

INTERPRETACIONS DEL MITE D'EL POLÍTIC (Nota bibliogràfica)¹

JOSEP MONSERRAT MOLAS

RESUM

Fent un repàs de les principals interpretacions del mite d'*El polític* platònic, que, en general, no donen importància a la multiplicitat de finalitats que el mite presenta, fem notar que quan el mite no és interpretat en relació amb el diàleg que el conté en resulten interpretacions divergents. En segon lloc, quan s'interpreta conjuntament amb la resta del diàleg, normalment el mite no acaba de ser ben situat. Com a resultat obtenim l'obertura d'una nova possibilitat interpretativa que respecti la forma compositiva del mite i la seva inserció en l'estructura del diàleg.

SUMMARY

The hermeneutic of the Statesman platonic myth in general does not pay much attention to the wide variety of finalities that the myth represents, and when the myth is not interpreted in connexion with the dialogue it leads to differing results. Secondly, when it is interpreted together with the rest of the dialogue, the myth is not usually well located. As a conclusion, we get the possibility of a new interpretation which respects the myths composition and its insertion in the structure of the dialogue.

Els mites dels diàlegs platònics confronten el lector amb la qüestió "literària": tota teoria de lectura dels diàlegs ens ha de dir quelcom de la seva interpretació, i seria difícil no dir res aleshores sobre la importància filosòfica del mite. Recentment, J.-F. Mattéi ha examinat el paper dels mites

1. Aquest estudi bibliogràfic respon a la invitació que amablement féu el Dr. José M. García de la Mora en la sessió de defensa de la nostra tesi doctoral *Comentari d'El polític de Plató*, Universitat de Barcelona, 1998, dirigida pel Dr. Jordi Sales. La intenció d'aquestes pàgines és proporcionar el marc on se situaria, en molts casos polèmicament, la nostra interpretació. Voldríem agrair els comentaris que van fer els membres del tribunal, Drs. M. Balasch, J.M. Coll, M.R. Cubells, J.M. García de la Mora i B. Forteza.

en els diàlegs, i dóna, si encara calia, raons per a llegir-los com a elements seriosos i indispensables dels diàlegs. Mattéi situa els diàlegs com *dramas*. Després de fer notar com és això d'estrany pel que fa a la retòrica tradicional del raonament filosòfic, suggereix que l'ús del mite en Plató ajuda a explicar la dimensió *teatral* dels diàlegs i serveix com a provocació radical per a la nostra comprensió del que significa "filosofia". Mattéi avança argumentant que la forma del diàleg, i el mite platònic en particular, són de fet indispensables per la filosofia tal com Plató entengué aquesta empresa. La forma del diàleg i el mite *dramatitzen* la teoria: suggereixen de manera imaginativa que és el context, o millor, el "teatre" el que orienta la teorització. "Logos és capaç d'elaborar una *teoria del coneixement* a l'acabament de les converses dialèctiques només després que el *mythos* ha orientat el filòsof amb un *coneixement de la teoria*. Aquesta genera el moviment natural de l'ànima que la capacita per veure el *teatre de les idees*." Ens sembla infecund oposar en els treballs de Plató el mite al *logos*, com si fos un discurs improbable respecte a un de probable, amb l'únic objectiu de concloure que un és *lògicament* superior a l'altre. Més aviat, el llenguatge mític serveix un altre propòsit: "ofereix des d'una única posició una *imatge del món* a través de la qual la dialèctica ha de progressar graó per graó".² Argumentant sobre una interdependència de *mite* i *logos*, de drama i dialèctica, Mattéi pot insistir que cal que l'interpret de Plató garanteixi al mite platònic una funció "seriosa".

