

Víctor ALMAZÁN GUASCH

LES DOCTRINES NO ESCRITES DE PLATÓ

Treball Final de Grau de Filosofia, dirigit pel Dr. Josep Olesti i Vila

Departament de Filosofia
Facultat de Lletres
Universitat de Girona
Any 2021

«La descripció de conjunt més fiable de la tradició filosòfica europea és que consisteix en una sèrie de notes a peu de pàgina de Plató».¹

¹ La cita completa és: Whitehead, Alfred North: *Process and Reality: an Essay Cosmology*. MacMillan Publishing Co., Inc., 1929, pàg. 63. «The safest general characterization of the European philosophical tradition is that it consists of a series of footnotes to Plato. I do not mean the systematic scheme of thought which scholars have doubtfully extracted from his writings. I allude to the great wealth of general ideas scattered through them. His personal endowments, his wide opportunities for experience at a great period of civilization, his inheritance of an intellectual tradition not yet stiffened by excessive systematization, have made his writings an inexhaustible mine of suggestion». La traducció és de O. Ponsatí-Murlà.

ÍNDIX

1.	Objecte del treball i agraïments	3
2.	Tesi de l'existència de les doctrines no escrites de Plató.....	4
2.1.	Els Principis i la nova metafísica de Plató, segons G. Reale.....	5
2.2.	La forma sistemàtica de la filosofia de Plató, segons H.Krämer	12
3.	Arguments a favor de la tesi de les DNE	18
3.1.	Els autotestimonis de Plató	19
3.2.	Les al·lusions en els diàlegs.....	27
3.3.	La tradició indirecta	32
3.4.	La fecunditat hermenèutica del nou paradigma	37
4.	Epíleg: arguments en contra de la tesi que qüestionen la veracitat de les DNE.....	47
5.	Bibliografia, ordenada per apartats.....	51
5.1.	Obres que m'han servit per tenir un domini dels diàlegs	51
5.2.	Obres de referència per l'exposició de les DNE.....	51
5.3.	Diàlegs de Plató	52
5.4.	Resta d'obres que s'han utilitzat per a les cites de testimonis.....	52

1. Objecte del treball i agraïments

El coneixement que tenim de Plató es basa en dos tipus de fonts: els diàlegs i la tradició indirecta. La major part dels estudis sobre Plató han sorgit del treball sobre les doctrines dels diàlegs, com no podia ser d'una altra manera. Aquest treball, en canvi, pretén declinar la mirada cap a les doctrines no escrites, que són els ensenyaments que Plató impartia oralment a l'Acadèmia, i que ens han arribat per la via de la tradició indirecta. L'interès per l'estudi de les notícies dels testimonis prové de les evidències d'una teoria diferent, superior a la de les idees i que, en conjunt, permet una millor comprensió del platonisme. La importància del material procedent dels successors de Plató s'ha hagut d'anar ponderant d'acord amb la dificultat de reconstrucció filològica, fet que ha generat un debat filosòfic que encara es manté.

La decisió de fer un treball sobre Plató demana, com a mínim, tenacitat i ductilitat davant d'una sèrie d'inconvenients. La distància cultural, el desconeixement del grec antic, la diversitat i, a vegades, divergència de corrents interpretatives, tant d'informadors antics com moderns, i, sobretot, el fet d'haver de pressuposar el coneixement de les doctrines dels diàlegs, un corpus llarg, d'enorme talent literari però a estones complex i ple de matisos, tant et pot descoratjar com mostrar-te petulant. Sense deixar de ser-ne conscient, doncs, he hagut d'anar esquivant aquestes dificultats i, per raons d'espai i d'acord amb el Director, el treball s'endinsa de seguida en la qüestió de les doctrines no escrites, prescindint d'una introducció acadèmica a l'autor i al seu pensament. Per moderar l'atreviment a l'apartat de bibliografia constato la relació d'obres recomanades que m'han servit per fingir un domini dels grans temes dels diàlegs: la virtut, la teoria de les idees, l'ànima, l'amor, l'educació i l'estat.

La tesi de l'existència d'aquestes doctrines queda exposada en el primer dels apartats de contingut i està justificada en els comentaris dels textos dels testimonis, tant de Plató mateix com els indirectes, fonamentalment d'Aristòtil, dels quals n'he triat i ordenat els passatges que m'han semblat més clarificadors per anar desgranant la teoria alternativa que s'hi troba implícita. Aquesta nova imatge de Plató ha estat defensada per l'Escola d'estudis Platònics de Tubinga, representada principalment pels investigadors Hans Krämer, Konrad Gaiser, Thomas A. Szlezák i, posteriorment, per Giovanni Reale, de l'escola de Milà. A part de fer l'anàlisi dels testimonis, comentaré l'argument de la fecunditat hermenèutica del nou paradigma sobre alguns diàlegs i, finalment, assenyalaré les dificultats i faré algun comentari sobre la veracitat de la tesi en l'epíleg.

Agraeixo al conjunt de professors del Departament de Filosofia de la Universitat de Girona l'entusiasme amb el qual ens han ensenyat, durant la carrera, a fer millors preguntes. Per ordre d'aparició en el Grau són: el Dr. Ponsatí-Murlà, la Dra. Quintanas, el Dr. Zimmer, el Dr. Del Pozo, el Dr. Alcoberro, el Dr. Ruiz Simón, el Dr. Olesti, la Dra. López, el Dr. Pagès, el Dr. Defez, el Dr. Vergés, el Dr. Prades i el Dr. Pineda. D'entre ells, ben particularment, vull agrair a en Josep Olesti les classes que ens ha impartit, dins i fora dels horaris lectius, i que hagi acceptat dirigir aquest treball.

2. Tesi de l'existència de les doctrines no escrites de Plató

La interpretació del platonisme des de la perspectiva epistemològica de les doctrines no escrites (d'ara endavant DNE) ofereix un nou paradigma hermenèutic, alternatiu al que interpreta Plató únicament a la llum dels diàlegs, que es fonamenta en raons teòriques i històriques. La investigació que va emprendre l'Escola filosòfica de Tubinga a final dels anys cinquanta del segle passat, mitjançant un aprofundiment en la tradició indirecta de Plató, sosté la tesi de l'existència d'una doctrina paral·lela a la dels diàlegs, que només va ser exposada oralment. Els testimonis de la tradició indirecta no resten validesa als diàlegs, que disposen d'una riquesa de material incomparablement superior, sinó que els revaloren i els fan més clars. Les afirmacions que al marge dels diàlegs hi ha una doctrina intra-acadèmica no pretenen substituir el monopoli de la tradició escrita per una d'oral, sinó mostrar la necessitat d'integrar-los per aconseguir una síntesi, de fecunditat recíproca, entre ambdues tradicions.¹

La història de la interpretació de Plató ha seguit tres models que han constituït els punts de referència decisius, segons G. Reale, que són el del neoplatonisme al·legoritzant, el romàntic que tendeix a la literalitat i, fins ara, el que concedeix la integració de la tradició indirecta.² Aquesta última nova imatge global de Plató va arrencar amb la revisió que va fer l'Escola de Tubinga de la cronologia de la tradició indirecta.³

No hem de perdre de vista que el pensament de Plató, tot i que en conjunt és coherent, és dels més oberts i inacabats, i que la doctrina de les idees roman sempre oberta, reformulada i rediscutida al llarg dels diàlegs.⁴ A partir del salt que suposa l'anomenada «segona navegació» en el *Fedó* i tenint presents els principals testimonis de la tradició indirecta, anirem bastint aquesta nova imatge global de Plató, tot identificant un principi anterior i superior al de les idees, i els motius segons els quals les idees intel·ligibles no pogueren ser l'últim nivell d'explicació metafísica del platonisme.

Per elaborar l'exposició desenvolupada de la tesi he decidit mantenir per separat les versions expositives de Reale i de Krämer, dues maneres particulars però complementàries d'explicar la tesi, que m'han permès anar ara a l'una ara a l'altra quan la necessitat de comprensió m'ho demanava. D'aquesta manera es conserven, també, els estils d'ambdós autors: Krämer més sobri, tècnic i esquemàtic; Reale més èpic, didàctic i exhaustiu.

¹ Vegeu Reale, Giovanni: *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las Doctrinas no escritas*. Ed. Herder. Barcelona: 2003, p.120-122

² *Ibíd.*, p.738

³ Vegeu l'apartat 3.3 del treball i dos fragments del llibre de Krämer, Hans: *Platón y los fundamentos de la metafísica. Ensayo sobre la teoría de los principios y sobre las doctrinas no escritas de Platón, con una recopilación de los documentos fundamentales, en edición bilingüe y bibliografía*. Monte Àvila Latinoamericana Editores. Caracas: 1996, p.78-79 i 285-298

⁴ Vegeu Plató: *Apologia de Sòcrates i altres*. Introducció de Josep Vives. Edicions 62, el Cangur. Barcelona: 2002, p.21

2.1. Els Principis i la nova metafísica de Plató, segons G. Reale

Les DNE presenten les realitats primeres i supremes, els principis que són la causa, de fet, de les idees. Ofereixen una nova estructura jeràrquica de la realitat metafísica del platonisme, amb quatre nivells, segons la qual, per sobre dels objectes intel·ligibles hi ha les realitats primeres i per sota d'aquells hi ha els objectes matemàtics, que se situen abans que els objectes sensibles.

Sembla que Plató va fer l'intent de portar aquestes doctrines fora de l'Acadèmia, no amb els escrits sinó mitjançant una conferència que titulava *Sobre el Bé*, però que no li va funcionar. Aquest n'és el testimoni d'Aristoxè:

Com Aristòtil acostumava a explicar sempre, aquesta era la impressió que experimentava la major part dels que escoltaven la conferència de Plató *Sobre el bé*. En realitat, hi anaven tot pensant que podrien assolir un d'aquests que són considerats béns humans, com la riquesa, la salut i la força i, en general, una meravellosa felicitat. Però quan va resultar que els discursos versaven sobre coses matemàtiques, nombres, geometria i astronomia, i, per últim, se sostenia que existeix un bé, una unitat, crec que això els degué semblar totalment paradoxal. En conseqüència, alguns la menysprearen i altres la criticaren.⁵

A continuació presento l'estructura filosòfica i el contingut de la teoria platònica dels principis, seguint l'exposició de Reale.⁶

2.1.1. La multiplicitat sensible i la multiplicitat intel·ligible

Pel que fa a la qüestió del saber no s'ha de perdre de vista el tret característic del món grec antic segons el qual explicar significa reduir la multiplicitat a un principi o principis, concebuts unitàriament. En una primera etapa de la «segona navegació», que s'esmenta en el *Fedó*, la multiplicitat sensible resultava simplificada i resolta a partir de les idees intel·ligibles. En una segona etapa de la «segona navegació», aquests nous principis donen resposta a la multiplicitat intel·ligible. Efectivament, el pluralisme de les idees funciona com a indicatiu que la teoria ontològica no podia ser l'últim nivell d'explicació. Calia un segon nivell de fonamentació metafísica, que no apareix en els escrits, per explicar la condició de possibilitat de les formes.

Llegirem ara el decisiu testimoni d'Aristòtil, quan en la *Metafísica* escriu sobre els principis i les causes en Plató, i que D. Ross considera un primer desenvolupament, posterior als escrits, de la metafísica platònica:⁷

Atès que les formes són causes de les altres coses, va pensar [Plató] que també els elements d'aquelles són elements de tots els éssers. Així doncs, [sostingué] que el gran i el petit són principis en tant que són matèria, i l'u en tant que és entitat, ja que a partir d'aquells [la díada del gran i el petit], per participació, les formes són nombres [ideals], quant al fet que l'u és entitat i es diu u sense que

⁵ Vegeu Aristoxè: *Elementos de Armonía*, II 39-40 DA R10S. La traducció és meua.

⁶ Vegeu Reale, Giovanni: *Por una nueva interpretación de Platón*, capítols set, vuit i nou.

⁷ Vegeu Ross, David: *Teoría de las ideas de Platón*. Ediciones Cátedra. Madrid: 1993, p.211

sigui cap altra cosa, ho va dir de manera molt semblant als pitagòrics, i que els nombres són causes de l'entitat corresponent a les altres coses ho va dir tal com ells [ho digueren]. El fet, però, d'haver establert la díada en lloc de l'il·limitat [entès] com a u i haver fet l'il·limitat a partir del gran i el petit és propi [de Plató].⁸

Comentem-lo. Aristòtil ens diu que el «gran i el petit» són l'element material i l'«u» és l'element formal de les idees.⁹ Ens diu també que els nombres es produeixen per la participació que de l'u tenen el gran i el petit. Que la consideració de l'u com a substància i dels nombres com a causes formals de les coses sensibles li vingué dels pitagòrics. I que la díada indeterminada (dualitat indefinida o infinita), que participa del gran i del petit, és el principi d'allò il·limitat.

Es posen dos principis (i no un d'únic) en el vèrtex de la realitat, per superar les febles respostes precedents. L'eleatisme, per una banda, havia negat tota multiplicitat havent reduït l'ésser a la unitat i, els pluralistes, per l'altra, havien acceptat com a originària certa multiplicitat. De fet, Sòcrates mateix no és una excepció, amb l'esforç per explicar la vida moral i política en la virtut i reduint-la a ciència en la unitat del veritable coneixement.

La novetat de Plató consisteix en l'intent de justificació última de la multiplicitat en general en funció de dos principis, segons un esquema bipolar, en què cada principi exigeix, estructuralment, l'altre. Així, l'ésser es defineix com la cosa generada a partir dels dos principis: mitjançant delimitació (determinació) del principi material per part del principi formal. Se segueix que els principis mateixos no poden ser l'ésser, perquè en són els constitutius i anteriors. Per tant, per una banda tenim el principi formal, l'u o la unitat, com a principi de determinació i que està per sobre de l'ésser i, per altra banda tenim el principi material, la díada o multiplicitat indefinida, com a principi d'indeterminació i que està per sota de l'ésser. L'acció de l'u sobre la díada és d'igualació de la cosa desigual (unitat-en-la-multiplicitat). L'ésser, com a reducte de dos principis originaris, és una síntesi d'unitat i multiplicitat (de delimitat i d'indeterminat). Cadascuna de les parts de la díada és una unitat i ella mateixa és una forma (diàdica), per això participa de la unitat.

A continuació copio el testimoni d'Aristòtil en el que explicita el fet que Plató no només considerava una causa sinó una bipolaritat de causes:

Així doncs, Plató va fer aquesta mena de distincions respecte de les [causes] que cerquem. A partir del que s'ha dit queda clar que ha fet ús de dues causes únicament, el *què és* i la corresponent a la matèria (les formes són causes del *què és de les altres coses*, i del *què és* de les formes n'és causa l'u).¹⁰

⁸ Vegeu Aristòtil: *Metafísica*, 1(A) 6, 987b 18-27

⁹ A partir d'ara no utilitzaré més els signes gràfics «» per indicar que l'u i els parells de la díada són principis.

¹⁰ Vegeu Aristòtil: *Metafísica*, 1(A) 6, 988a 8-12

2.1.2. Els nombres matemàtics i els nombres Ideals

Un punt delicat de les DNE és comprendre el significat de la reducció de les idees als nombres. Amb els dos últims passatges d'Aristòtil hem pogut distingir el que són els nombres ideals (objectes intel·ligibles) i el que són els nombres matemàtics (objectes de l'aritmètica). Els nombres matemàtics i els objectes matemàtics, com ara per exemple els triangles, ocupen un lloc intermedi entre els ideals i els sensibles. Respecte a la posició intermèdia de les entitats matemàtiques, en la mesura que reflecteixen característiques tant de les idees com dels sensibles, proporciona un òptim punt de partida pel coneixement de la realitat mateixa. I això explica el paper cognoscitiu que Plató atribuïa a la matemàtica a efectes de preparar la mentalitat dialèctica. Es veurà més clar en el següent passatge d'Aristòtil:

A més, [Plató] diu que, a banda de les coses sensibles i de les formes, hi ha entremig les realitats matemàtiques, que es diferencien de les sensibles pel fet de ser eternes i immòbils, i de les formes pel fet d'haver-hi moltes de semblants, mentre cada forma és única en si mateixa.¹¹

Però, a part dels nombres matemàtics, existeixen els nombres ideals (metafísics), generats en primera instància perquè representen, de forma originària, l'estructura sintètica de la unitat-en-la-multiplicitat que caracteritza tots els plans de la realitat. Constitueixen l'essència dels nombres i no són susceptibles de sotmetre's a operacions aritmètiques, és a dir, no es pot sumar l'essència del dos amb l'essència del tres. Els nombres i les figures ideals no són quantitats sinó qualitats: així tindríem la quadrangularitat, la triangularitat, la dualitat, la trialitat, etcètera. I hem d'advertir que la idea de triangularitat, posem per cas, no té costats ni hipotenusa; el teorema de Pitàgores no pot referir-se ni a triangles traçats ni a triangles conceptuals, s'ha de referir a triangles intermedis.

Segons Reale és un error creure que la reducció de les idees a nombres és una identificació de les idees amb els nombres. I també ho és pensar que Plató pretenia reduir cada idea a un nombre precís, com van fer els neopitagòrics. Ha quallat que la connexió entre la teoria de les idees i la dels nombres correspon al final de la vida de Plató, de dir Aristòtil que, en inici, la doctrina de les idees encara no estava connectada amb els nombres. Però llegim-lo bé:

D'altra banda, sobre les idees cal investigar primerament la doctrina mateixa referent a la idea, sense vincular-la de cap manera a la naturalesa dels nombres, sinó tal com la van concebre de bon principi els primers que van dir que existeixen idees.¹²

Encara que Aristòtil digui que Plató va assignar a les idees el mateix tipus de funció que els pitagòrics van assignar als nombres i que, posteriorment va identificar les idees amb nombres, no insinua que els nombres ideals tinguessin cap influència en l'inici de la teoria ideal.¹³

¹¹ Vegeu Aristòtil: *Metafísica*, 1(A) 6, 987b 15-17

¹² Vegeu Aristòtil: *Metafísica*, 13(M) 4, 1078b 9-13

¹³ Vegeu Ross, David: *Teoría de las ideas de Platón*, p.30. La traducció és meva.

He volgut posar de costat el fragment d'Aristòtil i la interpretació que en fa una autoritat neutral com D. Ross per complementar allò que defensen els investigadors de Tubinga, a saber, que les idees no són els nombres sinó que les idees estan subordinades als nombres (ideals).¹⁴

Convé contextualitzar que el nombre grec no és la concepció moderna de nombre enter (espècie de magnitud uniforme) sinó una relació articulada de magnituds. Sembla que era natural entre els grecs de traduir les relacions a nombres. Segons ens diu Reale, Toeplitz va demostrar que, per als grecs, el nombre era una relació articulada de *logoi*. Així, el *logos* grec està substancialment vinculat amb la dimensió numèrica i, per tant, significa fonamentalment, relació. La concepció del nombre com a relació no és un procés d'abstracció sinó una densificació del contingut d'ésser de la realitat. M'explico, tal com Reale diu que ho fa Gaiser. Les relacions numèriques són el fet permanent i immutable i, per això, Plató les té com la veritable essència, allò que roman invariable malgrat el canvi en les coses. Així, quan el nombre està expressant una relació, el que fa és situar cada idea en una posició precisa del món intel·ligible, segons la seva major o menor universalitat i segons la forma més o menys complexa de les relacions que manté amb les altres idees. Aquesta trama de relacions pot ser, com dèiem, expressada numèricament i reconstruïda mitjançant la dialèctica.¹⁵

2.1.3. L'estructura jeràrquica de la realitat

Amb aquest esquema bipolar de principis, que ubicaríem al capdamunt de la metafísica no escrita, i amb la reconstrucció de les relacions segons les propietats de les coses, recuperem, ara, l'estructura dels quatre plans (en una jerarquia vertical) de la realitat que ens proposen les DNE. En primer lloc, a dalt de tot, el pla dels principis, amb l'u i la díada indeterminada. En el següent nivell hi tenim el pla de les idees, amb una subestructura ordenada d'universals que conté els nombres i figures ideals, les metaidees i les idees generals i particulars. En el següent nivell, per sota, hi ha el pla dels ens matemàtics, amb una subestructura ordenada encapçalada pels objectes de la matemàtica, seguit dels objectes de la geometria plana, els objectes de l'estereometria, els objectes de l'astronomia pura i els objectes de la musicologia. I, per tancar l'estructura, el pla del món físic amb els objectes sensibles.

