

ELS «RODAMENTS DE CAP» EN PLATÓ. L'ÚS DE ἰλιγγιᾶν EN EL *CORPUS PLATONICUM*

Antoni BOSCH I VECIANA

Doch uns ist gegeben,
Auf keine Stätte zu ruhn,
Es schwinden, es fallen
Die leidenden Menschen
Blindlings von einer
Stunde zur andern,
Wie Wasser von Klippe
Zu Klippe geworfen,
Jahr lang ins Ungewisse hinab.

(Hölderlin, *Hyperions Schicksalslied*)

La lectura del *Corpus platonicum* suposa parar atenció de manera inexcusable en els seus aspectes literaris, aspectes que constitueixen l'entremat que suporta de manera magistral el diàleg filosòfic. El nostre intent aquí és deturar-nos en la mirada literària de Plató. Per aquesta raó, ens fixarem en un dels molts recursos lingüístics que Plató utilitza per tal de vertebrar el seu discurs filosòfic. Ens referim a la funció estructuradora que el verb ἰλιγγιᾶν¹ té en els escrits de Plató.

En efecte, en el diàleg platònic el verb ἰλιγγιᾶν, que traduïm normalment per «rodar el cap», «tenir o sentir vertigen», «marejar-se», etc.², juga, segons sembla, un paper singular, estructurador del discurs filosòfic, en tant que Plató, ajudant-se amb el recurs literari intencionat del «rodament de cap», pre-

1. En aquest article també inclourem els dos casos en què Plató usa el substantiu ἰλιγγος, que trobem a *República* III 407c2 (ἰλιγγους) i *Lleis* X 892e7 (ἰλιγγον). La tradició manuscrita en la qual ens ha arribat el text de Plató usa indistintament les formes verbals ἰλιγγιᾶν i εἰλιγγιᾶν. Vegeu n. 3.

2. H.G. LIDDELL – R. SCOTT – H.S. JONES, *A Greek-English Lexikon*, Oxford 1978, p. 828, tradueix ἰλιγγιᾶν per «become dizzy, lose one's head, as when one looks down from a height, from drunkenness, from perplexity» i ἰλιγγος per «spinning round»; esp. «swimming in the head». A. BAILLY, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris 1992, p. 967, tradueix ἰλιγγιᾶν per «avoir le vertige, être saisi de vertige, avoir le vertige par l'effet de l'ivresse, être saisi de vertige par l'effet de l'ivresse» i figuradament «être troublé, être bouleversé» i ἰλιγγος per «tour-

tén que el lector s'adoni de la necessitat de la nova direcció que ha d'emprendre el *logos* filosòfic, així com del nou contingut i del nou abast que aquell *logos* filosòfic ens ofereix. És cert, però, que Plató fa un ús més aviat rar tant del verb ἰλιγγιᾶν (εἰλιγγιᾶν), com, i sobretot, del substantiu ἰλιγγοσ³. Això ho ajuda a entendre, entre d'altres elements, el fet que Plató en la seva obra no pretengui tematitzar els (seus) «rodaments de cap»⁴. La tècnica dialògica de Plató està fornida de molts i rics recursos literaris per a expressar els moments dolorosos del camí de la dialèctica. Indubtablement aquest n'és un d'ells, d'altra banda no gens menyspreable.

Per tal de dur a terme el nostre propòsit de mostrar la rellevància que en el *Corpus platonicum* té el «rodament de cap» ressegurem aquells textos (i els seus contextos) en què Plató recorre a l'ús d'aquesta figura literària. Per raons d'espai, prescindirem de manera explícita del tractament que la literatura no platònica fa del verb ἰλιγγιᾶν (i del substantiu ἰλιγγοσ), per tal com no incideix sinó indirectament en la nostra intenció.

En tres passatges platònics Sòcrates se'ns presenta parlant-nos del seu «rodament de cap», fet que es produeix sempre davant una situació de perplexitat i de desorientació. El primer, és del *Protàgores* (339e2); el segon, del *Lisis* (216c5); i el tercer, de la *Carta VII* (325e3).

En el *Protàgores*, després de la interpretació que aquest sofista de renom ha fet d'un poema de Simònides (338e6-339d9), seguint la tècnica de l'exegesi dels escrits poètics, tan preuada per la sofística, se'ns descriu la reacció figurada (ὠσπερ εἶ: 339e1) de Sòcrates: el seu «rodament de cap». Sòcrates ens

noïement, vertige, vertige de l'ivresse; confusion, trouble i colique». É. DES PLACES, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, Paris 1989, p. 266, tradueix ἰλιγγιᾶν per «avoir le vertige» i ἰλιγγοσ per «vertige», emparentant el verb ἰλιγγιᾶν amb σκοτοδινιᾶν i el substantiu ἰλιγγοσ amb σκοτοδινία respectivament (vegeu *Lleis X* 892e7: σκοτοδινίαν ἰλιγγιῶν τε).