Sense una lectura renovada dels diàlegs com a obres en la seva unitat, simplement treballem amb restes sense alè. Com diu Jordi Sales³, la qüestió primera del mite és saber per què està on està. Per respondre aquesta pregunta cal tenir present, en primer lloc, el diàleg mateix. Si el platonisme és l'intent de donar compte del tot, i, com diu Stanley Rosen, aleshores platonisme és en aquest sentit el mateix que la filosofia, és en els diàlegs que es

2. J.-F. MATTÉI, "The Theater of Myth in Plato". Versió original anglesa a *Platonic Readings/Platonic Writings*, editat per Charles GRISWOLD Jr. (1988). Versió francesa: capítol II de J.-F. MATTÉI (1989) *L'ordre du Monde (Platon-Nietzsche-Heidegger)*. Darrerament ha publicat *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or à l'Atlantide*, Paris, 1996, que comentem més endavant. La renovació de les lectures de Plató ha estat recentment explicada entre nosaltres pel professor nordamericà F. J. Gonzalez. Vegeu la traducció de la seva conferència "A la caça de Plató: una alternativa a les interpretacions tradicionals" a *Comprendre. Revista catalana de filosofia*, 1, 1999/2.

3. El Dr. Jordi SALES ha dirigit per una via adequada la renovació dels estudis platònics: vegeu principalment les seves obres dedicades a Plató, *Estudis sobre l'ensenyament platònic. Figures i desplaçaments*, Anthropos, Barcelona, 1992 i *A la flama del vi*, Barcelonessa d'Ed., Barcelona, 1996.

procura donar compte del tot en una dramaticitat que és imatgeria de la realitat. Provarem de veure si no passa el mateix en la interpretació d'un mite en concret. La comprensió del mite d'*El polític* hauria de passar per la comprensió del diàleg mateix. Abans encara, però, recollim algunes interpretacions sobre el mite d'*El polític* que caldrà tenir en compte.

L'anomenat mite d'*El polític* apareix en el diàleg entre el Foraster d'Elea i el jove Sòcrates per tal de procurar corregir l'error comès en l'anterior intent de definició del polític mitjançant el mètode de la divisió. El Foraster comença constatant que molts mites antics contenen un record llunyà d'un esdeveniment comú del qual se n'ha perdut la unitat: cita, en concret, la inversió del curs del sol i dels estels per causa de Zeus en el mite d'Atreu i Tiestes, l'edat de Cronos, i els homes nascuts de la terra. Tots aquests fragments mítics reflecteixen el fet que l'univers pateix una inversió periòdica de la seva rotació. La divinitat és qui controla el moviment, però no ho pot fer sempre, perquè la materialitat de l'univers li impedeix gaudir no només de la immobilitat, sinó també d'un moviment perpetu, únic i perfecte. La divinitat fa el millor que pot fer, perquè és perfectament bona, i no hem de suposar que hi ha dues divinitats oposades que fan girar l'univers en sentits contraris. El que passa és que quan la divinitat deixa anar l'univers, aquest, que és un ésser viu i pensant, comença a girar en la direcció contrària després d'un moment de convulsions terribles que provoquen unes catàstrofes responsables de la destrucció de bona part de la raça humana. En el període oposat al nostre, la seqüència de la vida procedeix primer aturant-se i després invertint-se: els homes i els animals creixen fent-se més joves fins arribar a la desaparició per empetitiment en la terra, d'on neix la generació següent completament adulta. Aquesta és la llegendària edat de Cronos, sense bèsties ferotges, sense guerres, amb abundància de fruits sense necessitat de conrear la terra, sense necessitat de vestits ni de refugis gràcies a la bondat del clima. A cada grup d'animals, inclòs l'humà, se li assigna una divinitat que pren cura d'ell, el que fa innecessària la política. Tampoc no existeix ni el matrimoni ni la procreació car tots neixen de la terra. En aquest punt el Foraster atura el relat i pregunta si aquests homes són més feliços que nosaltres. La resposta és que sí en el cas que haguessin emprat l'oci per a la filosofia i no per perdre el temps en el beure i el menjar i el xerroteig banal. Amb la darrera inversió, que porta a l'era present, la divinitat renuncia al control i les divinitats secundàries segueixen el seu exemple. Després d'una sèrie de trastorns inevitables, l'univers passa a guiar-se a si mateix seguint unes línies apreses del seu creador, però les imperfeccions inherents a la corporalitat originen l'oblit i l'ensorrament progressiu en el desordre i el caos creixents fins que el déu torna a fer-se càrrec