Hem de considerar que els plans superiors funcionen com a condició necessària però no suficient per als plans inferiors. De manera que cada pla elevat és causa formal, però no causa del contingut, del pla inferior. Anem a veure com ho explica Aristòtil mateix:

A més, es diuen anteriors les propietats de les coses anteriors, com ara la propietat de recte respecte de la propietat llis: aquella és una propietat de la línia, aquesta de la superfície.

¹⁴Vegeu Reale, Giovanni: *Por una nueva interpretación de Platón*, p.232

¹⁵Vegeu Reale, Giovanni: *Por una nueva interpretación de Platón*, p.233-234

Unes coses es diuen, certament, anteriors i posteriors d'aquesta manera, unes altres, en canvi, segons la seva naturalesa i entitat: totes aquelles que poden ser sense d'altres, mentre aquestes sense aquelles, no: distinció de la qual feia ús Plató.¹⁶

Afegeixo alguns exemples del pla dels ens matemàtics per a il·lustrar l'estructura metafísica. Els objectes de la matemàtica tenen les unitats d'ens particular com a principi formal i la pluralitat de molt i poc com a principi material. Les figures geomètriques i estereomètriques tenen el punt matemàtic que té posició de la línia indivisible com a principi formal i la pluralitat de curt i llarg com a principi material pel que fa a les línies, la pluralitat de llarg i estret pel que fa a les superfícies i la pluralitat d'alt i baix pel que fa als cossos.¹⁷

2.1.4. El valor ontològic dels principis

Hem dit que els nombres ideals desenvolupen un paper de mediadors en la jerarquia de l'ésser, entre els principis i la resta de les idees, i ara ho justifiquem pel fet que representen paradigmàticament les característiques de l'ésser: delimitació, determinació i ordre. El nombre dos és la primera determinació de gran i petit, és multiplicitat-i-petitesa, que és definida per obra de l'u com a doble i meitat. Els altres nombres són també produïts per aquests dos principis, actuant l'u (causa eficient), sempre, de principi delimitador i generant la dualitat indeterminada (matèria passivo-receptiva), sempre, el dos, i augmentant així els nombres fins a una quantitat infinita.

L'u, en actuar sobre la cosa múltiple il·limitada, la determina, la delimita i l'ordena, produint els éssers. En la definició d'unitat com a mesura (exactíssima) de la multiplicitat la dimensió ontològica pren la mesura en un sentit delimitant. Vegem el testimoni d'Aristòtil:

Posar, doncs, l'u i els nombres al marge de les coses, no com feien els pitagòrics, i la introducció de les formes, fou gràcies a la investigació sobre els enunciat (perquè els anteriors no es van ocupar de la dialèctica), i fer de la díada l'altra natura és degut al fet que els nombres, tret dels primers, es generen molt fàcilment a partir d'aquesta com a partir d'una matriu.¹⁸

2.1.5. El valor gnoseològic dels principis

Si allò que és determinat, delimitat o ordenat és estructuralment cognoscible, la unitat, el límit i l'ordre són el fonament del valor cognoscible de les coses. Plató combregava amb la correspondència estructural entre conèixer i ésser, procedent del pensament de Parmènides¹⁹ i que proporciona el rerefons històric i teòric de la doctrina.

¹⁶Vegeu Aristòtil: *Metafísica*, 5(Δ) 11, 1018b 37- 1019a 4

¹⁷Vegeu Reale, Giovanni: *Por una nueva interpretación de Platón*, p.243

¹⁸Vegeu Aristòtil: *Metafísica*, 1(A) 6, 987b 30

¹⁹Considereu 8 B 3, de Parmènides «...el mateix és pensar i ser, en efecte». a Ferrer Gràcia: *De Tales a Demòcrit. El pensament presocràtic*, p.417

Així, a cadascun dels tres nivells d'essència li corresponia un nivell de coneixement: el coneixement sensible pel pla del món físic, el coneixement matemàtic pel pla dels ens matemàtics i el coneixement dialèctic pel pla de les idees. En la definició d'unitat com a mesura (exactíssima) de la multiplicitat la dimensió gnoseològica té el paper de situar la possibilitat del coneixement només en les coses mesurades.

2.1.6. El valor axiològic dels principis

Actuar així sobre la multiplicitat produeix ordre i estabilitat, per tant, produeix valor. Allò que és ordenat, harmoniós i estable també és bo i bell. El bé és, doncs, l'ordre produït per l'u. En la definició d'unitat com a mesura (exactíssima) de la multiplicitat, veiem com la dimensió axiològica pren la mesura en un sentit de norma, tot llegint un parell de passatges d'Aristòtil:

...i sobre quina és la matèria subjacent de la qual es diuen les formes en les coses sensibles i l'u en les formes [diu] que aquella és la díada, el gran i el petit; a més, la causa del bé i del mal la va atribuir, respectivament, a cada un d'aquests elements, tal com diem que van pretendre també alguns dels filòsofs, per exemple, Empèdocles i Anaxàgoras.²⁰

Entre aquells que diuen que existeixen les entitats immòbils, uns diuen que són idèntics l'u mateix i el bé mateix; tanmateix, creuen que l'entitat d'aquest és fonamentalment l'u.²¹

2.1.7. La divisió de la realitat en categories, les metaidees

Plató va presentar un esquema general de divisió categòrica de tota la realitat, per demostrar que tots els éssers deriven de la mescla dels dos principis. La distinció categorial dels éssers es basa en un esquema de relacions, típic del món ideal que, tendint a la universalitat, va de les espècies als gèneres, en el qual les espècies depenen dels gèneres. Això és el que Krämer anomena metaidees i que ubica en el pla dels universals, el segon nivell després del dels principis, i just entre els nombres ideals i les idees.

La primera divisió és la que diferencia els éssers per si mateixos i els que estan en relació amb altres éssers. Els éssers per si mateixos, que es remeten al principi de la unitat, són éssers perfectament diferenciats, definits i determinats. Exemples d'aquests éssers podrien ser l'home, el cavall, la terra, l'aigua, etcètera. Per altra banda tenim els éssers que estan en relació amb altres, per contrarietat o correlació, que es remeten al principi de la díada indefinida. Exemples d'éssers en relació de contrarietat podrien ser la vida i la mort o mòbil i immòbil; es caracteritzen perquè no poden existir alhora: o bé hi ha vida o bé hi ha mort, i perquè no admeten terme mitjà. Exemples d'éssers en relació de correlació podrien ser gran i petit, alt i baix, dretà i esquerrà, etcètera; es caracteritzen perquè

²⁰ Vegeu Aristòtil: *Metafísica*, 1(A) 6, 988a 13-15

²¹ Vegeu Aristòtil: *Metafísica*, 14(N) 4, 1091b 13-15

coexisteixen i desapareixen alhora i, aquests sí, admeten un terme mitjà.²² Tot seguit miro d'explicar millor la manera com és que els éssers en relació es remeten a la díada. Els contraris s'inclouen en els gèneres d'igual i desigual, i els correlatius en els gèneres d'excés i defecte. Agafem un parell d'oposats contraris com ara la immobilitat i la mobilitat. La immobilitat no pot ser més o menys immòbil, en canvi la mobilitat sí que pot ser-ho. La manera com es remeten als principis és clara: la immobilitat és sempre igualment immòbil i la igualtat es remet a l'u, mentre que la mobilitat pot tenir excés o defecte i la desigualtat es remet a la díada indefinida. Els correlatius, en canvi, impliquen una referència als gèneres d'excés i defecte en tenir una relació recíproca no definida. Tant el gran com el petit poden ser més o menys grans o petits, i tant l'excés com el defecte es remeten a la díada indefinida.

D'altra banda, la segona sèrie dels contraris és la privació; i tots es remunten a l'ens i al no-ens, i a l'u i a la pluralitat, per exemple: el repòs és propi de l'u, el moviment, de la pluralitat: gairebé tothom convé que els éssers i l'entitat consten de contraris: tots diuen, doncs, que els principis són contraris. Uns diuen que són el senar i el parell altres que el calent i el fred, altres que el límit i l'il·limitat, altres que l'amistat i l'odi. I tota la resta sembla remuntar-se a l'u i la pluralitat (considerem feta per nosaltres la reducció), i també els principis proposats pels altres cauen de ple en aquests gèneres.²³

Com veiem, l'objecte d'aquesta divisió és, simplificant les coses, reduir-les als principis. I es fa denotant el predomini de l'acció d'un principi o de l'altre, perquè ja hem estudiat que tot el que és posterior a ells és síntesi d'ambdós. Cada membre de les parelles de contraris és ja el resultat sintètic d'ambdós principis, tot i que en la primera idea predomina el principi de la unitat i en la segona idea predomina el principi de la multiplicitat. Exemples: La identitat no és l'u sinó la seva primera especificació (és una primera determinació de l'indeterminat en la que predomina la unitat). La diferència no és el pur indeterminat sinó la seva primera especificació (és una primera determinació de l'indeterminat en la que predomina la multiplicitat).

2.1.8. La dialèctica té dos procediments

La dialèctica està representada per dues maneres de pensar: una d'analítica i una de sintètica. La primera, destinada a descobrir els constituents més simples i elementals. La segona, característica de la divisió categorial, tendent als gèneres cada cop més universals. Són dues formes diferents de pensament en competència però complementàries: la primera una reducció simplificadora i la segona una reducció generalitzadora. Així, els principis assumeixen un doble estatut d'elements primaris i de gèneres generalíssims. Aristòtil, en parlar d'anterior i

²² L'exposició d'aquesta divisió categorial procedeix de dos Testimonis: el de l'escèptic Sext Empíric a *Contra els matemàtics*, X 264-268, i el del neoplatònic Simplici, més clar i explícit parlant de Plató, a *Comentari a la Física d'Aristòtil*, p.248 línia 30 – 248 línia 15

²³ Vegeu Aristòtil: *Metafísica*, 4(Γ) 2, 1004b 27 – 1005a 2

posterior, diu que segons el concepte són anteriors els universals, i segons la sensació els singulars, en tant que part i matèria.²⁴

Llavors, ¿com serà principi l'u? Perquè no és divisible, diuen; però també són indivisibles l'universal, el particular i l'element. Però [ho són] de maneres diferents; d'una banda, segons la definició, de l'altre, segons el temps. ¿De quina de les dues maneres, doncs, és principi l'u? Tal com s'ha dit, el recte sembla anterior a l'agut i aquest a aquell, i cadascun dels dos és u. Però de totes dues maneres fan un principi de l'u.²⁵

2.2. La forma sistemàtica de la filosofia de Plató, segons H.Krämer

A continuació presento l'estructura filosòfica i el contingut de la teoria platònica dels principis seguint ara l'esquema proposat per Krämer²⁶ que, com és sabut, va investigar la qüestió abans que Reale i, com he dit, m'ha servit per tenir una segona opinió.

2.2.1. La teoria dels principis com a fonamentació última que va més enllà de la teoria de les idees

La teoria dels principis és una investigació reductiva, una investigació de les causes, dels principis i dels elements últims per explicar la realitat. Així, queda teòricament redimensionada la teoria de les idees, pròpiament pluralista, i metodològicament superada en un pla de reflexió superior.

Per Aristòtil, Plató presenta un doble pla d'investigació dels fonaments: per una banda les idees, que són causes de totes de les altres coses i, per una altra banda, els principis, que són causes i elements de les idees mateixes.

A la *República* (especialment als llibres VI i VII) hi trobem la culminació anàloga del món de les idees en la idea del bé. En les DNE hi trobem una més precisa determinació i descripció de la funció del bé com a unitat i com a mesura, i pel fet que a l'u-bé se li contraposa un principi de multiplicitat, igualment originari però de rang inferior.

2.2.2. La duplicitat originària dels principis (unitat i multiplicitat)

Plató parteix del fet que la totalitat del ser no pot ser deduïda d'un principi únic, en l'estil de l'u-tot de Parmènides, pel risc de caure en la paradoxa de l'autoduplicació de l'u originari. La pluralitat de l'ésser postula l'admissió d'un principi de multiplicitat en paral·lel al d'unitat.

El principi oposat de multiplicitat no és només l'essència de la pluralitat dels éssers (oposat contrari) sinó que és concebut com a oposat contradictori (no-unitat), per tant indeterminat, il·limitat, divisible infinitesimalment. Principi de tota multiplicitat particular. I en dos sentits: com un continu en el sentit de grandesa infinita o com un continu en el

²⁴ Vegeu Aristòtil: *Metafísica*, 5(Δ) 11, 1018b 34

²⁵ Vegeu Aristòtil: *Metafísica*, 13(M) 8, 1084b 13-18

²⁶ Vegeu Krämer, Hans: *Platón y los fundamentos de la metafísica*, p.143-159

sentit de petitesa infinita. Aquests dos moments de la direcció de la multiplicitat il·limitada són oposats contraris.

Els principis i les seves relacions són anteriors a l'ésser determinat i és sobre aquestes relacions que està fonamentada la dialèctica platònica.

2.2.3. L'ésser com a mescla d'unitat i de multiplicitat

L'acció conjunta dels dos principis constitueix l'estructura de la realitat. Res és alguna cosa si no és en certa manera alguna cosa. I només pot ser alguna cosa i u, i participar de la unitat, perquè al mateix temps participa del principi oposat de la multiplicitat il·limitada. L'ésser és, essencialment, unitat en la multiplicitat. Funcionalment és anàleg a la distinció aristotèlica entre principi formal i material. L'ésser està generat com a mescla de dos principis: mitjançant delimitació i determinació del principi material per part del principi formal. Com que els principis no són éssers, i són constitutius de tot ésser, són anteriors a l'ésser (no perdem de vista que principi és causa). La unitat com a principi de determinació està per sobre de l'ésser; el principi material indeterminat del no-ésser està per sota de l'ésser.

2.2.4. Els diferents nivells de la constitució de l'ésser

Totes les idees estan, en virtut de les seves relacions, determinades de manera numèrica (idees-nombres), però tan sols algunes idees són idees de nombres (els nombres ideals). La teoria de les idees-nombres formula l'estructura de relació dels universals sobre bases matemàtiques, reconduint els universals a l'àmbit dels nombres ideals. Els nombres ideals, dins l'àmbit dels universals, posseeixen un estatut privilegiat i són presentats com a generats en primer terme pels principis. Tenen el paper mediador entre els principis i les restants idees, perquè representen de forma paradigmàtica les característiques de l'ésser: delimitació, determinació i ordre.

2.2.5. La construcció de les realitats matemàtiques, geomètriques i estereomètriques

Així com els nombres matemàtics es fonamenten en els nombres ideals, així també els elements del món corpori sensible, les figures geomètriques i estereomètriques, es fonamenten en les figures ideals, que en serien l'estructura interna que li serveix de fonament.

2.2.6. La divisió categorial i el seu significat

Les DNE ofereixen una divisió categorial de l'ésser en éssers per si mateixos i éssers relatius. Es tracta d'una divisió de tall ontològic, per conèixer l'ésser tal com es presenta, el que existeix en tant que existeix. Dividint-ho en no relacionats i relacionats, reconduïx totes les realitats a la teoria dels principis. Mentre que l'ésser per si mateix s'identifica amb la unitat, a l'ésser relatiu se li manifesten diferents graus de mescla dels dos principis suprems segons predomini un principi o altre. És el corresponent en Aristòtil a les quantitats i qualitats, que prenuncia la distinció entre substància i accident (qualitat primària o real en Demòcrit, forma substancial en Aristòtil, sensibles propis dels Escolàstics versus qualitat secundària o convencional en Demòcrit, forma accidental en Aristòtil, sensibles comuns dels Escolàstics). Els relatius, d'acord amb la seva delimitació i il·limitació són referits a la categoria de l'igual (la unitat) o del desigual (principi oposat, del gran i petit). És a dir, en tant que éssers (encara que relatius) participen també dels dos principis.

Això mateix passa en els parells oposats d'identitat o diferència, semblança o dissemblança, quietud o moviment, parell o imparell, etcètera. Aquesta distinció en el grau de mescla dels dos principis està també a la base de la relació entre el món intel·ligible i el sensible.

2.2.7. Procés d'elementalització i procés de generalització (els principis com a elements i com a gèneres)

Existeix un pluralisme metodològic en Plató: dues formes de pensament complementàries que a vegades es troben en competència, usades, mitjançant el mètode dialèctic, per establir nexes entre el més singular de l'ésser i els principis fonamentals: forma de pensament elementalitzant i forma de pensament generalitzant. La primera, orientada pel model de la matemàtica, descompon en parts cada vegada més petites fins als elements últims i més simples. La segona, d'arrel socràtica, va del fet particular al més general, és la reducció categorial tendent a la universalitat.

Finalment, els principis assumeixen la doble funció, així la unitat significa el més simple i el més universal.

2.2.8. Procediment regressiu i procediment derivatiu

El procediment argumentatiu utilitzat per Plató té dos sentits oposats, i no té res a veure amb la duplicitat metodològica anterior. Per una banda, hi ha un procediment regressiu o reductiu, que va de baix a dalt, que en l'estructura de l'ordenament jeràrquic del coneixement aniria de menys a més coneixement; i, per altra banda, hi ha un procediment derivatiu, que va de dalt a baix, que en l'estructura de l'ordenament jeràrquic de l'ésser aniria de més a menys essència. Són dos procediments vàlids tant pel procés reductiu elementalitzant com pel procés reductiu generalitzant.

2.2.9. Els quatre plans de la realitat, les seves reaccions i la seva estructura interna

La metafísica no escrita platònica proposa quatre plans de la realitat, segons una relació d'estructura distingida pels criteris ontològics d'immutabilitat, universalitat i simplicitat. D'inferior rang a major tenim els objectes sensibles en moviment, les essències matemàtiques, els universals i els principis.

Les essències matemàtiques són intel·ligibles i immutables, però encara no universals en tant que són individuals. Els universals ja no són multiplicitat d'individus sinó realitats ideals úniques. Els principis, també universals, estan per sobre de l'ésser i només es poden captar a través de les restants idees.

La teoria dels principis garanteix la unitat del sistema i de la construcció teòrica. Aquests quatre àmbits estan internament subdividits, segons una relació ontològica de derivació, de manera que el primer pot ser pensat sense el segon però no al revés.

En l'àmbit dels universals hi distingim les metaidees i la sèrie de nombres ideals. En l'àmbit de les realitats matemàtiques hi ha la successió aritmètica, geometria o astronomia pura i la musicologia. I, finalment, en l'àmbit de les realitats sensibles hi ha la dels cossos en moviment eternals i els cossos en moviment corruptibles.

2.2.10. La doctrina dels principis com a fonamentació de totes les esferes de l'ésser i la doctrina de la ciència universal

La teoria dels principis, en el seu doble paper elemental i genèric, funciona com a estructura bàsica per una doctrina de la ciència universal, la ciència dels fonaments mitjançant metodologia universal, en àmbits com ara la matemàtica, la lògica, la física i l'ètica-política. La mesura primera és el principi, així el principi de coneixement de cada àmbit és l'u.

