregunta a *Gòrgias*. Amb aquesta tria Plató ens adverteix de la rellevància que tindrà la pregunta de Querefont en el *Gòrgias*, encara que Querefont ni tan sols n'endevina l'abast. Amb tot, en el *Gòrgias*, Plató ens presenta un Querefont que no sap ni què demanar a *Gòrgias*: «I què li pregunto?» (τί ἔρωμαι;, en 447c10). A Querefont, un home exaltat (*Char.* 153b2), atabalat per procurar la trobada entre els seus amics, *Gòrgias* (φίλος γάρ μοι Γοργίας, 447b2) i Sòcrates (ἐμός τε ἐπαῖρος ἦν ἐκ νέου, en 21a1), i amb ganes de fer que aquests conversin, no se li acut, amb les presses i la tensió –havien arribat tard i Cal·licles havia tensat la salutació mateixa (447a1-4)–, què demanar a *Gòrgias* que mereixi el diàleg entre aquells dos homes tan savis, a parer seu. A més, ell i els presents, amb la conversa que ell espera que es produeixi, podrien veritablement gaudir; així ho manifesta Cal·licles més endavant a Querefont (cf. 458d1-4). És Sòcrates qui esperona Querefont a fer una pregunta a *Gòrgias*: «Querefont, fes-li una pregunta?» (ὃ Χαιρεφῶν, ἐροῦ αὐτόν, en 447c9). Sòcrates demana al personatge que acostuma a fer preguntes essencials en els escrits platònics que formuli una

14. Cf. Heraclit, DKFg. 93: «El senyor que profetitza a Delfos ni diu clarament ni amaga del tot sinó que tan sols mostra amb signes (σημαίνει)».

15. Segurament també Sòcrates entengué –així ens ho manifesta en l'*Apologia de Sòcrates* platònica (*passim*)– que hi havia una estreta relació entre la *figura* de la Pítia i la seva *missió divina*. Tal com ens refereix Walter Burkert, el prestigiós coneixedor de la religió grega: «The Pythia is a woman dedicated to the service of the god for life» (Burkert 2001, 116; vegeu 115-117). També Sòcrates està dedicat al «servei del déu» a la ciutat (τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν, en *Apol.* 23b10). Com la Pítia, Sòcrates està al servei del déu a la Ciutat i, així, és més proper a la Ciutat que no pas la Pítia de Delfos. Sòcrates es converteix en *el centre del món a Atenes*, com Delfos era ὁ ὄμφαλος τοῦ κόσμου. El atenesos tenen la sort de poder disposar d'un servei diví a la seva mateixa Ciutat, essent així Atenes una Ciutat central, el centre del món, la Ciutat per excel·lència. Plató llegí Sòcrates com l'ocasió divina d'Atenes (un regal diví) per tal que la Ciutat es pogués *re-centrar* en el món d'aleshores, en el seu món hel·lènic. El *des-centrament* d'Atenes és ben clar per Plató. El *Gòrgias* n'és una prova, d'això.

16. Molt sovint es considera el paper de Querefont com el d'un personatge secundari o tan sols com un admirador de Sòcrates i res més. Vegeu Dodds 1959, 6 («this minor figure»); Guthrie 1990, 278 («desempeña un papel muy pequeño»); Arieti 1991, 81 («though recalling it enables us to place Chaerephon in the class of zealous Socratic admirers»); Canto-Sperber 1993, 46 («il paraît représenter la sympathie d'une petite partie de l'opinion publique athénienne

pregunta a Gòrgias. Però les presses i la tensió bloquegen Querefont. Assessorat per Sòcrates, de qui es refia a ulls clucs, Querefont pregunta a Gòrgias una cosa literalment diferent del que li havia demanat Sòcrates que preguntés. En efecte, Sòcrates havia demanat a Querefont que preguntés a Gòrgias de manera escarida: «qui era (és)?» (ὅστις ἐστίν, en 447d1). Aleshores s'interposa en la conversa Pol, un dels deixebles avançats de Gòrgias que suposa que Gòrgias està cansat i ell és prou apte per a respondre preguntes (cf. 448a9-10ss). Querefont fa a Pol la mateixa pregunta, però amb un llenguatge més lent i pedagògic, perquè va adreçada a un deixeble i no al mestre Gòrgias: «Gòrgias, en quin art és expert?» (τίνος τέχνης ἐπιστήμων ἐστίν, en 448c2). I afegeix tot seguit: «Quin nom li aplicariem per a designar-lo correctament?» (τίνα ἂν καλοῦντες αὐτὸν ὀρθῶς καλοῖμεν;, en 448c2-3). I ve després la breu conversa entre Querefont i Pol, el deixeble de Gòrgias. Acabat la conversa serà represa per Sòcrates, el qual s'adreçarà ja directament a Gòrgias per tal de conversar-hi llargament. Si Querefont fa aquesta pregunta a Pol, i sota aquesta formulació, és perquè Sòcrates li havia aclarit –i Pol ho havia escoltat, en ser allí present, i atentament present (per això s'interposa en la conversa)– el sentit de la pregunta però que encara no acaba de ser ben determinat, ni per a Pol ni per a Querefont. Sòcrates tornarà a formular-la quan parli amb Gòrgias. Vegem ara els matisos de les formulacions, matisos fets per a anar polint el sentit més profund de la pregunta socràtica. Querefont pregunta (sempre) des de la comprensió d'un sentit superficial; Sòcrates pregunta (sempre) essent de debò la pregunta una qüestió fonamental, no solament una qüestió per a Gòrgias sinó per a ell mateix i per a tots els presents; i per això el *Gòrgias* és tot ell, com a obra platònica, una qüestió interessant, en la qual qualsevol lector de qualsevol època hi està coimplicat. Perquè en qualsevol època es planteja la qüestió fonamental del valor i del sentit del llenguatge, del *logos*, sobretot perquè, en la fonamentació d'una comunitat humana (i política), hi és decisiu. Vegem les matisacions que el Gòrgias ens dóna de les formulacions de la pregunta que fa Sòcrates, tant abans de la formulació de Querefont (feta a Pol) com de la formulació feta després.

La primera formulació de la pregunta la fa Sòcrates, adreçant-se a Cal·licles, gairebé al començament del *Gòrgias* (447c1-3), abans de la pregunta de Querefont. Cal·licles s'havia admirat que Sòcrates volgués escoltar Gòrgias (ἐπιθυμεῖ Σωκράτης ἀκοῦσαι Γοργίου;, en 447b4-5); i, poc després, gairebé a continuació, Sòcrates demana a Cal·licles si Gòrgias estaria dispo-

pour les moins paradoxales des thèses socratiques»; Brisson, «Chéréphon de Sphettos (Χαιρεφῶν)». In *DphA* II, 304-305 («Dans le *Gorgias*, Chéréphon paraît représenter la partie de l'opinion publique athénienne favorable aux thèses les moins paradoxales de Socrate»); i Serrano-Díaz 2000, XLII («es una figura obviamente secundaria»), entre tants d'altres. Cal tenir present que Querefont surt diverses vegades al llarg del *Gòrgias*, tant parlant ell com referint-se a ell els altres personatges. Ell parla (i s'hi refereixen) en l'escena introductòria (447a1-449a2); en la conversa de Sòcrates amb Gòrgias (parla ell en 458c3-7; s'hi refereixen en 448c4 i 458d1); no es parla d'ell ni s'hi refereixen durant la conversa de Sòcrates amb Pol; i, per últim, torna a intervenir en la conversa entre Sòcrates i Cal·licles (parla ell en 481b8-9; s'hi refereixen en 481b6). No podem ací analitzar totes aquestes intervencions.

sat a conversar amb ell (ἀλλ' ἄρα ἐθελήσειεν ἄν ἡμῖν διαλεχθῆναι, en 447b9-c1).<sup>17</sup> Sòcrates demana a Cal·licles si, en aquesta disposició de Gòrgias, aquest li podrà respondre a tres qüestions, que són resumides després per Sòcrates en dir a Querefont que demani a Gòrgias «qui ets?». El «qui ets?» és la síntesi de les tres preguntes que didàcticament Plató ens ha posat abans per tal que es compregui amb precisió el sentit del resum, del «qui ets?». Tanmateix, Querefont no sabia com formular la pregunta, no sabia com fer de les tres preguntes una de sola (no sabia cercar en la direcció de la unitat). Tampoc Pol, que dóna una resposta fora de lloc a Querefont, segons Sòcrates s'afanya a dir (cf. 448d1-3). Les tres preguntes socràtiques del fragment 447c1-3 són:

1. Quina és la força de l'art de Gòrgias? (τις ἡ δύναμις τῆς τέχνης τοῦ ἀνδρός; en 447c1-2).
2. Què és allò que professa? (τί ἐστὶν ὃ ἐπαγγέλλεται; en 447c2).
3. Què és el que ensenya? ([τί ἐστὶν ὃ] διδάσκει, en 447c3).

El tema és, doncs, la potència de l'art de Gòrgias;<sup>18</sup> però una potència d'un art lligada a la professió i al mestratge de Gòrgias: lligada als propis convenciments i a la formació de bons deixebles. Com que és una τέχνη apresada amb convenciment (professió), per això mateix ha de ser –en quant τέχνη– transmesa als altres amb la màxima cura (ensenyada), perquè els altres participin de la potència d'aquesta τέχνη. En resumir les tres preguntes en aquell posterior «qui ets?», Sòcrates planteja un problema important: el de la dissociació entre l'ésser i l'actuar (professionalment); i també entre l'ésser i l'ensenyar. Sòcrates ens mostra la inadequació que hi ha, en tractar-se d'una τέχνη, entre l'ésser i l'actuar, entre l'ésser i l'ensenyar. D'aquesta inadequació en vol fer adonar els participants de la conversa i els allí presents formulant la pregunta «qui ets?». Alguns no van entendre el detall, com ara Querefont i Pol, tal com el text ens fa veure.

De les dues intervencions posteriors de Sòcrates que hem esmentat, posteriors a la pregunta de Querefont, la primera és un aclariment adreçat a la resposta que Pol ha donat a Querefont. La trobem en 448e6-449a4. Sòcrates ha interromput Pol perquè esquivava la pregunta de Querefont i no s'encarava de dret a la interrogació. Pol és, segons diu Sòcrates, un bon deixeble de Gòrgias, més expert a fer discursos (παρεσκευάσθαι εἰς λόγους, en 448d1-2), és a dir, més preparat per a l'art de la retòrica (τὴν καλουμένην ῥητορικὴν, en 448d9) que no pas a saber argumentar (διαλέγεσθαι, en 448d10). Pol, més que contestar la

17. Notem la matisació platònica en el paral·lelisme de les propostes: Cal·licles fa servir els verbs ἐπιθυμεῖν i ἀκούειν; mentre que Sòcrates utilitza els verbs ἐθέλειν i διαλέγειν. Dos verbs que expressen alguna cosa a veure amb el *desitjar/voler* i dos verbs que tenen a veure amb el *conversar (escollar/dialogar)*. No obstant això, Cal·licles usa un verb que per al Gòrgias serà decisiu (ἐπιθυμεῖν), perquè en el Gòrgias Sòcrates sosté que cal moderar els *desigs*; Sòcrates, en canvi, se serveix d'un verb (ἐθέλειν) que subratlla no tant els impulsos irrefrenats de l'ànima com la decisió presa a consciència en la qual ha intervingut la voluntat. Més encara, Cal·licles ha fet servir el verb *escollar* (ἀκούειν) per a referir-se a la conversa possible entre Gòrgias i Sòcrates, en la qual el paper de Sòcrates tan sols seria el d'*escollar*, deixant la força de la paraula a Gòrgias; en canvi, Sòcrates demana si Gòrgias s'avinirà a *dialogar* (διαλέγειν), és a dir, a compartir l'experiència de la mútua interrogació de la *paraula*, essent la força del *logos* de cadascú el que vagi teixint la *conversa*, això és, el *diàleg*. Aquest paral·lelisme mostra com Plató ens està posant, a través de Cal·licles, en paral·lel les *figures* de Gòrgias, l'orador, i Sòcrates, el filòsof. I ja ens n'insinua dues maneres de comprendre i de relacionar-se amb el *logos* i, per tant, amb els altres.

18. Vegeu Sales 1992, 112ss.



pregunta doble de Querefont –sobre la τέχνη de Gòrgias (τίνος τέχνης ἐπιστήμων ἐστίν;, en 448c2) i el nom d'aquesta τέχνη (τίνα ἂν καλοῦντες αὐτὸν ὀρθῶς καλοῖμεν;, en 448c2-3)–, senzillament s'ha posat a lloar aquella τέχνη (encara no dita) de Gòrgias, com si Pol sospités que algú tingués la intenció de menysprear aquella τέχνη. És una clara posició defensiva. El cas és que Pol, el deixeble avançat de Gòrgias, no ha respost allò que hom li demanava i que, d'altra banda, havia promès de fer, tal com ens refereix Sòcrates mateix (cf. 448d1-3).

Immediatament hi ha la segona intervenció de Sòcrates. La segona intervenció de Sòcrates posterior a la pregunta de Querefont la desplega, com hem dit abans, en dos temps. En un primer moment, Sòcrates adverteix Pol que ningú no li ha demanat *com* era l'art de Gòrgias (ποῖα, en 448e6), sinó *què era* (τίς, en 448e7). Tot seguit Sòcrates fa una finta, és a dir, fa com si s'adrecés a Pol i de cop, en el mateix parlar, s'adreça a Gòrgias. Així, com si s'adrecés a Pol –però adreçant-se tot seguit, sense cap tall, a Gòrgias (ᾧ Γοργία, αὐτὸς ἡμῖν εἰπέ, en 449a2)–, li formula la segona pregunta (el nom) que li havia demanat Querefont, això és, sobre el *nom* amb què cal anomenar aquesta τέχνη (τίνα σε χρὴ καλεῖν ὡς τίνος ἐπιστήμονα τέχνης, en 449a3-4). Totes les *arts* (τέχναι) anomenant-les queden explicades; el *nom* de l'art (τέχνη) de Gòrgias no explica fàcilment el què d'aquesta *art* (τέχνη).<sup>19</sup>

La resposta de Gòrgias és ben clara: el seu art s'anomena *retòrica/oratòria* (τῆς ῥητορικῆς, en 149a5).<sup>20</sup> A ell, doncs, conclou Sòcrates, cal anomenar-lo *orador* (ῥήτορα ἄρα χρὴ σε καλεῖν, en 449a6). Gòrgias, seguint l'*Odissea*, adjectiva la seva *oratòria* i diu que ell és *un bon orador* (ἀγαθόν, en 449a7). Aquí hi ha una primera insinuació que hi ha *bons* i *mals* oradors. Davant de Gòrgias ens trobem davant un *bon orador*. I, seguint el fil inquisitiu de Sòcrates, aquest li demana si és capaç de fer dels altres igualment uns *bons oradors* (καὶ ἄλλους σε φῶμεν δυνατὸν εἶναι ποιεῖν;, en 449b1). Gòrgias respon que sí, i amb un convenciment tal que sosté que ell això és el que anuncia aquí i arreu (ἐπαγγέλλομαί γε δὴ ταῦτα οὐ μόνον ἐνθάδε ἀλλὰ καὶ ἄλλοθι, en 449b2-3). Arribem a un punt de molt d'interès, perquè la *potència* de la retòrica provocarà un convenciment tal en els seus oients que aquests voldran aprendre'n més i fer-se deixebles d'ell. Forma part de la potència de l'oratòria tenir deixebles. Els deixebles seran una de les proves amb les quals podrà ser contrastada la potència de l'oratòria. I allí mateix són presents –i juguen un paper no pas secundari– tant Pol com Cal·licles; ambdós els podem comptar com a deixebles de Gòrgias, tot i que Cal·licles és una creació literària de

19. Cf. Laupies 2003, 15-20.

20. Giovanni Reale, en la *Prefazione* al seu *Gorgia*, manté que «oggi il termine "retorica" viene inteso in un senso assai ristretto, che è ben lungi dal ricoprire l'area semantica che invece nella lingua greca. Con "retorica" si intende quel modo di parlare che punta solo sull'effetto della forma a scapito del contenuto. E per "retore" si intende, per lo più, colui che parla in modo ampolloso ma vuota nella sostanza, un letterato parolaio. [...] Il significato esatto di retorica (che non è se non la traslitterazione del termine greco) è quello di "oratoria" (o eloquenza) e quindi il significato di "retore" è quello di "oratore", ossia l'esperto di eloquenza» (Reale 1998, 9).

Plató<sup>21</sup> per a aquesta ocasió, el *Gòrgias*, i no en sabem res més que allò que en diu el *Gòrgias*.

Després d'un aclariment pertinent sobre el mètode a seguir en la conversa que estan iniciant Sòcrates i Gòrgias (449b4-c8), Sòcrates comença allò que hem anomenat el segon moment de la segona intervenció socràtica. Sòcrates, continuant amb Gòrgias, i donat que aquest li ha dit que era un orador *bo*, això és, capaç de fer bons discursos perquè en coneix l'art (ῥητορικῆς γὰρ φῆς ἐπιστήμων τέχνης εἶναι, en 449c9-d1), i capaç, per això mateix, de fer bons deixebles (ποιῆσαι ἂν καὶ ἄλλον ῥητορα, en 449d1), li pregunta de manera concentrada: «de què tracta la retòrica?» (ἢ ῥητορικὴ περὶ τί τῶν ὄντων τυγχάνει οὐσα;, en 449d1-2), que una mica més endavant li precisa així, això és, suposant-li que és una *ciència*: «de què tracta aquesta *ciència*?» (περὶ τί τῶν ὄντων ἐστὶν ἐπιστήμη;, en 449d9). Serà una ciència que, segons Gòrgias diu immediatament, tracta dels *discursos* (περὶ λόγους, en 449e1), frase que serà el motiu de tot el dialogar (recordem: διαλεχθῆναι, en 447c1) de Sòcrates amb Gòrgias (i amb els altres participants en el diàleg). I a partir d'aquí ve la resta de la conversa amb Gòrgias (449a2-461b3) fins que Pol hi intervé (461b3) per defensar el seu mestre Gòrgias, i d'aquesta manera s'iniciarà la segona conversa de Sòcrates, la que tindrà lloc entre ell i Pol (461b3-481b5). Després, per una intervenció de Cal·licles en la conversa que mantien Sòcrates i Pol, es començarà la tercera i darrera conversa del *Gòrgias*, la de Cal·licles amb Sòcrates (481b6-527e7).