del món i evita una destrucció completa. El que interessa, però, és la figura del polític (273e5): després de la inversió còsmica, la vida avança des de la infantesa a la vellesa i la concepció sexual reemplaça el naixement de la terra. “Ara ve el punt culminant del mite” (274b1). Privats de la cura divina, i enmig d’una natura hostil, els homes són presa dels animals salvatges i es troben sense arts o instruments que els proporcionin allò necessari que la terra sola abans subvenia espontàniament. Aquestes desgràcies són alleugerides pels dons divins i per la instrucció proporcionada: el foc enviat per Prometeu, l’habilitat tècnica, do d’Hefest i d’Atenea, l’agricultura enviada per altres divinitats. Però el més important de tot és que la humanitat ha estat abandonada al seu albir i cal que es preocupi i miri per si mateixa.

1) U. Wilamowitz-Möllendorf sostenia que, tot i que és perdonable - donades les circumstàncies- buscar sentits ocults, és més caute i més cert que nosaltres ens acontentem amb el fet agradable que a Plató li continua agradant molt explicar mites.⁴ Aquest advertiment tampoc no ha estat seguit pel que fa al mite d’*El polític*. És així que el contrast mateix que es dona entre la senzilla intenció del mite (“en summa, barrejarem un joc” per tal de corregir l’error comès en el camí definidor anterior) i la seva llargada i complicació (“hem fet massa llarga l’explicació i no hem acabat de posar fi al mite”) ha permès explicacions prou complexes. Partim, però, com a hipòtesi versemblant, del punt que aquest notable “fet singular”, que tenia com a transfons la varietat de la saviesa tradicional, va ser el producte de la capacitat platònica de crear mites: és una qüestió diferent de la de les fonts tradicionals del mite, o de la composició platònica d’aquestes fonts en quelcom de nou. Pensem que el mite d’un diàleg platònic cal interpretar-lo primerament en el diàleg mateix. Aquesta intenció no ha estat comunament seguida, i això és el primer que veurem.

Així, per a J.A. Stewart⁵ el mite d’*El polític* (malgrat l’aparició de les idees d’ànima i de govern de Déu), és sobretot un mite *etiològic*, car donaria una causa del mal que existeix en el món i del mode de vida de l’home sota el govern de Déu. Stewart es pregunta per què Plató respon aquestes qüestions en forma de mite: com pensa Plató que ens ajuda davant aquesta profunda dificultat un mite infantil? Dues respostes són possibles: a) L’existència del mal no és un problema del qual en poguem esbrinar les causes particulars, sinó que és un problema universal, una contradicció inherent en la vertadera naturalesa del sistema en el qual vivim, i aleshores el mite posaria la dificultat en el seu lloc vertader, l’exhibiria en la seva

4. U. von WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Platon*, 2, Berlin, 1920, pàg. 576.

5. J.A. STEWART, *The Myths of Plato*, (1904) pàg. 64ss, 196ss.

immensitat com universal; i l'ensenyament resultant prendria aquesta forma: "Tu no pots resoldre això com soluciones una dificultat particular. No ho intentis. Mira com és d'immens". b) L'apreci de Plató pel mite etiològic es deu a la simpatia instintiva del seu geni amb la natura humana, que troba, entre els dubtes i les dificultats, alguna satisfacció en l'explicació fantàstica.

P. Frutiger,⁶ en concret, diu del mite d'*El polític* que és *al·legòric* que fa sensibles els conceptes que permeten la definició prèvia del polític: el mite funciona, diu, com a paradigma,⁷ basant-se en *El polític* 277b. Plató parla de paradigmes i de la seva naturalesa en el citat text, però no es refereix al mite acabat a 274e, sinó en introduir el paradigma de l'art. En general, Frutiger dóna massa importància al suau matís irònic del mite, i pren massa poc seriosament les seves dades, a les quals nega tota significació, la qual cosa no obsta perquè més tard,⁸ i inconseqüentment, pretengui veure en la cosmologia d'*El polític*, el germen del *Timeu*. Evidentment, i això sembla oblidar-ho, Plató no vol donar una exactitud històrica a la gènesi de les èpoques.