3. En el conjunt de l'obra platònica trobem usat vuit vegades el verb ἰλιγγιάω (també en la seva forma εἰλιγγιάω) i dues vegades el substantiu ἰλιγγοσ. Ultra el text que ens ocupa (*Lisis* 216c5: εἰλιγγιῶ), el verb és usat per Plató en els següents textos: *Prot.* 339c2 (ἰλιγγίασα), *Gòrg.* 486b1 (ἰλιγγιῶης) i 527a2 (ἰλιγγιάσεις), *Cràt.* 411b7 (ἰλιγγιῶσιν), *Fedó* 79c7 (εἰλιγγιᾶ), *Teet.* 175d2 (εἰλιγγιῶν) i *Carta VII*, 325e3 (ἰλιγγιᾶν); el substantiu és usat tan sols dues vegades en tota l'obra de Plató: *Rep.* III, 407c (ἰλιγγουσ) i *Lleis X* 892e7 (ἰλιγγον). Vegeu L. BRANDWOOD, *A Word Index to Plato*. Leeds 1976, pp. 293 i 463. Seguint la lectura de la forma verbal proposada en cada cas per I. Burnet en: *Platonis Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes BURNET (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis), 5 vols, Oxford 201992.

4. Amb això no volem pas dir que Plató (i/o Sòcrates) mai no hagués patit algun «rodament de cap» al llarg de la seva vida, en ocasió de la seva reflexió filosòfica o no. Aquí, però, la intenció de Plató no és elaborar un tractat sobre els «rodaments de cap» sinó fer veure fins i tot allò de patiment físic que comporta tota indagació rigorosa. I quan es produeix aquesta violència física, com en el part, és quan quelcom veu la llum. De ben segur, doncs, que una vivència o altra hi ha d'aquests «rodaments de cap», i, per això, hi són posats com a senyals literaris de sol·licitud, d'esforç (fins i tot físic) als lectors en la lectura de l'indret escènic i del diàleg platònic en general.

dóna a entendre, amb aquesta reacció, la seva disconformitat davant la tècnica exegetica sofística i davant la resposta del oïdors, desvetllant en el lector l'afany de conèixer les posicions socràtiques que s'endevinen ben pròximes. Llegim a *Protàgores* 339d10-e3:

«Havent [Protàgores] dit aquestes coses es va produir un murmur i molts dels qui escoltaven, en veu baixa, assentien; i jo [Sòcrates], en un primer moment, mentre [Protàgores] deia aquestes coses i els altres aplaudien, com si hagués estat colpejat per un bon rúgil, vaig sentir vertigen i em va rodar el cap (ἔσκοτώθην τε καὶ ἰλιγγίασα)» (339e2).

A partir d'aquest moment Sòcrates ens oferirà tres noves interpretacions del mateix poema de Simònides (339e3-340d5; 340d6-342a5 i 342a6-347a5), com a mostració d'un *crescendo* exegetic reconegut per Hípies, qui acaba dient: «Em sembla que has explicat molt bé aquest poema, Sòcrates» (347a6). De fet, però, Sòcrates vol anar més enllà de la lletra del poema i dirigir-se de dret al fons de la qüestió plantejada per ell mateix, que no és altra que saber sobre la virtut mateixa i la possibilitat que aquesta pugui ser ensenyada pels sofistes amb la seva peculiar metodologia retòrica. Quan al final del diàleg Sòcrates ha mostrat el seu *logos*, Protàgores, que li reconeix la victòria (φιλονικεῖν μοι: 360e3), afirma (trad. Joan Crexells⁵):

«Jo, Sòcrates, he de lloar el teu zel i la manera de portar el raonament (ἐπαινώ σου τὴν προθυμίαν τὴν διέξοδον τῶν λόγων) (...); i així he dit de tu a molts que entre tota la gent que trobo ets el qui més admiro, sobretot tenint en compte la teva edat; et dic que no m'estranyaria que un dia fossis comptat entre els homes més cèlebres per llur saviesa. Quant a la nostra discussió, un altre dia que vulguis la reprendre: ara és hora de girar-nos cap a d'altres ocupacions» (361d7-e6).

Vet aquí el canvi operat en el *logos*. A partir del «rodament de cap» s'ha orientat el *logos* en direcció a la pregunta sobre el fonament de l'actuació humana virtuosa per tal com es postula que en aquesta dialèctica del preguntar adequat sobre la virtut hom hi recollirà fruits de praxi virtuosa. Si primer ha estat aplaudida l'orientació sofística del *logos* pels oïdors d'aquest *logos*, després, d'ençà del «rodament de cap», l'altra orientació —l'orientació del *logos* socràtic— ha estat lloada pel sofista Protàgores. L'orientació és orientació des del *logos* i vers el *logos*. Sòcrates s'orienta i orienta —així se li reconeix— en tant que situat direccionalment, a través de la dialèctica del preguntar, devers el fonament i el sentit de les coses i de l'actuació humana. És, doncs, un problema que formulat des del llenguatge apunta més enllà del llenguatge, sense però oblidar-lo, sinó adonant-se que el llenguatge recolza en un fonament real que permet transitar a través dels múltiples espais de la quotidianitat. Protàgores reconeix en Sòcrates la destresa en el raonament (τὴν διέξοδον τῶν

5. En general, quan del text platònic n'hi ha la corresponent versió catalana a la «Bernat Metge» ens en servim. Allà on diferim de l'esmentada versió, ho fem notar. Entre parèntesi posem sempre el nom del traductor de la «Bernat Metge».