Tot, en aquestes primeres pàgines del *Gòrgias*, ens mena cap a la pregunta sobre el *ser* i el *fer* de Gòrgias. És una pregunta fonamental, molt matisada, matisada –com hem vist– fins a l'extrem de fer pedagògicament lent el preguntar de Sòcrates per tal que restés clar el contingut de la pregunta i s'annessin mostrant, així, les adequacions o inadequacions entre el *ser* i el *fer* de Gòrgias i de la *retòrica*. La *retòrica* porta en ella mateixa un desdoblament entre la manera (bella) de *dir* i el contingut d'aquest *dir*. Sòcrates ha estat qui –a través de la mediació de la figura de Querefont (i de Pol, només en part)– ha anat esculpint la pregunta. El *preguntar* no és una qüestió senzilla. *Preguntar* demana *concentrar-se* en allò que és essencial. Sòcrates ens mostra la importància d'aquest centrament en el preguntar. I els meandres del preguntar socràtic en el *Gòrgias* van mostrant, amb la mateixa lentitud que el mateix preguntar, el possible *descentrament* del centre que s'interroga: el *ser* de la *retòrica* i de Gòrgias; i el *fer* de la *retòrica* i de Gòrgias (discursos i deixebles). La *retòrica*, en quant tracta dels *logoi*, tant conforma l'orador com conforma els deixebles. En la *retòrica* s'exhibeixen Gòrgias i els deixebles (Pol i, si es vol, Cal·licles).

21. El text del *Gòrgias* té com a escena la casa d'un que és, almenys per a nosaltres, desconegut i del qual, de moment, no hi ha ni una sola referència en la documentació que posseïm del món grec antic. Cal·licles sembla més aviat, doncs, una creació literària de Plató que ens és posat en escena com a *figura* del polític mogut per la força atorgada per la llei de la natura més que no pas per l'autoritat conferida per la llei de la polis. La identificació de Cal·licles és una qüestió per ara impossible de resoldre. Compartim el punt de vista de Michel Narcy: «Il [Calliclès] est en cela représentatif d'une partie du personnel politique athénien contemporain: il n'y a rien là qui s'oppose à ce qu'il ait réellement existé, mais rien non plus qui le prouve» (Narcy, «Calliclès». In *DphAII*, 169). Jacqueline de Romilly ha comparat Cal·licles amb Alcibiades (Romilly 1996, 230).

La pregunta era, com ha formulat Giovanni Reale, una pregunta, en definitiva, sobre «l'essència de la professió i de la personalitat de Gòrgias».<sup>22</sup> Efectivament és així, i cal constatar que en el mateix preguntar i respondre, en el mateix procés del diàleg, s'hi van mostrant els interlocutors, el seu *ser* i el seu *fer*. En aquest preguntar i respondre s'hi han anat mostrant tant Gòrgias com Sòcrates. Per això la pregunta sobre el «qui ets?» és una pregunta que, en formular-la a un dels dialogadors, alhora s'està formulant a l'altre. En el diàleg, les preguntes i les respostes construeixen una comunitat de diàleg, en la qual no s'esborren les diferències sinó que s'hi mostren amb més claredat i és així com el diàleg pot avançar en l'adquisició d'un *logos* compartit que no és la suma de les posicions divergents sinó la mostració d'un *logos* de més densitat, que es mostra com una novetat als interlocutors.

No deixa de ser remarcable el contrast entre Gòrgias i Sòcrates pel que fa a la repercussió que en ells genera la pregunta, i també la repercussió que engendra la recerca de la resposta que la pregunta els provoca, així com la mateixa rapidesa en cadascun d'ells en relació a la resposta que hi donen. Si comparéssim el procés de resposta de Gòrgias a la pregunta de fons que Sòcrates li formula en el *Gòrgias* i la resposta de Sòcrates a la pregunta fonamental de l'Oracle de Delfos en l'*Apologia*, ens avindríem a veure-hi una doble reacció: la següent del personatge Gòrgias en el *Gòrgias* en contraposició al dubte de Sòcrates, que no sap, de bon començ, ni tan sols interpretar què ha volgut dir la Pítia. Per una banda, Gòrgias respon amb una rapidesa extraordinària a una pregunta fonamental; per l'altra, a Sòcrates la recerca de la resposta (el sentit de l'Oracle) li comporta bona part de la seva vida a causa de la llarga investigació que emprèn. La conseqüència d'aquesta doble reacció és ben clara: Gòrgias continuarà vivint i fent deixebles; a Sòcrates, en canvi, la seva recerca (i investigació que topa amb els ciutadans atenesos influents i decidits) el conduirà a la mort, i no el preocuparà gens de tenir deixebles, en el sentit que la paraula deixeble tenia en aquell present de la concepció atenesa de l'educació dels ciutadans (*παιδεία*). Sòcrates ho afirma convençudament i ho esmenta en favor seu en el judici com a testimoni de la seva no influència en el comportament pervers dels joves atenesos d'aquell moment atenès tan alterat: «jo no he esdevingut mai mestre de ningú» (*ἐγὼ δὲ διδάσκαλος μὲν οὐδεὺς πώποτ' ἐγενόμην*, en *Apol.* 33a5-6).

\* \* \*

El *Gòrgias* és un dels diàlegs platònics més dramatitzats, amb un dramatisme dialògic únic, encara que ens hem d'afa-

22. Reale 1998, 314n8.

nyar a dir que amb un escàs moviment escènic.<sup>23</sup> Tanmateix, tot i aquest escàs moviment escènic, se'ns hi permet de copsar alguna cosa respecte de la re-presentació de la *figura* de Sòcrates. Alguns autors, com ja hem indicat, han estudiat amb més o menys detenció (tota) l'escena del *Gòrgias*. Nosaltres ací tan sols volem fer algunes anotacions en relació a allò que resulti interessant de cara a comprendre alguna cosa de la *figura* de Sòcrates i, en conseqüència, no ens proposem pas interpretar tota l'escenografia dibuixada en el *Gòrgias*; altres estudiosos ja han dut a terme aquesta feina.<sup>24</sup>

Com acabem de dir, una de les característiques més singulars del *Gòrgias*, si el considerem des de l'òptica del *moviment escènic*, és justament l'escàs moviment escènic que hi ha.<sup>25</sup> El fet és més remarcable si comparem aquesta dada amb relació a l'incessant i creixent *moviment dramàtic* propi del dialogar socràtic.<sup>26</sup> Com podem explicar aquesta característica de l'escriptura platònica del *Gòrgias*? Ens cal no oblidar que el *Gòrgias* gira entorn d'una pregunta fonamental adreçada al personatge Gòrgias en les primeres pàgines del diàleg. El «qui ets?» que Sòcrates demana a Gòrgias ha engegat tota la maquinària dialèctica del dialogar socràtic i ha posat en tensió tot el *Gòrgias*, fins al final mateix del diàleg. Ja hem vist que Sòcrates formula la pregunta a Gòrgias primerament a través de la mediació de qui, en textos d'alt valor com l'*Apologia de Sòcrates*, juga un paper d'importància cabdal pel que fa a la formulació de preguntes fonamentals. Després serà ell mateix qui la formularà davant de Gòrgias. Volem fer notar, doncs, com Plató tradueix escènicament la principalitat d'aquella pregunta fonamental. Plató demana que aquella pregunta sigui el *centre* d'atenció. Ho fa *concentrant* la possibilitat dels moviments escènics en un únic moviment escènic, i precisament en aquella escena del diàleg on es formularà la pregunta essencial. En el *Gòrgias* hi ha un *únic moviment escènic*, si bé hi ha *molt moviment dramàtic*. És el moviment escènic que fa passar Sòcrates i Querefont, acompanyats de Cal·licles, *de fora cap a dins* (cf. τῶν ἐνδὸν ὄντων, en 447c7). S'escenifica, així també, que a partir d'ara els personatges (i el lector, si vol) s'endinsaran en la qüestió fonamental, això sí, amb tots els matisos que el dialogar possibilitarà en aquest *endinsament/aprofundiment* (que es realitza amb *molt moviment dialògic*). Així, doncs, des d'aquest *moviment escènic* esmentat es teixirà tot el *moviment dialògic* del *Gòrgias*.

Aquesta *concentració* en la pregunta ha estat, doncs, volguement visualitzada en l'escriptura platònica del *Gòrgias* en un únic moviment escènic inicial, això és, en el moment de

23. Llegim en la *notícia preliminar* de Manuel Balasch en la seva traducció del *Gòrgias* per a la Bernat Metge: «Allò que en la present obra [el *Gòrgias*] ocorre és que el caràcter dramàtic hi és tan present, el veiem aquí tan a primer terme que, des d'aquesta perspectiva, el *Gòrgias* és una obra única en el corpus platònic» (Balasch 1986, 14). Kurt Schilling, molt abans, havia escrit: «Das Gespräch ist nicht wie die meisten andern erzählt, sondern direkt dramatisiert» (Schilling 1948, 87).

24. Una interpretació global de l'escena del *Gòrgias* l'ha realitzada, com ja hem indicat en la nota 12, James A. Arieti en un excel·lent text *Interpreting Plato. The Dialogues as Drama* (cf. Arieti 1991, 79-93).

25. El professor Serrano i la professora Díaz fan notar com en el *Gòrgias* «Platón no se detiene en la elaboración de un marco espacial o una secuencia cronológica consistente» (Serrano-Díaz 2000, LXXXIX). I afegeixen més avall: «la información sobre las circunstancias de lugar y tiempo en las que se desarrolla el diálogo es deficiente, confusa o contradictoria» (*Ibidem*). Nosaltres mirem d'explicar aquí el sentit de l'escàs moviment escènic del *Gòrgias*.

26. Ens referim a un *desplaçament locatiu* dins l'escena, ja sigui narratiu o bé fet pels personatges del diàleg. Distingim, doncs, entre *moviment escènic* (locatiu) i *moviment dramàtic* (o *dialògic*): l'un és el *desplaçament de lloc*; l'altre és el *moviment dialògic* del lògos al llarg del dialogar que es produeix en el *Gòrgias*. En aquest punt nosaltres ens referirem, principalment, al moviment escènic.

27. Hi ha en el *Gòrgias* diversos moments en els quals es planteja la possibilitat de cloure la conversa, però mai no es duen a terme. Se subratlla així, encara amb més força, el sentit profund del temps dialògic, un temps ininterromput: el *logos* que hi transita només pot esdevenir *logos* autèntic per als homes si disposa de temps per a ser pensat. De tota manera sí que hi ha reptes fets al temps de la conversa, d'una conversa que és compresa com a συνουσία. El *Gòrgias* és, com altres diàlegs platònics, la narració d'una συνουσία dialogal socràtica (457d1 i 461b1)(cf. Bosch-Veciana 1998, 2003 i 2004). Els diversos suggeriments d'abandonament que es donen al llarg de les tres converses segueixen aquest ordre. Primer Sòcrates, en la conversa que manté amb Gòrgias, suggereix dues vegades d'abandonar. Una primera ho fa explícitament: εἰ δὲ καὶ δοκεῖ ... διαλύωμεν τὸν λόγον, en 458b2-3. Una segona vegada, més indirectament, suggereix que cal molt temps per a conversar sobre aquella temàtica. De fet, no vol pas abandonar; senzillament posa a disposició dels altres la complexitat del tema i, per tant, la decisió lliure de prosseguir: οὐκ ὀλίγη συνουσία ἐστίν..., en 461b1-2. En la conversa haguda entre Sòcrates i Pol no hi ha, remarcablement, cap suggeriment d'abandonar el diàleg per part de cap dels presents. En la conversa que mantenen Sòcrates i Cal·licles es fan suggeriments d'abandonament, sobretot per part de Cal·licles, molt sovint i sota formes de llenguatge ben refinades. Sòcrates és el primer que insinua el seu abandonament davant el to burleta de Cal·licles. Primerament, en 489d7-8 (... ἵνα μὴ ἀποφοιτήσω παρὰ σοῦ) i després en 495a8 (καὶ οὐκ ἂν ἔτι μετ' ἐμοῦ ἵκανῶς τὰ ὄντα ἐξετάζοις). A partir de 497b3 (οὐκ οἶδα

demanar la qüestió fonamental: «qui ets?» («què/qui ets?»), una qüestió que afectava directament Gòrgias i, en el mateix preguntar, igualment Sòcrates. Aquesta és una qüestió filosòfica important per al *Gòrgias* de Plató: la de la possibilitat o impossibilitat d'identitat entre el *fer* i el *ser*. La pregunta de Sòcrates és una pregunta que demana l'esforç de la *concentració* en un dialogar no destorbat per res que no sigui la dinàmica exigida pel mateix preguntar i respondre socràtics. Plató marca, doncs, aquella *concentració* exigida per al dialogar tant en l'*espai* escènic (els interlocutors i els presents no es mouen del lloc on són) com en el *temps* escènic (un temps ininterromput, sense abandonaments, per possibles que fossin o poguessin semblar<sup>27</sup>).

Tot s'adreça, doncs, al moviment dialògic (no escènic, sinó dramàtic) que genera la dialèctica entre la pregunta i les respostes. I això és el *Gòrgias: un diàleg d'un intens moviment dialògic realitzat/escenificat en la quietud de la concentració del pensament que pensa el logos des del logos i des del mite*.<sup>28</sup> La continuïtat de l'espai escènic on es realitzen les tres converses és significatiu respecte del contingut del *Gòrgias*. La unitat del *Gòrgias* (la unitat de les tres converses) és una unitat que s'escenifica en l'escena, visualitzant-se en la narració escènica, sense donar lloc ni a dubtes ni a confusió possible.

El *pensar* demana *concentració* i aquesta s'expressa de manera brillant a través del recurs a la *concentració* que la mateixa *escena* ens transmet, tant en la consideració de l'espai com en la consideració del temps. El lector podrà llegir sense ser destorbat per cap més *moviment escènic*. Sense cap mena de dubte, aquest nexa entre *pensament* i *concentració* (i la seva mostració en l'escena) és una característica fonamental de l'escriptura platònica del *Gòrgias*.

En el moviment escènic únic del *Gòrgias*, i en la conversa que en aquest moment del moviment escènic únic s'hi esdevé, hi podem assenyalar, a més, altres detalls d'interès de cara al nostre propòsit. En primer lloc, les paraules mateixes amb les quals comença el *Gòrgias: πολέμου καὶ μάχης* (447a1).<sup>29</sup> Aquestes paraules («guerra i combat»),<sup>30</sup> motiu d'atenció d'alguns intèrprets del *Gòrgias*,<sup>31</sup> ens mostren el caràcter polèmic tant del que es dirà en el text com del que s'hi escenificarà amb el seu dramatisme. També amb aquesta entrada se'ns pot referir, segons alguns comentaristes, el caràcter polèmic de la temàtica que tractarà el *Gòrgias*, que Werner Jaeger sintetitza com la polèmica establerta entre *la filosofia del poder* i *la filosofia de l'educació (cultura)*.<sup>32</sup> Aquesta comprensió del *Gòrgias* com una

batalla entre la *retòrica* i la *dialèctica* no la comparteix del tot James A. Arieti.<sup>33</sup> Nosaltres llegim que en aquesta entrada hi ha certament un innegable accent polèmic. Ara bé, aquestes paraules, que enceten la polèmica, són dites per Cal·licles, ni que sigui tan sols com un joc irònic de salutació. Ni l'edat de Sòcrates ni la situació mateixa demanaven aquesta duresa irònica de Cal·licles. La resposta immediata de Sòcrates se serveix d'una altra imatge, molt menys dura, a través d'allò que expressa el terme «festa» (έορτής, en 447a). Amb aquest terme Sòcrates fa referència, sense cap mena de dubte, a la *demostració* d'oratoría (έπεδειξατο, en 447a6) feta per Gòrgias poc abans. Això és clar perquè unes línies més avall Querefont dirà a Cal·licles que Sòcrates i ell mateix han vingut fins ací on són per tal d'*escoltar* Gòrgias.<sup>34</sup> Cal·licles, de fet, ha acceptat la imatge socràtica per a referir-se a la *demostració* de Gòrgias. En efecte, Cal·licles correspon a la ironia socràtica qualificant la *festa* de *molt agradable* (μάλα γε άστείας έορτής, en 447a5) i, així, acceptant la imatge socràtica fa que, alhora, ell no hi perdi gens, en aquell joc verbal de l'inici del *Gòrgias*. Així, doncs, Cal·licles i Sòcrates se'ns mostren amb bones aptituds oratòries a l'inici mateix del *Gòrgias*. Tanmateix, la imatge socràtica –malgrat que la ironia ho pogués endurir– és menys dura que la de Cal·licles als ulls de tothom. És a dir, Sòcrates domina el llenguatge amb més finor que Cal·licles perquè la imatge socràtica, tot i ser irònica, no arriba a ferir com feria la imatge cal·liclea de l'aforisme, que no feia més que ridiculitzar l'altre d'entrada –malgrat que la ironia ho pretengués suavitzar–. La contraposició passa a ser, al capdavant, més festiva que polèmica: l'acceptació de la terminologia festiva per part de Cal·licles ho sembla mostrar. La festa ha vençut la batalla terminològica. La preocupació de Sòcrates, des de l'inici mateix, és vetllar per la correspondència significativa entre la *imatge* i el *concepte*, entre el *mite* i el *logos*; ambdues, traduccions necessàriament complementàries del llenguatge humà.<sup>35</sup> Sòcrates, a causa del caràcter festiu de la paraula de Gòrgias, es mostra interessat encara més a conversar-hi (cf. 447a7-b9), perquè ara podrà conversar-hi (διαλεχθῆναι, en 447c1) i, com que ha acabat la *demostració* de Gòrgias, no haurà d'*escoltar* (άκοῦσαι, en 447b4); Cal·licles es mostra també interessat a mostrar l'art (τέχνη) del seu mestre: Gòrgias (cf. 447b7-8), perquè mostrant l'art (τέχνη) del seu mestre es mostra a si mateix com a deixeble seu.