Una altra d'aquestes explicacions és la de Solmsen,⁹ per a qui el mite d'*El polític* fa palès que el canvi, fins i tot el deteriorament, són fases essencials d'un món corpori i que «*el filòsof que limita la seva atenció a allò Permanent i Immutable comet un gran error i no pot arribar a assolir una imatge integrada del món*». Solmsen té en compte especialment els dubtes que s'han plantejat sobre el saber i la felicitat de la vida en temps de Cronos. Ara bé, criticar la vida dels súbdits de Cronos no és criticar l'era de Cronos com a tal. Com mostra el passatge sovint citat de *Les lleis* IV 713c-714a, és

6. P. FRUTIGER (1930) pàg. 12-37.

7. Ibid. pàg. 187, n. 10. Dintre del diàleg el mite es planteja com el segon dels tres camins que es defineixen: dièresi, mite i paradigma. Els tres són essencialment diferents i no pot sostenir-se que "ce mythe est un *parádeigma*", pensant que Plató ha recorregut a un mite al·legòric que dóna als conceptes abstractes un substracte sensible. D'entrada no, perquè la complexitat del mite és evident (pluralitat de plans), i perquè el seu valor metòdic, com a procediment distint del paradigma ja està oposat per Plató mateix a 275b ("I és ben bé per això que hi hem afegit el mite, perquè no solament ens havia d'ensenyar, de la criança de ramats, que d'ella tots es discuteixen per això que investiguem ara, sinó que també ens havia d'aclarir més aquest home, que és l'únic que es mereix segons l'exemple (*parádeigma*) dels pastors i dels bovers, ja que deté la cura de la criança dels homes, aquesta denominació". Trad. M. Balasch). L'únic parentesc que Plató atribueix a aquests dos mètodes és que ambdós són una *makrologia*, (272c) terme que apareixia ja al *Protàgoras* i que es repeteix a *El sofista*.

8. Ibid. pàg. 204.

9. SOLMSEN (1942) *Plato's Theology*, pàg. 85 i s. Repeteix la idea W.K.C. GUTHRIE (1976) trad. cast. 1992, pàg. 197.

a la condició dels déus a l'era de Cronos a allò que nosaltres hem d'aspirar, no a la dels humans.¹⁰

Segons Paul Friedländer, l'essencial del mite d'*El polític* no és que proporcioni un canvi lleu en la definició del polític, establerta amb la divisió com a "pastor del ramat humà", sinó que ens fa veure la confusió dels afers en el món i en la política tan aviat com aquests són mesurats per un estàndard de perfecció. Tot ordre que trobem en aquest món de confusió és un record d'aquesta perfecció, i mostra que la vida humana com a tal només és possible en la mesura que prenguem aquests dons divins sota la nostra pròpia cura.¹¹ En la composició del mite se sumen, segons Friedländer, la riquesa de la filosofia natural (el moviment del cosmos), amb el mite polític de la idea de la llibertat del món i amb la degeneració de tot el que per tenir un cos és incapaç d'imitacions perfectes.¹² El mite resultaria una barreja d'una teoria sobre el cosmos que pretén combinar-se amb una altra sobre l'origen i desenvolupament de la humanitat cívica. Friedländer ho relaciona amb l'interès que va néixer en *La república* per salvar, per a fins polítics, algun fons del mite antic, tot i que aquesta afirmació no té base demostrable. Notem que Friedländer afavoreix la dimensió política a costa de des-situar el mite del seu lloc en el diàleg.