λόγων: 361d7), en l'orientació del *logos*, que conduirà a bon port el diàleg filosòfic. D'aquí que, a Sòcrates, se li reconegui la grandesa de l'autèntica saviesa («no m'estranyaria que un dia fossis comptat entre els homes més cèlebres per llur saviesa [τῶν ἑλλογίμων γένοιο ἀνδρῶν ἐπὶ σοφίᾳ]»: 361e4-5).

L'altre diàleg en què Sòcrates parla del seu «rodament de cap» és, com hem dit, el *Lisis*, concretament a 216c5. També aquí es tracta de la perplexitat, el torbament i el malestar provocats per la insuficiència del mètode sofístic, tot i que sembla donar bons resultats, i alhora, com a *Protàgores* 339d10-e3, s'apunta a un encarrilament devers la solució del problema plantejat, el de la nova consideració de la *φιλία*.

En efecte, després de la conversa que Sòcrates manté amb el noi Lisis sobre la *φιλία* (213d6-216a2), seran el mateix Lisis i el seu cosí Menexen els qui conversaran plegats (ὑμῖν: 216a2) amb Sòcrates, per tal de tornar a examinar el problema (σκεψώμεθα: 216c1) de la reciprocitat dels amics en la *φιλία*. S'examina altra volta el problema, no fos que hi hagués algun error en el raonament dut a terme al llarg de la conversa esmentada de Sòcrates amb Lisis de 213d6-216a2⁶. S'hi han exposat la insatisfactòria doctrina de la reciprocitat de la *φιλία* entre semblants (τὸ ὁμοῖον: 214a2-215c2)⁷ i la igualment insatisfactòria doctrina de la reciprocitat de la *φιλία* entre contraris ([τὸ ἐναντίον: 216b9] 215c3-216b9)⁸, recorrent per a tal exposició als poetes (σκοποῦντα τὰ κατὰ τοὺς ποιητάς: 213e5-214a1), els quals, en aquest text, ens són presentats com a πατέρες τῆς σοφίας καὶ ἡγεμόνες (214a1-2)⁹, i recorrent, també, als més savis (καὶ τοῖς τῶν σοφωτάτων συγγράμμασιν: 214b2-3), els qui conversen i escriuen περὶ φύσεως τε καὶ τοῦ ὄλου (214b4-5). S'ha conclòs que «ni el semblant és amic del semblant, ni el contrari és amic del contrari» (216b8-9). S'arriba, així, a un carreró sense sortida i, doncs, a la necessitat d'un nou examen, tal com es refereix a 216c1-2.

6. Un bon estudi de l'estructura del *Lisis* es troba a E. SCHMALZRIEDT, *Platon. Der Schriftsteller und die Wahrheit*, München 1969, pp.108-134.

7. El text poètic que il·lustra la doctrina és d'Homèr: *Odissea*, XVII, 218: αἰεὶ τοὶ τὸν ὁμοῖον ἄγει θεὸς ὡς τὸν ὁμοῖν (*Lisis* 214a6). El text d'un dels més savis és, a parer de molts, d'Empèdocles [Diels-Kranz, 31B22]: τὸ ὁμοῖον τῷ ὁμοίῳ ἀνάγκη αἰεὶ φίλον εἶναι (*Lisis* 214b3-4).

8. El text poètic és d'Hesíode: *Treballs i dies* V 25: καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοπέει καὶ αἰοιδῶ αἰοιδῶ καὶ πτωχὸς πτωχῷ (*Lisis* 215c8-d1). La perspectiva més filosòfica es refereix de ben segur a Heràclit o a algun dels seus seguidors (Cràtil?), si bé no n'és una cita directa.

9. El recurs didàctic als poetes com a mètode de la sofística és ironitzat per Plató. Plató es mostra com un dels més grans intèrprets dels poetes, als qui, malgrat la seva relació contradictòria, defineix bellament (trad. Joan Crexells): «El poeta és una cosa lleugera i alada i sagrada, i no sap fer poesia fins que no s'esdevé amb el déu a dintre i el seny a fora i la raó lluny d'ell» (*Ió* 534b3-6). Vegeu, pel que fa a la problemàtica platònica referida als poetes, el *Ió*, *Protàgores* (347e) i el llibre X de la *República*. També Plató ha estat estudiat com a poeta, analitzant les seves imatges i el seu llenguatge figuratiu: J. HARTLAND-SWANN, *Plato as Poet: A Critical Interpretation*, dins *Philosophy* 26 (1951) 3-18; 131-141.

En l'arrencada d'aquest nou examen (σκειψόμεθα: 216c1), punt de partida de la culminació del *Lisis*¹⁰, apareix el «rodament de cap» de Sòcrates, compartint la perplexitat i la dificultat de raonament manifestada directament pel mateix Menexen. Vegem-ho (trad. Joan Crexells):

«—Però examinem encara el problema [parla Sòcrates adreçant-se a Menexen i a Lisis], no fos que anéssim completament equivocats i l'amistat no fos en veritat res de tot això, ans fos allò que no és ni bo ni dolent que esdevingués amic d'allò que és bo.

—¿Com ho dius? va fer ell [Menexen].