Sòcrates, acompanyat de Querefont i a causa d'aquest (αἴτιος Χαίρεφῶν ὄδε, en 447a7), *arriba tard* a la festa. Sòcrates, doncs, és algú que arriba tard. Aquesta tardança ha estat inter-

ῶτι λέγεις), la conversa entre Sòcrates i Cal·licles va de mal borràs. Gòrgias vetlla perquè la conversa arribi al final i Cal·licles no abandoni, altrament els participants no podrien fruit de les conclusions socràtiques de les converses.

28. No entrem ara a dilucidar el lligam que en el *Gòrgias* hi ha entre *logos* i *mite*. L'extraordinària riquesa del pensament i l'escriptura platònica es mostren en el *Gòrgias* en aquest punt en tota la seva potència. El mite final i les interpretacions socràtiques que s'hi intercalen (523a1-527e7) són un exemple de la complexa relació entre *logos* i *mite*. En el mateix fragment de l'anomenat mite final, Sòcrates diu que per a ell aquella narració és un *logos* (καλοῦ λόγου, en 523a1; i ὑπὸ τούτων τῶν λόγων, en 526d4) i sospita que per a Cal·licles és un *mite* (σὺ μὲν ἤγησῃ μῦθον, οἱ ἐγὼ οἶμαι, en 523a1-2; i ταῦτα μῦθος σοι δοκεῖ λέγεσθαι, en 527a4), encara que un mite suposadament entès per Cal·licles, segons ens diu Sòcrates, com si fossin «contalles de vella» (ῶσπερ γρασός, en 527a4-5).

29. El text sencer de l'inici pronunciat per Cal·licles fa: «En la guerra i en el combat és així –segons diuen– que cal prendre-hi part» (447a1) (la traducció és nostra). Segurament aquest text ens refereix un proverbi amb el qual es pretenia «vanter la saviesa d'arriber le premier à la fête et le dernier à la bataille» (Canto-Sperber 1993, 313n1). El caràcter proverbial del fragment ens l'indica la presència del φασί [en 447a1]. De tota manera, encara que els *Scholía vetera* Σ i el comentari d'Olimpiodor sostenen que aquest fragment recull un proverbi antic, aquest no es troba recollit en el *Corpus Baroemiographorum Graecorum*, tal com fan notar els professors Ramón Serrano i Mercedes Díaz (Serrano-Díaz 2000, 2n2).

30. La traducció de Donald J. Zeyl fa: «To do part in a war or a battle» (Cooper-Hutchinson 1997, 792). Per la seva banda, W.R.M. Lamb tradueix «To join in a fight or a fray» (Lamb 1991, 259).

31. Alguns estudiosos assenyalen el sentit anticipatori de les paraules inicials del *Gòrgias*. Jordi Sales, per exemple, ha remarcat la força estratègica de la semàntica i la ubicació del terme *πόλεμος* com a primera paraula del diàleg, perquè ens trobem i ens trobarem davant un diàleg de *combat*: «El *Gòrgias* és possiblement el diàleg més combatiu entre els diàlegs platònics» (Sales 1992, 112) i, més endavant: «La paraula inicial del *Gòrgias* –*πόλεμος*– és una clau de tot el diàleg» (Sales 1992, 117). En la mateixa línia, Giovanni Casertano, en la seva comunicació presentada en el VII *Symposium Platonicum* de la *International Plato Society* (Würzburg 2004), defensava que les paraules inicials del *Gòrgias* (*πολέμου καὶ μάχης*, 4n 447a1) «possono costituire una chiave di lettura dell'intero dialogo» (Casertano 2004, 1).

32. Jaeger 1982, 520.

33. «This interpretation [battleground between dialectic and rhetoric], though appealing, does not, I think, do justice to the dialogue» (Arieti 1991, 79). Ell estudia tota la dramàtica del *Gòrgias* per mostrar que aquesta polèmica d'oposició extrema és presentada perquè els lectors comprenguin que els posicionaments excloents del diàleg cal rebutjar-los i, per contra, cal decidir-se per alguna mena d'integració d'ambdós posicionaments. Es mostra la tensió perquè visualitzada escènicaament es rebutgi com a tal i es busquin maneres d'assumpció. En el final del seu estudi escriu: «Once again, perhaps we are to see the solution in the mean, in some sort of

pretada com a *distanciament* de la filosofia respecte de la retòrica.<sup>36</sup> De tota manera, cal dir que és Cal·licles qui diu, des de la seva òptica, que Sòcrates i Querefont arriben tard: arriben tard perquè, tal com diu Cal·licles, Gòrgias feia poc que havia realitzat una exposició àmplia i interessant (cf. 447a5-6).<sup>37</sup> La tardança de Sòcrates l'expressa la primera frase irònica de Cal·licles i, per tant, el començament mateix del *Gòrgias*. Tanmateix, des de la perspectiva de Sòcrates, ell arriba tard a la *demonstració* (*ἐπίδειξις*) de Gòrgias, que li hauria comportat *escoltar* (*ἀκούειν*), però no arriba tard per a *conversar* (*διαλεχθῆναι*); al cap i a la fi *conversar* serà allò que es farà en la resta del *Gòrgias*, és a dir, en el *Gòrgias* sencer. Aquí, doncs, se'ns mostra un Sòcrates que és comprès des del *distanciament*; però, alhora, és ell qui realitza un *apropament*.<sup>38</sup> La filosofia és distància, però alhora és apropiament. Sòcrates s'ha distanciat de la retòrica però va allà on la retòrica encara és present: l'apropament és allò que fa la conversa, el diàleg comprès socràticament. El *logos* gorgià és un *logos* autosuficient; en canvi, el *logos* socràtic és un *logos* que necessita de l'altre per a constituir-se com a *logos veritable*. En l'*acord* hi ha la prova de la veritat del *logos*.<sup>39</sup> I això ho *re-presenta* la *figura* de Sòcrates des d'aquest episodi inicial del *Gòrgias*. El *joc* entre el *distanciament* i l'*apropament* es va realitzant al llarg del *Gòrgias*.<sup>40</sup>

La tardança de la qual parla Cal·licles és explicada per Sòcrates perquè Querefont l'ha fet entretenir (*διατῶσαι*, en 447a8) a l'*àgora*. Hi ha un moviment escènic que no es dona en el *Gòrgias* mateix, però que en aquest començament Sòcrates esmenta (cf. 447a7-8). És aquest moviment que Sòcrates i Querefont han fet des de l'*àgora* fins on es troben ara, sigui davant una palestra, davant un edifici públic o davant la casa de Cal·licles.<sup>41</sup> L'*àgora* és un dels llocs més habituals de Sòcrates, com les palestre: la vida filosòfica en Sòcrates es dona també, com en un dels llocs principals, en l'*àgora*, en l'espai públic on el *logos* es debat i, en el debat, el *logos* va configurant la Ciutat. L'*àgora* és lloc d'interrogació i de vida filosòfica, un lloc on el llenguatge és planer i no cerca el llenguatge que l'oratória cerca en els tribunals per tal de convèncer (cf., per exemple, *Apol.* 17c8). Sòcrates transita de l'*àgora* fins al lloc de trobada amb Cal·licles, sigui on sigui. En aquest fragment hi ha un matís que no volem passar per alt. Ens referim a l'«ha fet» (*ἀναγκάσας*, en 447a8) que trobem en allò que diu Sòcrates a Cal·licles referint-se al fet d'arribar tard i, més particularment, a la causa d'aquest arribar tard: Querefont l'«ha fet» quedar a l'*àgora*. Querefont ha retingut Sòcrates a l'*àgora* com si el reclamés quelcom de *necessari* (repetim: *ἀναγκάσας*, en 447a8) que no

se'ns explica què ha estat, quelcom de què no podia estar-se, tot i ser un entreteniment. Sòcrates resta allà on la paraula en diàleg pot fer servei sense que aquest servei mereixi de ser gratificat (per exemple, econòmicament). En Sòcrates no hi ha pressa quan es tracta de la possibilitat de conversar, de fer possible el naixement del *logos*. El coixí damunt el qual reposa el *logos* ací és el del temps no apressat, el de l'entreteniment. La vida filosòfica de Sòcrates demana l'atenció al *logos* reposat, al *logos* que es construeix en el repòs d'un temps que fa possible el seu naixement.

A més del moviment no realitzat en el *Gòrgias* sinó realitzat anteriorment en l'escena inicial del *Gòrgias*, el que acabem d'esmentar (el pas de l'àgora fins al lloc on es realitza el trobament inicial de Cal·licles amb Querefont i Sòcrates), hi ha un altre moviment, un que sí que s'escenifica en l'escena inicial del *Gòrgias*, i és el pas des de fora on són Cal·licles, Querefont i Sòcrates cap a dins on parlaran amb Gòrgias, fet que constituirà la totalitat del diàleg que ens ocupa. Quan Cal·licles, en la trobada inicial, parla amb Sòcrates i Querefont, es refereix a «els qui són dins» (τῶν ἔνδον ὄντων, en 447c7).<sup>42</sup> Quan més endavant, ja a dins, trobem els nostres personatges en ple diàleg amb Gòrgias, en el text s'esmenten «els presents» (τῶν παρόντων, en 458b).<sup>43</sup> S'ha fet el moviment escènica únic del *Gòrgias*: el pas de *fora* cap a *dins*, dit altrament: *el pas de l'exterior a l'interior*. Aquí ens sembla molt important de fer notar que el *Gòrgias* acaba parlant Sòcrates a l'interior, narrant i explicant el mite/*logos* final del *Gòrgias*. Amb això volem posar en relleu el fet que *el pas de l'exterior a l'interior* acaba en l'*interior*. En el *Gòrgias* l'accent posat en el diàleg que condueix Sòcrates –i que el reclama d'un rigor metodològic extrem– ens mostra el procés d'interiorització que la conversa dialèctica realitza. El *logos* neix des de l'interior i en l'interior fa estada. Per això, el *Gòrgias* acaba en l'*interior* i no retorna escènica-ment a cap *exterior*. Plató ha mostrat aquest detall a través de la seva finíssima escriptura. Sòcrates és una mediació que vetlla perquè sigui possible aquest procés d'interiorització del *logos*. Això no significa que el procés *necessàriament* es realitzi. L'escena resta a dins, encara que amb el silenci de Cal·licles, silenci que esdevé obertura dialogal per al lector.

A més de totes aquestes qüestions relatives al moviment escènica únic inicial, hi ha encara una altra consideració que cal fer i que també, d'alguna manera, arrenca de l'inici *polèmic* del *Gòrgias*, i que no resulta pas una qüestió menor. Ens hi referirem breument. Hi ha en el *Gòrgias* un arc que tensa tota l'obra, del principi a la fi. Ens referim al *joc* entre el debat inicial del

union of body and soul, some combination of the active life of politics with one of contemplation and philosophy. Perhaps we are to see the dialogue as propaganda for the Academy, where a curriculum offering such a happy marriage could be found» (92).

34. Ja hem indicat abans l'ús del verb ἀκούειν. Aquí és Querefont –no pas Sòcrates!– qui, parlant amb Cal·licles, accepta amb normalitat el fet que Cal·licles parli d'*escoltar* (ἀκούσαι, en 447b4) cosa que no farà Sòcrates (en canviar ἀκούσαι per διαλεχθῆναι per [447c1]). Així, doncs, se'ns mostra un Sòcrates amb una finor interpretativa ben remarcable i una capacitat de resposta exhibida en la primera intervenció mateixa del *Gòrgias*.

35. Prenem la idea de la «necessària complementarietat» entre *mite* i *logos* de l'antropòleg Lluís Duch, expert en el que ell mateix anomena «logomítica». Arreu de la seva obra remarca aquesta idea de «necessària complementarietat» entre *mite* i *logos*, *imatge* i *concepte*. A tall d'exemple, vegeu Duch 1995, 5-13 *et passim*.

36. Frédéric Laupies ha escrit: «Le retard de Socrate est déjà distanciation, refus de la fascination exercée par le discours» (Laupies 2003, 14).

37. El text original fa: «πολλὰ γὰρ καὶ καλὰ Γοργίας ἡμῖν ὀλίγον πρότερον ἐπίδειξαι».

38. Frédéric Laupies ha assenyalat molt bé el *distanciamen*t del retard, però no posa en relleu l'*apropament* que realitza Sòcrates a través de la seva presència en el diàleg.

39. El verb que Plató fa servir en la seva obra per a expressar el fet de posar-se d'acord com a mostra de la veritat d'allò que es diu –verb que en el *Gòrgias* sovintem ja– és el verb ὁμολογεῖν.

40. Si Sòcrates és l'home de l'equilibri entre la *dis-*



tància i l'apropament, també cal no menystenir la figura de Gòrgias. Ell també, en tota la conversa amb Sòcrates, no solament accepta de fer-la –i de fer-la amb les condicions metodològiques que Sòcrates imposa, cosa que ja és mostra d'acceptació de l'apropament–, sinó que, tot i no haver pres distància (ell no ha arribat tard enlloc, perquè ja hi era), ha procurat que l'apropament que el diàleg socràtic suposava, no es trenqués mai (vegeu nota 27). Sòcrates el trobem dibuixat en l'equilibri entre la distància i l'apropament; Gòrgias, en l'apropament i prou. El joc de Plató de fer intervenir sovint els conversadors sobre *decisiones de mètode* per a la bona conclusió del diàleg té relació directa amb el que estem formulant de la distància i l'apropament que aquí no podem tractar. Sobre la qüestió de l'*elenchus* en el *Gòrgias*, vegeu el tractament detallat que en fa el professor Charles H. Kahn (Kahn 1996, 133-137).

41. No sense raons, E.R. Dodds, fent un paral·lelisme amb escenes semblants del *Lisis* (*Lys.* 206) i del *Teetet* (*Theaet.* 143b), suposa que la conversa inicial es produeix davant una palestra o un edifici públic: «it would seem that the initial encounter takes place out of the doors –presumably at the entrance to the gymnasium or other public building where Gorgias has been lecturing» (Dodds 1959, 188). I, a més, suposa que és un error pensar que és a casa de Cal·licles, perquè Cal·licles no els convidava pas a casa seva. El punt de vista que ell defensa ja el defensava Schleiermacher (ibídem). Que un personatge de relleu i foraster a Atenes fes estada a casa d'algú no era desacomodat, i els escrits platònics en donen fe. Llegim en Plató que el mateix Protàgoras, en la seva visita a Atenes, s'estigué a casa de Càl·lias, fill d'Híponic (*καταλύει παρὰ*

text, que es mostra ja a través de les paraules inicials del *Gòrgias* dites per Cal·licles, i les paraules finals del *Gòrgias*. Les paraules inicials i les paraules finals del *Gòrgias* abracen la tensió de tot el diàleg de manera prou eloqüent. El *Gòrgias* comença amb aquells dos mots: «en la guerra i en la batalla» (*πολέμου καὶ μάχης*, en 447a1). Aquests dos mots fan de l'escriptura la mediació d'una tensió que transita tota l'oralitat escenificada en el text. Plató ha coronat el *Gòrgias* amb uns mots que expressen tota la tensió haguda lentament en el *Gòrgias*. Els llegim en el mateix final (527e1-7):

«Per tant, fem servir de guia el nostre raonament, que ara hem vist clar: ell ens assenyala que aquesta és la manera més sensata d'existir, viure i morir practicant la justícia i qualsevol altra virtut. Sí, seguim-lo i exhortem-hi els altres, i no adoptem l'altre en el qual confies i al qual m'indueixes, perquè no val res, Cal·licles».<sup>44</sup>

Aquestes paraules finals ens donen una *figura* de Sòcrates que debat a fons dues maneres de comprendre la vida, i en això rau la seva manera de comprendre la *filosofia*: en «la manera millor de viure, de practicar la justícia i qualsevol altra virtut, tant en el viure com en el morir» (cf 527e3-5)<sup>45</sup>. Cal·licles és en el *Gòrgias* un personatge que cal tenir molt present, tant que el seu nom és el primer nom que surt en el *Gòrgias* i és el nom que Plató ha triat per a acabar el *Gòrgias*. El debat que s'insinuava al principi és un debat que resta patent al final. I si de cas algú obrís el *Gòrgias* al revés i s'interessés per veure com acaba, s'adonaria ben de pressa que el debat entre Sòcrates i Cal·licles hi és decisiu; i després, llegint des del principi, s'adonaria de l'origen de la polèmica en la densitat de la pregunta del «qui/què ets».