Desconnectar el mite del diàleg pot fàcilment donar-ne la impressió de quelcom desballestat. És el cas de C. Escudero,¹³ per a qui a través del mite d'*El polític* es donen multitud de vetes filosòfiques que broten del material mític espontàniament, com si a l'autor se li escapessin de les mans.¹⁴ No és simplement

10. M. H. MILLER (1980) *The Philosopher in Plato's Statesman*, pàg. 51-53, pren l'edat de Cronos com a representació de la doctrina del *deus mensura*. En canvi SCODEL (1987) *Diairesis and Myth in Plato's Statesman*, pàg. 84 n. 14, intenta desarmar Miller argumentant que el "criticism of the "golden age" ... must extend to the god himself. If the pursuit of philosophy is the criterion of human happiness, it is difficult to see how the god ... in the reign of Kronos can be the "measure" for man". FERRARI (1995) "Myth and Conservatism in Plato's *Statesman*" (n. 31) està d'acord amb Miller. La qüestió sembla més complexa. En un sentit, *filosofia* no és el criteri de la felicitat humana: ho és *sòfia* (*Symp.* 204a). És a dir, *filosofia* és una aspiració al criteri de la felicitat, no ella mateixa el criteri. Alternativament, si *filosofia* és de fet el criteri de la felicitat merament *humana*, en el sentit que nosaltres de fet no podem atènyer més (*Fedre* 278d3-6), pertany a la natura humana, aleshores, aspirar a transcendir la nostra humanitat -imitar el déu en el grau més alt possible (*Les lleis* IV 713e). Esperem aviat els estudis que sobre aquest aspecte en el *Teetet* realitza en Xavier IBÁÑEZ. Cal advertir que hem notat especialment la *centralitat* de Déu també en el mite d'*El polític*.

11. P. FRIEDLÄNDER III, 264.

12. P. FRIEDLÄNDER, I, 199.

13. C. ESCUDERO (1968), 243-345.

14. Una apreciació d'aquest tipus no està lluny de la del traductor de Plató a la Fundació Bernat Metge. Manuel BALASCH en la introducció a la seva edició i traducció d'*El polític* dóna referències a favor i en contra del manteniment de la capacitat artística de Plató en aquest diàleg.

al·legòric, com figurant o anecdotitzant un ensenyament ja après, sinó més aviat un punt de partida de reflexions noves, com un relat versemblant de quelcom que ha de ser si fa no fa. Així, l'exactitud minuciosa de dades poc importa davant del fi principal d'il·luminar l'ànima i projectar certa coherència explicativa, exigida per a una recta comprensió de la qüestió. El mite no resulta aleshores quelcom tautegòric, literal, ni quelcom que presenti sota la forma de falla una veritat posseïda per explicar-la millor; és més aviat una *aproximació*, una explicació global i coherent de diversos fenòmens.

Notem també que si bé les interpretacions més recents han procurat situar el mite en el si del diàleg, no ha estat aquest el cas de l'escola de Tubinga, especialment les de G. Reale i K. Gaiser, ni encara en un altre model interpretatiu, el cas d'A. Vallejo Campos.

Giovanni Reale analitza en el seu *Platone*¹⁵ especialment del mite que considerem, la doctrina de la intel·ligència demiúrgica i les seves relacions amb la protologia a la llum de les "Doctrines no escrites". Segons el professor italià, en tota la narració del mite, Plató fa molts cops referència al Demiürg, amb una terminologia i amb al·lusions conceptuals que reclamen el *Timeu*, diàleg que es considera molt proper.¹⁶ Del segon aspecte, la relació amb la protologia, en fa notar especialment un punt, a saber, el reclam de l'*estructura bipolar*, la qual, així com explica l'esfera de l'ésser intel·ligible, *analògicament explica la realitat còsmica en el seu complex i la mateixa teoria del cosmos i de l'home*. La mostra més interessant i bella té lloc al final del mite, on s'hi narra això: El cosmos pot figurar-se com una nau que procedeix pel *mar infinit de la desigualtat* en el qual, destacant-se del seu autor, arrisca de precipitar-se i de desconjuntar-se, si no fos que el déu que l'ha creat no reprengué el timó per salvar-lo, i no el reordenés, i d'aquesta manera no impedís que, seguint la tendència oposada, es disolgués. Per a Reale, el gran "mar infinit de la desigualtat" és una imatge de la *Diada indefinida* (en particular en la seva dimensió sensible); mentre que el reprendre el timó expressa, en particular, *la gran obra demiúrgica que domina el desordre amb l'ordre, estructurant en general i en particular el principi diàdic infinit en funció del món*

15. G. REALE (1991) *Per una nuova interpretazione di Platone. Rilettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce della "Dottrine non scritte"*, Milà. Quarta part, capítol XV.