2.2.11. El significat axiològic de la teoria dels principis i la primera formulació de la teoria dels transcendentals

La doctrina no escrita era exposada a l'Acadèmia amb el títol de *Sobre el bé*. Segons la perspectiva del coneixement, el bé era determinat com l'aspecte funcional de l'u, i el mal com l'aspecte funcional de la multiplicitat. La unitat, com a principi, produeix ordre i estabilitat en els principats. L'ordre és multiplicitat delimitada, unitat en la multiplicitat, la mesura fonamental d'un àmbit de coses, allò que és majorment cognoscible. També és una manera de ser u (o delimitat) el mitjà entre dos extrems, entre massa i massa poc. D'aquí se segueix que tot allò que és, en la mesura que està determinat i delimitat per l'u, no només és ésser i és cognoscible, sinó que està proveït de valor. Això col·locaria a Plató com el precursor de la doctrina medieval dels transcendentals, que explica el concepte de l'ens a partir de les seves propietats d'u, de cognoscibilitat (veritat) i de valor

(bondat, bellesa), fonamentats en la concepció que el que és ho és per com aproxima el seu estatut a la unitat originària. Per tant, unitat com a principi de l'ésser, de coneixement i de valor.

2.2.12. La polivalència funcional dels principis

Plató comprèn la unitat com a mesura, d'acord amb la forma de pensament elementalitzant, la mesura exactíssima de la multiplicitat. Unitat com a element fonamental, mesura distinta i separada de les altres a causa de la suprema simplicitat i immutabilitat. A més de la noció elementalitzant, estableix, per la noció de mesura, el significat de límit i de norma. La polivalència funcional quedava ja indicada en el caràcter ontològic (teòric, matemàtic) i axiològic (pràctic, polític) de la teoria dels principis. La definició del principi oposat sorgia de la privació de les connotacions essencials del primer principi. Plató era conscient que no podia definir els principis últims de gèneres ulteriors, per tant, ho fa a partir dels derivats, ja no des de dalt sinó des de baix, entesa com a relació bipolar: mesura d'una multiplicitat. En introduir-se al món, la unitat es manifesta com a norma i mesura de tot ésser. Precisament com a mesura és referida la unitat al món. És correlació entre principi primer i ésser. Plató porta el principi del món al món. La unitat es demostra com el constituïu categorial fonamental de tot ésser, ciència platònica de l'ésser i edifici dialèctic-discursiu contra l'eleatisme i la sofística.

El fet que els crítics moderns hagin vist les DNE massa abstractes i les hagin considerat esquematismes buits, donaria la raó a Plató, respecte a l'estimació que va fer de la dificultat de comunicació de les qüestions últimes.

2.2.13. El mètode dialèctic

El mètode dialèctic, pres com l'ascensió en un procés sinòptic cap al més general, avançant cap a hipòtesis sempre més altes, vincula els esquemes de la doctrina no escrita, conservats per la doxografia (compilacions d'opinions) amb els diàlegs. S'arriba a la conclusió, no condicionada, només quan s'arriba als principis, que són els gèneres més universals, els gèneres supremes de totes les metaidees. I, si és veritat que la dialèctica tracta, per definició, dels oposats, ho és també que la divisió i reduplicació de la realitat en oposats es troba només en les DNE. L'esquema d'oposats generalitzants són expressió eminent del mètode dialèctic, perquè redueixen tots els parells particulars d'oposats a la mateixa oposició originària dels primers principis, que fonamenta i permet totes les oposicions i tota forma de dialèctica. El mètode dialèctic també integra la forma de pensament elementalitzant, sense identificar-lo amb el generalitzant, atès que, pel seu contingut, la dialèctica està també vinculada a l'esfera dels universals, la qual inclou les idees, els nombres ideals i els principis com a elements originaris.

Mentre que els escrits representen la filosofia de Plató, sempre sota un aspecte determinat, en la doctrina no escrita s'ofereix una construcció teòrica en tota la seva unitat. Això suposa una nova base per a la interpretació sistemàtico-teòrica de la filosofia de Plató, que apareix menys vaporosa i més conseqüencial.

2.2.14. El tipus de sistema i el tipus de teoria propis de la filosofia platònica

El tipus de sistema constituït per la filosofia de Plató, servint-se d'un metaforisme generatiu, desenvolupa estructures fondants i definitives, diferenciades i graduades jeràrquicament. Krämer diu «metaforisme generatiu» en oposició a «estricta emanació», pel fet que la relació de participació que hi ha en el sistema és tal que, el pla elevat només proporciona a l'inferior, les condicions necessàries, és a dir, n'és causa formal, i, no proporciona les condicions suficients, és a dir, no és causa del contingut.

El tipus de teoria constituït per la filosofia de Plató queda determinat per una dialèctica dels universals de caràcter essencialista. Simultàniament, pel que fa als particulars, s'hi veu un marcat pluralisme metodològic estructural.

2.2.15. La pretensió de validesa de la sistemàtica platònica

Per una banda tindríem la consideració de validesa del sistema (que era obert), que no tenia pretensió dogmàtica sinó heurística, no pretenia esgotar la totalitat dels continguts i tolerava la divergència entre deixebles i, per altra banda, tindríem la coherència i consistència del sistema que li atorga la teoria dels principis que permet creure, en acord de tots els deixebles, en la intenció precisa de construir una sistemàtica.

3. Arguments a favor de la tesi de les DNE

Per justificar la tesi de l'existència de les DNE he recollit quatre grups d'arguments. Trobem dos grups d'autotestimonis de Plató en els seus escrits, els autotestimonis directes, que són pocs però extraordinàriament importants, i les al·lusions a les DNE, que anem trobant en els diàlegs, que són diverses i repartides. El tercer grup d'arguments el constitueixen els testimonis dels seus deixebles immediats i informadors, fonamentalment els d'Aristòtil, amb qui ja s'ha apuntalat l'exposició de la tesi. I, finalment, assajaré l'argument de la fecunditat hermenèutica del nou paradigma enfocant la qüestió en tres diàlegs: la *República*, el *Parmènides* i el *Fileb*.

En primer lloc, els autotestimonis de Plató ens serveixen per presentar l'argument de la negació de l'autonomia dels escrits. Es troben en aquests dos passatges:

- *Fedre*, 274b-278e
- *Carta VII*, 340b-345c

En segon lloc, les al·lusions a les DNE en els diàlegs constitueixen la prova per l'argument des de Plató mateix. El llistat d'al·lusions que jo he considerat és el següent:²⁷

- *Menó*, 76e-77b
- *Menó*, 99e-100c
- *República*, 506d-e
- *República*, 509b
- *República*, 475e-476 a, 479a i 484b
- *Protàgores*, 356e-357c

L'argument que ens aporten els testimonis indirectes, com que constitueixen la descripció mateixa de les DNE, ja els he anat intercalant en el capítol anterior. Per això en aquest apartat em limitaré a tractar el valor d'argument que tenen en conjunt.

Un dels treballs inicials de l'Escola filosòfica de Tubinga va ser el d'identificar i numerar els testimonis indirectes que sostenen les DNE. Per elaborar aquest treball he consultat la llista de Gaiser, que sembla que va ser la primera que es va fer, la de Krämer i la de Reale. També he consultat el treball posterior de J.R. Arana, amb una antologia de testimonis més extensa. Però per raons de limitació d'extensió i preferència m'he centrat en la llista més essencial que proposa Krämer, que és la que copio tot seguit.²⁸

1. Aríxtoxe: *Elements d'harmonia*, II, 39-40 Da Rios
2. Simplicí: *Comentari de la Física d'Aristòtil*, pàg. 151, 6-19 Ed. Diels

²⁷Vegeu la relació de referències dels escrits platònics a allò no escrit, considerada per l'Escola de Tubinga, a Krämer, Hans: *Platón y los fundamentos de la metafísica*, p. 389-394

²⁸Vegeu la relació de testimonis indirectes a Krämer, Hans: *Platón y los fundamentos de la metafísica*, p. 419-442

3. Simplicí: *Comentari de la Física d'Aristòtil*, pàg. 453, 22-30 Ed. Diels
4. Aristòtil: *Física*, IV 2, 209b 11-17
5. Aristòtil: *Física*, IV 2, 209b 33 – 210a 2
6. Aristòtil: *Ètica a Nicòmac*, I 4, 1095a 30 – b 3
7. Aristòtil: *Metafísica*, V 11, 1018b 37 – 1019a 4
8. Teofrast: *Metafísica*, 6a 15 – b 17
9. Aristòtil: *Metafísica*, I 6, 987a 29 - 988a 17
10. Alexandre d'Afrodísia: *Comentari a la Metafísica d'Aristòtil*, pàg. 55-56
11. Simplicí: *Comentari de la Física d'Aristòtil*, pàg. 453, 30 – 455, 11 Ed. Diels
12. Sext Empíric: *Contra els matemàtics*, X 248-283
13. Simplicí: *Comentari de la Física d'Aristòtil*, pàg. 247, 30 – 248, 15 Ed. Diels
14. Aristòtil: *Metafísica*, IV 2, 1003b 33 – 1004a 2
15. Alexandre d'Afrodísia: *Comentari a la Metafísica d'Aristòtil*, pàg. 250
16. Aristòtil: *Metafísica*, IV 2, 1004b 27 – 1005a 2
17. Alexandre d'Afrodísia: *Comentari a la Metafísica d'Aristòtil*, pàg. 262
18. Aristòtil: *Metafísica*, X 3, 1054a 20-32
19. Pseudo Alexandre: *Comentari a la Metafísica d'Aristòtil*, pàg. 615
20. Aristòtil: *Metafísica*, XI 3, 1061a 10-15
21. Pseudo Alexandre: *Comentari a la Metafísica d'Aristòtil*, pàg. 642-643
22. Aristòtil: *Ètica a Nicòmac*, I 4, 1096a 17-19
23. Aristòtil: *Ètica a Eudem*, I 8, 1218a 1-8
24. Aristòtil: *Metafísica*, N 4, 1091b 13-15
25. Aristòtil: *Ètica a Eudem*, I 8, 1218a 15-28
26. Jàmblic: *Protrèptic*, cap. 6, pàg 37-39
27. Divisions Aristotèliques
28. Divisions Aristotèliques
29. Divisions Aristotèliques
30. Divisions Aristotèliques
31. Divisions Aristotèliques

Per acabar amb l'apartat d'arguments favorables a la tesi, el quart grup correspon a la fecunditat hermenèutica del nou paradigma, analitzada en tres diàlegs seleccionats: la *República*, el *Parmènides* i el *Fileb*. Es tractarà de veure de quina manera les DNE milloren la comprensió que tenim dels esmentats diàlegs, i la intenció de la selecció respecte al conjunt del corpus.

3.1. Els autotestimonis de Plató

Els autotestimonis que trobem en el *Fedre* i en la *Carta VII* recullen les raons per l'argument de la negació de l'autonomia dels escrits i pressuposen l'existència de l'Acadèmia com a lloc d'intercanvi oral del

saber. D'aquesta manera obrim una primera fissura en el paradigma que defensa el monopoli dels diàlegs, defensat per Schleiermacher, Zeller, Shorey i Cherniss,²⁹ i comencem a apuntalar la tesi del paradigma alternatiu.³⁰

Ambdós autotestimonis presenten les possibilitats i els límits de l'aprenentatge filosòfic. La dimensió escrita és criticada en favor de l'oral com a forma suprema de comunicació. No per la impossibilitat d'expressar el pensament, sinó per raons de tipus pedagògic i social que es veuran tot seguit.

Primer presentaré els arguments del *Fedre*, 274b-278e, i després els de la *Carta VII*, 340b-345c.

3.1.1. Autotestimonis en el Fedre

D'acord amb Reale, trobem en el *Fedre* sis moments conceptuals successius que aniré descobrint a mesura que llegim el fragment.

3.1.1.1. L'escriptura no augmenta ni la saviesa ni la memòria dels homes³¹

Aquest primer enunciat és el que sintetitza el fragment en el qual Sòcrates relata a Fedre els descobriments que el déu Teüt ofereix al rei d'Egipte Thamus. El rei li va preguntant per la utilitat de cadascun dels descobriments fins que, en arribar al descobriment de les lletres, Plató ens estaria expressant la seva posició respecte a les relacions entre l'escriptura i la saviesa i entre l'escriptura i la memòria. Veiem un extracte del fragment i després en diré alguna cosa per cada relació:

Sòc.: (...) «L'aprenentatge d'això, oh rei, farà més savis els egipcis i els atorgarà més memòria, car s'ha descobert com a medicina de la memòria i de la saviesa». Però Thamus li va respondre: «Oh Theuth, molt expert en arts! Alguns són capaços de crear arts, mentre que d'altres tenen la capacitat de judicar fins a quin punt faran mal o seran profitoses per a aquells qui es disposaran a emprar-les. I ara tu, essent el pare de les lletres, per benevolència els atorgues poders contraris als que tenen. És oblit, en efecte, el que causaran en les ànimes d'aquells qui les aprenguin, per descuit de la memòria, ja que refiant-se de l'escriptura assoliran els records des de fora, en virtut de caràcters aliens, i no des de dins, per si

²⁹ F.E.D. Schleiermacher va elaborar una traducció del corpus de Plató a principis del s.XIX, amb una cèlebre introducció en la qual defensa que el sistema de la filosofia platònica es troba totalment en l'obra literària dels diàlegs i menysté el testimoni de la tradició indirecta. E. Zeller sosté que les notícies que ens han arribat de l'ensenyament oral de Plató no són originals sinó una reeleboració tardana. Segons P. Shorey i H. Cherniss, els diàlegs resulten plenament suficients per una interpretació plena de la filosofia platònica, neguen l'autenticitat de la *Carta VII* i redueixen la tradició indirecta a una mala interpretació d'Aristòtil.

³⁰ Ja s'ha dit que els promotors del nou paradigma són els representants de l'escola de Tubinga, els quals reconeixen L. Robin com el precursor en legitimar l'ajut interpretatiu que suposa la contribució de la tradició indirecta.

³¹ Vegeu Plató: *Fedre*, 274b-275d

mateixos i en virtut de si mateixos; per consegüent no has descobert una medicina de la memòria, sinó una forma suplementària de recordar. D'altra banda, quant a la saviesa, el que proporciona als alumnes és opinió, no pas veritat. En efecte, havent llegit moltes coses, sense un ensenyament instructiu, faran la impressió que són plenes de coneixements, essent en la gran majoria dels casos exempts de coneixements i a més a més difícils de tractar, tot semblant savis i havent esdevingut el contrari de savis».³²

El fragment assenyala que a l'escriptura li manca el veritable instrument de comunicació del saber, l'ensenyament, que és propi de la dimensió oral. Plató avisa que només amb els escrits es córrer el risc de formar mers doxòsofs.

Sòc.: Així, doncs, el qui creu que deixa al seu darrere un art consignat en lletres i el qui al seu torn rep amb la idea que d'aquestes lletres sortirà quelcom de clar i de sòlid, ambdós són sense cap dubte molt ingenus i desconeixen certament la predicció d'Ammon, creient que les paraules escrites són qualche cosa més que un mitjà supletori, per aquell qui ja les sap, de recordar les coses que estan escrites.³³

L'escriptura té una funció rememorativa, perquè és capaç de suscitar alguns records, però això només en aquells que ja tenen adquirit el coneixement, per haver-lo après de l'oralitat.

3.1.1.2. L'escrit és incapaç d'ajudar-se a si mateix i de defensar-se per si sol, i té la necessitat de la intervenció del seu autor³⁴

Aquest segon enunciat té per objecte subratllar la menor capacitat comunicativa del saber de la dimensió escrita.

Sòc.: L'escriptura, oh Fedre, implica, en efecte, un greu inconvenient, tal com s'esdevé de la mateixa manera amb la pintura: els éssers que infanta semblen tenir vida; tanmateix, si se'ls pregunta alguna cosa, guarden el silenci més solemne. La mateixa cosa s'esdevé tocant a les paraules: pensaries que parlen com si diguessin assenyadament alguna cosa; tanmateix, si se'ls pregunta quelcom per voler aprendre què diuen, es limiten sempre a significar una sola i mateixa cosa. Ara: un cop escrit, tot discurs s'escampa pertot arreu, tant entre els entesos com entre aquells a qui no els interessa gens, al mateix temps que no sap a qui ha de parlar i a qui no. Alhora, si és maltractat o injustament injuriat, necessita sempre l'ajuda del seu pare, car per si mateix no és capaç de refutar res ni de defensar-se ell mateix.³⁵

El fragment és prou clar a l'hora de titllar el discurs escrit d'inanimat i incapaç de comunicar de manera activa. Encara més, el discurs escrit no pot discernir ni elegir amb qui és convenient enraonar i amb qui no. No pot ajudar-se ni defensar-se per si sol de les crítiques, sinó que necessita sempre la intervenció activa del seu autor.

³²Vegeu Plató: *Fedre*, 274e-275b

³³Vegeu Plató: *Fedre*, 275c

³⁴Vegeu Plató: *Fedre*, 275d-e

³⁵Vegeu Plató: *Fedre*, 275d-e

3.1.1.3. Les raons de la superioritat de l'oralitat sobre el discurs escrit³⁶

En aquest tercer apunt s'elogien les aptituds de la dimensió oral comparades amb les de menor grau en la dimensió escrita.

Sòc.: Què, doncs? Mirem un altre discurs, germà legítim d'aquest, i examinem de quina manera es genera i com li és superior tant per qualitat com per puixança?

Fed.: A quin discurs et refereixes i de quina manera dius que es genera?

Sòc.: Em refereixo al que s'escriu amb ciència en l'ànima del qui aprèn, al que és capaç de defensar-se ell mateix i sap parlar o callar davant d'aquells que és necessari.

Fed.: Vols dir el discurs del qui sap, el discurs ple de vida i d'ànima, tocant al qual es podria dir justament que el discurs escrit és només un reflex.

Sòc.: És enterament així.³⁷

Tenim el següent: el discurs escrit és inert, és una còpia del discurs oral, que és viu i animat. El discurs escrit queda imprès en un paper, mentre que el discurs oral, de contacte directe entre orador i aprenent, queda imprès en l'ànima del qui l'aprèn. I com que el discurs oral és fet de viva veu pel qui en sap, és capaç de defensar-se per si mateix.