—Per Zeus, vaig respondre jo, no ho sé pas; en realitat el cap em roda davant les dificultats del raonament (ἰλιγγίῳ ὑπὸ τῆς τοῦ λόγου ἀπορίας: 216c5-6), i gairebé estic per dir que, segons l'antic proverbi¹¹, és allò que és bell que ens és amic (τὸ καλὸν φίλον εἶναι: 216c6-7). Almenys fa l'efecte que és una cosa lleugera, fina i untuosa que potser per això també fàcilment rellisca i se'ns escorre, a causa d'aquestes qualitats¹². Jo dic que el bo és bell (λέγω γὰρ τὰγαθὸν καλὸν εἶναι: 216d2); ¿a tu no t'ho sembla?

—Sí.

—Dic, doncs, com per un pressentiment (λέγω τοίνυν ἀπομαντευόμενος: 216d3), que el que és amic del bell i del bo, és allò que no és ni bo ni dolent (τοῦ καλοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ φίλον εἶναι τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακόν: 216d3-5). En què recolza el meu pressentiment, ara ho sabràs. Em sembla com si hi haguessin tres gèneres, el bo, el dolent i el que no és ni bo ni dolent (δοκεῖ μοι ὡσπερεὶ τρία ἄττα εἶναι γένη, τὸ μὲν ἀγαθόν, τὸ δὲ κακόν, τὸ δ' οὐτ' ἀγαθὸν οὔτε κακόν: 216d5-7)» (216c1-d7).

[...]

«—El que acabem de dir, ¿no ens duu, minyons, pel bon camí (καλῶς ὑφηγεῖται ἡμῖν)?» (217a3-4).

Encara que extens, aquest text ens situa en la complexitat temàtica del *Lisis* pel que fa a la consideració de la *φιλία*. Sòcrates afirma aquí el seu «rodament de cap» a causa de la «manca de camí» («ἀ-πορία») a què han estat abocats ell i els seus interlocutors en conduir el raonament (λόγος) en la direcció de la fonamentació de la *φιλία* pels camins de la reciprocitat, tant en la direcció del «semblants» com en la dels «contraris».

L'«aporía» del «logos» porta al «rodament de cap». Aquí l'aporía ha nascut d'examinar a la manera dels poetes i dels més savis, és a dir, recurrent als mètodes de la sofística. Perquè als poetes i als més savis se'ls pot mal interpretar, com acostumen a mal interpretar-los els sofistes en l'ús que d'ells en fan en els seus raonaments. Però, també és cert que se'ls pot ben interpretar

10. SCHMALZRIEDT, *Platon* 123, situa el moment culminant del diàleg en 216c-221d. Notem que el verb que ens ocupa (εἰλιγγίῳ) apareix en *Lisis* 216c5, és a dir, justament en l'inici del vèrtex del *Lisis*.

11. Alguns sostenen que es tracta probablement d'una referència a *Teognis* 17 (Vegeu PLATONE, *Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale, Milano '1994, p. 761, n. 36).

12. Les qualitats referides eren de fàcil comprensió en una palestra, ja que els nois s'untaven amb olis per als exercicis físics. Vegeu, p. ex., R. FLACELIÈRE, *La vida cotidiana en Grecia en el siglo de Pericles*, Madrid '1993, pp. 132-139, esp. p. 133.

(«el que passa és que no els entenem» [ἡμεῖς οὐ συνίεμεν: 214b8]), encara que la bona interpretació ho serà dels poetes i dels més savis, però no de la cosa mateixa de què es tracti (en aquest cas de la φιλία). Pel camí, doncs, de l'argumentació sofisticada de cercar en el camp d'una disjuntiva exclouent resulta impossible lògicament de procedir: el *logos* esdevé sense sortida. I és que la φιλία no pot ser raonada en el marc de la formalitat lògica¹³. Determinades experiències humanes, en allò que tenen de més radicalment humanes, s'escapen a l'anàlisi formal. La φιλία és una d'aquestes experiències radicalment humanes. Aquesta impossibilitat de sotmetre-ho tot a l'anàlisi formal per tal de plantejar les qüestions és el que critiquen els sofistes: tot allò que s'expressa amb el llenguatge pot ser sotmès, segons ells, a les regles de la formalitat del llenguatge¹⁴. Sòcrates ja ho advertia poc més amunt (trad. Joan Crexells):

«Amb quina joia es llançaran a l'atac contra nosaltres aquella gent altament sàvia, els artistes de la contradicció (οἱ πάσσοφοι¹⁵ ἄνδρες, οἱ ἀντιλογικοί: 216a7), i ens preguntaran si hi ha res més contradictori que l'enemistat i l'amistat (εἰ οὐκ ἐναντιώτατον ἔχθρα φιλία: 216b1)?» (216a6-b1)

La formalitat del discurs ha portat al «rodament de cap». Però és des d'aquest «rodament de cap» que el «logos socràtic» s'encamina vers l'afirmació del fonament de la φιλία, és a dir, vers el πρῶτον φίλον (219d1). Abans d'arribar a l'afirmació del πρῶτον φίλον, s'ha passat per un parell d'afirma-

13. Segons A.W. BEGEMANN, *Plato's Lysis. Onderzoek naar de plaats van den dialoog in het oeuvre*. Amsterdam 1960, el *Lysis* és un exercici de lògica relacional. Això ho considera provat G.J. DE VRIES, Recensió d'A.W. Begemann, *Plato's Lysis*, dins *Mnemosyne* XIX/4 (1966) 420-421.