16. Principals al·lusions: a) el cosmos és un *vivent* (i per tant, dotat d'ànima) i té *intel·ligència*, que li deriva "d'aquell que l'ha compost des de l'origen" (269d1s). b) El cosmos ha rebut "moltes i egrègies coses d'aquell que l'ha generat" (269d8s); així, ha rebut d'ell "totes les coses belles" (273b6s) que posseeix. c) El cosmos té una "immortalitat fornida pel Demiürg" (270a3ss). d) El Demiürg és "el governador de l'univers" (272e3s), en tant que és "aquell que l'ha endreçat" (273d4) e) El Demiürg és, com en el *Timeu*, anomenat "pare" del món (273b1s).

intel·ligible i de la seva naturalesa, que depèn del Bé (o sigui de l'U i de la Mesura, com revela el final del mateix diàleg). (És el professor Reale qui diu que "al final del diàleg" quan és ben bé al seu centre. Li passa al professor italià que un cop vista la relació del diàleg amb les "doctrines no escrites" tota la segona meitat li és sobrer). Com a conclusió afirma que Plató ha assolit l'expressió més avançada de "creacionisme" en dimensió hel·lènica. I això sembla resoldre's millor en el seu nou paradigma.¹⁷ No pot parlar-se de creació si no és contra la manera mateixa de pensar dels grecs. Ara bé, Plató parla d'una *activitat demiúrgica* en el sentit de *portar del no ésser a l'ésser* (*ek tou mè óntos eis tò ón*);¹⁸ i com hem vist diu clarament que el Demiürg produeix l'univers, els vivents, els vegetals, els minerals, i no només les coses que es generen, sinó també "les coses de les quals es deriven les coses que es generen" (*El sofista* 266b2-5), o sigui els elements -aigua, aire, terra i foc. Reale creu que en el nou paradigma es resol tota dificultat: *l'ésser per Plató és un "mixt" i en conseqüència la creació del Demiürg és la creació d'un mixt, o sigui, un fer passar del desordre a l'ordre (uni-ficació d'una multiplicitat il·limitada)*. Plató és qui més avança en aquest sentit, però roman en una dimensió hel·lènica.¹⁹

El llibre de K. Gaiser²⁰ se situa també en l'horitzó de la interpretació de l'escola de Tubinga, i el que bàsicament pretén és l'exposició de "la teoria de la història" de Plató com una part de la nova interpretació global dels diàlegs i de la filosofia platònica que és possible a la llum de les "doctrines no escrites". En aquesta pretensió el mite d'*El polític* juga un paper fonamental. L'estudi de Gaiser es divi-

17. REALE cita l'opinió anterior de WILAMOWITZ-MOELLENDORF (1931) *Der Glaube der Hellenen*, 2 vol., Darmstadt, 1959 (3a), vol. I, pàg. 342s.; cfr. pàg. 495s., partint de Xenofont, *Mem* I, 4. Sobre la qüestió, cfr. la introducció de M. BALASCH, a l'edició i traducció del diàleg, pàg. 27-28.

18. Cfr. *Convit* 205b8s, *El sofista* 219b4-7, 265b8-e7, 266b2-5.

19. Per REALE, a més, cal estudiar el *Fileb* i el *Timeu* (a més del discurs d'Erixímac al *Convit* 186a-188e que explica l'Eros amb l'activitat demiúrgica -cfr. K. KRÄMER (1959) 233ss.). Aquesta opinió G. REALE l'ha mantinguda encara en el Symposium Platonicum celebrat a la ciutat de Granada l'estiu de 1995 (vegi's la notícia a B. BOSSI, "Societat Platònica Internacional" a l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 1996, pàg. 250).