Sòcrates es mostra al llarg del *Gòrgias* com algú que manté ininterrompudament la tensió de tot el *logos* del diàleg. Des de l'inici fins a la fi, incansablement, condueix tres converses sense defallir. La seva passió pel *logos* –i per a l'adquisició d'aquest *logos en comú*– manté el ritme de tot el diàleg, amb un *joc* riquíssim de llenguatges (argumentacions, comparacions, mite, etc.) i, fins i tot, amb una vitalitat tan extrema que fa dir a alguns del seus interlocutors que «parla acaloradament» (trad. Balasch), és a dir, que «joveneja» (*νεανιεύεσθαι*, en 482c4), i fins i tot ell s'ho diu de si mateix i ho refereix de Cal·licles, ara amb el sentit del «fanfarronejar» dels joves (també se serveix de *νεανιεύεσθαι*, en 527d6).<sup>46</sup>

La *figura* de Sòcrates, en els detalls que l'escriptura platònica ens ha servit, a través de l'exquisidesa del moviment escènic

que el *Gòrgias* ens brinda, resta ja des dels inicis ben dibuixada. La lectura del detall del moviment escènic, tan sols en el principi mateix del *Gòrgias*, és a dir, allí on és expressament *concentrat*, ens ha permès d'obrir el text amb la tensió lectora disposada a comprendre quelcom de la *figura* del Sòcrates que allí és *re-presentat*.

\* \* \*

En el *Gòrgias* se'ns parla de filosofia. Ara bé, no se'ns parla de filosofia només en el sentit que tot text platònic és sempre filosofia, ni tan sols perquè qualsevol text platònic desvetlli en nosaltres el pensament filosòfic, sinó perquè se'ns hi exposa una determinada manera d'entendre la filosofia i, ben particularment, se'ns hi exposa la discussió entre Sòcrates i Cal·licles sobre la seva comprensió de la filosofia.

Sòcrates és el primer dels personatges que, en el *Gòrgias*, fa servir el terme «filosofia» (φιλοσοφίας, en 481d4).<sup>47</sup> Serà a partir d'aquest ús (i del seu context) que Cal·licles se les haurà amb la comprensió socràtica de la filosofia. El text que per primera vegada esmenta el terme «filosofia» pertany al començament mateix de la conversa que mantindran Sòcrates i Cal·licles, conversa que clourà el *Gòrgias*. És la conversa més llarga de totes tres: ocupa una mica més de la meitat de la paginació stephaniana del *Gòrgias* (481b6-527e7).<sup>48</sup> El fet que la filosofia explícitament sigui esmentada i debatuda en aquesta conversa fa que hàgim de prestar-hi una atenció particular, perquè té a veure directament amb el propòsit del nostre treball.

El context de la intervenció socràtica a la qual ens acabem de referir es dona després que Cal·licles hagi interromput la conversa entre Sòcrates i Pol, sorprès no solament per les tesis defensades allí per Sòcrates sinó per l'argumentació que aquest hi ha elaborat i per les conseqüències que Cal·licles preveu en aquella argumentació. Dit altrament: si el que diu Sòcrates referent a la incapacitat de la retòrica per a afrontar les situacions en les quals calgui impartir justícia, ho diu de debò (ἀληθῆ, en 481c2), les conseqüències, segons Cal·licles adverteix immediatament, signifiquen un capgirament de la manera d'entendre la vida i de viure-la, perquè si tot és com Sòcrates diu, aleshores «la nostra vida, la dels homes, estaria tota ella capgirada i nosaltres, pel que sembla, fem tot el contrari del que caldria» (ἄλλο τι ἢ ἡμῶν ὁ βίος ἀνατετραμμένος ἂν εἴη τῶν ἀνθρώπων καὶ πάντα τὰ ἐναντία πράττομεν, ὡς εἴοικεν, ἢ ἂ δεῖ, en 481c3-4). La qüestió es presenta com d'una importància cab-

Καλλία τῷ Ἴππονίκου; en *Prot.* 311a1-2). La formulació del *Gòrgias* és molt semblant: παρ' ἐμοί [Cal·licles] καταλύει (447b7-8). És cert, tanmateix, que això no significa que el trobament de Cal·licles amb Sòcrates i Querefont fons davant de casa de Cal·licles ni que la conversa amb Gòrgias fos dins la casa de Cal·licles. Però dir que pot haver estat davant un γυμνάσιον o un edifici públic, tampoc no es pot concloure del text. Hi ha autors, com ara D. Müller, que defensen que la conversa té lloc a casa de Cal·licles (vegeu Serrano-Díaz 2000, LXXIX-LXXX i la referència a Müller 1988, 395). El text no dóna per a resoldre aquest punt. Ens movem en el terreny de les presumpcions.

42. La traducció de Balasch «els qui som aquí» va més enllà del que el text diu (Balasch 1986, 25). La traducció dels professors Serrano y Díaz és millor: «en el interior a los asistentes» [és a dir: a los asistentes en el interior] (Serrano-Díaz 2000, 5). W.R.M. Lamb tradueix: «anyone in the house» (Lamb 1991, 261). I Donald J. Zeyl tradueix: «those inside» (Cooper-Hutchinson 1997, 793).

43. Les traduccions de què ens servim fan: «els presents» (Balasch 1986, 39); «los presentes» (Serrano-Díaz 2000, 38); «the wishes of our company» (Lamb 1991, 297); i «the people who are present here» (Traducció de Donald J. Zeyl recollida en Cooper-Hutchinson 1997, 803).

44. Traducció de Manuel Balasch. L'original grec fa: ὅσπερ οὖν ἡγεμόνι τῷ λόγῳ χρῆσθόνεθα τῷ νῦν παραφανέντι, ὃς ἡμῖν σημαίνει ὅτι οὗτος ὁ τρόπος ἀριστος τοῦ βίου, καὶ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν ἀσκούντας καὶ ζῆν καὶ θεθνάει. τούτῳ οὖν ἐπώμεθα, καὶ τοὺς ἄλλους παρακαλῶμεν, μὴ ἐκείνῳ, ᾧ σὺ πιστεύων ἐμὲ παρα-

καλεῖς· ἔστι γὰρ οὐδενὸς ἄξιος ὃ Καλλικλείς.

45. Vegeu el text grec en la nota anterior.

46. Plató només fa servir aquest verb tres vegades en tots els seus escrits: dues vegades en el *Gòrgias* –les que acabem d'indicar– i una vegada en el *Fedre* (*Phdr* 235a6).

47. En el *Gòrgias* es fan servir els termes següents d'arrel φιλοσοφ-: φιλοσοφία (usat per Sòcrates en 481d4, 482a4.7 i 500c8; i per Cal·licles en 484c5(bis), 485a4.c4 i 486a7), φιλόσοφος (usat per Sòcrates en 526c3) i φιλοσοφεῖν (usat per Cal·licles en 484c9, 485a5.6). Notem com només Sòcrates i Cal·licles són els qui utilitzen aquests termes, i en la conversa que mantenen ells dos. Monique Dixsaut ha estudiat a fons el sentit de la *filosofia* i del *filòsof* en Plató. Vegeu d'aquesta autora *Le naturel philosophe*, la seva tesi, editada per primera vegada en 1985, un brillant text sobre la *filosofia* i el *filòsof* en els textos del *Corpus platonicum* (vegeu: Dixsaut 1994).

48. El text del *Gòrgias*, que ocupa 81 pp. de l'ed. de Stephanus, el podem estructurar així:

I. Escena inicial: 447a1-449a2 (2 pp. de l'ed. Steph.) [=2.47% de tot el *Gòrgias*].

II. Converses:

1. De Sòcrates amb Gòrgias: 449a2-461b2 (12 pp. de l'ed. Steph.) [=14.81%].

2. De Sòcrates amb Pol: 461b3-481b5 (20 pp. de l'ed. Steph.) [24.69%].

3. De Sòcrates amb Cal·licles [481b6-527e7](47 pp. de l'ed. Steph.) [=58.03%]:

a. amb seguiment de Cal·licles: 481b6-506c4 (26 pp. de l'ed. Steph.) [=30.10%].

b. amb silenci de Cal·licles: 506c5-522e8 (16 pp. de l'ed. Steph.) [=19.76%].

dal. Què ha defensat Sòcrates, a grans trets, en la conversa haguda amb Pol? Vegem-ho sumàriament.

Sòcrates havia estat interromput per Pol en la conversa que ell mateix mantenia amb Gòrgias (cf. 461b3). En aquesta interrupció, Pol havia demanat a Sòcrates el seu parer sobre la retòrica perquè a Sòcrates no li semblava bé l'aproximació –sobretot en la mesura en què s'acostava al final– que n'havia fet Gòrgias en dir que la retòrica podia ser alhora usada de manera justa i de manera injusta per algú –l'orador– que hauria d'estar compromès amb la justícia, segons havia assegurat Gòrgias (cf. 460e5-461b2). Davant d'això, Pol entra brusquement en l'escena dialògica amb aquestes paraules: «Sòcrates, a tu què et sembla que és la retòrica?» (σὺ αὐτὴν [τὴν ῥητορικὴν] τίνα φῆς εἶναι;, en 462b5). La resposta a aquesta pregunta constituirà tota la conversa amb Pol. En ella Sòcrates defensa que la retòrica no és cap *art* (οὐδεμία [τέχνη], en 462b8) sinó una mena de *pràctica* (πραῖγμα, en 462b11), una *ocupació* que no té res d'art (τι ἐπιτήδευμα τεχνικόν, en 463a6-7) sinó que «allò més fonamental [de la retòrica] és *llagoteria*» (τὸ κεφάλαιον κολακείαν, en 463b1), més precisament: «*una part de la llagoteria*» (κολακείας μὲν οὖν ἔγωγε εἶπον μέρειον, en 466a6) i un «*simulacre d'una part de la política*» (ἔστιν γὰρ ἡ ῥητορικὴ κατὰ τὸν ἐμὸν λόγον πολιτικῆς μορίου εἶδωλον, en 463d). I, com a llagoteria, la retòrica és «quelcom vergonyós» (αἰσχρόν, en 464e2-465a1), és a dir, quelcom no sincer, quelcom que enganya perquè «no cerca el bé sinó el plaer» (τοῦ ἡδέος στοχάζεται ἄνευ τοῦ βελτίτου, en 465a2).<sup>49</sup> És «una pràctica que no té cap *raó* per oferir» (οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα, en 465a3) i que «no pot aclarir la *causa* de les coses» (τὴν αἰτίαν ἐκάστου μὴ ἔχειν, en 465a5). Sòcrates, adobat el terreny amb les seves intervencions, defensarà a partir d'ara, en la seva conversa amb Pol, unes tesis capitals que faran que Cal·licles es decideixi a intervenir, també de sobte, adreçant-se a Querefont amb aquestes paraules: «Digues, Querefont, ¿Sòcrates, això ho diu seriosament o bé se'n rifa?» (εἰπέ μοι, ὦ Χαιρεφῶν, σπουδάζει ταῦτα Σωκράτης ἢ παίξει;, en 481b6-7). Les tesis entrelligades que formula Sòcrates són les següents: a) «el pitjor mal és cometre injustícia» (ὡς μέγιστον τῶν κακῶν τυγχάνει ὄν τὸ ἀδικεῖν, en 469b8-9); b) «és preferible sofrir injustícia que cometre-la» (εἰ δ' ἀναγκαῖον εἶη ἀδικεῖν ἢ ἀδικεῖσθαι, ἐλοίμην ἂν μᾶλλον ἀδικεῖσθαι ἢ ἀδικεῖν, en 469c1-2); i c) a aquell qui ha comès una injustícia li és millor rebre un càstig que no pas no ser castigat, és a dir, un cop comès un acte injust «no sofrir-ne el càstig és pitjor que sofrir-lo» (τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι κάκιον ἡγεῖσθαι καὶ τὸ μὴ διδόναι δίκην τοῦ διδόναι, en 474b3-5).<sup>50</sup>

Recordem que la conversa de Sòcrates amb Pol acaba, per part de Sòcrates, amb un capgirament, això és, mostrant, com a conseqüència de tot allò afirmat, *la incapacitat de la retòrica* per a defensar la injustícia si aquesta és comesa per nosaltres mateixos, pels nostres pares, pels nostres amics, pels fills o per la pàtria, *excepte si* suposéssim que precisament *el que cal fer és servir-se de la retòrica per a acusar-nos a nosaltres mateixos i acusar els altres*, per propers que ens siguin, *a fi que tothom pagui amb un càstig la seva injustícia i, així, tothom pugui recuperar la salut* (ὄγιης γένηται, en 480c4-5). Això darrer és el que Sòcrates defensa perquè només així es pot refer la vida de cadascú i la vida de la Ciutat en relació a la justícia i a la felicitat que l'establiment de la justícia comporta. Per tal, doncs, d'establir qui és el qui ha comès la injustícia i demanar per a ell un càstig (exemplar, per a ell i per als altres), per això sí que la retòrica és útil (ἡ ῥητορικὴ χρῆσιμος εἶναι, en 481b1-2), perquè «per al qui no cometrà injustícia –diu Sòcrates–, el seu servei em sembla que no és massa, si és que de debò existeix» (τῷ γε μὴ μέλλοντι ἀδικεῖν οὐ μεγάλης τίς μοι δοκεῖ ἡ χρεῖα αὐτῆς εἶναι, εἰ δὴ καὶ ἔστιν τις χρεῖα, en 481b). En aquest punt, com acabem d'assenyalar, és quan Cal·licles intervé perquè, des del seu punt de vista d'home guiat per una gran ambició política (cf. la seva llarga intervenció en 482c4-486d1), interpreta que en allò que diu Sòcrates hi ha un *capgirament clar de la vida mateixa*, tant en la seva dimensió individual com en la seva dimensió política.<sup>51</sup> Davant l'astorament i l'estranyesa de Cal·licles és quan Sòcrates intervé i s'adreça a Cal·licles (cf. 481c5), introduint el terme «filosofia» (φιλοσοφίας, en 481d4).

La primera vegada que Sòcrates esmenta la filosofia, ací en 481d5, ho fa en un context on és primordial la sensació, l'experiència, la receptivitat (πάθος, en 481c5 i c7; ἔπασχεν, en 481c7; πάθημα, en 482d1; i πεπονθότες, en 481d1), i la receptivitat que aquí s'esmenta és la d'una experiència apassionada en extrem, l'experiència amorosa (ἐρῶντε, en 481d3), que, essent experiència humana i, per tant, comuna a tots els éssers humans (ἐγὼ τε καὶ σὺ τυγχάνομεν ταυτόν τι πεπονθότες, en 481d2), és alhora una experiència singular en cadascun dels éssers humans (ἐρῶντε δύο ὄντε δυοῖν ἐκάτερος, 481d3). Sòcrates parla de dos amors, dels dos amors que té cadascun d'ells, els interlocutors: per una banda, ell, Sòcrates, estima Alcibiades, fill de Clíniades, i la filosofia; per la seva banda, Cal·licles estima el dem d'Atenes i [Dem.] el fill de Pirilampes (cf. 481d3-5).<sup>52</sup> Allò que s'esdevé en aquestes experiències amoroses és analitzat per Sòcrates com a ben divers: Cal·licles

c. [Sòcrates, amb el silenci de Cal·licles] mite final i explicació intercalada del mite: 523a1-527e7 (5 pp. de l'ed. Steph.) [=6.17%].

49. En la conversa amb Cal·licles, Sòcrates dedicarà un temps llarg a mostrar la impossibilitat de mantenir la identitat entre el plaer i el bé, com defensa Cal·licles (cf. 495a1 en endavant). El tema d'aquesta identitat ha estat a bastament estudiat, i sobretot en la seva relació amb el *Protagoras* (cf. Bossi 2004 i Bravo 2004).

50. Les tesis de Sòcrates es troben repetides en el *Gòrgias* d'una banda a l'altra. Ací només en donem algunes de les formulacions, no pas totes.

51. L'expressió «la vida dels homes» (ὁ βίος τῶν ἀνθρώπων, en 481c3-4) cal entendre-la, pel context, tant en el sentit de vida particular com de vida pública o política. Així cal interpretar-ho no solament en el *Gòrgias* sinó també, en general, en el *Corpus platonicum*. La «vida dels homes» consisteix, sobretot en la Ciutat d'Atenes, a ocupar-se dels afers privats i dels afers de la Ciutat, allò que sovint Sòcrates creu en ell tan deficitari, a causa del seu «servei al Déu» (τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν, en *Apol.* 23b10).

52. No ens podem estendre en l'anàlisi del *joc* que hi ha en aquest paral·lelisme i en la simetria (o asimetria, en aquest cas) geomètrica que segueix la mateixa proporcionalitat de quatre elements (de dos en dos) que trobem sovint en el *Gòrgias*. Que el fill de Pirilampes es deia igualment Dem, és prou conegut. Vegeu: Dodds 1959, 261; Cantos-Sperber 1993, 327n75 i 328n76; Balasch 1986, 73nn57-58; Reale 1998, 332n96; Serrano-Díaz 2000, 117nn454-455.

53. L'anècdota referida a Pitàgoras en relació al fet que ell no volgué anomenar-se mai «savi» (σοφός) sinó «amant de la saviesa» (φιλόσοφος) es podria llegir aquí de Sòcrates en el sentit que Sòcrates no voldria ser anomenat «filòsof» (φιλόσοφος) sinó «amant de la filosofia» (“φιλοφιλόσοφος”), si se'ns permet el neologisme. Cal dir que alguns autors, com ara Pierre Hadot, sostenen, amb raó, que l'anècdota sobre Pitàgoras –transmesa per Heraclit del Pont (Diògenes Laerci, *Vides dels filòsofs* I, 12; Ciceró, *Tusculanes* V, 8; i Jàmblic, *Vida de Pitàgoras*, 58)– «est une projection sur Pythagore de la notion platonicienne de *philosophia*» (Hadot 1995, 35n1). En aquest sentit el nostre text formaria part de la noció platònica de *philosophia* de què parla Pierre Hadot. En el nostre text hi ha, de fons, el debat que en l'època del *Gòrgias* hi havia en relació a l'estatut i la consideració de la *filosofia*. Que Plató dóna un contingut nou a la *philosophia*, ens sembla indiscutible. El nostre text n'és una prova. I, en aquest sentit, no és forassenyat parlar ací de Sòcrates com a *filòsof*. Com fa notar encertadament el professor Xavier Ibáñez, massa sovint el terme *saviesa* (σοφία) s'identifica de manera lleugera amb *saber* (ἐπιστήμη) com si ambdós termes tinguessin un significat unívoc en l'època de Plató (i per a Plató). El seu estudi sobre el *Teetet* mostra excel·lentment la distinció, cosa que toca de ple la temàtica del *Teetet* que, segons Ibáñez veu provadament, no és altra que «fer-se home» de debò (Ibáñez 2004/2005, 245 i 247n14 *et passim*).