3.1.1.4. El joc en l'escrit i la seriositat en l'oralitat³⁸

Plató relaciona el fet d'escriure, utilitzant el mite, amb el joc; i el discurs oral, utilitzant l'art de la dialèctica, amb la seriositat. Per parlar-ne, aprofita l'exemple de l'estiuença festa d'Adonis,³⁹ de caràcter funerari, on es jugava a cultivar llavors dins de petxines, pel plaer de contemplar-les créixer en tan sols vuit dies. Per a ell és com si qui posseint la ciència de les coses justes, belles i bones, jugués a escriure-les en jardins de lletres, aplegant records per a si mateix. En canvi, els discursos orals de la dialèctica només es planten, amb compromís i seriositat, en l'ànima adequada, com fa el pagès que escull un terreny adequat i espera la maduresa de les llavors al cap de vuit mesos. Vegem-ne el text:

Sòc.: ... Ara: em penso que esdevé més bell encara el fet d'ocupar-se seriosament d'aquestes coses, és a dir, quan algú, emprant l'art de la dialèctica i prenent una ànima disposada a escoltar, hi planta i sembra discursos amb ciència, capaços de defensar-se ells mateixos, i també aquell qui els ha plantat, uns discursos que no són pas estèrils, ans posseeixen unes semences a partir de les quals d'altres discursos, plantats en individus de característiques diferents, esdevenen capaços de furnir sempre aquest tipus de semença immortal, fent alhora que aquell qui la té sigui feliç en la mesura més gran que li és possible a un home.⁴⁰

³⁶ Vegeu Plató: *Fedre*, 276a

³⁷ Vegeu Plató: *Fedre*, 276a

³⁸ Vegeu Plató: *Fedre*, 276b-277a

³⁹ Vegeu Plató: *Fedre*, 276b-276e

⁴⁰ Vegeu Plató: *Fedre*, 276e-277a

3.1.1.5. La claredat i la perfecció pertanyen a l'oralitat i no a l'escriptura⁴¹

Plató no està desvaloritzant la seva obra escrita. De fet, la considera bella perquè ha seguit les regles adequades: coneix la veritat d'allò que escriu, sap definir cada cosa, distingir-la i subdividir-la en espècies segons el mètode dialèctic, coneix les ànimes a qui dirigeix el discurs per valorar el contingut apropiat del discurs en correspondència a l'ànima a qui es dirigeix. El que denuncia és la redimensió de l'abast i el valor dels seus escrits, menys clars, perfectes i seriosos que l'ensenyament oral impartit a l'Acadèmia. Perquè aquell ensenyament es pot escriure directament a l'ànima del deixeble, amb els medis i el temps adequats. El text:

Sòc.: Tanmateix, aquell qui pensa que en el discurs escrit, sigui quin sigui el seu tema, hi ha necessàriament una gran part de joc i que mai cap discurs, en vers o sense vers, no és digne del gran esforç de ser escrit ni de ser pronunciat, tal com ho fan els rapsodes, sense criteri previ ni intenció d'instruir, ans només per raó de persuadir, i que en realitat els millors discursos entre els d'aquesta mena esdevenen només, per a aquells qui saben, una manera suplementària de recordar, i en canvi pensa que en aquells que són fets per instruir i que es pronuncien per aprendre, realment escrits en l'ànima sobre coses justes, belles i bones, hi ha només claredat, perfecció, essent dignes d'esforç (...), un home així, oh Fedre, si deixa de banda tots els altres discursos, té una gran probabilitat de ser el que tu i jo desitjaríem precisament que tu i jo esdevinguéssim.⁴²

3.1.1.6. El filòsof no escriu les coses de major mèrit⁴³

L'essència del filòsof es manifesta i es realitza en la dimensió de l'oralitat i no en la de l'escriptura.

Sòc.: ... Si algú de vosaltres ha compost aquestes coses sabent en què consisteix la veritat, si poden ajudar quan es tracti de debatre sobre aquelles coses que s'han escrit i és capaç ell mateix de mostrar amb paraules que aquestes coses escrites són ben poca cosa, algú d'aquesta mena no ha de ser anomenat pas per aquelles coses que ha compost, sinó per aquelles que hi ha esmerçat.

Fed.: Quins són, doncs, els noms que tu li atribueixes?

Sòc.: Certament, oh Fedre, em sembla que anomenar-lo savi és excessiu, per tal com aquest nom ha d'aplicar-se només a una divinitat. En canvi el de filòsof o algun altre nom per l'estil li convindria millor i seria més propi.

Fed.: I no tindria res de foraviat

Sòc.: Per consegüent, aquell qui, al contrari, no posseeix coses de més valor que les que va compondre o va escriure, fent-les anar amunt i avall en el transcurs del temps, collant-les unes amb les altres o bé separant-les si escau, no diràs en justícia que és un poeta, un altre autor de discursos o un redactor de lleis?⁴⁴

⁴¹ Vegeu Plató: *Fedre*, 277a-278b

⁴² Vegeu Plató: *Fedre*, 277e-278a

⁴³ Vegeu Plató: *Fedre*, 278b-e

⁴⁴ Vegeu Plató: *Fedre*, 278c-d

Aquestes coses de més valor, que són cridades a ajudar el discurs escrit per atorgar solidesa, claredat i perfecció, i que tracten de les coses belles, justes i bones, seran els principis primers i supremes.

Quan Plató emprà el mot «escriptura» a *Fedre* 277d7 i 278c4, per referir-se als discursos, ho fa amb el terme «σύγγραμμα», que en la literatura grega antiga habitualment es tradueix per «tractat». Això va fer pensar que Plató no hauria inclòs en la crítica la forma d'escriure dels seus diàlegs. Però Szlezák ho refuta amb una recopilació de les aparicions del mot en la literatura pre i postplatònica, amb la conclusió que no només va ser utilitzada per designar exposicions sistemàtiques sinó que, indistintament, s'usava per designar altres gèneres, inclòs el poètic.⁴⁵

3.1.2. Autotestimonis en la Carta VII⁴⁶

Segons Raül Garrigasait, aquest és un document que, des dels paràmetres del gènere epistolar, fa una funció similar a la que veiem representada en molts diàlegs: la de desemascarar una «saviesa aparent». El text narra l'intent fracassat d'apropar Dionisi II a la vida filosòfica.

Qui per vocació vol dedicar-se a la filosofia haurà d'entendre que el procés de conversió de l'ànima, per millorar en raó i en virtut, no podrà aconseguir-se sense orientació i esforç. A la carta hi llegim que l'ascesi intel·lectual i moral només és possible a través d'una convivència dialògica amb el mestre. Perquè l'espurna per encendre la flama del coneixement que s'autoalimenta, allò de més valor que s'haurà d'aprendre, no és possible posar-la per escrit.

Seguint ara Reale, trobem en la *Carta VII* quatre raons que sostenen que la doctrina de major rang només es pot comunicar plenament en la dimensió oral:

3.1.2.1. La gran prova a què s'ha de sotmetre aquell qui s'aproxima a la filosofia⁴⁷

L'examen que Plató sotmetia als qui volien acostar-se amb ell a la filosofia consistia en una presentació preliminar del seu sistema i les dificultats. Permetia sospesar si la naturalesa de l'individu era, o no, la idònia d'acord amb l'esforç necessari requerit per la vida filosòfica. Els que passaven la prova era perquè mostraven actitud reflexiva, pacient i fam de

⁴⁵ Thomas A. Szlezák: *Sobre el significado de los conceptos clave en la Crítica a la Escritura de Platon: Un enfoque filológico a Fedro 274b-278e* (Jeannet Ugalde Quintana, Trad.). *Theoria. Revista del Colegio de Filosofía*, (36, 2020), p. 165-166
<https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.2019.36.1132>

⁴⁶ Suposadament escrita poc després de la mort de Dió, l'any 354 aC. D. Ross la data entre 353 i 352 aC i R. Garrigasait entre 354 i 353 aC. La Carta VII és considerada *probablement* autèntica. A favor l'estudi d'Albin Lesky (any 1958), en contra el de Ludwig Edelstein (any 1966). L'article de Raül Garrigasait (any 2010), citat a la bibliografia B), que considera autèntica la carta, és el que prenc com a referent en aquest treball.

⁴⁷ Vegeu Plató: *Carta VII*, 340c-341b

coneixement. Els que no la passaven era perquè, superficialment envernissats d'opinions, estaven convençuts de saber suficient, fins i tot de les coses més importants, pel fet d'haver-les sentit o llegit alguna vegada.

3.1.2.2. Les coses més grans han de ser confiades a l'oralitat i no a l'escriptura⁴⁸

Dionisi II, desorientat i pretensions de saviesa, sembla que va escriure sobre les qüestions últimes de la filosofia, tot i mancat del coneixement bàsic. Aquesta actitud, prescindint de la manera de viure filosòfica i sense complir les condicions per a una bona transmissió, van fer irritar Plató. Aquest és l'origen del cèlebre excurs sobre l'aprenentatge, en el que es pregunta fins a quin punt l'escriptura, com una variant de discurs, pot ser enganyosa:

No hi ha, en efecte, cap escrit meu sobre aquestes qüestions ni n'hi haurà mai cap. Perquè no es tracta, de cap manera, d'un saber que es pugui expressar com les altres matèries d'ensenyament, sinó que, després de freqüentar llargament la matèria i convida-hi, d'una manera sobtada, com una flama encesa per una espurna que salta, sorgeix en l'ànima i aleshores es nodreix a si mateix.⁴⁹

Si ens prenem seriosament l'afirmació de la primera frase del passatge, aleshores hem de suposar que els diàlegs de Plató reflecteixen només una part del que podia haver estat l'ensenyament platònic, i que era completat per la convivència filosòfica i la discussió reiterada diàriament a l'Acadèmia.

Tot i que Plató rebutja una exposició sistemàtica de la seva filosofia en forma de tractat, no diu que sigui materialment impossible de fixar-ne per escrit els ensenyaments sobre allò que anomena «les coses últimes i primeres». Essent una doctrina difícil de comunicar, per la seva obscuritat mateixa, que només pot ser entesa per un aprenent que s'ha preparat llargament mitjançant la pràctica oral, seria forassenyat i contraindicat fixar-la per escrit. La raó és que, adreçant-la per escrit a la majoria, s'obtidrien malentesos, menyspreu o presumció, que perjudicarien la causa de la filosofia. Aquest saber de major grau només creix en aquells qui conviuen amb el problema mateix i constitueix una conquesta individual de cada ànima.

3.1.2.3. Les raons gnoseològiques per no deixar per escrit les coses més serioses⁵⁰

Aquest és el passatge que constitueix pròpiament la digressió filosòfica de la carta. Fa paleses les dificultats a les quals ha de fer front qui vol arribar a conèixer les realitats intel·ligibles, els ens com a tals, no subjectes a l'esdevenir ni a les contradiccions de les coses sensibles. Per a arribar a

⁴⁸Vegeu Plató: *Carta VII*, 341c-e

⁴⁹Vegeu Plató: *Carta VII*, 341c-d

⁵⁰Vegeu Plató: *Carta VII*, 342a-344d

copsar el que és intel·ligible cal passar per quatre factors, de naturalesa inestable, imperfectes en diferents graus. Seguint el passatge al qual es refereix l'apartat, són: el nom, el discurs, la imatge i les diverses menes de representacions mentals. Cap d'aquests factors no s'identifica amb l'ens intel·ligible com a tal, que és el cinquè. Tot i ser necessaris per a l'aprehensió del que és intel·ligible, també són allò que impedeix copsar-lo amb total certesa, perquè tenen una constitució essencialment imperfecta i contradictòria: no poden, doncs, forçar la comprensió per si mateixos. Les paraules i les representacions es caracteritzen per una tendència interna a distorsionar.

L'exemple que es tria per aclarir l'explicació, el del cercle, deixa ben clara la diferència entre representacions verbals o visuals (sensibles i sempre imperfectes) i l'ens en si (intel·ligible i perfecte): tot dibuix d'un cercle serà sempre imperfecte; tot discurs sobre el cercle se servirà de paraules arbitràries que no poden forçar la comprensió del cercle.

Del fet que els factors siguin defectuosos i alhora els únics mitjans possibles del coneixement, se'n desprèn que per a accedir a l'intel·ligible és imprescindible una llarga convivència amb el mestre, durant la qual els diversos factors «es freguen» els uns amb els altres, fins que, de les imperfeccions del sensible que apunten a l'ens com a tal, en sorgeix la flama de la intel·lecció. L'èmfasi de l'explicació es posa en les dificultats i en la llargada del procés: la qüestió central, de fet, són els obstacles amb què es troba el deixeble que aprèn al costat del mestre.

3.1.2.4. Qui escriu sobre les coses de major rang només pot ser que ho faci per ambició personal⁵¹

Pel fet que Dionís hauria comès el delictes d'adjudicar-se la propietat intel·lectual del saber més important que Plató li hauria ensenyat en l'única lliçó que aquest li va donar, Plató es malfia de tot aquell qui té la necessitat de deixar aquest ensenyament per escrit. La utilitat rememorativa es considera una raó insostenible per escriure'l, per la brevetat i força de la doctrina, que hauria hagut de quedar impresa en l'ànima de tot aquell que l'hagi compresa. Si no ho ha fet, ha de ser per ambició personal que es vol que quedi escrita, fet que mostraria que no s'ha assolit la preparació adequada.

En la lectura d'aquest passatge continua apreciand-se l'enrabiada de Plató amb Dionís, de qui sospita que no ha valorat degudament la seva doctrina. En aquest sentit, i aquest és l'apunt interessant, diu Plató que pot contrastar-se la posició de Dionís amb la contrària de molts altres testimonis, de major vàlua intel·lectual que ell, i que el refutarien.⁵² Reale destaca d'aquest punt el judici positiu que fa dels deixebles, el testimoni dels quals constituirà el llegat d'aquestes doctrines.⁵³

⁵¹ Vegeu Plató: *Carta VII*, 344d-345c

⁵² Vegeu Plató: *Carta VII*, 345b 5-7

⁵³ Vegeu Reale, Giovanni: *Por una nueva interpretación de Platón*, p. 109

3.2. Les al·lusions en els diàlegs

L'argument de les referències dels escrits a allò no escrit, en favor de la tesi, s'ha d'anar a buscar en aquells passatges del corpus en els quals la discussió s'interromp, per raó d'algun tema compromès. Quan això passa, o bé es remet a ocasions en què ja se n'ha parlat o a què se'n parlarà en un futur i que, de fet, no trobem en els diàlegs. Segons Krämer, una correcta valoració de les al·lusions a les DNE prova que cal revisar el criteri evolucionista d'interpretar la successió dels diàlegs com una evolució del pensament de Plató.⁵⁴ La reserva conscient del saber filosòfic, era un fet habitual en la cultura grega, segons diu Szlezák.⁵⁵ Tant l'època moderna, des de la il·lustració, com la postmoderna no s'han servit de la limitació conscient de la comunicació filosòfica i, per això, ens costa comprendre la mena d'accés que Plató va construir voluntàriament a la seva filosofia.

Hem vist en el *Fedre*, 275d-e, que l'ensenyament oral funciona de contrapunt i auxili al mitjà supletori de l'escriptura. Podem trobar també una relació amb els mètodes literaris emprats per Plató. Per exemple, l'*elenchos* socràtic exhorta el despertar dels homes del seu somni dogmàtic. Però és la *ironia* plàtonica, mètode emparentat amb el de la *maieùtica* socràtica, el que millor connecta amb l'auxili oral que requereix l'escriptura. Recordem que a la *Carta VII* Plató ens indica que la flama de la intel·lecció constitueix una conquesta individual de cada ànima.

Veurem tres raons en aquest bloc. En primer lloc les referències en els diàlegs a allò no relacionable. En segon lloc les al·lusions de Plató a un ensenyament diferent del que es mostra en l'escrit. I, finalment, les referències implícites de Plató a la doctrina de les qüestions últimes.

3.2.1. Referències a allò que es deixa sense relacionar

Els diàlegs, lluny de ser lliçons escolars, són plens de col·loquis vius i apassionats que constitueixen una invitació a filosofar. Plató és un autor prolífic i, a més, un escriptor ple de recursos estilístics per fer dir el què vol i com ho vol als personatges dels seus diàlegs. Quan es posa seriós pot ser sec i eixut i, quan vol, pot ser espontani, irònic o insinuator. En la seva obra s'hi presenten discussions dialèctiques, magistralment organitzades que, tot i ser reflex de converses reals (les que es devien mantenir en l'Acadèmia), són models de converses ideals. Moltes d'elles no són discussions en conjunt concloses. Per exemple en el *Protàgores*, el debat sobre si la virtut és o no una ciència i, per tant, si pot o no ser ensenyada, queda sense resposta. El *Menó* és un altre cas fracassat a l'hora d'identificar la virtut amb una ciència, també amb conclusió no definitiva. En aquest cas perquè Menó es perd en la pluralitat de les virtuts particulars i no sap veure-la com un tot. Veiem com acaba el diàleg:

⁵⁴ Vegeu Krämer, Hans: *Platón y los fundamentos de la metafísica*, p. 162

⁵⁵ Vegeu Szlezák, T.A.: *Leer a Platón*. Ed. Alianza. Madrid: 1991, p. 30-32

Sòc.: Ja discutirem amb ell un altre dia, Menó. Si ara durant tota la nostra discussió hem investigat bé i hem raonat correctament, la virtut ni seria un do natural ni es podria ensenyar. Per una dispensació divina, sense tenir-ne discerniment, la rebrien els qui la posseeixen; a menys que entre els polítics, n'hi hagués algun capaç de fer polític un altre. Si realment hi fos, gairebé es podria dir d'ell que és entre els vivents el que Homer diu de Tirèsias entre els morts que *ell sol*, dels qui estan a l'Hades, *és savi i els altres són ombres fugisseres*. Un home així fóra en aquest món per la seva virtut el que és un objecte real enfront d'una ombra.

Men.: Em sembla que parles molt bé, Sòcrates.

Sòc.: Resulta, doncs, del nostre raonament que, segons creiem, per una dispensació divina reben la virtut els qui la posseeixen. Ara bé, el procés, no el veurem clar si, abans d'inquirir de quina manera pervé la virtut als homes, no intentem cercar què és la virtut en ella mateixa. Però m'ha arribat l'hora d'anar a un altre lloc. Tu prova de convèncer del que estàs convençut el teu hoste Ànitos aquí present, perquè es vagi apaivagant. Si l'arribes a convèncer, és possible que per escriu facis un servei als atenesos.⁵⁶

L'exemple em sembla un pas previ important per advertir que a qui correspon fer l'últim pas és al lector. Plató assenyala Sòcrates, que no sap res, com el causant del saber dels altres. Per bé que Sòcrates ajuda amb l'art de la maièutica, finalment és el seu interlocutor i, en última instància, el lector qui ha de resoldre els problemes discutits. Segons la interpretació de M. Erler,⁵⁷ la comunicació de la veritat és dosificada, pel Sòcrates de Plató, segons la capacitat d'entendre-la de l'oient.

L'exemple més notable de referència a allò no relacionable, d'acord amb els investigadors de l'Escola de Tubinga, el trobem al llibre sisè de la *República*, quan Glaucó li demana a Sòcrates que els parli sobre el bé i aquest en defuig:

«Per Zeus, Sòcrates»– va prorrompre Glaucó–. «si més no, mira que no acabis deixant-nos a l'estacada. Perquè a nosaltres ens bastarà que, de la justícia, de la templança i de les altres virtuts, ens en facis una revisió tal com la que jas fet del bé.»

«I també jo, company»–vaig indicar-li–, «en tindrè ben bé prou. Però em fa por no ser-ne capaç, i demostrar la meua ineptitud, convertint-me en la vostra riota. Però oh benaurats!, què és el bé en si mateix, de moment, deixem-ho córrer, perquè veig que l'empenta que portem és insuficient per arribar ara al que jo penso.; el que vull és parlar-vos d'un rebrot del bé que se li assembla moltíssim, això si us sembla oportú; altrament no hi pensem més.»⁵⁸

Però aquest no és l'únic passatge de la *República* en el que Plató calla en tractar qüestions com ara el bé, les matemàtiques o l'essència de l'ànima. Per raons d'espai només copio el passatge que a mi em sembla més clar i relaciono els altres en els que això passa: IV 432d-e, VI 509c, VII 530d, 533a i 534a, i X 611b-c.

⁵⁶Vegeu Plató: *Menó*, 99e-100c

⁵⁷Vegeu Erler, M.: *Il sensodelle aporie nei dialoghi aporetici di Platone alla luce del nuovo paradigma ermeneutico*. Aquesta és una referència en Reale, Giovanni: *Por una nueva interpretación de Platón*, p. 114.