14. A.W. BEGEMANN, ja citat, considera el *Lysis* molt proper al *Parmènides* de Plató, no només pel que fa al contingut sinó fins i tot pel que fa a l'època de redacció final. Prescindint ara de les raons esgrimides per Begemann, el que sí que podem notar és que Plató en el *Parmènides* ha plantejat un problema greu: si s'accepta de debò la impossibilitat del no-ésser en sentit estricte o parmenideà (cf. també *Sofista* 258e6-259b6), és a dir, si tot és ésser, qualsevol afirmació té entitat per a ser mantinguda. Així, la sofisticada pot mantenir els seus punts de vista, les seves afirmacions, ja que pertanyen a l'ésser. La formalitat de qualsevol argumentació en mostrarà la seva validesa, sobretot si es recorre als grans principis que donen entitat al llenguatge i a la realitat (el principi d'identitat, el de no-contradicció i el del terç exclòs). Per a Plató, en canvi, la fonamentació del llenguatge s'ha de recolzar en quelcom real i objectiu, independent del subjecte i de l'objecte sensible. De cara al coneixement de la «idea», ni tot argument és vàlid, ni tot es pot argumentar amb correcció formal: hi ha realitats que escapen a la mateixa argumentació. La «diànoia» és superada dialècticament en la «noesi»: de la raó «discursiva» cal ascendir vers la intel·ligència pura o «coneixement intuïtiu». L'«aporia» es dona en el «discurs» (*logos*) no en la «intuïció noètica» de les «idees». Plató salva, així, l'«ésser» de Parmènides, dotant-lo de realitat objectiva, separada de l'univers de la sensibilitat i del llenguatge que l'expressa. El llenguatge esdevé en Plató aproximatiu, direccional, apunta vers l'«ésser», però no l'esgota. Si el llenguatge es vol absolut, es cau en «aporia» (sofística). L'anàlisi formal del llenguatge emprat per tal de dir l'«ésser», en tant que aquest «ésser» transcendeix el mateix llenguatge, així ho demostra, com passa amb el *Lysis*.

15. També en l'*Eutidem*, Plató diu dels interlocutors de Sòcrates, els germans Eutidem i Dionisodor (271b6-8), que essent σοφισταί (271c1) són πάσσοφοι (271c6) i, per això, cultiven la ciència (σοφία: a 272b9) erística (τῆς ἐριστικῆς: a 272b10).

cions prou sòlides: a) l'existència d'allò que no és ni bo ni dolent, que és allò que és amic del bé (τὸ μῆτε ἀγαθὸν μῆτε κακὸν φίλον [...] τοῦ ἀγαθοῦ: a 216c2-3); i b) la unitat del bé i la bellesa (λέγω γὰρ τᾶγαθὸν καλὸν εἶναι: a 216d2). Serà des d'aquesta doble afirmació que la φιλία podrà ser deslligada¹⁶ de les seves connotacions nobiliàries i apareixerà com una nova forma d'entendre les relacions interhumanes a la polis, si és que aquesta es vol justa. Així s'exposa directament en el *Gòrgies*: «on no hi ha convivència (κοινωνία) no hi pot haver amistat (φιλία)» (507e5-6)¹⁷. S'ha hagut de passar pel «rodament de cap» per veure que calia desplaçar-se del camí seguit i exposar la nova manera d'entendre la φιλία des de la perspectiva d'una ontologia del Bé que és Bellesa i de la Bellesa que és Bé. Aquesta unitat és aquella veritat (λέγω γὰρ: 216d2) que atreu i interrelaciona els homes, que són finits i imperfectes (ahora bons i dolents), amb llaços de φιλία i de κοινωνία. El «rodament de cap» ha estat, doncs, l'element estructurador clau per a fer el pas devers l'autèntica comprensió de la φιλία.

En els altres fragments dels *Corpus platonicum* no es plantegen els “rodaments de cap” del mateix Sòcrates sinó que es descriuen diverses situacions de «rodament de cap», de manera genèrica, però amb semblant intenció literària. Així, a la *Carta VII* 325e3, s'hi descriu el «rodament de cap» (τελευτῶντα ἡλιγγιᾶν) del mateix Plató en observar (βλέποντα) l'estat de coses de la Ciutat¹⁸. I és aquesta percepció i aquest rodament de cap els que impulsen Plató a millorar la situació a la Ciutat —ajudat per la veritable filosofia (ἐπαινωῶν τὴν ὀρθὴν φιλοσοφίαν: 326a5-6), que ens ensenya a distingir allò que és just— per tal d'aconseguir fer viva la justícia a la Ciutat (325e-326b). El «rodament de cap» és el punt culminant on es decideix la percepció inicial en favor de la justícia a la Ciutat, mirant-la des de dins, des de la implicació que la mirada comporta. El «rodament de cap» forma part, com un element essencial, de la reorientació que Sòcrates adopta en el seu *logos* i des del seu *logos* —que és filosofia— per tal d'incidir en la manera de relacionar-se a la Ciutat. D'ara endavant caldrà fer del *logos* un discurs que abraçi tant l'interès especulatiu de la justícia com el seu indissociable interès pràctic.