54. En *El conuít*, en la lloanxa que Alcibiades ple de vi fa de Sòcrates, quan se'ns parla de la nit que Alcibiades va passar amb Sòcrates, Alcibiades ens adverteix: «em vaig llevar sense que hagués passat res de més extraordinari que si hagués

mai no contradiu els seus amors i per això sempre l'«arrosseguen amunt i avall» (ἄνω καὶ κάτω μεταβαλλομένου, en 481d7-8) i, en l'assembla del poble, sempre –segons paraules de Sòcrates– «canvies de parer i dius el que vol ell» (μεταβαλλόμενος λέγεις ἂ ἐκείνος βούλεται, en 481e2-3); i el mateix s'esdevé amb Dem, el fill de Pirilampes. Així, doncs, Cal·licles, malgrat la seva habilitat d'orador, no s'oposa ni a les determinacions ni a les paraules dels seus estimats (τοῖς γὰρ τῶν παιδικῶν βουλευμάτων τε καὶ λόγοις, en 481e5). Es deixa arrossegat per les passions amoroses. Per tant, si algú no atura els amors de Cal·licles, mai no canviarà en aquesta manera apassionada de viure i, d'aquesta manera, les conseqüències d'aquest viure dels impulsos amorosos el portaran a estar sempre sotmès a canvis profunds en les seves determinacions i en les seves paraules. Les passions amoroses de Cal·licles destrossen el seu *logos* perquè, en fer-lo permanentment sotmès a canvis (radicals o no), això fa que el desnaturalitzi i deixi de ser *logos*.

Les paraules que Sòcrates acaba de dir a Cal·licles (i igualment tot el que ha dit anteriorment a Pol) ens diu que les hi fa dir precisament la *filosofia*, el seu amor (τὴν φιλοσοφίαν, τὰ ἐμὰ παιδικά, en 482a3-4). Si Cal·licles no vol sentir-les, haurà d'argumentar contra la filosofia i fer-la callar (παῦσον ταῦτα λέγουσαν, en 482a3-4). Sòcrates, en quant segueix –o procura seguir– allò que la filosofia li diu (el seu *logos*), es pot anomenar «filòsof». «Filòsof», en aquest sentit, seria tot aquell que «viu a la manera de la filosofia», guiat pel *logos* estable de la «filosofia»; amb tot, Sòcrates en aquest text personifica de tal manera la filosofia que més aviat se'ns presenta com un «amant de la filosofia» més que no pas com un «filòsof». <sup>53</sup>

A Sòcrates li passa gairebé el mateix que a Cal·licles, respecte de les seves passions. No obstant això, hi ha una diferència notable: que si bé Alcibiades, d'una banda, sempre està canviant d'opinió (ἄλλοτε ἄλλων ἐστὶ λόγων, en 482a7); la filosofia, el seu altre amor, per l'altra banda, «sempre repeteix el mateix» (ἢ δὲ φιλοσοφία ἀεὶ τῶν αὐτῶν, en 482a7-b1). Sòcrates s'ha decidit per la filosofia perquè la seva menor volubilitat (ἦττον ἐμπληκτος, en 482a5-6) li ofereix la confiança del que és estable i permanent, sobretot en relació a les altres seves passions amoroses més impulsives i canviants. <sup>54</sup> Hi ha, doncs, una preferència vers l'ordre, que es mostra en el que és estable i permanent, més que no pas vers el desordre, que es mostra en la inestabilitat i en el flux canviant. En Cal·licles, l'opció per la inestabilitat fa d'ell algú que resta sempre en permanent desacord amb si mateix (οὐ σοι ὁμολογήσει Καλλικλῆς, ὃ Καλλίκλεις, 482b5). És la malaltia de l'opció per la

inestabilitat, i el seu guariment exigeix afrontar de viure segons el *logos* que mostra una vida permanent i estable, per difícil i costeruda que sigui.<sup>55</sup> Viure incessantment alterat té el preu de viure en aquesta alteració que no és altra que una salut malmesa: una salut també permanentment alterada. Per això Sòcrates se serveix sempre ací del referent a la salut.

La posició de Cal·licles davant aquest plantejament del *logos* que afecta la manera de comprendre i de viure la vida és tractar de reduir l'altre desconsiderant allò que diu amb el pretext que «parla acaloradament» (νεανιεύεσθαι ἐν τοῖς λόγοις, en 482c4)<sup>56</sup> i « com un veritable demagog » (ὡς ἀληθῶς δημηγόρος ὢν, en 482c5). A partir d'aquí comença un llarg fragment de Cal·licles en el qual parla de la distinció entre el que és «per naturalesa» (φύσει, en 482e4) i el que és «per convenció» (νόμῳ, en 482e5). Cal·licles es mostra decididament partidari de la *naturalesa* (de les lleis de la naturalesa) i en contra de la *convenció* (de les lleis acordades a la polis). La llei de la naturalesa, la llei del més fort, és la que hauria d'imperar a la polis; a la polis són els dèbils, la massa (οἱ πολλοί, en 483b5-6), els qui governen amb lleis per ells acordades a l'assemblea i imposades a tothom. Si sortís un home de tarannà apropiat (ικανὴν γένηται ἔχων ἀνὴρ, en 484a2-3), aquest nostre esclau (ἡμέτερος ὁ δοῦλος, en 484a6) s'aixecaria i es proclamaria rei (δεσπότης, en 484a6) i imposaria la llei de la naturalesa, la llei del més fort.<sup>57</sup> Sòcrates, en canvi, està convençut que, posant-se a favor de la llei convinguda, nascuda del *logos* dialogat, neix la veritable Ciutat i es possibiliten unes veritables relacions humanes dins la Ciutat. Per a Sòcrates, la *polis* és i ens construeix en la paraula (el *logos*) que, de fet, no segueix el criteri ni del més fort ni del més dèbil sinó el criteri donat pel *logos*, que és mesurat i ordenat. No hi ha *polis* sense *logos*. Les lleis de la *polis* constitueixen la *polis*. Una *polis* arriba a ser el que és perquè ha debatut sota el criteri de la veritat del *logos* les lleis que ha promulgat. Llei i Ciutat formen una unitat en el *logos* dialècticament dialogat.

Cal·licles dedica una part de la seva intervenció a mostrar l'infantilisme de Sòcrates pel fet de dedicar-se encara a la filosofia. Cal·licles defensa que les coses són com ell diu: «la veritat és així» (τὸ μὲν οὖν ἀληθὲς οὕτως ἔχει, en 484c4). I la manera que té Sòcrates d'arribar a veure que les coses són com Cal·licles diu que són és, segons proposa Cal·licles, «adreçant-se a coses de més importància» (ἀν ἐπὶ τὰ μείζω ἔλθης, en 484c4-5) i «abandonant la filosofia» (ἑάσας ἤδη φιλοσοφίαν, en 484c5).

La filosofia, segons Cal·licles, és cosa de jovenalla, i si es fa a l'edat jove de manera moderada (μετρίως, en 484c6) és agra-

dormit amb el meu pare o amb un germà més gran» (*Symp.* 219c6-9). Però, en el discurs d'Alcibiades, desitjós de ser l'amant de Sòcrates, el foc de la passió és descrit amb el detall que dóna l'embragament i delicadesa que exigeix l'amor. Les respostes que dóna Sòcrates a Alcibiades i a tots els presents en aquell convit ens confirmen que Sòcrates interposa la distància entre ell i Alcibiades, i això fins al final del diàleg (cf. *Symp.* 215a4-223b6).

55. La παιδεία és un camí costerut i difícil, tal com se'n explica en la comparació de la caverna (cf. *Rep.* VII 514a1-517a7). La παιδεία, i sobretot la referida al filòsof, també és descrita com un «viratge total de l'ànima», i precisament això és «la filosofia» (ψυχῆς περιαγωγή ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινῆν, τοῦ ὄντος οὖσαν ἐπάνοδον, ἢ δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι, en *Rep.* VII 521c6-8, entre d'altres textos).

56. Vegeu *supra*, nota 47.

57. Ací no podem referir-nos al pensament polític no solament de Nietzsche sinó també de Hobbes, i encara de Maquiavel per a estudiar els paral·lelismes amb el pensament polític de Cal·licles i llurs singularitats.

dable (ἔστιν χαρίεν, en 484c6), però si es depassa aquest temps o bé si hom li dedica més temps del compte aleshores «és la ruïna dels homes» (διαφθορὰ τῶν ἀνθρώπων, 484c7-8). Perquè els qui es dediquen a la filosofia no tenen experiència de les coses de la ciutat ni de la vida privada. Respecte de les lleis són gents ignorants i no saben res «de les paraules que cal emprar» (τῶν λόγων οἷς δεῖ χρῶμενον ὀμιλεῖν, en 484d3-4), ni en la vida privada ni en la vida pública. No saben res «ni dels plaers ni de les passions humanes» (τῶν ἡδονῶν τε καὶ ἐπιθυμιῶν τῶν ἀνθρωπείων, en 484d5); en definitiva, «no saben res dels costums dels homes» (τῶν ἡθῶν παντάπασιν ἄπειροι γίγνονται, 484d6-7).

Paraules semblants les diu Cal·licles una mica més endavant, que no ens volem estar de reproduir: «És bonic d'informar-se en filosofia, i no és vergonyós de filosofar mentre hom és jove, però que un home sigui gran i encara filosofi, això és cosa ridículíssima» (φιλοσοφίας μὲν ὅσον παιδείας χάριν καλὸν μετέχειν, καὶ οὐκ αἰσχρὸν μειρακίῳ ὄντι φιλοσοφεῖν· ἐπειδὴν δὲ ἤδη πρεσβύτερος ὢν ἄνθρωπος ἔτι φιλοσοφῆι, καταγέλαστον, en 485a4-7). La filosofia en un jove, Cal·licles l'admira perquè la relaciona amb la seva condició de ciutadà lliure, car significa que disposa del lleure per a dedicar-s'hi, però en un home gran, aquest «em sembla mereixedor d'un fart de garrotades» (πληγῶν μοι δοκεῖ ἤδη δεῖσθαι, 485d2). Un home gran que es dedica a la filosofia, per a Cal·licles, és un home que defugirà la vida política: defuig «el centre de les ciutats i les àgores» (τὰ μέσα τῆς πόλεως καὶ τὰς ἀγοράς, en 485d5), i «viurà la resta de la seva vida en un racó» (τὸν λοιπὸν βίον βῶναι ἐν γωνίᾳ, en 485d7), amb tres o quatre joves, però «no proclama mai res lliure, decidit i eficaç» (ἐλεύθερον δὲ καὶ μέγα καὶ ἰκανὸν μηδέποτε φθέγγασθαι, en 485e1-2). Amb tot, aquest –i Cal·licles sembla ignorar-ho!– no és el cas de Sòcrates, el qual, segons hauria de recordar Cal·licles, havia arribat tard a la *demostració* de Gòrgias, perquè era a l'àgora (cf. 447a7-8). El *logos* de Cal·licles està mal informat o no diu la veritat: en qualsevol cas, Plató ens el planteja *expressament* com un *logos* deficient. Però, al costat d'això, el *logos* de Cal·licles profetitza *ex eventu* allò que s'havia esdevingut amb Sòcrates –i que ell llegeix com el fracàs del filòsof–, és a dir, el judici i la mort de Sòcrates per manca d'un *logos* convincent (cf. 486a7-b4). Cal·licles creu que Sòcrates ha de canviar la manera de viure si vol sortir-se'n a la Ciutat i ha de prendre model dels ciutadans que tenen «una vida de qualitat, una bona reputació i molts altres béns» (ἀλλ' οἷς ἔστιν καὶ βίοι καὶ δόξα καὶ ἄλλα πολλὰ ἀγαθὰ, en 486d1). Cal·licles parla de la

manera de viure, de tot allò referent a la manera de viure. Ell ja havia vist que la conversa de Sòcrates amb Pol plantejava, al final, un canvi en la manera de viure. Per això, tot gira en relació a la manera de viure.

Aquí hi ha un punt del tot rellevant en relació amb la manera nova de comprendre la *filosofia* per part de Sòcrates (Plató).<sup>58</sup> Sòcrates serà un *filòsof*, si es pot dir així, en el sentit nou que aporta Plató. Cal·licles admet i lloa la filosofia com a matèria d'un pla d'estudis per a formar els joves atenesos. Aquesta devia ser la filosofia tal com devia ser ensenyada per Isòcrates en aquell present atenès. La filosofia suposaria, en aquest sentit, un domini del llenguatge que capacitaria, en l'ordre teòric, per a la vida ciutadana. El seu exercici seria propi d'un àmbit estrictament acadèmic i en ell esgotaria la seva pràctica. Per a alguns, com ara el sofista Antístenes, deixeble de Gòrgias i contemporani de Plató, admirador i fins i tot seguidor de Sòcrates, hi havia una clara oposició entre la filosofia i la retòrica.<sup>59</sup> D'Antístenes tenim un text en el qual recull de manera ben inequívoca l'oposició entre la filosofia i la retòrica: «Si pretens que un noi visqui amb els déus, ensenya-li filosofia; si vols que visqui entre els homes, ensenya-li retòrica».<sup>60</sup> Precisament la reflexió de Plató sobre la filosofia feta en diverses obres, i mostrada de manera eminent en el *Gòrgias*, el porta a veure la filosofia com quelcom que afecta la vida sencera: la filosofia és un exercici continuat i indispensable que a través de la purificació del llenguatge, i fent del llenguatge *paraula de sentit* (*logos*), es guareix la vida.<sup>61</sup> En el *Gòrgias*, Sòcrates defensa aquesta manera *significativa* d'entendre la filosofia que depassa la visió acadèmica d'una disciplina temporal. Amb tot, la posició de Cal·licles de ben segur que era compartida per conciutadans de renom. Gabriele Giannantoni, en el seu estudi sobre la dialèctica platònica, ha resumit bé allò que és la filosofia: «Filosofare, perciò, lungi dall'essere un puerile perditempo, è l'unico modo per affrancarsi dai piaceri e dalle passioni e per far sì che l'anima finalmente purificata possa contemplare il vero bene e la verità».<sup>62</sup>

En el *Gòrgias* els punts de vista de Sòcrates i de Cal·licles són ben oposats. Són dos posicionaments extrems, irreductibles en la seva exposició. Sòcrates conversarà llargament amb Cal·licles per mirar de mostra-li, amb arguments, les seves raons. Els arguments socràtics no proven res per a Cal·licles, i no els accepta com a raons: el *logos* de Cal·licles és el *logos* que s'imposa per la *força del convenciment*; el *logos* de Sòcrates és el *logos* que es mostra a si mateix amb la *força de la raó que l'articula*. I, sovint, i en determinats moments de manera ben

58. Una excel·lent síntesi de tota la problemàtica amb relació a l'educació i a la filosofia en l'Atenes d'aquell moment pot trobar-se en l'apartat intítulat *Éducation et philosophie* dins el llibre dedicat al *Gòrgias* de la professora Monique Canto-Sperber (Canto-Sperber 1993, 79-93).

59. Sobre la figura d'Antístenes, vegeu l'article de Marie-Odile Goulet-Cazé (Goulet-Cazé, «Antisthène». In: *DphA* I, 245-253). Sobre la iconografia d'Antístenes, consulteu la referència que en dona Marie-Christine Hellmann (Hellmann, «Antisthène. Iconographie». In: *DphA* I, 253-254).

60. Antístenes, *Frg.* 173. Cf. Canto-Sperber 1993, 22 i 22n2.

61. La noció d'«exercici espiritual» que els estudis de Pierre Hadot han divulgat és una noció que encaixa del tot amb allò que, de segur en l'antigor, és la filosofia. En general, totes les obres de Pierre Hadot sostenen la tesi que la filosofia antiga (i la medieval) no pretén ser pas la construcció d'un sistema sinó que més aviat és una opció de vida que cerca la saviesa del ben viure a través de la quotidiana exercitació espiritual en aquest viure en el bé. En aquest sentit, a més de les obres de Pierre Hadot sobre autors de l'antigor, és del tot interessant l'entrevista concedida a Jeannie Carlier i Arnorld I. Davidson (vegeu Hadot 2001) i la seva obra imprescindible per a comprendre la noció d'«exercici espiritual»: *Exercices spirituels et philosophie antique* (Hadot 2002 [1r éd. 1993]).

62. Giannantoni 1995, 13. Parla del *Gòrgias* en les pp. 11 i 13.



particular, els dos personatges gòrgians més oposats arriben a una tensió considerable. Fins i tot s'acusen mútuament d'ironitzar l'un amb l'altre (489e1-4).<sup>63</sup> Sòcrates fa un recorregut del qual cal accentuar, no sols metodològicament sinó també en relació al contingut que s'hi expressa, el valor concedit a l'*acord* entre els participants en el diàleg com a prova de la veritat del diàleg: «[allò que és fruit de l'acord] ja en si és veritat» (ταῦτ' ἤδη ἔστιν αὐτὰ τάληθῆ, en 486e6; cf. també 487d6-e7 *et passim*); el valor donat al *saber* (ἐπιστήμη), a la *benvolença* (εὐνοια) i a la *franquesa* (παρρησία) com a condició de possibilitat també del dialogar i de la veritat del diàleg (cf. 487a2-3 *et passim*); i, en fi, l'imprescindible abandonament de la *vergonya* (αἰσχύνη),<sup>64</sup> que solament és una mostra ben clara d'haver estat deshonest en el diàleg pel fet de no haver mostrat amb franquesa el propi pensament, per molt contradictori que aquest pugui semblar a un mateix (487b1 *et passim*).