⁵⁸Vegeu Plató: *República*, VI, 506d-e

«Vet aquí»– vaig afirmar – «que altra vegada, oh admirable amic, hem recaigut en una petita reflexió pel que fa a l'ànima, veure si té en ella, o no, aquestes tres formes.»
 «El problema no em sembla petit.»– va dir – «Segurament, Sòcrates, és veritat el que diem, que el que és bell és difícil.»
 «Ho sembla.» – vaig dir jo – «I cal que sàpigues, Glaucó, que crec que amb mètodes tals com els que fins ara emprem en la nostra discussió mai no arribarem a atènyer estrictament això que ens proposem, perquè el camí que hi duu és una altre, més llarg i complicat; aquest, tanmateix, deu desdir de la nostra conversa i investigació anterior.⁵⁹

3.2.2. A·lusions a un ensenyament intra-acadèmic

Segons Reale, seguint Krämer, els diferents temes filosòfics, recreats literàriament per Plató, són examinats amb la intenció d'arribar al cor de la seva filosofia, però sense arribar a desvelar-la. El procés cognoscitiu que comença en els diàlegs no hi acaba, de manera que la justificació última cal buscar-la en l'activitat de l'ensenyament oral de l'Acadèmia.⁶⁰ La prova és de Th. Szlezák qui, havent estudiat el corpus sense tenir en compte les DNE, nota que Plató no planteja els diàlegs autàrquicament. Perquè en alguns casos cal superar el contingut de l'escrit amb l'ajuda dels altres i, en última instància, perquè s'impliquen doctrines que no hi apareixen.

L'exemple escollit de referència a un ensenyament intra-acadèmic el trobem en el passatge del *Menó* en el qual Sòcrates li explica, «a la manera de Gòrgies», que el color és un efluvi de les figures, gairebé obligat, cedint davant la incapacitat dialèctica de Menó, a qui no havia agradat la definició de la figura com a límit del sòlid. El que interessa subratllar és el consell que li dóna Sòcrates, respecte al fet que la causa és la seva incompareixença a les classes:

Sòc.: De fet, Menó, la meua resposta és tràgica i això fa que t'agradi més que no pas la de la figura.

Men.: A mi, sí.

Sòc.: I tanmateix, fill d'Alexidem, estic persuadit que no és pas aquesta la millor sinó l'altra. Em penso que també tu opinaries igual si, com ahir deies, no et calgués marxar abans dels misteris i et poguessis quedar per rebre la teva iniciació.⁶¹

Altres exemples són: *República* (505a), on la idea del bé és indicada com una qüestió de la qual moltes vegades se n'ha sentit a parlar. *Fedó* (100b), on Sòcrates, insistint en l'explicació de les idees a Cebes, repetint «precisament allò que he dit altres vegades i he anat dient durant la nostra conversa».

⁵⁹ Vegeu Plató: *República*, IV, 435c-d

⁶⁰ Vegeu Reale, Giovanni: *Por una nueva interpretación de Platón*, p. 116-117

⁶¹ Vegeu Plató: *Menó*, 76e-77b

3.2.3. Els rastres de la doctrina dels principis en els diàlegs

El pensament de Plató pot ser vist com la confluència de diverses tradicions filosòfiques precedents. La qüestió de l'educació dels homes i la de l'estructura de la ciutat li prové del mestratge socràtic. L'explicació possible del món per mitjà de la matemàtica, dels pitagòrics. Per antagonisme amb els sofistes, hereus de la filosofia d'Heraclit, l'oposició a les contradiccions de l'experiència subjectiva. I, almenys, de la tradició eleàtica, l'esforç de deixar de parlar només sobre les coses i començar a divagar sobre el seu possible principi, no com a origen sinó com la condició de possibilitat.

Però no és, de fet, fins a l'episodi narrat a *Fedó*, 96a-102ab, que apreciem la magnitud del projecte que Plató presenta, amb les traces del nou trajecte ideal que ha de recórrer la ment humana que busca la veritat. Allí és on fa la distinció entre les fases física i metafísica. La primera, seguint el mètode dels filòsofs naturalistes i la segona, inspirada per Anaxàgores, que identifica la causa de cada cosa que neix, es destrueix i existeix amb la ment ordenadora. Pels partidaris de l'autonomia dels diàlegs, el desenvolupament d'aquest projecte contribuirà a ampliar la teoria de les idees. En canvi, pels partidaris d'integrar els diàlegs amb les DNE, més atents a les mencions d'ordre i de magnitud que apareixen en el diàleg, el desenvolupament d'aquest projecte culminarà amb les qüestions últimes: la teoria dels principis i la doctrina del demiürg. Per arribar-hi cal haver seguit prèviament un conjunt de passatges del *Fedó* i de la *República*, que permeten rastrejar, per al·lusions, la teoria dels principis.

Abans del *Fedó* les idees ja havien estat caracteritzades com a immutables, per a respondre al relativisme heraclitià,⁶² i se n'assumia la mateixa existència per evitar el relativisme sofistic, sobretot de Protàgores.⁶³ En aquest diàleg s'hi afegeix la propietat transcendent, que s'obté de l'ampliació de la teoria de la reminiscència. Si la reminiscència en el *Menó* suposava que conèixer era, de fet, haver conegut, la qüestió sobre el moment d'aquell aprenentatge acabarà constituint la prova de la immortalitat de l'ànima i la propietat de transcendència de les idees. Però transcendència implica separació i, en conseqüència apareix el problema del dualisme: si se sosté la transcendència de les idees respecte de les realitats sensibles se n'accentua la separació i en perilla la relació de causa. Però si les idees s'oposen a les realitats empíriques com l'intel·ligible s'oposa al sensible, l'absolut al relatiu, la unitat a la multiplicitat, és que representen una dimensió diferent i superior de la pròpia realitat. La transcendència de les idees és, precisament, la raó de la seva immanència: les idees no podrien ser la (veritable) causa de les realitats sensibles si no les transcendessin. En el passatge del *Fedó*, 96a-98d, Sòcrates analitza la inconsistència de les respostes de caràcter físic al problema de la recerca de la causa de cada cosa. Per exemple, s'examina si és per la veu, l'aire o l'oïda que Sòcrates té la conversa amb Cebes i Símmias. O, si hem de dir que la raó de la noció de dos és la suma d'una unitat a una altra i, alhora, la seva divisió per la meitat. Per tal com la discussió és sobre la condició de

⁶² Vegeu Plató: *Cràtil*, 439b-440a

⁶³ Vegeu Plató: *Cràtil*, 385e-386e

possibilitat de les coses i no és limitable al caràcter fenomènic o geomètric, la base del que seria la primera etapa d'aquest trajecte ideal és admetre com a causa veritable les realitats intel·ligibles i no les realitats físiques. Confondre's en això «equivale a no saber distingir que una cosa és la causa real i una altra allò sense el qual la causa no podria mai arribar a ésser causa».⁶⁴ Els elements físics com el color o la figura només són medis de les coses belles, però no en són la raó. No és pel nombre dos que el deu és més gran que el vuit. Els elements físics com el foc, l'aigua, l'aire o la terra són necessaris per a produir la constitució dels fenòmens de l'univers, però no en són els causants. La veritable causa de les coses belles és la bellesa en si mateixa. Que el nombre deu sigui més gran que el vuit s'explica per la pluralitat.

Els llibres centrals de la *República*, escrits al voltant de la meitat dels anys setanta, ja contenen al·lusions a les DNE. D'acord amb les dades històriques que tenim, van ser escrits i publicats deu anys després de la fundació de l'Acadèmia. La doctrina que contenen, amb l'al·legoria del sol, de la línia i de la caverna, culmina amb la revelació del bé. La veritable causa de la constitució dels fenòmens de l'univers és «la ment ordenadora que ho ordena tot i col·loca cada cosa on millor s'escau».⁶⁵ El nou projecte que constitueix el principi de la metafísica occidental vincula així la intel·ligència amb el bé. El trajecte ideal ha d'indagar la ciència del que és excel·lent i perfecte i, alhora, essent la mateixa ciència, la del seu parell oposat, del que és pèssim. Segons l'escola platònica de Tubinga, sense l'ajuda de les DNE queda sense explicar de quina manera s'ha de representar el bé com la causa final de l'ens intel·ligible i de la veritat. De fet, en aquests llibres trobem que el bé és identificat clarament com la causa eficient i no pas final. Això ho podem resseguir en passatges com el de la *República* VI, 506a, on es qüestiona el coneixement de les coses justes i belles sense conèixer-ne en quin sentit són bones. A *República* VII, 517c, en finalitzar l'al·legoria de caverna, on s'identifica el bé amb la causa final, però a condició del parer últim de déu. O a *República* VI, 509b, on, explícitament, es diu del sol que aporta la gènesi, el creixement i el nodriment, sense ser ell mateix gènesi. Bé és, axiològicament, principi de tot ordre. No és que ell mateix sigui ordre, més aviat que és el moment fundacional d'ordre, que reuneix les parts d'un tot en la unitat.⁶⁶ A *República* IV, 443d-e, es parla de la justícia en analogia a l'autogovern de l'home excel·lent, que sap posar ordre en ell mateix, harmonitzant les tres espècies que hi ha dins l'ànima, generant la unitat a partir de la multiplicitat. Hi ha un moment de la *República* en el qual l'atenció es concentra en la propietat unitària de les idees, poc considerada com a tal pel paradigma tradicional. Dir que cadascuna de les idees és una unitat és dir que allò just és u i l'injust és u; o que el bo és u i el dolent és u. La dificultat rau en el fet que, en presentar-se arreu en comunió amb les accions, amb els cossos i amb altres idees, cadascuna apareix com a múltiple. El filòsof és, precisament, el que, veient-ne el conjunt, sap unificar la multiplicitat, sap reagrupar la multiplicitat sensorial en la unitat de la

⁶⁴ Vegeu Plató: *Fedó*, 98d

⁶⁵ Vegeu Plató: *Fedó*, 97b

⁶⁶ Vegeu Krämer, Hans: *Platón y los fundamentos de la metafísica*, p. 167

idea de la qual depèn.⁶⁷ Aquesta qüestió és, de fet, continuada per Plató en diàlegs molt posteriors com ara el *Fileb*, en el qual la dialèctica es presenta com a mètode de determinació d'unitats complexes i a les idees ja se les anomenen hènades.⁶⁸

Per acabar aquest bloc voldria subratllar que l'anomenada segona navegació de Plató, que respon a la infecunda explicació dels sensibles mitjançant els sensibles, propi dels Naturalistes, ens ha portat a la transcendència de les idees, a vincular la intel·ligència amb el bé i aquest amb la visió filosòfica que substitueix la multiplicitat, engendrada de la discòrdia, per la unitat que permet l'amor. El que veurem, amb l'ajuda de les DNE, serà la mena de saber últim que té al cap Plató: l'art de mesurar que, de fet, ja s'insinua en el següent passatge del Protàgores:

- «Si doncs el benestar consisteix en això, prendre per als nostres actes les grans dimensions i evitar les petites, ¿quina serà la nostra salvació en la vida? ¿L'art de mesurar o bé el sentit de les aparences? ¿No és cert que aquest ens farà perdre el bon camí i anar damunt davall, prenent unes coses per altres i penedint-nos dels nostres actes i de les nostres decisions sobre el gran i el petit, mentre que l'art de mesurar reduirà a la impotència aquestes il·lusions i amb l'aclariment de la veritat donarà la possessió de la calma a l'ànima, descansada en la veritat, i la salvació en la vida? ¿Els homes hauran de reconèixer que és l'art de mesurar que ens salva en tot això, o una altra cosa?»
- L'art de mesurar, reconegué Protàgores.
- «I bé; si la salvació de la nostra vida depengués de la tria del parell o de l'imparell, cada vegada que calgués decidir-se rectament pel més o pel menys, comparant cada nombre amb ell mateix o l'un amb l'altre, tant si era prop com lluny, ¿què ens salvaria en la vida? ¿No fóra una ciència? ¿I encara, una ciència de la mesura, ja que s'ha de dir on hi ha excés i on manca? Però sobre el parell i l'imparell, ¿quina ciència hi ha sinó l'aritmètica?» ¿Estarien d'acord amb nosaltres la gent, sí o no?.
- A Protàgores li sembla que sí.
- «Molt bé, oh homes; ja que la salvació de la vida ens ha de venir d'una tria exacta del plaer i del dolor, distingint el més i el menys i el gran i el petit i el llunyà i el proper, ¿no us sembla que es tracta d'una mesuració, essent un estudi de l'excés o el defecte o la igualtat de les unes coses amb altres?»⁶⁹

3.3. La tradició indirecta

L'expressió «ensenyaments no escrits», per referir-se a les DNE de Plató, apareix per primera vegada en el tractat de la *Física* d'Aristòtil.⁷⁰ Tanmateix, no va ser fins a l'any 1959 que l'Escola Platònica de Tubinga va emprendre la tasca de recuperar la revisió de la cronologia de les DNE, que H. Gomperz havia iniciat l'any 1928. Aquell treball posava seriosament en crisi la datació tardana dels testimonis de la tradició indirecta, que es consideraven molt posteriors al període de la primera Acadèmia. El raonament que es va seguir per reparar la desatenció parteix de l'acceptació de l'autenticitat de la *Carta VII*, en la qual s'insinua que Dionisi

⁶⁷ Vegeu Plató: *República*, 475e-484b

⁶⁸ Vegeu Reale, Giovanni: *Por una nueva interpretación de Platón*, p. 188

⁶⁹ Vegeu Plató: *Protàgores*, 356e-357c

⁷⁰ Vegeu Aristòtil: *Física* IV, 2, 209b 11-17

II ja hauria escoltat la doctrina sobre les qüestions últimes durant el segon viatge de Plató a Sicília, l'any 366 aC.

Ja hem vist que els llibres centrals de la *República*, escrits al voltant de la meitat dels anys setanta, ja contenen al·lusions a les DNE. Ja hem tractat dels límits entre el joc del mite escrit i la seriositat del discurs oral en el *Fedre*, que apel·len a la relació entre la *República* i les DNE. Finalment, també, ja hem assenyalat la discussió sobre la condició de possibilitat de les coses i un primer reconeixement de causa en les realitats intel·ligibles que trobem en el *Fedó*, diàleg que, com sabem, és anterior a la *República*. Però, fins i tot, podríem veure indicis de la doctrina oral en el discurs de Diotima en el *Banquet*, en el qual s'analitza la bellesa com una espècie d'ordre i proporció, és a dir, una forma d'unitat en la multiplicitat,⁷¹ que ens podria fer concloure, amb els partidaris del nou paradigma, que cal valorar la utilitat de l'auxili de les DNE per a la comprensió dels diàlegs anteriors a la *República*.

Una vegada determinat que el nucli essencial de les DNE s'ha de situar en una època anterior del que es pensava en el passat, i que el pensament platònic s'ha de repensar sobre la base de les relacions entre l'obra escrita i l'ensenyament oral, convé recuperar l'estudi de la tradició indirecta, la qual ens hauria llegat l'ensenyament que Plató considerava més preuat, i que consisteix en un nivell d'explicació metafísica que està per damunt del de les idees que, com hem vist, permet donar resposta a la multiplicitat intel·ligible.

Els membres més prominents dels primers vint anys de vida de l'Acadèmia platònica són Espeusip, Xenòcrates, Heràclides, Hestieu, Hermodor, Aristòtil i Teofrast. Però sembla que van ser més els seguidors de Plató que escoltaren els seus cursos i els van posar per escrit. D'Espeusip només en sabem alguna cosa gràcies a Procle, filòsof cap al 450 dC. Segons sembla, Xenòcrates no ha estat gaire estudiat malgrat que es coneix que va ser un alumne ortodox de Plató. D'aquell, d'Heràclides i d'Hestieu en tenim alguna informació gràcies a Simplicí, eminent comentador d'Aristòtil cap al 500 dC, que extreu les notícies de Porfiri i d'Alexandre (d'Afrodísies). Hermodor i Teofrast, que també haurien assistit al curs *Sobre el bé* de Plató, donen una visió diferent, respecte a les DNE, de les d'Espeusip i Aristòtil.

En la llista de testimonis de la tradició indirecta de Krämer, que he relacionat a l'inici d'aquest apartat, diríem que és Alexandre d'Afrodísies i d'Aristòtil de qui en conservem més notícies a l'hora de reconstruir les DNE. Però no hem de perdre de vista que qui les vulgui estudiar amb rigor li caldrà fer un buidat exhaustiu de què quedi de Xenòcrates i d'Espeusip.

⁷¹ Krämer suposa que pot haver-hi vinculació entre el discurs de Diotima i la doctrina dels Principis. Krämer, Hans: *Platón y los fundamentos de la metafísica*, p. 173. Reale desenrotlla aquest vincle en el capítol 15 del seu llibre, justificant que Eros és la tendència al bé, la nostàlgia i desig de la unitat, formada no de dues meitats sinó de dues forces de naturalesa oposada: Penia, que representa la pobresa i simbolitza el principi material, i Poros, que representa la riquesa i simbolitza el principi formal. Vegeu Reale, Giovanni: *Por una nueva interpretación de Platón*, p. 454-494.

3.3.1. Alexandre d'Afrodísies

Alexandre d'Afrodísia va ser professor de filosofia aristotèlica cap al 200 dC, fou considerat el comentador per excel·lència d'Aristòtil, i el seu testimoni ens és útil perquè amplia les notícies d'Aristòtil amb relació a les DNE, ja que va tenir accés a les obres d'aquell que no ens han arribat, com per exemple un tractat sobre les idees que hauria escrit quan tenia vint-i-vuit anys i que seria un primer comentari dissident amb Plató. L'actitud amb la qual emprèn el treball sobre Aristòtil és la de mirar de comprendre'l, deixant de banda allò que ja se n'havia dit, i estudiar-lo a partir d'Aristòtil mateix. El que ens ha arribat d'Alexandre procedeix de les transcripcions àrabs i comprèn, almenys pel que fa als nostres interessos en aquest treball, uns comentaris sistemàtics dels primers cinc llibres de la *Metafísica* i un esquema del tractat *Sobre el bé*, en el qual Aristòtil sembla que exposava el curs homònim de Plató, i que ens ha arribat, de fet, d'un resum que en va fer Simplicí. El fet que no en tinguem comentaris de la *Física*, del *De l'ànima* o dels llibres XIII i XIV de la *Metafísica*, en els que Aristòtil escriu sobre la teoria dels nombres ideals, fa que sigui un testimoni important però no decisiu.

3.3.2. Aristòtil

Dels vint-i-set textos de la tradició indirecta que recull Krämer per la reconstrucció de les DNE, catorze corresponen a Aristòtil. El seu testimoni és essencial perquè, com és sabut, va estar vint anys al costat de Plató, perquè és qui descobreix la importància filosòfica de la doctrina de les idees i perquè és qui informa que a l'Acadèmia s'ensenyaven altres doctrines que no coincideixen amb la del corpus escrit.⁷² Sembla que hauria començat a escriure diàlegs, a imitació dels platònics, molt abans d'abandonar l'Acadèmia, però no ens han arribat. També perdudes se li atribueixen dues de les primeres obres en forma de tractat, que portaven per títol *Sobre les idees* i *Sobre el bé*. Aquests tractats els hauria escrit pels volts de l'any 352 aC. (segons J. Vives, per tant amb 32 anys) o el 356 aC (segons J.R. Arana, per tant amb 28 anys). Llavors Plató ja hauria tornat del tercer viatge a Sicília, hauria acabat el *Fileb* i estaria treballant en la redacció de la *Carta VII* i les *Lleis*.