En el *Gòrgies* 485e2-486d1, quan Cal·lícles es dirigeix a Sòcrates, li adverteix que tots els qui, com el mateix Sòcrates, es deixen guiar per la filosofia (ἀεὶ φιλοσοφίας ἐλαύνοντες: 486a6-7), a causa de la seva manera de proce-

16. No en va Plató ha intitulat aquest diàleg «Lisis» («ὁ Λύσις», «el deslligat»). La intencionalitat del nom (i, en general, de tots els noms d'aquesta obra) és manifesta al llarg de tot el diàleg, no només en aquest indret. Vegeu D. WENDER, *Letting go: imagery and symbolic naming in Plato's Lysis*, dins *Ramus* 7 (1978) 38-45.

17. Sobre la φιλία nobiliària i la φιλία democràtica es pot veure M. BUCCELLATO, *Studi sul dialogo platonico. IV. Il tema della «philia» e il suo interesse civile nel «Liside»*, dins *Rivista critica di storia della filosofia* 23 (1968) 3-20.

18. Vegeu l'interessant estudi de J. SALES I CODERCH, «El mareig del fillastre de Pirilampos (Carta VII, 324b-326b)», dins J. SALES I CODERCH, *Estudis sobre l'ensenyament platònic. I. Figures i desplaçaments*, Barcelona 1992, pp. 101-110. També es pot consultar el llibre de C. PEREDA, *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*, Barcelona-México 1994, on l'autor estudia la problemàtica intrínseca del fet mateix d'argumentar.

dir en els raonaments, mai no persuadirien els jutges i fins els arribaria, com al Sòcrates històric, la condemna a mort (trad. Manuel Balasch):

«Per tant, estimat Sòcrates, i voldria que la cosa no et carregués, perquè te la dic amb bona intenció per a tu, ¿no et sembla una vergonya de trobar-te encara així com jo crec que us trobeu tu i tots els qui feu anar endavant amb la filosofia?» (486a4-7).

La manera com a parer de Cal·licles es troba Sòcrates, li ha dit més amunt (trad. Manuel Balasch):

«Sòcrates, descures el que hauries de curar, i desfigures amb una aparença infantil la naturalesa tan noble de la teva ànima: no empraries amb justesa un nom en les deliberacions de justícia, ni diries un mot natural o persuasiu, ni pel que fa a una altra cosa no donaries un consell vigorós» (485e6-486a3).

Aquí es posa en joc la força persuasiva del *logos* per raó del mètode expositiu emprat. El *logos* persuadeix, segons Cal·licles, si és un *logos* adequat (ὀρθῶς λόγον: 486a2). Les conseqüències d'un *logos* no persuasiu són mortals. Bé prou ho sap Plató! Així li ho recorda Cal·licles (trad. Manuel Balasch):

«Ara mateix, si algú et fa agafar a tu o a algú dels qui són com tu i et fa tancar a la presó dient que l'has maltractat sense que tu ho hagis fet, ¿saps que no sabries com sortir-te'n, sinó que et marejaries (ἀλλ' ἰλιγγιώης: 486b1), i quedaries parat sense saber què dir, i quan pugessis davant del tribunal, fins i tot si et trobaves davant d'un acusador poc hàbil, tot un betzol, et faria morir si volia encarranquinar-te una pena de mort? Per tant, ves quina saviesa [...]» (486a7-b4).

«Bon amic, creu-me, prou d'argumentar... (ἀλλ' ὦγαθέ, ἐμοὶ πείθου, παῦσαι δὲ ἐλέγχων...)» (486c4).

Però en acabar el *Gòrgies*, en un text ple de sensibilitat, els papers s'inverteixen perquè s'inverteix la perspectiva i la finalitat real en què han d'anar adreçats els arguments persuasius i des de la qual es fonamenten. És Sòcrates qui diu a Cal·licles (trad. Manuel Balasch):

«En tot cas, Cal·licles, aquests relats a mi em convencen (ὕπό τε τούτων τῶν λόγων πέπεισμαι: 526d6) i miro com exhibiré al jutge la meua ànima com més sana millor; envio a passeig els honors de les multituds, cultivo la veritat i procuro de debò de viure amb la màxima bonesa, i de morir-hi quan em toqui morir. I exhorto tot el que puc, Cal·licles, els altres homes, i ara et requereixo particularment a tu a menar aquesta vida i aquest exercici, que jo dic que val tant com tots els altres d'aquest món, i et retrec que, d'això, seràs incapaç de sortir-te'n quan t'arribi aquest judici i aquest examen que ara et deia; arribaràs davant del jutge, del fill d'Egina¹⁹, i quan t'agafi i et

19. Vegeu «el relat molt bonic» (ἀκουε δὴ, φασί, μάλα καλοῦ λόγου: 523a1) explicat anteriorment a 523a1-524a7. Aquest relat que Sòcrates qualifica de «molt bonic» és interpretat per Sòcrates com a una manera d'entendre l'antropologia humana: el dualisme cos-ànima. Cal remarcar que el començ d'aquest bonic relat remarca la diferent manera d'entendre «els relats» (λόγοι): Sòcrates com a λόγοι ἀληθεῖς, la sofística com a μῦθοι (523a2). També Sòcrates

posi davant d'ell et quedaràs com un estaquirot, esmaperdut²⁰ (χασμήση και ἰλιγγιάσεις: 527a2), no menys tu allí que jo aquí, i potser algú t'apunyegarà la galta ignominiosament i et tractarà amb contumèlia de mil maneres» (526d3-527a4).