El que Sòcrates explicita com a *manera de viure* no és altra cosa que el que la majoria entén: «ser moderat i amo de si mateix, i regir les passions i desigs que tenim en nosaltres» (σώφρονα ὄντα καὶ ἐγκατῆ αὐτὸν ἑαυτοῦ, τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἄρχοντα τῶν ἐν ἑαυτῷ, en 491d10-e1). I això és viure de manera justa i sàvia: la manera mesurada de viure tant individualment com col·lectivament a la Ciutat.<sup>65</sup> La tesi de Cal·licles és la tesi oposada a la de Sòcrates, que formula a continuació: «amb tota franquesa cal que el qui viu rectament permeti que les seves passions siguin com més vehements millor, i que no les castigui, i que sigui capaç de servir amb seny i amb coratge, i que se sadolli sempre d'aquelles coses a què apunta la passió. I a això, crec, la majoria no hi arriba» (491e7-492a3).<sup>66</sup> A continuació, Cal·licles va explicant i accentuant aquesta tesi (cf. 492a3-c8), a la qual Sòcrates reacciona, primerament, lloant la franquesa de Cal·licles (cf. 492d1-3), però li demana, tot seguit, que li aclareixi de debò «*com hem de viure*» (πῶς βιωτέον, en 492d5), això és: no hem de reprimir els desigs (ἐπιθυμίας) per tal de menar una vida virtuosa? Ras i curt: «això és la vida virtuosa?» (τοῦτο εἶναι τὴν ἀρετήν, 492e1). Cal·licles respon afirmativament. Sòcrates ja ens ho ha dit poc abans: el que cal és ser moderat i dominar-se un mateix, i regir les nostres passions i els nostres desigs. En aquest sentit, Sòcrates interpreta aquest *viure* de renúncia i moderació com un *morir*, i cita els versos d'Eurípides: «qui sap si viure és morir / i morir és viure?» (cf. 492e10-11).<sup>67</sup> Aquest tema prepara el mite final del *Gòrgias* i les explicacions que Sòcrates hi va intercalant fins a arribar al final del *Gòrgias* (523a1-

63. Per a l'ús del verb *ironitzar* en aquest punt, tant per part de Sòcrates com per part de Cal·licles, vegeu l'interessant article de Michel Nancy que mostra –contra Vlastos– que entre la ironia socràtica i la ironia moderna hi ha una canvi de sentit en el terme *ironia*, canvi que no el produeix Sòcrates sinó els autors que van de Sòcrates fins a Quintilià (Narcy 2001).

64. La importància de la *vergonya* en el *Gòrgias* l'han subratllada i argumentada bé els estudis de Jordi Sales (Sales 1992, 115ss) i de Charles H. Kahn (Kahn 1996, 136ss).

65. Una aguda i meticulosa anàlisi de la noció platònica de «justa mesura» com a clau per a comprendre'n les consideracions platòniques sobre vida política, la podem llegir en els textos del professor Josep Monserrat, sobretot els referents a *El Polític* de Plató (Monserrat 1999 i 2003). Cf. també Laupies 2003, 59-82.

66. El text original diu: «ὁ ἐγὼ σοὶ νῦν παρρησιαζόμενος λέγω, ὅτι δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ εἶναι ὡς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ κολλάσαι, ταύταις δὲ ὡς μεγίσταις οὐσαις ἱκανὸν εἶναι ὑπηρετεῖν δι' ἀνδρείαν καὶ φρόνησιν, καὶ ἀπομιμνῆσθαι ὅν ἂν αἰεὶ ἡ ἐπιθυμία γίγνηται. ἀλλὰ τοῦτ' οἶμαι τοῖς πολλοῖς οὐ δυνατὸν».

67. Podrien ser versos de la tragèdia d'Eurípides intitulada *Frix* o bé del *Poliador*. Vegeu: Dodds 1959, 300; Balasch 1986, 87n71; Canto-Sperber 1993, 337n133; Reale 1998, 336n121; i Serrano-Díaz 2000, 154n605.

527e7). A partir d'ací és notable el canvi de llenguatge en Sòcrates. Sòcrates, a més de continuar en el llenguatge de l'argumentació, farà servir també el llenguatge de les imatges per a convèncer Cal·licles: compararà l'ànima dels immoderats a un sedàs tot foradat (cf. 493a5-c3) i a uns barrils foradats (cf. 493d5-494a5), totes elles, aquestes comparacions, sentides a un home que narrava mites (τις μυθολογῶν, en 493a5). Sòcrates, en aquest punt del *Gòrgias*, passa del llenguatge de l'argumentació al llenguatge de la imatge: de l'argumentació que *demonstra* perquè el seu llenguatge determina bé els conceptes, a la imatge que *convenç* perquè el seu llenguatge té la força expressiva del símbol.<sup>68</sup> Més endavant tornarem sobre aquest punt.

La resta del *Gòrgias*, servint-se dels dos llenguatges, afrontarà encara argumentacions sobre la relació entre el plaer i el bé, llargament (cf. 495a1 en endavant)<sup>69</sup>, i a les quals ja ens hem referit. Sòcrates dedueix la distinció entre plaer i bé del fet que «sentir plaer no és ser feliç, ni patir ser malaurat» (οὐκ ἄρα τὸ χαίρειν ἐστὶν εὖ πράττειν οὐδὲ τὸ ἀνιᾶσθαι κακῶς, 497a3-4). La conclusió que en dedueix Sòcrates és que «el plaer és quelcom divers del bé» (ὥστε ἕτερον γίγνεται τὸ ἥδὺ τοῦ ἀγαθοῦ, en 497a4-5); i això per a Cal·licles no és altra cosa que un «sofisma» (σοφίζη, en 497a6).<sup>70</sup> Cal·licles feia veure –dient que era un sofisma– que no entenia Sòcrates. En aquest punt Cal·licles vol deixar Sòcrates, però intervé Gòrgias per tal que Cal·licles no abandoni (cf. 497b4-10). Cal·licles no abandonarà físicament el diàleg, però senzillament es dedicarà a seguir el corrent a Sòcrates o definitivament a fer silenci (cf. 522e7-8). En 505b1-c2, Cal·licles caurà en la vergonya en no acordar amb Sòcrates allò que li hauria de concedir necessàriament: es veu obligat a admetre, contra el que havia dit, que l'ànima dolenta calia excloure-la dels desigs (505b).<sup>71</sup> La vergonya no deixa entrar la veritat; tanmateix, «la veritat –segons ha dit Sòcrates a Pol abans– mai no queda refutada» (τὸ γὰρ ἀληθὲς οὐδέποτε ἐλέγχεται, en 473b20-21). La veritat només es mostra en l'honestetat del pensament. I tant Gòrgias, com Pol, com ara Cal·licles s'han avergonyit.

La resta de la conversa amb Cal·licles transcorre d'una manera estranya: a Sòcrates o bé li contesta Cal·licles concedint-li-ho tot o bé Sòcrates, davant el silenci de Cal·licles, dialogarà *com si* Cal·licles li respongués, si bé fa com si Cal·licles fos un home honest, mostrant així a Cal·licles que podrà arribar de debò a ser honest, i a no caure en la vergonya.

En el punt on Sòcrates fa memòria de tot el que ha estat conversat amb Pol i Gòrgias, Sòcrates diu ben clarament a

68. El professor Álvaro Vallejo ha estudiat el problema dels llenguatges argumentatius i persuasius en Plató, i ha dedicat algunes pàgines a l'estudi del *Gòrgias* i a posar en relleu la força persuasiva del mite final. La narració del mite final Plató l'ha preparada havent establert abans la distinció entre ciència i saber. Vegeu Vallejo 1993, 160-174.

69. Vegeu *supra* nota 50.

70. Cf. Serrano-Díaz 2000, XXIII-XXVI.

71. Cf. Sales 1992, 115-117.

Cal·licles (500c1-8) que «el nostre diàleg tracta d'allò que un home, per poc seny que tingui, recerca més, és a dir, com cal viure (ὄντινα χρῆ τρέπον, en 500c3-4), si d'aquella manera que tu m'exhortes, que faci allò que correspon a un home, parlar davant el poble, exercitar-se en la retòrica i intervenir en política, tal com vosaltres hi intervenueu ara. ¿O bé cal fer aquesta vida segons la filosofia?» (ἢ [ἐπὶ] τόνδε τὸν βίον τὸν ἐν φιλοσοφίᾳ, en 500c7-8). A partir d'aquí comença l'anàlisi del dos modes de vida. Sòcrates mostra com Atenes, conduïda per la retòrica que els polítics més famosos (Temístocles, Cimó, Milcíades i Pèricles) han practicat, ha arribat a un present malaurat. Com en qualsevol casa, manca *ordre* i *proporció*; arreu hi ha *desordre* (τάξεως [...] καὶ κόσμου [...] ἀταξίας, en 504a7-8). En el cos, l'ordre i la proporció són la *salut* i el *vigor* (ὕγιειαν καὶ ἰσχύν, en 504b9); en l'ànima, el *seny* i la *justícia* (δικαιοσύνη τε καὶ σωφροσύνη, en 504d) que porten la *norma* i la *lleï* (νόμιμόν τε καὶ νόμος, en 504d2).

Davant l'actitud burleta de Cal·licles, Sòcrates fa un extens resum per deixar clar tot el que s'ha dit fins ara en les tres converses (cf. 506c5-507c7). Just en acabar el resum, Sòcrates ens fa una brillant síntesi de tot el seu pensament que no volem passar per alt i en la qual es dóna una valor preeminent al coneixement de la *geometria* (de la *igualtat geomètrica*) que mostra l'harmonia que introdueixen les proporcions adequades de les coses, tant en les lleis del cel com en les de la terra (507c8-508a8):

«Jo, doncs, estableixo aquestes coses i dic que són veritat. I si és veritat, pel que es veu, el qui vulgui ser feliç ha de percaçar el seny (σωφροσύνη) i ha d'exercitar-lo, i ha de defugir el llibertinatge (ἀκολασία) comes ajudeu-me, i cal que es prepari principalment perquè no hagin de castigar-lo; ara, si li cal a ell o a algun dels seus parents, home particular o ciutat, que hom li faci justícia i li apliqui el càstig, si és que ha de ser feliç. I aquesta em sembla que és la meta amb vista a la qual cal viure (δεῖ ζῆν), cal que tot s'orienti cap aquí, tant l'actuació pròpia com la de la ciutat, perquè la justícia (δικαιοσύνη) i el seny (σωφροσύνη) habitin en el qui ha de ser feliç; cal fer-ho així (οὕτω πράττειν) i no menar una vida de bandit deixant que les passions (ἐπιθυμῖαι) siguin irrefrenables i provant de satisfer-les, un mal inacabable. Un home així no pot ser amable per a un altre home, i menys per a un déu, car fa impossible la convivència (κοινωνεῖν γὰρ ἄδύνατος). I on no hi ha convivència (κοινωνία), no hi pot haver amistat (φιλία). Diuen els savis, Cal·licles, que l'amistat (φιλία), el bon ordre (κομιότητα), la prudència (σωφροσύνη) i la justícia (δικαιοσύνη) governen el cel, la terra, els déus i els homes, i que per

això aquest conjunt rep el nom de cosmos (κόσμος) i no el de desordre (ἀκοσμία) o incontinenència (ἀκολασία). En tot això em sembla que no t'hi fixes gaire, per intel·ligent que siguis, però t'ha passat per alt que la igualtat geomètrica (ἡ ἰσότης ἢ γεωμετρική) té un gran poder (μέγα δύναται), tant entre els déus com entre els homes. Però tu creus que cal exercitar l'ambició (πλεονεξίαν ἀσκειν): és que no conrees la geometria (γεωμετρία γὰρ ἀμελεῖς)».

Sòcrates repeteix a Cal·licles que la retòrica serveix per a això: per a denunciar les injustícies i fer-ne pagar el càstig al qui les ha comeses. I, en aquest context, torna a dir que «val més sofrir la injustícia que cometre-la» (cf. 508b8) i que «el qui ha de ser bon orador ha de ser just i coneixedor de la justícia» (τὸν μέλλοντα ὀρθῶς ῥητορικὸν ἔσσεσθαι δίκαιον ἄρα δεῖ εἶναι καὶ ἐπιστήμονα τῶν δικαίων, en 508c1-2). Constantment Sòcrates repeteix el mateix *logos*: «jo dic sempre la mateixa paraula» (ὁ αὐτὸς λόγος ἐστὶν αἰεί, en 509a4-5). El *logos* manté la permanència del seu ésser en quant veritable. Aquesta és la prova de la *veritat del logos*.

El fet de no cometre injustícia no és quelcom per a què no calgui preparar-se. Ben al contrari, «cal preparar-se una certa força i tècnica, de manera que si hom no l'aprèn i l'exercita, farà injustícia» (δεῖ δύναμιν τινα καὶ τέχνην παρασκευάσασθαι, οἷ, ἐὰν μὴ μάθῃ αὐτὰ καὶ ἀσκήσῃ, ἀδικήσει, en 509e1-2). Una vida ha de ser viscuda amb tensió constant vers la justícia, vers el bé. Plató remarca molt aquest element d'exercici quotidià de l'aprenentatge de la virtut. I exercitar-se en això és el que procurava de fer Sòcrates: és una manera de viure. Això és el que fa Sòcrates seguidor de la filosofia (més que no pas filòsof).<sup>72</sup>

En aquest exercici quotidià s'aprèn a viure la vida des d'una dimensió diferent de la vida que només cerca els beneficis del poder. La vida no és alguna cosa de quantificable, que els anys facin millor. Aferrar-se a la vida no és la millor manera de viure sinó fer de la vida un exercici de domini de si mateix. Tampoc no volem deixar de copiar un fragment preciós del *Gòrgias* (512d6-e5):

«Però, benaurat, mira que allò noble i allò bo no sigui una cosa diferent de preservar els altres i preservar-se hom a si mateix. Ja que això, existir en el temps que sigui, cal que no anguniegi a qui és home veritable, i no hem de viure massa encastats a la vida; això ho hem de confiar als déus. Hem de fer cas de les dones quan diuen que ningú, absolutament ningú, no defugirà el seu destí. El que cal mirar és això altre, de quina manera viurem tot aquest temps per viure'l amb la perfecció màxima.»

72. Remetem el lector a la nota 54.

I, en quant ciutadans, no podem anar acontentant els ciutadans dient el que ells volen sentir de nosaltres –com fan els oradors com Cal·licles, que té el dem com un dels seus amors–, sinó que el que cal és «servir la ciutat i els ciutadans fent-los tan bons com puguem» (τῇ πόλει καὶ τοῖς πολίτας θεραπεύειν, ὡς βελτίστους αὐτοὺς τοὺς πολίτας ποιοῦντας, en 513e5-7). El repàs que Sòcrates fa altra vegada insisteix en la política altament negativa que ha governat Atenes d'ençà d'anys. Torna a esmentar Pèricles, Cimó, Milcíades i Temístocles, cap d'ells honrat (cf. 515c7 en endavant). Tots els estudiosos han observat la dura crítica a la qual Plató sotmet els governants atenesos.<sup>73</sup> Plató denuncia una política feta només d'aparença, de mobilitat constant, gens recolzada en fonaments d'estabilitat i solidesa. La Ciutat, Atenes, als ulls de Plató, ara es troba com «reinflada i corrompuda» (οἶδεῖ καὶ ὕπουλός ἐστιν, 518e4-5). Tot era guiar-se per les passions i en favor de les passions (cf. 517b *et passim*). Aquest abandonament espiritual d'Atenes –tot i les gran innovacions d'enginyeria («ports, drassanes, muralles, impostos i altres bestieses», en 519a2-4)– ha portat la Ciutat a la situació de misèria en la qual es trobava en el present de Plató, i occí a qui menys s'ho mereixia: Sòcrates. De Sòcrates, Plató ha deixat escrit en el final del *Fedó* que dels homes que havia tractat del seu temps «era el millor, i també el més ple de seny i el més just» (ἀρίστου καὶ ἄλλως φρονιμωτάτου καὶ δικαιοτάτου, en *Phaed.* 118a15-17).

Tot plegat condueix Sòcrates a posicionar-se èticament davant la situació política de la seva Ciutat. I interroga Cal·licles dient-li: «quin servei m'invites a fer a la ciutat: el de pugnar amb els atenesos perquè siguin millors, com si jo fos un metge, o bé servir-los i afalagar-los amb els meus discursos?» (ἐπι ποτέραν με παρακαλεῖς τὴν θεραπείαν τῆς πόλεως, διόρισόν μοι τὴν τοῦ διαμάχεσθαι Ἀθηναίοις ὅπως ὡς βέλτιστοι ἔσονται, ὡς ἰατρὸν, ἢ ὡς διακονήσοντα καὶ πρὸς χάριν ὁμιλήσοντα;, en 521a2-5). La resposta de Cal·licles, honesta, és que procuri «servir-los» (ὡς διακονήσοντα, en 521a9), sense prosseguir, però, la frase de Sòcrates. Si no ho fa així, Sòcrates acabarà executat per la seva Ciutat (cf. 521b4-c2). Tanmateix, Sòcrates defensa que ell és «un dels pocs atenesos, per no dir l'únic, que practico rectament l'art de la política, l'únic que avui dia fa una política correcta» (οἶμαι μετ' ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἶπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ καὶ πράττειν τὰ πολιτικὰ μόνος τῶν νῦν, en 521d6-3), i això perquè cerca el màxim bé i no pas el màxim plaer dels seus conciutadans (cf. 521d9-e1).