Una de les dificultats que trobem en els comentaris que fa sobre Plató i, de fet, dels presocràtics, és la tendència a traduir-los, sovint, en termes del seu propi sistema filosòfic, de manera que no podem saber amb certesa si està informant, si està criticant o si està exposant. La comprensió de Plató per part d'Aristòtil, fonamentalment, és la que conservem en els llibres 1(A), 13(M) i 14(N) de la *Metafísica*. Quan en aquest tractat exposa o critica Plató ho fa citant doctrines que estan en els diàlegs i d'altres que no

⁷² Per la redacció d'aquestes notes sintètiques sobre Aristòtil, m'he basat en allò que en diu J.R. Arana Marcos, en l'assaig introductori a la seva antologia de testimonis de les DNE, que està referenciada a la part 6.2 de la bibliografia. És l'antologia de textos de la tradició indirecta sobre les DNE més completa que he trobat en castellà, i presenta 109 fragments d'Aristòtil.

hi apareixen i, com que ens diu que Plató impartia cursos orals, hom creu que aquestes altres doctrines han de ser les que ensenyava oralment a l'Acadèmia.⁷³ La imatge que ens ofereix Aristòtil de Plató és la d'un pensador molt sistemàtic (és a dir, una característica més aristotèlica que platònica), que té per propòsit explicar la totalitat de l'univers, tant el físic com el matemàtic, el moral, el psicològic i el polític. I que per fer-ho utilitza una dialèctica de doble metodologia: reductiva (anant del món sensible als principis) i generativa (anant dels principis cap a les realitats); de manera que, partint de coses conegudes, les divideix en conegudes per nosaltres i conegudes per si mateixes.

Aristòtil ens informa que Plató ensenya la doctrina dels principis, a la qual dóna més importància que a la doctrina de les idees, i la dels nombres ideals, que distingeix de les idees, qüestió no entesa, en canvi, per Alexandre. De principis diu que Plató n'explica dos, que són autònoms entre si: l'u (idèntic a l'ésser) i la díada (desigual i indeterminada) del gran i el petit. El primer explica el fet delimitat, ordenat i bo que hi ha en el món i el segon el fet il·limitat, desordenat i dolent. Els principis, que Plató anteposa als universals, són una realitat, anterior per naturalesa, que una vegada establerta estableix les altres i que una vegada eliminada elimina les altres. A més, la presència dels principis en les coses no és lògica sinó analògica, perquè a cada nivell de la realitat apareixen i actuen de manera diferent. Per exemple, els nombres ideals tenen l'u de principi formal i la díada de principi material, i, alhora, són principi formal de la generació dels nombres matemàtics. Tot allò que no és principi és generat i compost per una barreja d'ells.

Aristòtil descriu dues vies reflexives per accedir als principis: la via categorial, que diferencia els éssers segons el seu grau d'identitat o de relativitat i la via numèrica, segons una reducció dimensional i una d'ideal. La reducció dimensional vol dir que el punt és anterior a la línia, que aquesta és anterior a la superfície i aquesta ho és al volum. La reducció ideal vol dir per la naturalesa quantitativa i relativa dels nombres. La quantitativa segons dos aspectes del nombre: delimitació, que permet distingir el tres del quatre, i pluralitat, pluralitat intrínseca per distingir tres unitats de quatre unitats i pluralitat extrínseca per distingir entre l'augment i la disminució de la sèrie dels nombres. La relativa perquè un nombre és una raó de múltiple a submúltiple, per exemple de doble a meitat. Tot plegat permet a Plató construir una estructura jeràrquica de la realitat, que Aristòtil descriu, de menys a més entitat, així: món sensible, dimensions geomètriques, nombres matemàtics, idees, dimensions ideals, nombres ideals i principis.

Però cal ponderar la condició de testimoni privilegiat amb la postura del tot crítica que manté amb Plató, tant pel que fa a la doctrina de les idees com a la dels nombres ideals i a la dels principis. Aquestes crítiques es troben en tres llibres de la *Metafísica*, però convé distingir la crítica que fa a Plató directament, en el llibre 1(A) 990b-993a, de la que fa al conjunt del platonisme, en els llibres 13(M) 4-10 i el 14(N), sencer. Es critica la reduplicació del món amb les idees, que no són més que éssers sensibles

⁷³ Vegeu Arana Marcos, J.R. : *Platón. Doctrinas no escritas. Antología*, p.27

eterns.⁷⁴ Es considera que la teoria de les idees és estèril, perquè no és capaç d'explicar la causalitat de cap dels éssers del món; les idees no poden ser causa dels sensibles ni dels seus canvis si n'estan separades.⁷⁵ Aquí apareix el «tercer home», per observar que si la forma comuna a diversos homes es posa en igualtat amb aquests, en considerar que tots aquells han de tenir quelcom en comú, caldria postular una nova forma que els englobi, una tercera, i així fins a l'infinit. Potser és poc conegut que aquesta dificultat ja se la planteja el mateix Plató en el *Parmènides*. Però la crítica que convé llegir amb més detall, per la motivació d'aquest treball, és la que considera autocontradictòria la universalitat màxima dels principis amb l'afirmació que la díada, considerada per Aristòtil un nombre, i per tant menys general que la noció de nombre, és principi d'allò més general que ella. Qüestió que apareix tant en el llibre *Alfa major* (crítica a Plató) com en el *Nu* (crítica al platonisme).

En general, els arguments relatius a les formes destrueixen allò que nosaltres pretenem que és més [important] que el fet que existeixin les idees: resulta que ja no serà primer la díada, sinó el nombre, i el relatiu serà anterior al que és per si mateix, i [així] totes les conclusions que alguns, seguint les opinions relatives a les idees, han tret en contradicció amb els principis.⁷⁶

Cal examinar en general si és possible que els ens eterns siguin compostos d'elements. Perquè tot allò que és compost d'elements tindrà matèria. Així, si necessàriament una cosa es genera a partir d'allò de què consta, tant si hi és sempre com si ha estat generada, i tot el que es genera ho fa a partir del que és això mateix en potència (perquè no es podria generar ni existir a partir de l'impossible), i el possible es pot actualitzar o no, llavors el nombre, o qualsevol altra cosa que tingui matèria, per molt que existissin sempre, podrien no existir, com allò que dura un sol dia o allò que dura qualsevol nombre d'anys; i si és així, també allò que durés una quantitat il·limitada de temps. Però llavors no serien coses eternes, ja que no és etern allò que pot no existir, tal com hi va haver ocasió d'examinar-ho en altres tractats. I si el que acabem de dir és universalment vertader, que cap entitat no és eterna si no és en acte, i que els elements són matèria de l'entitat, de cap entitat eterna no hi haurà elements dels quals estigui intrínsecament constituïda.⁷⁷

Aristòtil no se sent còmode amb el llegat del seu mestre pel fet de considerar que totes les entitats que proposa, excepte els sensibles, són substàncies separades. Aquest apartat de tradició indirecta és el més important dels arguments que sostenen la tesi de les DNE i, alhora, el més delicat per raó de la feblesa interpretativa, tan filològica com històrica. Per això, quan sigui el moment dels arguments en contra de la tesi tornarà a aparèixer.

⁷⁴ Vegeu Aristòtil: *Metafísica*, 1(A) 9, 990a-b

⁷⁵ Vegeu Aristòtil: *Metafísica*, 1(A) 9, 991a-992b

⁷⁶ Vegeu Aristòtil: *Metafísica*, 1(A) 9, 990b 17-23

⁷⁷ Vegeu Aristòtil: *Metafísica*, 14(N) 2, 1088b 14-28

3.4. La fecunditat hermenèutica del nou paradigma

Si els autotestimonis, les al·lusions que fa Plató a les DNE en els diàlegs i el testimoni de la tradició indirecta formen un conjunt d'arguments que funcionen com les arrels que fonamenten l'existència de les DNE, la fecunditat hermenèutica és l'argument que ens dóna el fruit. És, finalment, el que dóna sentit al paradigma i permet revelar el que l'escola de Tubinga anomena la nova imatge global de Plató. Ells defensen que la comprensió del platonisme no és possible amb l'estudi evolutiu segons la lectura successiva dels diàlegs sinó que pot comprendre's diàleg a diàleg, sempre que s'integrin les doctrines que s'hi contenen amb les de major grau, custodiades en un discurs a part, oral.

Per raons d'espai, i possibilitats, he decidit mostrar només tres casos de fecunditat hermenèutica, integrant les DNE a la investigació que els diàlegs deixen sense resoldre: els problemes sobre el bé en la *República*, sobre l'u i la pluralitat en el *Parmènides* i sobre els límits del plaer en el *Fileb*.

3.4.1. Problemes al voltant del bé en la *República*

En l'apartat d'al·lusions als diàlegs hem comentat aquell passatge de la *República* en el qual Sòcrates es mostra esquerp a l'hora de definir el bé. El discurs que en el diàleg el precedia feia pensar que hi arribaríem, però la revelació no té lloc i no avança més del que ja s'havia dit, a saber, que és una qüestió de la qual ja se'n parla prou a l'Acadèmia platònica.

La investigació que s'està duent a terme al voltant del coneixement del saber suprem presenta dues preguntes: quin és aquest saber i, en tot cas, per conèixer-lo, com hi podem accedir. Cal aproximar-nos-hi primer i aquest és el context d'un primer fragment que parla de "la volta" necessària per a arribar a la contemplació, més exacta, de les formes de l'ànima, darrere de les virtuts de les quals n'havien tractat la justícia. Aquesta marrada és la que permetrà als guardians, en el seu camí que els porta a ser filòsofs, assolir el saber científic de les virtuts discernint les seves relacions amb la idea del bé.

«Per tant, company» – vaig afegir – «a un tal home convindrà de fer-li fer la marrada, i s'haurà d'esforçar no menys en el saber de la gimnàstica, altrament, el què dèiem: no posseirà mai perfectament el saber més gran, i que més li escau.»

«És que no és aquest el més gran» – preguntà – «sinó que n'hi ha algun de superior al de la justícia i de les altres coses que repassàvem?»

«Sí, n'hi ha un de més gran» – li vaig explicar – «però fins i tot d'aquest no s'ha de limitar a contemplar-ne un esbós, com fa ara, sinó que no ho ha de deixar fins a veure l'obra ben llesta. Perquè no és ridícul que en altres coses de pa sucat amb oli es facin tota mena d'esforços perquè ell les domini amb la mateixa exactitud i nitidesa possibles, i, en canvi, en això, que és de la màxima importància, no exigim que l'exactitud sigui també la màxima?»

«Però et creus que algú et deixarà anar sense preguntar-te» – afegí – «què és això que dius, què és el saber suprem?»

«No pas jo» – vaig respondre-li –, «però interroga'm també tu. Dit i fet, ho has sentit no poques vegades però ara o bé no te n'adones o bé pretens altra

vegada enxampar-me, o crear-me problemes. Penso més aviat això darrer, com sigui que ja ho has sentit sovint, que la idea del bé és el saber suprem i que, indubtablement, la justícia i les altres virtuts se li adapten i es tornen útils i profitoses.»⁷⁸

Fins ara, l'essència mateixa del bé, que diu Sòcrates que posseeix, no s'acaba revelant tot i que se li recorda a Glaucó que aquest discurs més elevat ja l'ha «sentit sovint». Relae subratlla que Plató ens diu que només la mesura exacta⁷⁹ duu al coneixement global de la doctrina, «altrament, el què dèiem: no posseirà mai perfectament el saber més gran».

En un segon passatge essencial sobre el bé, en el qual tractem l'altra de les preguntes que ens fèiem, Sòcrates ens parlarà de la naturalesa del bé per mitjà d'un seu rebrot, el sol. Així, ja avançant, el bé es deixa explicar per comparació, almenys, amb el sol, que, efectivament, és presentat com el seu fill. La comparació parteix de l'esfera dels sensibles, més propera a nosaltres, i s'articula en tres seccions: per una banda hem de considerar el sol, a continuació la vista per mitjà dels ulls del cos i, finalment, tot allò que és visible. Així, diem que la vista pot contemplar tot allò que és visible gràcies al sol. Ara, hem de situar-nos a l'esfera dels intel·ligibles, considerant, per una banda, el bé, a continuació la intel·ligència que són els ulls de l'ànima i, finalment, tot allò que és intel·ligible. Així, diem que la intel·ligència pot contemplar tot allò intel·ligible, gràcies al bé.

La relació natural de la vista amb el sol és aquesta: el sol no és la vista en si, ni tampoc no és l'ull, tot i ser-ne el més semblant d'entre els òrgans sensorials; el sol és la causa de la visió i és percebut per la visió mateixa. Tot i que encara no sabem què és el bé ja sabem el que no és: notem que de la mateixa manera que la vista i allò que és vist no són el sol, sinó que són assimilables al sol, la intel·ligència i allò que és intel·ligible no són el bé, sinó que són assimilables al bé. En aquest punt estic d'acord amb l'apreciació que Friedländer fa, segons Balasch, segons la qual Plató només ens ofereix «el rostre de la realitat»:

Tal com en el món del devenir i de la sensació el sol dóna a les coses la llum amb què poden ser vistes, a l'ull la capacitat de visió amb la qual es poden veure, igualment en el món del ser aquell altíssim bé dóna a l'objecte del saber el ser percebut sense taques i a l'esperit sabedor la possibilitat d'un vertader saber. Plató no pot transcendir la comparació. Ha arribat al seu més absolut límit.⁸⁰

Als integrants de l'escola de Tubinga no els sorprèn, però, que Plató només ofereixi una visió parcial de les qüestions últimes en el diàleg i, en concret, Reale ho sap veure en el paratext del diàleg:

«El que jo voldria»– vaig puntualitzar– «és poder-vos pagar, i vosaltres cobrar, però no només com ara, els interessos. Per tant, ingresseu ara els interessos,

⁷⁸ Vegeu Plató: *República*, VI, 504d-505a

⁷⁹ Vegeu Plató: *República*, VI, 504c2

⁸⁰ Vegeu la nota 107 del volum Plató: *Diàlegs XI, República*. Edició traduïda per Manuel Balasch. Ed. Fundació Bernat Metge. Barcelona: 1990, p.106

el rebrot del bé en si. Però vigileu que no us enganyi, a desgrat meu, naturalment, i us aboni aquests rèdits amb moneda falsa.»⁸¹

Per tant, ara, és a dir, en el diàleg, Plató només “paga els interessos” del deute. Però anem a veure si aquests interessos són alguna cosa més que la il·lustració de la imatge del bé. La comparació es pot precisar un xic més: si podem dir que és allà on cau la llum del dia que els ulls hi poden veure clarament, i, que quan es fa de nit la visió deixa de ser nítida, igualment hem de poder dir que és allà on el ser i la veritat brillen que l'ànima hi pot veure clarament (que té enteniment) i els pot conèixer, i, que quan es fixa en allò que té naturalesa mudable aleshores opina i s'assembla a qui no té enteniment. Tornem ara a relacionar les correspondències: el sol es correspon amb la idea del bé, la llum amb la veritat, els objectes de la vista (els colors) amb els objectes del saber (les idees), el subjecte que veu amb el subjecte que sap, l'òrgan de la vista (l'ull) amb l'òrgan del saber (l'enteniment), la facultat de veure amb la facultat de la raó, l'exercici de la vista amb l'exercici de la raó i l'aptitud per a veure amb l'aptitud per a saber.⁸² El bé «proporciona la veritat a l'intel·ligible i la potència al sabedor».⁸³ Ja hem dit que ni la vista ni els objectes vistos són el sol i que ni la intel·ligència ni els objectes intel·ligibles són el bé, però ara direm que tampoc la llum és el sol ni la veritat el bé. Perquè el sol dóna a les coses no només la possibilitat de ser vistes ...

«... sinó també la gènesi, el creixement i el nodriment; tot i que ell mateix no és gènesi.»

«No, com ho seria?»

«Doncs paral·lelament pots dir que a l'intel·ligible no solament el ser sabut li advé del bé, sinó que també del bé té el ser i l'essència, encara que el bé en si no és el ser, sinó que li és més amunt i el supera en poder i en dignitat.»⁸⁴

La idea del bé produeix l'ésser i el supera en poder i en dignitat. Però, quines són les preguntes que han quedat pendents de resoldre al voltant del bé? Reale diu que la funció causal i fundacional del bé es presenta, però no s'explica. Vegem-ho per parts: respecte a la dimensió ontològica, es presenta el bé com a causa de l'ésser (i de l'essència), però no s'explica; respecte a la dimensió gnoseològica, es presenta el bé com a causa que proporciona a l'intel·lecte la facultat de conèixer (la veritat), però no s'explica; respecte a la dimensió axiològica, es presenta el bé com a causa de la justícia (la virtut en general), però no s'explica. I, finalment, el bé és col·locat per sobre de l'ésser, però no s'explica ni com ni per què. És el torn de les DNE.

Anteriorment, en parlar de la multiplicitat sensible i la multiplicitat intel·ligible, hem llegit el passatge d'Aristòtil en el qual se'ns diu que Plató entenia el bé com l'u.⁸⁵ A la *República* això no passa, però vegem-ne quines són les indicacions que ens deixa Plató sobre la determinació de l'essència

⁸¹ Vegeu Plató: *República*, VI, 507a

⁸² Vegeu la nota 113 del volum Plató: *Diàlegs XI, República*, p.110-111

⁸³ Vegeu Plató: *República*, VI, 508e

⁸⁴ Vegeu Plató: *República*, VI, 509b

⁸⁵ Vegeu la nota 10 d'aquest treball, a l'apartat 2.1.1

del bé, que es troben en el paratext. L'itinerari metafísic proposat és el que va des de la multiplicitat dels sensibles fins a la unitat de la idea, unificant aquesta multiplicitat. Però com que d'idees n'hi ha moltes ja hem dit que cal una posterior unificació d'aquelles que, aquest cop, tendeix a l'u absolut. Immediatament a continuació del fragment de la *República* en què hem llegit que el bé produeix l'ésser i el supera en poder i en dignitat, Plató recorre no a Zeus, com fins ara (VI, 505b), sinó a Apol·lo:

I Glaucó cridà molt còmicament: «Per Apol·lo, una superació genial!»⁸⁶

Els pitagòrics designaven, simbòlicament, Apol·lo l'u. Etimològicament, Apol·lo vol dir negació de la pluralitat.⁸⁷ Els lectors del diàleg que coneixien les DNE podien estar al cas que el deute del qual Plató ens n'ha pagat només els interessos és la definició del bé basada en la unió sistemàtica en l'u. Ja hem comentat la necessitat de fer una "volta" per a arribar a la contemplació més exacta de les formes de l'ànima, però no hem observat que això ja era una al·lusió al concepte de mesura precisa, característica de l'u. I, en el passatge VIII, 524d2-525a2, es diu que la unitat sempre es veu conjuntament amb quelcom que la contradiu, la multiplicitat metafísica de l'u en si i que, per això, la seva indagació esdevé conductora de l'ànima cap a la contemplació de l'ésser.

Ara ja podem resoldre: l'u és causa de la justícia, atès que produeix ordre i harmonia i, en aquest sentit, és el fonament últim de la dimensió axiològica. L'u és causa de la cognoscibilitat i de la veritat, atès que determina les coses i la seva essència i, en aquest sentit, és el fonament últim de la dimensió gnoseològica. Recorrent a les DNE també podem aclarir l'enigmàtica frase que torno a transcriure, segons la qual el bé «proporciona la veritat a l'intel·ligible i la potència al sabedor». El moment essencial del coneixement humà és el procediment sinòptic, essencialment unificador, concretat en la progressiva reducció de la multiplicitat en la unitat, acabant en la intuïció intel·ligible de l'u en si. L'ú és causa de l'ésser i de l'essència, atès que és el principi unificador de la multiplicitat perquè la determina ontològicament.