Malgrat que Sòcrates sospiti que això que acaba de dir li pugui semblar a Cal·licles que són «com contalles de velles» (ταῦτα μῦθος σοι δοκεῖ λέγεσθαι ὥσπερ γράος: 527a5), Sòcrates està convençut que el seu mètode d'examinar una qüestió és un mètode que cal seguir-lo perquè porta a la veritat i, en conseqüència, a la vida de justícia. És un raonament (λόγος: 527e2) que transcendeix la pura formalitat de la raó i s'adreça a la veritat (ἀλήθεια: 526d6).

En el *Fedó*, en la secció en què se'ns exposen els arguments per tal de mostrar la immortalitat de l'ànima (78b4-80b7), i a propòsit de l'afinitat de l'ànima amb tot allò que és incorruptible, se'ns refereix el següent:

«ὼ Oi que no fa res que dèiem això: que l'ànima quan es val del seu cos per examinar quelcom (εἰς τὸ σκοπεῖν τι: 79c3), servint-se de la vista o de l'oïda, o bé d'un altre sentit —ja que en això consisteix valer-se del cos: servir-se dels sentits— aleshores aquesta és arrossegada pel cos devers les coses que no es mostren mai idèntiques, i va d'ací d'allà, es confon i li roda tot²¹ com si estés χορα de vi (και αὐτὴ πλανᾶται και ταράττεται και εἰλιγγιᾶ ὥσπερ μεθύουσα: 79c7-8), ja que això li comporta aquesta relació amb el cos?» (79c2-8).

Hi ha en aquest text una clara afirmació de l'estat que produeix en l'ànima el coneixement a través dels sentits (τοῦτο γὰρ ἔστιν τὸ διὰ τοῦ σώματος, δι' αἰσθήσεως σκοπεῖν τι: 79c4-5): uns efectes semblants als que el cos té en un estat d'embriaguesa. Aquest estat d'embriaguesa, de mareig, de rodament de cap es contraposa, tot seguit (79d1-7), a un estat de meditació, a restar l'ànima sola en si mateixa i per si mateixa a contemplar (σκοπή: 79d1) allò que és pur, etern, immortal. Aquest estat s'anomena intel·ligència (τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται: 79d6-7) i en aquest estat cessa d'errar (και πέπαυται τε τοῦ πλάνου: 79d4-5).

També en el *Teetet*, en la secció en què es fa un esbós del filòsof (173c6-176a2), es contraposa aquest a algú que no ho és. I quan aquest tal ha de par-

(Plató) se serveix dels mites per a exposar el seu pensament més dens. Cal advertir, però, dels usos diversos de μῦθος, μυθολογεῖν, μυθολόγημα, μυθολογία, μυθολόγος, etc., en Plató, fet que mereixeria un comentari extens, la qual cosa ultrapassa de molt la nostra comesa.

20. La traducció de ἰλιγγιάσεις per «et quedaràs esmaperdut» indica amb rigor la situació de desorientació, de no saber per on es va, ni allò que es fa. No obstant i això, el paral·lisme jugat pel mateix Plató entre aquest text (527a2) i l'anterior (486b1) aconsella traduir ἰλιγγιάω en ambdós textos pel mateix verb, ja sigui «quedar-se esmaperdut», ja sigui «rodar el cap», ja sigui «marejar-se»,... per tal de fer més visible aquell paral·lisme esmentat.

21. Traduïm εἰλιγγιᾶ per «li roda tot», degut a l'estat d'embriaguesa (ὥσπερ μεθύουσα) que li comporta la seva relació amb el cos. Evitar, però, l'analogia del llenguatge del cos per a referir-se a l'ànima, li resulta impossible al mateix Plató. En efecte, per parlar de l'ànima, Plató se serveix de les imatges que li brinda el llenguatge del cos. Forma part de la dificultat que el mateix Plató assenyala en aquest text del *Fedó*, i en tot el *Fedó* en general.

lar d'allò mateix de què parla el filòsof, és a dir, d'aquest univers que s'ateny amb la intel·ligència, des de les altures, aleshores a aquest algú de ment estreta, agut i hàbil juriconsult li roda el cap (τὸν σμικρὸν ἐκείνον τὴν ψυχὴν καὶ δριμύνην καὶ δικανικὸν [...] εἰλιγγιῶν: 175d1-2) pel fet de no estar acostumat a les altures. El filòsof (ὄν δὴ φιλόσοφον καλεῖς: 175e1-2) —conclou— ha estat educat en la llibertat i en el lleure (ἐν ἔλευθερίᾳ τε καὶ σχολῇ: 175e1), cosa que el dispensa i el disculpa de no saber de les feines més servils (fer-se el llit, preparar-se el menjar i tenir una paraula per quedar bé amb tothom). El qui no és filòsof, en canvi,

«pot fer totes aquestes feines amb destresa i diligència, però no sap posar-se el mantell amb l'elegància que ho fa un home lliure, ni donar a les seves paraules l'harmonia que els convenen per entonar un himne a la veritable vida dels déus i dels homes benaurats» (175e5-9).