L'anunci de la mort de Sòcrates fet per Cal·licles no altera el

73. Jean-François Pradeau dedica un interessant capítol de la seva obra *Platon et la cité*, intitulat amb un fragment del *Gòrgias*: «Je ne suis pas un politicien», a estudiar el posicionament de Sòcrates davant d'Atenes (*Socrate contre sa cité*) (Pradeau 1997, 13-24).

pensament de Sòcrates, sinó que li és un repte per a la comprensió de la mort a l'interior d'un pensament com el seu, guiat pel *logos* que li fa dir: «la mort en si, no la tem ningú, tret dels homes totalment irracionals i covards; el que temem és fer injustícia» (αὐτὸ μὲν γὰρ τὸ ἀποθνήσκειν οὐδεις φοβεῖται, ὅστις μὴ παντάπασιν ἀλόγιστος τε καὶ ἄνανδρος ἐστίν, τὸ δὲ ἀδικεῖν φοβεῖται, en 522e1-2). A Sòcrates, en efecte, no li faria res de ser acusat i condemnat «si no hagués ni dit ni fet res de dolent, ni contra els déus ni contra els homes» (cf. 522c7-d2); i si, a causa de no saber-se defensar, hagués de morir, ho preferiria a no pas haver-se de salvar servint-se d'una «retòrica llagotera» (κολακικῆς ῥητορικῆς, en 522d7), perquè «el més gran dels mals és arribar a l'Hades amb l'ànima plena d'injustícies» (πολλῶν γὰρ ἀδικημάτων γέμοντα τὴν ψυχὴν εἰς Ἄιδου ἀφικέσθαι ἀφικέσθαι πάντων ἔσχατον κακῶν ἐστίν, en 522e3-4). I, a partir d'aquest moment, Sòcrates, si Cal·licles ho vol, es disposa a «explicar un relat» (λόγον λέξει, en 522e5-6). El que Sòcrates explica a continuació és el que coneixem amb el nom de «mite final del *Gòrgias*» (cf. amb les explicacions socràtiques intercalades: 523a1-527e7), relat que ell denomina, igual que les seves argumentacions, amb el terme *logos*. En aquest punt el silenci de Cal·licles es fa total; no hi intervé més. Un silenci difícil d'interpretar però que cal considerar: a) des del deixar fer a Sòcrates per tal que aquest acabí ja d'una vegada (cf. 522e7-8); b) des del seu ocult avergonyiment que l'ha portat al silenci; c) des de la recepció atenta del relat (mític) que el fa *pensar*. Plató ens ha regalat en el silenci de Cal·licles la nostra paraula (igualment silenciosa), capaç de teixir *logos*.

Sòcrates acaba amb aquest relat ingent la seva exposició sobre la *manera de viure* que ell proposa.<sup>74</sup> Aquest relat és una mirada a una vida enllà de la vida present, a una vida que ens mostra la vida present en la seva densitat possible: un relat que atorga al present una densitat escatològica. La vida present adquireix relleu si hom la mira des d'un angle en la qual pugui ser percebuda com un tot. I això és el que Plató aconsegueix de fer a través del relat final del *Gòrgias*, l'escriptura del qual és decididament reinterpretada en cada pas pel mateix narrador. Aquest *logos* mostra alhora la densitat que pot arribar a adquirir una *oratòria* fonamentada en la percepció que sobre la vida enllà de la vida engendra la pràctica de la justícia en la vida quotidiana.

Així ens trobem que el començament de la conversa amb Cal·licles, en el qual es debatia –formulat pel mateix Cal·licles, d'entrada– «la vida capgirada dels homes» (ὁ βίος ἀνατετραμ-

74. L'anàlisi del relat final del *Gòrgias* depassa amb molt l'espai de què disposem. Ell sol mereix l'atenció d'un estudi sencer. De cara al nostre propòsit ens basta el que diem en aquest treball.

μένος τῶν ἀνθρώπων, en 481c3-4) que l'argumentació (*logos*) socràtica pressuposava, ara –dèiem– ens trobem que aquell començament es veu clos amb el relat final (*logos*) socràtic que cerca el convenciment que l'argumentació no ha aconseguit d'assolir. Tota la conversa de Sòcrates amb Cal·licles recolza en aquest arc tensat de la *possibilitat de sentit* de la *manera de viure* que Sòcrates proposa, en contraposició a la *manera de viure* políticament ambiciosa que Cal·licles defensa, una manera de viure amb guanys temporals d'aparença vistosa, però *guanys*, al cap i a la fi, per als *molts* (οἱ πολλοί).

En l'arc que va de la intel·ligència de Cal·licles respecte del capgirament de la vida dels homes (ὁ βίος τῶν ἀνθρώπων, en 481c3-4) fins al final mateix del *Gòrgias*, on Sòcrates decididament parla de *la manera millor de viure* (ὁ τρόπος ἄριστος τοῦ βίου, en 527e3), en aquest arc s'hi juga el *tot* del *Gòrgias*. Com hem vist, la tensió de tota la conversa mantinguda entre Sòcrates i Cal·licles gira entorn de *la manera de viure*, més concretament: sobre *la manera millor de viure* per tal de viure una vida humanament digna. El final del *Gòrgias* és el final d'una tensió resolta socràticament en/amb/damunt/malgrat el silenci de Cal·licles.

Parem atenció al final del *Gòrgias* en relació al que acabem de dir. Efectivament, les darreres paraules del *Gòrgias* resulten ben eloqüents en relació a allò que les (tres) converses mantingudes al llarg de tot el *Gòrgias* han donat de si finalment per a Sòcrates. Sòcrates qualifica precisament com a *logos* (τῷ λόγῳ, en 527e2) allò que *s'acaba de mostrar ara* (παραφανέντι νῦν, en 527e2),<sup>75</sup> és a dir, en la veritat continguda en el mite final del *Gòrgias*, ja que és allò que més immediatament acaba de ser dit; tanmateix, també podria fer-se extensiu tant la *mostració sobtada* com l'*ara* a tota la conversa mantinguda amb Cal·licles (i amb Pol i amb Gòrgias, davant de tots els presents) perquè és del *diàleg sencer* d'on ha nascut el *logos*,<sup>76</sup> encara que es manifesti de manera viva, com si fos *de sobte*, en el mite final, el qual –recordem-ho– és comprès per Sòcrates com a *logos* (λόγον λέξει, en 522e5-6; καλοῦ λόγου, en 523a1; i ὑπὸ τούτων τῶν λόγων, en 526d4). Allò que s'ha elucidat i es mostra en el *logos* és la *manera* com cal *viure* la vida. Més ben dit: no únicament una *manera* qualsevulla de viure sinó *la millor* manera de viure (ὁ τρόπος ἄριστος τοῦ βίου, en 527e3). Per a Sòcrates, aquest *logos* que ha acabat mostrant-se en el diàleg és un *logos* veritable. I ho és de tal manera que *cal* que ens deixem guiar per ell (ἡγεμόνι τῷ λόγῳ χρησώμεθα, 527e2). A més, el convenciment que aquest *logos* és un *logos veritable* –i, per tant, que la *manera de viure* que mostra és *la millor*– porta Sòcrates a fer exten-

75. El *mostrar-se* del *logos* és ací dit amb el verb παραφαίνεσθαι, en veu mitjana, que té el sentit de «acabar-se de mostrar immediatament», com de manera imprevista. El νῦν que l'acompanya ho reforça. L'expressió també la trobem, en el mateix sentit i gairebé literal, en el *Sofista*: «segons ens acaba de demostrar el raonament» (ἐν τῷ νῦν λόγῳ παραφαίνεται, en *Soph.* 231b6-7).

76. La força del παραφαίνεσθαι νῦν de 527e2, en mostrar allò que Plató volia mostrar-nos en el *Gòrgias*, permet a Plató de tancar aquesta obra esplèndida sobre el *com viure* la vida, tant des d'una dimensió ètica com des d'una dimensió política.

siva la potència d'aquest *logos* a tothom. D'aquí que calgui –en frase de Sòcrates– no solament que aquesta manera de viure (la millor) la segueixin els qui han vist clar aquest *logos* en el diàleg –i, és clar, ell mateix– sinó que també, segons Sòcrates, tothom cal que la segueixi, perquè s'ha mostrat *la millor*. Per això, no sols l'ha de seguir un mateix, sinó que cal exhortar els altres a seguir-la (τούτω οὖν ἐπόμεθα, καὶ τοὺς ἄλλους παρακαλῶμεν, en 527e5-6). Per a Sòcrates, el *logos* acabat de mostrar és de tal manera *veritat* que, per això mateix, és *universal*, perquè la veritat o bé és universal o bé no és veritat. I allò que és universal també s'ha de *realitzar* en la universalitat. D'aquí *l'exhortació als altres* de 527e5-e.

A més del *logos* del qual parla Sòcrates –diguem-ne *logos socràtic*, encara que és el resultat de la dialèctica del dialogar de tots–, hi ha el *logos* de Cal·licles. En efecte, també Cal·licles ha defensat un *logos*. Això li ho reconeix Sòcrates en la frase: «aquell (logos) en el qual tu [Cal·licles] confies i m'exhortes [a seguir]» (μη̄ ἐκείνω, ᾧ σὺ πιστεύων ἐμὲ παρακαλεῖς, 527e6). Hi ha, doncs, dos *logoi*, que es mostren enfrontats: el socràtic, resultat del dialogar fins a la fi amb els altres coparticipants en el diàleg; i, el de Cal·licles, que ha abandonat el dialogar amb Sòcrates (i, per extensió, amb els altres) amb actituds com ara seguir-li la veta, a Sòcrates, en el diàleg que manté amb ell, Cal·licles, o, també, fer silenci (fer silenci a Sòcrates), sense poder així arribar a mantenir un diàleg dialogat sinó tan sols un diàleg autodialogat, sense el contrast del tu de l'altre sinó tan sols comptant amb una mena de desdoblament del jo en un tu, mantenint com una mena d'identitat duplicada per part de Sòcrates, en una mena de biconsciència dialogadora, encara que narrativament se salvi perquè Sòcrates està desdoblant en Cal·licles. El *logos* de Cal·licles és desqualificat –ja ho hem vist abans– per Sòcrates en la darrera frase del *Gòrgias*, amb aquell: «perquè [el teu *logos*] no val res, Cal·licles» (ἔστι γὰρ οὐδενὸς ἄξιος ᾧ Καλλίκληις, 527e6-7). El *logos* de Cal·licles no té pes/valor (ἄξιος). No és que el *logos* de Cal·licles tingui poc valor; senzillament no en té cap (οὐδενός, 527e7), no pesa. I no en té cap perquè, amb relació a la *veritat*, el *logos*: o bé és (o s'ha mostrat com a) veritat o bé no és (i no s'ha mostrat com a) veritat. Ací, quan del que es tracta és de *la veritat*, Sòcrates no hi contempla gradacions: en la *manera de viure* hom s'hi juga el *tot* de la vida.

No ens ha de passar desapercebut el fet que, en aquest final del *Gòrgias*, tant Sòcrates com Cal·licles se serveixen de verbs que tenen a veure amb el *convenciment*, almenys tal com ens ho refereix Sòcrates (perquè Cal·licles hi és present a través del



silenci). Pel context, l'un i l'altre *s'exhorten* mútuament a seguir cadascú el *logos* de l'altre. I Sòcrates va més enllà perquè demana –com suposant que Cal·licles s'hi avindrà perquè n'ha quedat convençut– que tots dos *exhortin* els altres (τοὺς ἄλλους παρακαλῶμεν, en 527e5-6) a seguir el que el *logos* que han vist clar estableix, que no és altra cosa que seguir «la manera més sensata d'existir, viure i morir practicant la justícia i qualsevol altra virtut» (τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν ἀσκοῦντας καὶ ζῆν καὶ τεθνάναι, en 527e3-5). Sòcrates no confia en el *logos* en què Cal·licles confia, és a dir, Cal·licles té en relació al seu *logos* confiança perquè el convenç, ens diu Sòcrates (ᾧ σὺ πιστεύων, en 527e6). El vocabulari final del *Gòrgias* transita tot ell pels camins del convenciment i de la confiança; tot plegat després d'un esforç gegantí per establir argumentadament el *logos* del diàleg.

El *logos* de Sòcrates és un *logos* del qual Sòcrates mateix diu a Cal·licles, al final, que «ens assenyala» (ὃς ἡμῖν σημαίνει, en 527e3). Poc abans, Sòcrates havia usat també l'expressió ὁ λόγος σημαίνει (527c6 i, també, anteriorment, en 511b7). Ens trobem, doncs, millor dit, Sòcrates i Cal·licles es troben davant la mateixa situació que Querefont, primer, i Sòcrates, després, es trobaren davant la paraula que el senyor (ὁ ἄναξ) que és a Delfos, per mitjà de la Pítia, pronuncià en relació a la *saviesa* de Sòcrates.<sup>77</sup> L'escena inicial amb Querefont de personatge i l'ús d'aquest verb (σημαίνει) situen tot el pensament socràtic girant, d'un cap a l'altre del *Gòrgias*, en l'esfera de la paraula dèlfica i d'allò que té a veure amb la *saviesa humana*, que precisament fa saltar Sòcrates a dir: «Que en som en això d'ignorants!» (εἰς τοσοῦτον ἤκομεν ἀπαιδευσίας, en 527e1). A Sòcrates, la paraula de l'Oracle i l'assumida per ell en el *Gòrgias*, l'una i l'altra, el portaran a la mort: una vida que es revela en la mort, que en la mort adquireix tot el seu sentit. Per a Cal·licles, com-prendre (*cum-prehendere*) el sentit del *logos* socràtic és fer-se seva la *mort*. És allò del vers recordat: «qui sap si viure significa morir, i morir viure» (cf. 492e10-11). Comprendre significa morir a alguna cosa prèvia a la comprensió; comprendre significa deixar de tenir una pre-comprensió que facilitava la comprensió, però que, alhora, era un impediment per a anar més endavant. I la instal·lació en les pre-comprensions permet la tranquil·litat de viure sense alteracions; però és un viure sense vida, un viure de mort. La vida filosòfica és la vida d'estudi que té com a motor la interrogació permanent que omple de densitat la vida mateixa. Però al preu de la permanent interrogació del que se'ns mostra, en la recerca d'una interrogació nova més suggerent, inacabablement sempre més

77. Vegeu *supra* nota 15.

atractiva. Una vida guiada per la superficialitat de l'acontenament (intel·lectual o de qualsevol altra mena) és una vida sense cap mena de pes, és una vida que no val res. És una vida que pretén sostenir-se dolorosament en «la insuportable lleugeresa de l'ésser» (Kundera).

\* \* \*

Monique Dixsaut té raó quan mira amb detall (i, per tant, també en el seu context) la resposta que Gòrgias i Protàgoras donen a la pregunta que és formulada a cadascun d'ells en cadascun dels textos que els ha dedicat Plató: el *Gòrgias* i el *Protàgoras*. En el seu estudi assenyala les conseqüències que es deriven d'aquesta diferent resposta dels personatges platònics de cara a la lectura del *Gòrgias*.<sup>78</sup> La pregunta que explícitament o implícitament es formula a cadascun és la mateixa: «qui ets?» En el cas del *Gòrgias* hem vist el detall de la pregunta: ὅστις ἐστίν, en 447d1; en el cas de Protàgoras, la pregunta es dona per suposada, atesa la resposta que trobem en el text del *Protàgoras*. Les respostes difereixen: Protàgoras confessa decididament que ell és un *sofista* (ὁμολογῶ τε σοφιστῆς εἶναι, en 317b4; i τὸ ὁμολογεῖν σοφιστῆς εἶναι, en 317); Gòrgias, ja ho hem vist, afirma que ell és un *orador*, i un *bon orador* (ῥήτορα, en 449a6; i afegeix ἀγαθόν, en 449a7). Protàgoras entén que el sofista educa els homes en tots els àmbits de la vida (παιδεύειν ἀνθρώπους, en 317b4-5), encara que no hi intervingui el *logos* (mestres de música, de gimnàstica, etc.), mentre que Gòrgias sosté, en la primera definició que ens dona de la retòrica, que és una ciència que només tracta de *logoi* (ἐπιστήμη [...] περὶ λόγους, 449e1). Segons el text platònic del *Gòrgias* (464b2-466a3), la sofística, en quant simulacre de l'art legislativa, el que pretén és *instaurar* un ordre; la retòrica, per la seva banda, en quant simulacre de l'art judicial, el que pretén és *reinstaurar* un ordre.<sup>79</sup> Per això, Plató en el *Gòrgias* segueix una estratègia diferent de la seguida en el *Protàgoras*. En el *Gòrgias*, Plató distingeix entre els discursos (λόγοι) que veritablement *saben* alguna cosa (medicina, matemàtiques) i els discursos (λόγοι) de la retòrica que no *saben* de cap cosa en concret, sinó que tan sols procuren, en general, de *persuadir*: «la retòrica és l'artífex de la persuasió» (πειθοῦς δημιουργός ἐστιν ἡ ῥητορική, en 453a2). Tanmateix, més endavant, en la mateixa conversa, en les reduccions que el diàleg va operant, la retòrica serà determinada no com una *ciència dels discursos* sinó com una *capacitat* (δύναμις) *d'actuació per mitjà dels discursos*: una potència que mou a actuar a través de la paraula

78. Ens referim a la darrera part (*Gorgias le rhéteur*) del seu estudi sobre *Platon et la leçon de Gorgias...* que seguirem de prop en aquest punt (Dixsaut 2002, 212-217).