És sabut que la teoria de les idees mostra la correspondència entre el veritable ésser i el món de les idees, i, si les idees són una síntesi de la multiplicitat indefinida per obra de l'u, és a dir, una mescla de dos principis, llavors és que l'u no pot ser l'ésser sinó que ha d'estar-hi per sobre (en dignitat i en potència) perquè és la causa que el determina i perquè és qui delimita i unifica el principi oposat. Plató només diu, al llibre VII, 518d, que el bé «és el més clar dels éssers», i per això ens cal, per designar el bé com l'origen de l'ésser, apel·lar a la doctrina (no escrita) de l'estructura numèrica del món ideal, on l'u no és un nombre sinó una unitat de la multiplicitat, tot llegint el següent passatge d'Aristòtil, en què defineix l'u-mesura com un principi que situa per sobre del nombre:

⁸⁶ Vegeu Plató: *República*, VI, 509c

⁸⁷ Vegeu la nota 60 de Reale, Giovanni: *Por una nueva interpretación de Platón*, p. 339, en la que s'identifica un fragment en el que Plotí ho esmenta: *Enéades*, V, 5, 6

D'altra banda, és evident que l'u significa mesura. I en cada cosa hi ha un subjecte diferent, per exemple, en l'harmonia, el semitò, en la grandària, el dit o el peu o quelcom de semblant, en els ritmes, el pas o la síl·laba. De manera semblant, en la pesantor hi ha també un pes determinat; i de la mateixa manera en tots els casos: en les qualitats una certa qualitat, en les quantitats una certa quantitat; i la mesura és indivisible, en uns casos pel que fa a la forma, en uns altres respecte de la sensació, en la mesura que no hi ha cap entitat pròpia de l'u en si mateix. I això és d'acord amb la raó, perquè l'u significa que és mesura d'alguna pluralitat de mesures (per això és raonable que l'u no sigui un nombre, ja que tampoc la mesura no és un conjunt de mesures, sinó que la mesura i l'u són principi.⁸⁸

No voldria acabar aquesta millora interpretativa al voltant de la metafísica del bé-u en la *Republica*, sense tractar la qüestió de l'estructura bipolar de la realitat platònica, que es reflecteix en la dualitat de principis, només implícita en el diàleg en parlar de llum i de foscor, en parlar de just i d'injust o en parlar de mesura i de desmesura. El principi oposat a l'u, la díada indefinida, és allò que hi ha darrere de l'Estat escindit, quan en el text es diu que l'Estat que difereix de com ha quedat organitzat no és un sinó molts,⁸⁹ o és allò que és principi antitètic de déu, que és bo per naturalesa, quan en el text es diu que el bé no és la causa de totes les coses sinó només de les bones.⁹⁰

L'estructura bipolar de la realitat és una qüestió més àmpliament tractada per Plató en el *Parmènides*, com veurem en el següent apartat. Aquí, i tall de conclusió, hem vist, amb l'ajuda de les DNE, que el bé és l'u i que l'u és la mesura absoluta de totes les coses.

3.4.2. Problemes al voltant de l'u i la pluralitat en el *Parmènides*

El *Parmènides* és un diàleg laberíntic que, juntament amb el *Sofista*, serveixen a Plató per explorar les dificultats. El saldo, o confirmació, és el *Teetet* i el *Fileb*. Tant els neoplatònics com, posteriorment, els hegelians van interpretar el *Parmènides* com l'obra capital de la metafísica platònica. En canvi d'altres el van considerar una obra crítica o inclús de poc valor, fruit d'una crisi espiritual de l'autor. Als primers els hauria calgut tenir en compte que Plató no confiava a l'escriptura les coses de major mèrit i als segons els hauria calgut tenir en compte que Plató considerava els diàlegs tan seriosos («un mar vast i perillós de raonaments») com burlescs («un joc tan treballós».⁹¹

En el *Parmènides* intervenen Parmènides i Zenó en el bàndol dels eleàtics i Sòcrates i Aristòtil en el bàndol dels socràtics. Hauria estat una tasca desmesurada desembrollar aquí tot el diàleg, que ja s'ha dit que és difícil i confús, i per això només en tractarem alguns detalls, en concret d'estructura del diàleg, contrastats amb l'auxili de les DNE. Per reinterpretar el text cal comprendre, en primer lloc, que el tema és l'explicitació de l'estructura bipolar de la realitat, afer culminant de la

⁸⁸ Vegeu Aristòtil: *Metafísica*, 14(N) 1, 1088a 3-8

⁸⁹ Vegeu Plató: *República*, IV, 422e-423a

⁹⁰ Vegeu Plató: *República*, II, 379b-c

⁹¹ Vegeu Plató: *Parmènides*, 137a-b

metafísica platònica que hem vist que a la República només s'havia apuntat. El que aquest escrit deixa sense explicar és l'essència dels principis associats i la seva fonamentació axiològica, qüestió perfectament coherent en un diàleg amb els eleàtics, que no estaven interessats a parlar sobre el bé. L'esquema correcte del diàleg recupera el mapa metafísic subjacent en el *Fedó*. La primera part, en la qual Sòcrates i Zenó parlen del problema de l'u i dels múltiples en temes físics, propis dels presocràtics (126a-128e), es correspon al nivell de la primera navegació, la segona part, en la qual Parmènides i Sòcrates mantenen una discussió teòrica sobre les idees (128e-135c), es correspon al nivell de la primera etapa de la segona navegació, i la tercera part del diàleg, en la qual Aristòtil i Parmènides aborden la qüestió de l'estructura bipolar de la realitat amb les hipòtesis de l'existència de l'u (135c-166c), es correspon al nivell de la segona etapa de la segona navegació.

En la primera part, Zenó defensa l'afirmació de Parmènides que tot és u, refutant als que, a l'altra banda, defensaven que tot és multiplicitat. En la segona part, Sòcrates defensa l'existència de la multiplicitat, però instal·lat en el nivell de la segona navegació, és a dir, pel fet que les idees són una multiplicitat, ja no sensible sinó intel·ligible. El nucli de l'argumentació de Sòcrates està en el següent passatge, on es denuncia la contradicció de la pluralitat de les formes si es deixa sense resoldre el problema de l'u i la pluralitat en l'àmbit de les idees:

... no creus que hi ha una forma en si i per si de la semblança i una altra, al seu torn, oposada a aquesta que és el dissemblant en si?, I que d'elles, que són dues, tu i jo, i tota la resta de coses, que anomenem múltiples en participem? I el que participa de la semblança es torna semblant precisament per això i en el grau en què en participa, però el que participa de la dissemblança en si es torna dissemblant, i el que participa de l'una i de l'altra es torna l'una i l'altra? I si tot participa d'aquestes dues formes que són contrastables i pel fet de participar-ne les mateixes coses són semblants i dissemblants a si mateixes, què hi ha d'admirable? Perquè si algú demostrés, que en si les mateixes coses semblants esdevenen dissemblants, o les dissemblants semblants, això sí que crec que fóra monstruós,...⁹²

Sabem que la participació de les coses en les idees explica les contradiccions en el nivell múltiple sensible, però en presentar la contradicció de la multiplicitat intel·ligible és Parmènides mateix qui pren la paraula tot refutant alguns aspectes de la teoria de les idees. Una de les dificultats més rellevants és la regressió a l'infinit, aquella que Aristòtil explicarà com *l'argument del tercer home*, a *Metafísica* 1(A) 9, 990b. Més o menys fa així: si un home particular és home perquè participa de la idea d'home, sempre idèntica, s'hauria de dir també que entre molts homes, per una banda, i la idea d'home, per l'altra, caldrà un *tertium quid* que expliqui la participació entre la pluralitat i la idea. A partir d'aquest tercer home en caldrà un quart que expliqui la participació entre el tercer i la idea, etcètera, tot generant-se una regressió a l'infinit. L'altra dificultat important que *Parmènides* exposa és la de la teoria dels dos mons com a dos ordres comunicables. Molt resumidament seria així: si les idees són

⁹² Vegeu Plató: *Parmènides*, 129a-b

en si i no en nosaltres no hi ha interacció ontològica i seran incognoscibles per l'home. Podem dir, fent una simetria inversa, que si els mons sensible i intel·ligible només tenen relació amb ells mateixos, la realitat humana és incognoscible per a déu, ja que, per bé que coneixerà la idea d'home, i de les altres coses, i actuarà sobre elles, no coneixerà els homes reals ni actuarà sobre ells.

Malgrat totes aquestes dificultats, Plató fa que Parmènides acabi acceptant la necessitat de la teoria:

I prosseguí Parmènides: però, Sòcrates, si algú, per altra banda, no vol concedir l'existència de les formes perquè ell precisament considera tot el que hem dit fins ara, i moltes altres coses, i no vol establir cap forma determinada per a cada realitat, aquest tal no tindrà cap on girar el seu pensament, en no admetre que la forma específica de cada ser roman invariablement sempre idèntica, i així suprimirà del tot la capacitat de la dialèctica.⁹³

Així acaba la segona part del diàleg i comença la final, en la qual s'enceta un exercici dialèctic, necessari per a trobar la veritat, sense que «la investigació es perdi en les coses visibles»,⁹⁴ és a dir, deixant enrere la dialèctica dels presocràtics eleàtics i seguint les directrius de l'assolida segona navegació que havia quedat presentada en el *Fedó*, la dialèctica en el nivell del món intel·ligible. S'examinen vuit hipòtesis partint de la investigació d'allò que surt si l'u és i, també, d'allò que surt si l'u no és. La tercera de les hipòtesis, la més interessant, és la investigació d'allò que surt si l'u és, en relació amb allò que no és l'u, que té una relació de participació amb l'u.

La conclusió teòrica és que entre les concepcions absolutistes monista i pluralista existeix una via de síntesi que és la concepció que admet una estructura bipolar de la realitat que porta a dos principis indissolublement units: l'u i la pluralitat indefinida. Aquesta concepció, fidel a allò que ens diuen les DNE, aquí només es presenta i després, en el *Fileb*, Plató la desenvolupa, fins on l'escrit li ho permet. El que en traiem, doncs, és que per superar les apories cal examinar la relació que hi ha entre els sensibles i les idees a la llum de l'estructura dels dos principis.

3.4.3. Problemes al voltant dels límits del plaer en el *Fileb*

Durant el treball hem llegit, no poques vegades, que només el camí difícil duu al saber científic de les virtuts. Aquest camí, que també és el més bo i més bell, és el de la dialèctica, l'única forma d'examen que es replega fins a la unitat. És el camí només accessible des d'una mirada de conjunt, que remunta cap a l'essència mateixa, tot rebutjant successivament les proposicions bàsiques. Gràcies a la mirada sinòptica tot se'ns apareix a la llum d'una unitat, que és el bé.⁹⁵ I la funció del bé és la d'introduir unes relacions fixes entre les coses, cosa que és possible gràcies a la mesura. Aquest és el camí que recorrem en la discussió que manté Sòcrates amb

⁹³ Vegeu Plató: *Parmènides*, 135c

⁹⁴ Vegeu Plató: *Parmènides*, 135e

⁹⁵ Vegeu Brun, Jean: *Platón y la Academia*. Ed. Paidós. Barcelona: 1992, p. 71-72

Protarc i Fileb, parlant de si és més digna una vida basada en el plaer o en la reflexió.

La dialèctica pot ser ascendent, quan va de la multiplicitat a la unitat tot escalant d'idea en idea fins a arribar a les qüestions últimes, o descendent, quan va de la unitat a la multiplicitat, tot reconstruint cada idea amb el poder de la raó i sense ajuda de l'experiència. El recorregut de l'il·limitat a l'u és el que segueix l'escrit per examinar el plaer i de l'u a l'il·limitat el que segueix per examinar la reflexió. La recerca d'unitats en la pluralitat, pròpia de la dialèctica ascendent, demana recórrer els intermedis que separen l'u dels molts, determinant-los per tal d'assolir la unitat inicial. En l'exemple del so, que és «una unitat que passa a través de la boca, però és il·limitat en quantitat en tots i cadascun de nosaltres»,⁹⁶ veiem que no n'hi ha prou coneixent la seva il·limitació o la seva unitat per saber llegir i escriure, que cal conèixer quants i quins sons hi ha. Ningú de nosaltres en pot entendre un de sol sense tota la resta; replegant allò que s'havia desplegat, obtenim la gramàtica.

El discurs de Sòcrates orienta la investigació de l'estructura de la realitat cap a la divisió de les coses en quatre gèneres o elements. El gènere de l'il·limitat, que es troba en més abundància en el tot, és la unitat constituïda per tot allò que es troba en el canvi permanent. El llinatge del límit, que conté com a unitat tot allò que introdueix mesura. La unitat de la seva barreja, descrit com la combinació entre límit i il·limitat, que representa el conjunt de les coses existents. I la causa de la barreja entre elles, presentada com a ordenadora d'allò que existeix.

Per distingir els dos primers gèneres es pren com a exemple del primer “fred i calor”, que són inacabats perquè admeten sempre ser “més o menys” i això fa que desaparegui la quantitat determinada. Tot allò que, com “fred i calor”, admet “el més i el menys” l'hem de situar en el gènere de l'il·limitat com si es tractés d'una unitat, replegant allò que ha estat separat i indicant la seva naturalesa unitària. Com a exemple del segon, les coses que, en canvi, no admeten “el més i el menys”, que les hem de comptar com a límit, com ara l'igual, el doble i tot allò que sigui nombre o mesura en relació amb la mesura. Ara bé, barrejant l'il·limitat i el que conté límit s'obté una tercera cosa, amb multitud de generacions, que es deixa traduir a nombres. La barreja és producte del límit actuant sobre l'absència de límit. La correcta comunió de gelors i calorades, per exemple, genera les estacions. I la quarta de les coses és la productora dels gèneres, causa eficient de la barreja, identificada amb la intel·ligència, que és la raó humana que ha de saber-se imposar sobre la vida mateixa per mesurar la il·limitació del plaer.

En el cas de la vida barrejada de plaer i reflexió, ben aviat queda descartat que una pogués excloure l'altra, ja que cap de les dues, per separat, no conté el bé: cap és suficient, acabada ni desitjada en si mateixa. El plaer és del gènere de l'il·limitat i la raó és causa. Però fem una pausa per comprovar si el tercer dels gèneres és l'ésser, la idea general, la naturalesa del qual és barreja de límit i absència de límit. Ara sabem que per trobar la unitat de la idea ens cal examinar-la amb la divisió dialèctica fins que no es

⁹⁶Vegeu Plató: *Fileb*, 17b

pugui més. Fent-ho així establím una relació entre les idees i el nombre, i, només una vegada arribats a les idees indivisibles, ens és possible passar a la multiplicitat particular empírica. Aquest és el passatge clau de l'escrit:

S. ... les coses de què sempre es diu que són consten d'un i de molts, i que tenen en la seva naturalesa el límit i la il·limitació. Cal doncs, atès que tot està organitzat així admetre sempre, per a cada realitat, una única forma, i cercar-la sense respir, perquè, en efecte, es trobarà allí present. I si la captem, cal que mirem si n'hi ha, a més d'una, dues, o si no, tres, o un altre nombre, i cal que fem el mateix per a cada unitat, fins que, partint de la unitat inicial, es vegi, no que és un i molts i il·limitats, sinó també la quantitat determinada. Pel que fa a la forma de l'il·limitat, cal no aplicar-la als molts abans de captar el nombre total dels molts, és a dir, el que és intermediari entre l'il·limitat i la unitat; únicament aleshores ens podem acomiadar i deixar anar cada unitat del tot en l'il·limitat.⁹⁷

En l'exemple del so, la mediació numèrica entre la unitat de la idea i la il·limitada multiplicitat es produeix a través de la distinció de la qualitat i quantitat de sons que, pel cas de la música, poden ser els greus, els aguts i totes les combinacions que neixen d'ells, acords i harmonies. Aquesta estructura numèrica és la que ens permet copsar posteriorment cadascun dels sons sensibles i que només pot entendre's, en conjunt, si es connecta el diàleg amb les DNE, en concret amb la doctrina dels nombres ideals.

Allò il·limitat, en els sensibles, és allò que fluctua segons "el més i el menys" i, en aquest sentit, resulta indeterminat. El límit consisteix en tot allò que implica nombre i relació, determinació i mesura. La barreja és el producte del límit que actua sobre l'absència de límit, generant perfecció, proporció, regularitat i ordre. I, pel que fa a la causa eficient productora de la barreja, identifiquem a la intel·ligència. Pel que fa a les activitats humanes, com les arts, la causa eficient és la intel·ligència humana. Pel que fa a les realitats físiques, les barreges del cosmos general i particular, la causa eficient no depèn de la intel·ligència de l'home, impliquen una intel·ligència còsmica, associada al demiürg, necessària per explicar les realitats que s'esdevenen.

El diàleg finalitza abordant l'objectiu prioritari, la determinació de la disposició de l'ànima que faci feliç l'home. De la mateixa manera que, en el tot, la causa racional procura ordenar, en la mesura del possible, allò il·limitat tot posant-hi límits, també la vida humana, constituïda com a barreja, cal governar-la, en la mesura del possible, posant límits a la il·limitació que la constitueix gràcies a la força de la raó, present d'una manera o l'altra en totes les seves experiències. El bé humà tindrà una estructura anàloga a la de la realitat general, és a dir, una barreja de plaer i reflexió. El bé és una idea divisible en tres: ésser, veritat i bellesa. Vegem-ho en el text:

S. I certament, pel que fa a tota barreja, no és difícil veure la causa gràcies a la qual resulta de gran valor o bé no val absolutament res.

P. ¿Què vols dir?

S. No hi ha cap home que ignori això.

P. ¿El què?

⁹⁷Vegeu Plató: *Fileb*, 17a

S. Que qualsevol mena de commixtura, realitzada de la manera que sigui, si resulta no tenir una natura mesurada i commensurada, destrueix per necessitat els elements mesclats i, en primer lloc, a ella mateixa. En efecte, no és una mixtura, sinó que veritablement és un revoltim immesclat que resulta ser en cada ocasió, per als qui el posseeixen, realment, una ruïna.

P. És el més veritable.

S. Ara la força del bé se'ns ha refugiat en la natura del bell, ja que la mesura i la commensurabilitat esdevé arreu, d'alguna manera, bellesa i virtut.

P. Certament.

S. I, com dèiem, en la mixtura se'ls ha barrejat la veritat.

P. Cert.

S. Així doncs, si no podem atrapar el bé en una única forma, captem-lo en tres: bellesa, commensurabilitat i veritat; afirmem que això, com si es tractés d'una unitat, es pot considerar correctament com a causant de les coses que es troben en la barreja, i que és per això, per ser un bé, que la barreja ha esdevingut el que és.⁹⁸

Estic d'acord, seguint Reale, que quan Plató ens diu, irònicament, que la potència del bé s'ha refugiat en la naturalesa de la bellesa, el que en realitat podem entendre és que el bé se'ns fa comprensible en la bellesa, és a dir, no és que la bellesa amagui darrere seu el bé sinó que la bellesa revela el bé.⁹⁹ La idea de bé, copsat en tres idees, és la causa de la barreja més estimada, de reflexió i plaer, per com la fa exacta, proporcionada, ordenada, és a dir, bella. El bé és la mesura més perfecta «i que ha assolit una naturalesa eterna».¹⁰⁰ De fet, hem après de les DNE que la mesura és l'essència mateixa de l'u.¹⁰¹ Per Aristòtil, l'u es diu de moltes maneres, ser u és ser «un tot indivisible, però sobretot ser mesura primera de cada gènere».¹⁰²

⁹⁸Vegeu Plató: *Fileb*, 64d-65a

⁹⁹Vegeu Reale, Giovanni: *Por una nueva interpretación de Platón*, p. 448

¹⁰⁰Vegeu Plató: *Fileb*, 66a

¹⁰¹Vegeu els apartats del treball 2.1.1 per l'exposició i 3.4.1 per la justificació

¹⁰²Vegeu Aristòtil: *Metafísica*, 10(I) 1, 1052b, 15-18

4. Epíleg: arguments en contra de la tesi que qüestionen la veracitat de les DNE

Un primer grup d'arguments en contra de la tesi està motivat per raons de tipus filològic, carregant contra la reconstrucció de les DNE que va fer l'escola filosòfica de Tubinga. Els defensors d'aquesta posició, si seguim la classificació de Reale, ho fan instal·lats en el paradigma romàntic, enrocant-se en la tesi segons la qual per comprendre Plató n'hi ha prou mantenint l'autarquia dels diàlegs. Margherita Isnardi Parente¹⁰³ o Dorothea Frede¹⁰⁴, que són dues de les investigadores contemporànies que avalen aquesta posició, consideren insuficient l'anàlisi dels testimonis i les fonts que s'han utilitzat. Es qüestiona que el judici sobre la doctrina dels principis pugui fer-se en base als controvertits testimonis dels deixebles i es considera que la tradició indirecta recull els comentaris i contribucions del que degué ser una enriquidora discussió acadèmica, que perseguia l'objectiu de sistematitzar el pensament del mestre. De fet, encara no hi ha acord en si es poden datar les DNE a l'època dels diàlegs de maduresa (pels volts del *Fedó* i la *República*), o si s'haurien de considerar lliçons molt posteriors, fet que les alinearia amb els diàlegs de vellesa (pels volts del *Timeu* i el *Fileb*).