En el *Cràtil*, en la part dedicada a la investigació etimològica de determinats noms (396d2-421c2), Sòcrates, en conversa amb Hermògenes, s'atura a fer unes reflexions metodològiques just en el punt que parlarà de φρόνησις, σύνεσις, γνώμη, ἐπιστήμη, ἀγαθόν, δικαιοσύνη, etc. I a continuació ens refereix:

«Que els homes de l'antigor que van posar els noms —tal com els savis d'avui dia— de tant de donar voltes per trobar els éssers, els roda el cap (εἰλιγγιῶσιν: 411b7), i per això els sembla que les coses donen voltes i van d'un cantó a l'altre» (411b3-c1).

I afegeix:

«Sostenen que la causa d'aquesta opinió no és la seva disposició interior (τὸ ἔνδον πάθος), sinó que creuen que així són les coses: res no hi ha de permanent, ni consistent, sinó que tot és fluent, es mou i és ple de tota mena de moviment i de gènesi sempre (ἀλλὰ ῥεῖν καὶ φέρεσθαι καὶ μεστὰ εἶναι πάσης φορᾶς καὶ γενέσεως ἀεί)» (411c1-5)²².

Aquest «rodament de cap» propi dels heraclitians i dels seus seguidors —Cràtil, mestre de Plató, era heraclitià convençut²³— els prové de la seva mateixa manera de llegir i anomenar la realitat. La qual està en constant canvi, en un anar d'ací d'allà que sempre mareja: no hi ha manera de dir res perquè tot s'escapa, i el llenguatge també! L'ànima viu també en una constant fluctuació, com en un permanent desestructurar-se, en no tenir cap possibilitat d'anar a parar a algun lloc, atès que, en no haver-hi res de fix, per molt que digui coses, no les pot situar. I el llenguatge, com a manifestació d'aquesta vivència

22. Tots els comentaristes veuen en aquest fragment una clara al·lusió a la filosofia d'Heràclit.

23. Vegeu DIÒGENES LAERCI, *Vides dels filòsofs* III 6; ARISTÒTIL, *Metafísica* I 6, 987A i IV 5, 1010A.

de l'ànima fluctuant, acaba també amb fluctuacions, amb un permanent conflicte entre identitat i diferència. S'abandona, així, la possibilitat d'una gramàtica que permeti l'estructuració en el món: els noms (τὰ ὀνόματα: 411b5) no són capaços de sintonitzar-nos amb la realitat (τὰ ὄντα: 411b7). D'aquí el rodament de cap, el mareig, el vertigen.

Finalment, fixem-nos en els dos textos en els quals s'usa el substantiu ἰλιγγος. En el primer d'ells, que trobem en el llibre III de la *República*, hi llegim (trad. Manuel Balasch):

«I el que és pitjor de tot, aquesta excessiva atenció és terrible pel que fa als aprenentatges, els que siguin, i per a les reflexions i meditacions interiors, perquè recela sempre de migranyes i de mareigs (κεφαλῆς τινὰς ἀεὶ διατάσεις καὶ ἰλιγγούς: 407c1-2), i la culpa que li vinguin la dóna a l'afany de saber (ἐκ φιλοσοφίας)» (407b8-c3).

Vet aquí la dificultat de l'esforç meditatiu que s'orienta al saber. El context anterior fa referència a l'aprenentatge de la virtut en els casos en què hom està malalt. També el text que el segueix ens il·lumina el sentit de l'actual (trad. Manuel Balasch):

«de manera que on hi ha aquesta atenció demesiada tot són obstacles per a exercitar i manifestar la virtut, perquè fa pensar sempre que estem malalts, i no parar mai de sofrir pel que fa al propi cos» (407c3-5).

El segon text és de *Lleis*. A l'hora de mostrar (ἐπιδείξει: 892c6) que l'ànima és més antiga que el cos, l'atenès assenyala la dificultat que això comporta i els paranys d'aquesta mostració (ἀπατηλὸν λόγον: 892d2). I adverteix l'atenès:

«Vet aquí que aquesta indagació (λόγος) que estem volent dur a terme és molt difícil per a les vostres forces i gosaria dir que gairebé insuperable. I per tal que no us produeixi un estaborniment i un rodament de cap (σκοποδινίαν ἰλιγγόν τε), desviant-vos a problemes als quals no hi esteu avesats a trobar-hi resposta, i no us susciti vergonya sense cap motiu i de manera desagradable, em sembla que la manera en què he de procedir és aquesta: primerament, fer-me a mi mateix les preguntes, mentre vosaltres escolteu amb tota tranquil·litat; i després, jo mateix em respondré, i jo mateix portaré tota la indagació, fins que la qüestió de l'ànima no hagi estat discutida fins al final i no s'hagi mostrat que és anterior al cos» (892d2-893a7).

En aquest text s'insisteix en la dificultat de la tasca filosòfica, i com aquesta comporta «estaborniment i rodament de cap» a causa de la complexitat de l'objecte a estudiar i del mètode a utilitzar. A més se subratlla l'aprenentatge que cal fer amb un bon mestre (Sòcrates, en aquest cas) per tal de procedir a la pràctica filosòfica. No és, doncs, sense esforç, dificultats i fins «rodaments de cap» que la tasca filosòfica pot ser realitzada. La «foscó» és un moment indefugible que cal patir i vèncer a l'inici i transcurs de la reflexió filosòfica.