79. *Ibidem* 213.

de l'orador que, efectivament, *persuadeix* l'altre a actuar d'una determinada manera.

Sòcrates fa una distinció en el *Gòrgias* entre *haver adquirit alguna cosa* (saber) i *haver estat convençut* (creure), és a dir, distingeix entre μάθησις i πίστις (cf. 454c7-e2). Aquesta distinció el porta a establir dues menes de persuasió: a) la que convenç sense que s'adquireixi saber; i b) la que convenç en l'adquisició d'un saber (cf. 454e3-4). En això hi ha acord entre Sòcrates i Gòrgias, és a dir, tots dos estan d'acord en el fet que *hi ha una retòrica que convenç de debò i pot arribar a fer adquirir saber*.<sup>80</sup> Ara bé, en el *Gòrgias* es diu que la capacitat (δύναμις) de moure a actuar la té l'oratória i no la veritat. I és per aquest motiu que l'oratória és un art (τέχνη) que *juga*, per mitjà de la versemblança, a conduir l'altre cap a la veritat (si l'orador no el vol enganyar). El *logos* de l'orador *no té contingut de veritat* sinó tan sols *contingut de versemblança* (que podria conduir cap a la veritat d'un saber, però que ella no posseeix ni mostra; només fa versemblant). La retòrica de l'orador no transporta la veritat sinó que tan sols vehicula, a través dels seus discursos, la versemblança; es tracta d'un *discurs* que no pot donar resposta, tot i que s'imposa per la força de la convicció i apunta (o pot apuntar) cap a la veritat (en el *joc* de la versemblança). La retòrica és, doncs, ambivalent: tant pot elaborar i dir un *discurs que meni a la veritat* (sense ella ser la veritat) com pot elaborar i dir un *discurs que no meni a la veritat* sinó, en el pitjor dels casos, volgudament a l'engany.

El *Gòrgias* mostra bé aquesta situació de la possible bondat de la retòrica, i no solament amb el que es diu en el *Gòrgias* sinó també amb el que en el *Gòrgias* es fa. Sòcrates, per exemple, tant construeix el seu *discurs* amb *argumentacions* sobre quelcom de veritat com se serveix del seu discurs per a *convèncer* l'altre de la veritat que vol mostrar la seva paraula. Sòcrates s'ha adonat de la bondat del discurs que vol convèncer de la veritat. En aquest sentit, la *synousia* entre Gòrgias i Sòcrates (cf. 457d1 i 461b1) ha operat en ells una visió nova del *logos* que Sòcrates realitza en ell en les intervencions posteriors: se servirà fins al final mateix del *Gòrgias* de la potència del convenciment. Però el Gòrgias acaba sense veure els efectes d'aquella potència. Gòrgias ha comprès, en el diàleg amb Sòcrates, els límits de la retòrica, i ha realitzat en ell l'experiència d'aquests límits en el seu avergonyiment. Tanmateix, Gòrgias ha ensenyat alguna cosa a Sòcrates i Sòcrates ha ensenyat alguna cosa a Gòrgias. Gòrgias ha après alguna cosa de Sòcrates i Sòcrates ha après alguna cosa de Gòrgias.

80. Monique Dixsaut posa l'exemple de l'estudiant que sense encara saber pot ser *convençut* pels professors en relació al saber: és la persuasió didàctica que pot fer néixer la ciència, això és, que engendra en l'ànima de l'estudiant el saber. I això com és? Monique Dixsaut respon –permeteu-me la llarga citació– que «il faut comprendre de quoi au juste elle pesuadé l'étudiant. De la vérité des énoncés, certes, mais surtout du fait qu'il a affaire à une science. Cette science il faut l'apprendre pour la savoir et la comprendre. C'est finalement cela, la sorte de persuasion propre à l'enseignement: elle engendre la conscience que la vérité doit se chercher méthodiquement, qu'elle est problématique, qu'elle n'est pas de l'ordre de la vraisemblance. Toute persuasion didactique a finalement pour contenu la différence entre savoir et opinion, vérité et vraisemblance. C'est pourquoi elle produit du savoir, non de la croyance. Tel est la manière propre à Platon de renouer le lien, établi par Parménide et rompu par Gorgias, entre persuasion et vérité» (*Ibidem*, 214).

Malgrat tot, deixar la retòrica en mans d'aprenents (d'un deixeble, fins i tot tan avançat, com ara Pol) presenta unes dificultats extraordinàries. Són dificultats que es posen a la retòrica en si mateixa, sobre la seva capacitat de vehicular la veritat. La retòrica sap de versemblances, encara que no de veritats. I la capacitat realment potent de la persuasió esdevé domini del que és dominable, fent de l'orador no solament un dominador de la paraula sinó un dominador dels àmbits en què la paraula s'exerceix. El poder de l'orador és immens dins la Ciutat. Cal·licles no sols ho intueix sinó que ho ha percebut i desitja com la realització plena de la potència (δύναμις) del discurs de la versemblança, al marge de tota veritat.

Si, amb raó, el *Gòrgias* ha estat relligat tant amb l'*Apologia*, el *Critó*, el *Fedó* i la *República*<sup>81</sup> no és sinó perquè allò que el *Gòrgias* vehicula són pensaments aparellats amb tot allò que té a veure amb la vida i amb la mort, amb la construcció d'un model de Ciutat justa i amb la destrucció de la mateixa Ciutat. I l'interès per a tot això és l'interès de la filosofia, que no és tant una *matèria* com un *exercici* delicat sobre el viure en el bé, com a home i com a ciutadà.

Aquella pregunta inicial del *Gòrgias* sobre el «qui» es mostra, doncs, com un interrogant sempre per respondre, perquè és un interrogant que va lligat a la realització d'una «*manera de viure*» que assaja constantment, en el present de la quotidianitat, preguntes i respostes en una cadena interminable. La vida de «l'amant de la filosofia» –que al cap i a la fi és allò que la *figura* de Sòcrates escenifica en el *Gòrgias*– és la vida del qui construeix damunt d'interrogants sobre la solidesa que pot conferir un *logos* que es mostra i mostra (σημαίνει) en l'interior del mateix dialogar *synousial* amb els altres. La pregunta del «qui ets?» provoca, en el *Gòrgias*, l'itinerari que el diàleg aconduirà, amb arguments i amb persuasions, cap a «una manera de viure» emparentada amb la mort, allí on es decideix la veritat d'una vida.

El *Gòrgias* es debat, al final, sobre dues maneres d'entendre i de viure la vida: la de Sòcrates i la de Cal·licles. Aquest final és tensió que prové ja des de l'inici mateix del diàleg. Són dues maneres de viure la Ciutat en la Ciutat; dues maneres que *no poden combinar-se* perquè són expressió d'un arrelament i d'una ambició del tot divergents.<sup>82</sup> Són certament *allò que hi ha* en una Ciutat, sigui Atenes o qualsevulla ciutat. La grandesa del *Gòrgias* platònic rau a haver-les pensades i a haver-ne fet narració dita a cada present. La grandesa del *Gòrgias* rau a haver *figurat* Sòcrates com «l'amant de la saviesa» i haver *figurat* Cal·licles, en contraposició, com «l'ambició de la desmesura

81. Vegeu Kahn 1996, 125-128 i 142-147.

82. Dissentim del parer del professor James A. Arieti que té bones raons per creure en una combinació de les dues maneres de viure: la vida activa de la política i la vida de la contemplació i de la filosofia (Arieti 1991, 92). Això no vol dir que aquestes dues vides no es necessitin i que no puguin fecundar-se mútuament. El que no és possible, ni segurament bo, és un model de combinació, com una tercera via que amagui les radicalitats de cadascuna.

83. El text original fa: «ἀπειτα οὐτῶ κοινῇ ἀσκήσαντες, τότε ἤδη, ἐὰν δοκῇ χρῆναι, ἐπιθησόμεθα τοῖς πολιτικοῖς, ἢ ὅποιον ἂν τι ἡμῖν δοκῇ, τότε βουλευσόμεθα, βελτίους ὄντας βουλευέσθαι ἢ νῦν».

84. L'«exercici en comú» per a l'adquisició de l'excel·lència (ἀρετή) forma part de la comprensió socràtica de l'ètica. L'ètica, en Sòcrates (en Plató), remet sempre a la *polis* com a lloc propi de l'home i sempre es desplega en l'interior d'una *comunitat* política. El combat per a l'excel·lència, que demana del *diàleg* i de l'examen de l'altre, és un exercici que ha de ser fet en comú.

85. Charles H. Kahn afirma que «sooner or later Plato must have realized that the positive arguments of the *Gorgias* were unsatisfactory. It was in order to do the job better that he had later to write the *Republic*» (Kahn 1996, 144; cf l'apartat intitulat *The Limits of the Gorgias*, pp. 142-147). També, del mateix autor, pot llegir-se la defensa que fa d'una lectura prolèptica del *Gòrgias* en relació a la *Repubblica* (Kahn 2004).

política», és a dir, la grandesa del *Gòrgias* és Plató que, a través de la seva escriptura, ens ofereix en el *Gòrgias* el *tot* d'un interrogant que aterra en la manera quotidiana de viure: l'interrogant permanent del *logos* a la Ciutat.

Tanmateix cal tenir sempre presents les paraules de Sòcrates dites gairebé al final: «I després, quan ja ens hàgim entrenat així en comú, aleshores, quan sembli que calgui, ens posarem davant els afers polítics o deliberarem sobre alguna altra cosa que sembli convenient, ja que serem més aptes per a reflexionar que no pas ara» (527d2-5).<sup>83</sup> La controvèrsia en les maneres d'entendre i viure la vida demana més conversa, molta més coneixença mútua, molta més *συνουσία* entre els conversadors. El primer que subratlla el text és «exercitar-se en comú» (*κοινῇ ἀσκήσαντες*, 527d2-3).<sup>84</sup> Altres textos platònics d'un *Corpus* ingent aniran mostrant-nos aquesta *συνουσία*, aniran explicant el sentit d'«exercitar-se en comú» i aniran passant en net, per escrit, els interrogants i les respostes que en l'exercici en comú i en la *συνουσία* es produeixen.<sup>85</sup> En això, l'escriptura platònica *educa* també la Ciutat i la fa lloc d'encontre de ciutadans diversos i contraposats, recolzats en un fons que –Plató prega– dinamitzi un *logos* dialogat.

ANTONI BOSCH-VECIANA

Grup de Recerca Filosofia i Cultura (URL)  
Grup de Recerca Hermenèutica i Platonisme (UB)  
Facultat de Filosofia (URL)  
[abosch12@xtec.cat]

## Obres citades

- ARIETI, JAMES A.. 1991. *Interpreting Plato. The Dialogues as Drama*. Lanham, Md: Rowman & Littlefield.
- BALASCH, MANUEL. 1986. *Plató. Diàlegs. Vol. VIII. Gòrgias*. Text revisat i traducció de M. Balasch. Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- BOSCH-VECIANA, ANTONI. 1998. «Plato's *Lysis*: Aporia and Dialectic Logoi. Friendship "realized" all throughout the Dialogue». En: *Revista Catalana de Teologia* XXIII, 109-118.
- . 2003. *Amistat i unitat en el Lisis de Plató. El Lisis com a narració d'una συνουσία dialogal socràtica*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- . 2004. «Els "diàlegs socràtics" de Plató com a escenificació d'una *synousia* i el seu valor filosòfic». En: *Ítaca-Quaderns Catalans de Cultura Clàssica* 20, 33-61.
- BOSSI, BEATRIZ. 2004. «On pleasure and the good: is the *Gorgias* inconsistent with the *Protagoras*? In: *VII Symposium Platonicum. Gorgias – Menon. 26-31 July 2004*. Würzburg: International Plato Society. *Pro mechanoscripto*.
- BRAVO, FRANCISCO. 2004. «El *Gorgias* de Platón: ¿Anti-hedonista o anti-relativista?». In *VII Symposium Platonicum. Gorgias – Menon. 26-31 July 2004*. Würzburg: International Plato Society. *Pro mechanoscripto*.
- BURKERT, WALTER. 2001. *Greek Religion: Archaic and Classical*. Oxford: Blackwell. Reprinted.
- CANTO-SPERBER, MONIQUE. 1993. *Platon. Gorgias*. Traduction inédite, introduction et notes par Monique Canto-Sperber. Paris: GF Flammarion.
- CASERTANO, GIOVANNI. 2004. «Μηχανή πειθοῦς : metodo e verità nel *Gorgia*». En: *VII Symposium Platonicum. Gorgias – Menon. 26-31 July 2004*. Würzburg: International Plato Society. *Pro mechanoscripto*.
- DIXSAUT, MONIQUE. 1994. *Le naturel philosophe. Essai sur les dialogues de Platon*. Paris: Vrin.
- . 2002. «Platon et la leçon de Gorgias: Pouvoir tout dire de l'être, ne rien pouvoir dire de ce qui est». En: MONIQUE DIXSAUT – ALDO BRANCACCI, *Platon, source des présocratiques. Exploration*. Paris: Vrin, 191-217.
- DPHA I 1994; II 1994; III 2000; IV 2005. *Dictionnaire des Philosophes Antiques*. Publié sous la direction de Richard Goulet. Paris: CNRS Éditions.
- DODDS, E.R. 1959. *Plato. Gorgias*. A Revised Text with Introduction and Commentary by E.R. Dodds. Oxford: Oxford University Press.
- DUCH, LLUÍS. 1995. *Mite i cultura. Aproximació a la logomítica I*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.

- GUTHRIE, W.K.C. 1990. *Historia de la filosofía griega. IV. Platón. El hombre y sus diálogos. Primera época*. Versión española de Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González. Madrid: Gredos.
- GIANNANTONI, GABRIELE. 1995. «Il dialogare socratico e la genesi della dialettica platonica». En: PIERO DI GIOVANNI (A cura di). *Platone e la dialettica*. Roma-Bari: Laterza, 3-27.
- HADOT, PIERRE. 1995. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard.
- . 2001. *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson*. Paris: Albin Michel.
- . 2003. Exercices spirituels et philosophie antique. *Préface d'Arnold I. Davidson. Nouvelle édition revue et augmentée*. Paris: Albin Michel.
- IBÁÑEZ PUIG, XAVIER. 2004/2005. «Lectura del Teetet: Saviesa i Prudència en el tribunal del saber». En: *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia. Revista de Filosofia XVI*, 238-253. Resum d'una tesi de doctorat, «premi extraordinari».
- JAEGER, WERNER. 1982. *Paideia. Los ideales de la cultura griega*. Mexico-Madrid-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. Séptima reimpresión en un volumen.
- KAHN, CHARLES H. 1996. *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge. Cambridge University Press.
- KAHN, CHARLES H. 2004. *Prolepsis in Gorgias and Meno? En: VII Symposium Platonicum. Gorgias – Menon. 26-31 July 2004*. Würzburg: International Plato Society. Pro mecanoscrito.
- LAUPIES, FRÉDÉRIC. 2003. *Gorgias de Platon. Leçon philosophique*. Paris: PUF.
- LAMB, W.R.M. 1991. *Plato. III. Lysis. Symposium. Gorgias*. With an English Translation by W.R.M. Lamb. Reprinted. London-Cambridge (MA): Harvard University Press.
- MONSERRAT MOLAS, JOSEP. 1999. *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*. Barcelona: Barcelonesa d'edicions.
- . 2003. «La mesure comme principe constitutif du Politique de Platon». En: *Revue de Philosophie Ancienne* 21, 7-24.
- MÜLLER, D. 1988. «Raum und Gespräch: Ortssymbolik in den Dialogen Platons». En *Hermes* 116, 387-409.
- NARCY, MICHEL. 2001. «Qu'est-ce que l'ironie socratique?» En: *Journal of the International Plato Society* 1. [On line: <http://www.nd.edu/~plato/narcy.htm>; Date: 20th June, 2001].
- PRADEAU, JEAN-FRANÇOIS. 1997. *Platon et la cité*. Paris: PUF.
- REALE, GIOVANNI. 1998. *Platone. Gorgia*. Prefazione, saggio introduttivo, traduzione e commento di G. Reale. Appendice bibliografica di Matteo Andolfo. Testo greco a fronte. Milano: Rusconi.

ROMILLY, JACQUELINE DE. 1996. *Alcibíades o los peligros de la ambición*. Traducción del francés de Ana M. de la Fuente. Barcelona: Seix Barral.

SALES I CODERCH, JORDI. 1992. *Eficacitat gorgiana i endreçament socràtic*. En: JORDI SALES I CODERCH, *Estudis sobre l'ensenyament platònic. I. Figures i desplaçaments*. Barcelona: Anthropos, 111-139.

SERRANO CANTARÍN, RAMÓN – DÍAZ DE CERIO DÍEZ, MERCEDES. 2000. *Platón. Gorgias*. Edición crítica, traducción, introducción y notas de Ramón Serrano Cantarín y Mercedes Díaz de Cerio Díez. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

SCHILLING, KURT. 1948. *Platon. Einführung in seine Philosophie*. Wurzach: Pan-Verlag Rudolf Birnbach.

COOPER-HUTCHINSON. 1997. Gorgias. Translated by Donald J. Zeyl. En: «*Plato. Complete Works*». Edited, with introductions and notes, by John M. Cooper. Associate Editor D. S. Hutchinson. Indianapolis-Cambridge: Hackett Publishing Company, 792-869.

VALLEJO CAMPOS, ÁLVARO. 1993. *Mito y persuasión en Platón*. (Suplementos, 2). Sevilla: Er. Revista de Filosofía.

WESTERINK, L. G. 1970. *Olympiodorus In Platonis Gorgiam Commentaria*. Edidit Leendert G. Westerink. Leipzig: Teubner.