Aristòtil. Que l'Estagirita sigui l'origen de tota la tradició indirecta no implica que se l'hagués inventada, però posant el nom d'«agrafa dogmata» a les lliçons orals de Plató sense referir-s'hi nominalment, no contribueix a distingir-les d'un llegat del platonisme, del qual Aristòtil en va formar part, almenys, mentre va estar a l'Acadèmia. L'embolic comença de seguida, en el llibre *Alfa major* de la *Metafísica*, en el qual Aristòtil fa una introducció a la definició de la saviesa, a saber, la ciència de les causes primeres, amb el propòsit de trobar-la per a cadascun dels quatre gèneres de causes diferents que ell havia descrit ja en la *Física*: la causa material, la causa formal, la causa eficient i la causa final. En el procediment de recerca passa revista, de forma interessada com veurem, als principis identificats pels filòsofs precedents. Agafa només allò que li serveix i ho valora a la llum de la seva distinció. De Tales, per exemple, en va dir que havent-se pronunciat per l'aigua com a principi el podia encasellar en el gènere de les causes materials, menystenint el testimoni de Plató segons el qual Tales atorgava a l'aigua un sentit diví.¹⁰⁵ Aristòtil arriba a la conclusió que les investigacions dels presocràtics, dels sofistes i de Plató són insuficients i estèrils. L'exercici doxogràfic aristotèlic és, per a alguns investigadors radicals, indicatiu de que la doctrina dels principis no seria original de Plató sinó una invenció d'Aristòtil. Altres crítics, no gaire més moderats, creuen que Aristòtil no l'havia entès. A mi em sembla exagerat haver de concedir

¹⁰³ Per bé que no he tingut ocasió de llegir directament el que diu aquesta autora la he volgut citar per deixar oberta una via d'exploració. La referència l'he trobada a l'article de Rodríguez, Pablo: *Acerca del platonismo y de Platón mismo. Hermenéutica en la interpretación esotérica de Reale*. Anuario Filosófico Univ. de Navarra, 2000 (33), p.272

¹⁰⁴ El mateix que en la cita anterior. La referència, en aquest cas, és del web: https://es.xcv.wiki/wiki/Plato's_unwritten_doctrines

¹⁰⁵ Vegeu Plató: *Lleis*, X, 899b, el testimoni fa dir a Tales, per qui l'aigua ho era tot, que «totes les coses són plenes de déus»

crèdit a cap d'aquestes dues hipòtesis, però el que sí que em sembla inequívocament una dificultat és que el gros del llegat oral de Plató surti d'un Aristòtil crític, en un tractat en el qual edifica el seu plantejament filosòfic organitzat damunt de l'edifici precedent sense sentit historiogràfic, en una etapa postacadèmica en la qual ja no li degué quedar cap bri de la fidelitat inicial i, després, que això s'usi per a reinterpretar els diàlegs. De Plató, en va dir que no és explicable com les idees podrien causar els sensibles essent aquestes mancades de moviment (qüestió clarament identificable en el *Fedó*, 78c-d i 106b-e). Encara més, considerava contradictori que, si les idees tenien caràcter causal i primer, poguessin ser causades per l'acció de cap altre principi anterior, perquè llavors deixarien de ser eternes. Els dos retrets ja havien estat presentats al final de l'apartat 3.3.2 del treball. Sabem que en el *Fedó* s'inicia la distinció entre les fases física i metafísica de Plató. La física li serveix per justificar la multiplicitat sensible i la metafísica per justificar la multiplicitat intel·ligible. La distinció és clau perquè el desenvolupament d'aquest projecte contribuirà a ampliar la teoria de les idees pels partidaris de l'autarquia dels diàlegs o culminarà amb les qüestions últimes pels partidaris de la integració del *corpus* i les DNE. Doncs bé, sabem que Aristòtil la tenia present perquè ens informa que Plató ensenya la doctrina dels principis, a la qual dóna més importància que a la doctrina de les idees. Per tant, les diferències entre mestre i deixeble han de ser filosòfiques.

Hi ha un altre grup d'adversaris que no posen en dubte l'acceptació de l'existència de les lliçons orals de Plató sinó la veracitat i el significat filosòfic que Krämer, Gaiser i companyia li han atorgat. Rafael Ferber, per exemple, creu que Plató mai es va comprometre a deixar els principis per escrit perquè no els degué considerar com a coneixement sinó mera opinió.¹⁰⁶ Wolfgang Wieland critica que el discurs recollit per la tradició indirecta sigui considerat el nucli de la filosofia de Plató. Es critica la utilitat d'una concepció metafísica bipolar, de la qual s'admet l'existència però que se'n qüestiona l'encaix com a fonament de les idees.¹⁰⁷

En l'apartat 2.1.2 s'ha justificat que Aristòtil no creia que Plató reduís les idees a nombres. És difícil pensar que Aristòtil entengués l'u com el nombre u i la díada com el nombre dos. Hem, almenys, esmentat que en el *Fileb* Plató manifesta una predilecció per la generació de nombres feta per procediments diferents a l'addició. En el *Timeu*, més explícit, mostra la generació que es fa a través de progressions o per la inserció de les tres espècies de mitjanes proporcionals: aritmètica, geomètrica o harmònica. L'atenció de Plató s'enfoca més en les relacions numèriques que en els nombres mateixos.¹⁰⁸ Perquè de la mateixa manera que les idees tenen una estructura numèrica, els principis tenen un caràcter metamatemàtic. La díada és un principi que conté una gradació en el seu si, que va de la

¹⁰⁶ Vegeu l'apèndix VIII, a Reale, Giovanni: *Por una nueva interpretación de Platón*, p. 825-832. Es tracta d'una ressenya crítica del llibre de Reale amb la resposta de l'autor.

¹⁰⁷ Vegeu l'apèndix III, a Reale, Giovanni: *Por una nueva interpretación de Platón*, p. 753-761. Es tracta d'una ressenya crítica del llibre de Reale amb la resposta de l'autor.

¹⁰⁸ Vegeu Bréhier, Émile: *Història de la filosofia 1. Antiquitat i edat mitjana*. Edició a cura de Pere Lluís Font. Tecnos. Servei de publicacions de l'UAB. Barcelona: 1998, p.109-110

matèria intel·ligible a la matèria sensible. És una multiplicitat indeterminada que fa de substrat a l'acció de l'u, que la determina. Per exemple, quan diem que són dos els principis no és adequat entendre el dos aritmèticament, sinó que cal entendre'l prototípicament. Com que cadascun dels principis exigeix a l'altre, parlem d'una estructura bipolar i no de dualisme. Però llavors, quin és el motiu que porta a Aristòtil a criticar la doctrina dels principis?

Sembla que Aristòtil assimilava la díada amb la seva causa material i l'u amb la seva causa formal. Formem un argument amb les següents premisses: (1) els elements de les entitats, per la seva estructura numèrica, són els nombres; (2) els principis constituïts per compostos d'elements materials no poden ser eterns perquè, necessàriament, a la matèria indeterminada li correspon el caràcter encara no determinat de la potència, i, a la forma determinada li correspon el caràcter de compleció, que prové de l'acte. La conclusió és que ni l'u ni la díada no poden ser principi. Però l'argument només li funciona a Aristòtil si prescindim de la teoria dels nombres ideals, que se'n cuida prou de criticar en el llibre 13(M) 7, 8 i 9 de la *Metafísica*.

Però potser la crítica més interessant d'aquest grup és la que ataca l'argument dels autotestimonis: tant el del *Fedre* com el de la *Carta VII*. El passatge del déu Teüt del *Fedre* explica, segons els investigadors de Tubinga, que l'escriptura té una funció rememorativa perquè suscita records, però només en aquells que han adquirit prèviament el coneixement de l'oralitat. Segons Wieland, però, cal tenir present que el que s'està defensant és la reminiscència,¹⁰⁹ que implica un treball dialèctic compartit amb el mestre, per tal de convertir els records en coneixement que surti de l'ànima pròpia de l'aprenent. Plató critica l'escriptura perquè és un discurs permanent que prescindeix del mètode reminiscient d'autoconeixement, però Wieland adverteix que cal donar la importància que es mereix al fet que ho fa per mitjà de Sòcrates, figura exemplar si tenim en compte que no va requerir l'escriptura per transmetre la seva filosofia. El cèlebre passatge de la *Carta VII* (341c-d) diu que «no existeix ni existirà mai cap escrit meu sobre això», però té una continuació, que mai se cita, en la qual Plató diu que té per segur que ell, per escrit o de paraula, parlaria millor que ningú dels punts fonamentals de la seva filosofia. Això pot interpretar-se, com fa Wieland, no com una censura a comunicar allò de més mèrit de forma escrita, sinó com una censura a comunicar allò de més mèrit de forma escrita o de paraula, pel mètode expositiu, retòric o didàctic, ja que l'únic mètode vàlid seria el dialèctic. La mena de saber de les doctrines orals seria entès, si ens ho mirem des d'aquesta perspectiva, com el derivat d'un ensenyament des de l'exercitació mateixa del mestre, un saber que, efectivament, no podria objectivar-se proposicionalment, i al qual Plató ja estaria apel·lant mitjançant la presència de Sòcrates en els diàlegs. Reale, responent-hi, atribueix aquesta crítica al fet de revisar la tesi des d'una perspectiva teòrica i no pas històricohermenèutica, com ell diu que fa. Segons Reale no podem continuar llegint els autotestimonis del *Fedre* i la *Carta VII* reduint-los a ironia o metàfora sinó que els hem

¹⁰⁹ La doctrina de la reminiscència diu que conèixer és el fruit dels records que les ànimes tenen de la seva estada al món ideal, abans d'encarnar-se en un cos mortal

d'interpretar com a documents històrics que expressen una posició concreta de Plató respecte a la relació estructural existent entre l'oralitat i l'escriptura. Encara més, per la banda dels antiesotèrics, ja Shleiermacher va judicar que els diàlegs platònics funcionen per ells mateixos com a reguladors de l'accés al saber filosòfic que contenen, mantenint allunyats als lectors inadequats i dient-los coses diferents, d'acord amb el seu nivell. D'aquesta manera, l'esoterisme de Plató s'hauria convertit en una condició del lector i seria immanent als diàlegs. Per la banda dels esotèrics genuïns, no voler admetre que el dialèctic platònic pugui ometre continguts essencials seria un prejudici romàntic que ha perdurat fins al segle XX i que menysté la possibilitat d'un esoterisme històric. Aquests admeten l'existència dels discursos oral i escrit, usats d'acord amb el judici i responsabilitat propis del veritable filòsof, ja que la veritable filosofia no s'ofereix per si mateixa als qui hi mostrin interès sinó que, més aviat, desitja ser reclamada per aquells.

Penso que les dues interpretacions són possibles i que, de fet, el que les dues contenen és una comprensió raonada de la crítica a l'escriptura com a defensa de l'expressió literària de la filosofia, a la qual Plató al·ludiria des de la consciència de la fragilitat de la paraula escrita.

Tot treball que consisteixi en la presentació d'una tesi i dels arguments a favor i en contra anhela una conclusió final. Quan les dues justificacions són igualment vàlides però contradictòries tenim una aporia, però ja sabem que aquest no és el cas que ens ocupa. Tanmateix, no puc decantar-me per cap bàndol, almenys per dues raons: per una banda em manca més informació dels testimonis de Xenòcrates i d'Espeusip, que són necessaris per contrastar-los amb els d'Aristòtil i, per l'altra, em caldria desembullar l'exposició, amb intenció crítica, feta per l'Estagirita, que és clau per conèixer l'ensenyament oral de Plató. En qualsevol cas, encara que no es comparteixin les afirmacions dels investigadors de l'escola filosòfica de Tubinga, que són els amics que ens han acompanyat al llarg del treball, la seva interpretació constitueix un dels exemples que Plató va escampar una gran riquesa d'idees, com diu Whithead en la continuació de la famosa cita amb la qual he obert el treball, perquè «les seves dotacions personals, les seves àmplies oportunitats d'experiència en un gran període de civilització, l'herència d'una tradició intel·lectual encara no endurida per una sistematització excessiva, han convertit els seus escrits en una inesgotable mina de suggeriments»

5. Bibliografia, ordenada per apartats

5.1. Obres que m'han servit per tenir un domini dels diàlegs

Bréhier, Émile: *Història de la filosofia 1. Antinguitat i edat mitjana*. Edició a cura de Pere Lluís Font. Tecnos. Servei de publicacions de l'UAB. Barcelona: 1998. (Primera edició: *Historie de la philosophie 1. L'antiquité et el moyen âge*. Alcan Presses Universitaires de France. París: 1926-32)

Brun, Jean: *Platón y la Academia*. Ed. Paidós. Barcelona: 1992. (Primera edició: *Platon et l'Académie*. Presses Universitaires de France. París: 1960)

García Gual, Carlos: *La filosofia grega de l'època clàssica: els sofistes, Sòcrates, Plató i Aristòtil*. Dins *El pensament filosòfic i científic I. Dels orígens al segle XIX*. Àgora Biblioteca Oberta, Pòrtic. Barcelona: 2001

Gómez Robledo, Antonio: *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*. Fondo de Cultura Económica. Mèxic: 1982. (Primera edició: *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*. Centro de Estudios Filosóficos de la UNAM . Mèxic: 1974)

Ross, David: *Teoría de las ideas de Platón*. Ed. Cátedra. Madrid, 1993. (Primera edició: *Plato's theory of ideas*. Oxford University. Oxford: 1951)

Szlezák, Thomas Alexander: *Leer a Platón*. Ed. Alianza. Madrid, 1997. (Primera edició: *Como leggere a Platone*. Rusconi. Milà: 1991-1992)

Sloterdijk, Peter: *Temperaments filosòfics. De Plató a Foucault*. Traducció de Raül Garrigasait. Edicions de la Ela Geminada. Girona: 2011. (Primera edició: *Philosophische Temperamente. Von Platon bis Foucault*. Diederichs. Múnic: 2009)

Taylor, A.E.: *El platonisme i la seva influència*. Ed. Enoanda. Sabadell: 2016. (Primera edició: *Platonism and its influence*. Marshall Jones Company. California: 1924)

5.2. Obres de referència per l'exposició de les DNE

Arana Marcos, José R.: *Platón, doctrinas no escritas: antología*. Servicio Editorial Universidad del País Vasco. Bilbao: 1998

Krämer, Hans: *Platón y los fundamentos de la metafísica. Ensayo sobre la teoría de los principios y sobre las doctrinas no escritas de Platón, con una recopilación de los documentos fundamentales, en edición bilingüe y bibliografía*. Monte Àvila Latinoamericana Editores. Caracas: 1996. (Primera edició: *Platone e i fundamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle doctrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*. Vita e pensiero. Milà: 1982)

Reale, Giovanni: *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las Doctrinas no escritas*. Ed. Herder. Barcelona: 2003. (Primera edició: *Per una nuova interpretazione di Platone*. Vita e Pensiero. Milà: 1997)

5.3. Diàlegs de Plató

Plató: *Menó*. Edició traduïda per Jaume Olives. Ed. Bernat Metge. Barcelona: 1956.

Plató: *Protàgores*. Edició traduïda per Joan Creixells. Edicions 62. El Cangur. Barcelona: 2002. A cura de Josep Vives.

Plató: *Fedó*. Edició traduïda per Jaume Olives. Ed. Alpha, ed. 62. Barcelona: 2010.

Plató: *Diàlegs XI. República*. Edició traduïda per Manuel Balasch. Ed. Fundació Bernat Metge. Barcelona: 1990.

Plató: *Fedre*. Edició traduïda per Joan Leita. Edicions 62. Barcelona: 1997.

Plató: *Diàlegs XIII. Parmènides*. Edició traduïda per Manuel Balasch. Ed. Fundació Bernat Metge. Barcelona: 1992.

Plató: *Timeo*. Edició traduïda per Francisco Lisi. Ed. Gredos. Madrid: 2011.

Plató: *Fileb*. Edició traduïda per Bernat Torres. Edicions de la ela geminada. Girona: 2019.

Plató: *Platón. Cartas*. Edició traduïda per J.B. Torres Guerra. Ed. Akal clásica. Madrid: 1993

5.4. Resta d'obres que s'han utilitzat pels testimonis i l'epíleg

Presocràtics: *De Tales a Demòcrit. El pensament presocràtic. Fragments i testimonis*. Edició traduïda per Joan Ferrer Gràcia. Edicions de la Ela geminada. Girona: 2012.

Aristòtil: *Física*. Edició traduïda per Joan Ferrer Gràcia. Edicions de la Ela geminada. Girona: 2017.

Aristòtil: *Metafísica*. Volums I i II. Edició traduïda per Miguel Candel. Ed. Fundació Bernat Metge. Barcelona: 2018-2019.

Diògenes Laerci: *Vides i doctrines dels filòsofs més il·lustres*. Volums I i II. Edició traduïda per Sergi Grau. Ed. F. Bernat Metge. Barcelona: 2014.

Aubenque, Pierre: *Sócrates y la aporía ontológica*, Azafea. Rev. filos. 6, 2004, p.17-28

Berti, Enrico: *Estructura i significat de la Metafísica d'Aristòtil*, Edicions Enoanda. Sabadell: 2019.

Garrigasait Colomé, Raül: *Les Cartes platòniques a la Fundació Bernat Metge. La Carta VII i la transmissió de la filosofia*. Article de l'Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXI, 2010. 161-172

Lozano, Vicente: *Lectura crítica del libro de Giovanni Reale: Por una nueva interpretación de Platón. Acerca de la escuela de Tubinga*. ESPIRITU LVI (2007) 269-280

Rodríguez, Pablo: *Acerca del platonismo y de Platón mismo. Hermenéutica en la interpretación esotérica de Reale*. Article de l'Anuario Filosófico de la Universitat de Navarra, 2000 (33), 271-278

Szlezák, Thomas Alexander: *Sobre el significado de los conceptos clave en la Crítica a la Escritura de Platón: Un enfoque filológico a Fedro 274b-278e*. (Jeannet Ugalde Quintana, Trad.). Theoria. Revista del Colegio de Filosofía, (36-2020). <https://doi.org/10.22201/ffyl.16656415p.2019.36.1132>