20. K. GAISER (1988) *La metafísica della storia in Platone*. Aquest quart volum de la col·lecció "Metafísica del Platonismo nel suo Sviluppo Storico e nella filosofia patristica. Studi e testi" és la traducció italiana de la segona part del volum *Platons ungeschriebene Lehre* (1968, 2a), pàg. 203-289 i 392-416, totalment reestructurada i completada per l'autor. Cal destacar, d'entrada, per la seva vàlua, la introducció de G. Reale que situa l'autor del llibre en l'escola platònica de Tubinga, el catàleg sistemàtic i raonat de les contribucions científiques de Konrad Gaiser i el segon apèndix on consten els texts principals de Plató sobre la temàtica de la història i alguns testimonis dels seus deixebles (tots els texts en la seva versió original acompanyada de traducció). N'hem fet recensió crítica a l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, V, 1992-1993, 151ss.

deix en tres parts: I) Interpretació platònica de la història; fonamentació metafísica de la història. II) La consciència històrica de Plató; l'origen i la condició històrica de la filosofia. III) El quadre sistemàtic de la història en Plató; la història del cosmos, de la polis i de l'home i els seus nexos estructurals. Cal advertir que els comentaristes sovint no han reconegut generalment el sentit històrico-filosòfic dels mites platònics: P. Friedländer havia indicat com l'oposició estructural de l'ànima del món del *Timeu* esdevé, en el mite d'*El polític*, "transferida, recurrent al motiu formal dels períodes del món, de la coexistència a la successió".²¹ Jordi Sales ha observat com "hom té tendència a explicar el recurs als moviments temporals com una transcripció literària de la coexistència a la successió: explicació sincrònica fóra un llenguatge propi, mentre que l'ordre de la successió s'explicaria pel caràcter mític de l'escriptura platònica".²² K. Gaiser intenta superar aquesta tendència i reivindica la presència d'una filosofia de la història en el platonisme.²³

Konrad Gaiser intenta explicar per què Plató parlaria sobre el desenvolupament de la història en la forma imaginativa del mite. El motiu de recórrer al mite depèn, en primer lloc, del fet que l'esfera de la història supera globalment l'ex-

21. Semblantment C. MUGLER (1960) *La Physique de Platon*, pàg. 164-208; H.J. KRÄMER (1959), *Areté bei Platon und Aristoteles*, (1967 2a), pàg. 221 i també P. VIDAL-NAQUET (1978), "Plato's Myth of the Statesman. The Ambiguities of the Golden Age and of History", *Journal of Hellenic Studies*, 98, pàg. 137, citant J. BOLACK (1971) *Mystische Deutung und Deutung des Mythos*: les dues edats del món no se segueixen, sinó que representen dos aspectes del nostre món. D. A. DOMBROWSKI (1981) *Plato's Philosophy of History*, reuneix tots els materials dels diàlegs, però no en resulta una "filosofia de la història" coherent.

22. J. SALES (1992) *Estudis sobre l'ensenyament platònic. Figures i desplaçaments*, Barcelona, pàg. 180. Pensem, amb J. Sales, que l'aportació de Gaiser pot ser encara enriquida si es fa atenció als molts llocs de l'escena platònica en què s'està en presència de la transmissió generacional d'un saber específic més o menys global i amb pretensions de regir la comunitat política. Els exemples es poden multiplicar: Gòrgias-Pol, Crítias-Càrmides, Gòrgias-Menó, etc. Per la seva globalitat és més rellevant el fet que tots els oradors d'*El Convit* són deixebles de les figures que han intervingut al *Protàgoras*. "L'escena de la dialògica platònica és tota ella una presentació de la transmissió històrica del saber políticament situat." Això explica el subtítol del que constitueix el segon volum dels seus "Estudis sobre l'ensenyament platònic", precisament el comentari d'*El Convit* platònic: Jordi SALES, *A la flama del vi. Per una filosofia de la transmissió*, Barcelona, 1996.

23. Cal afegir que també ho defensà H. HERTER (1958) "Gott und die Welt bei Platon. Eine Studie zum Mythos des Politikos", *Bonner Jahrbücher*, 158, pàg. 106-117, ara a HERTER, *Kleine Schriften*, München, 1975, pàg. 316-358. HERTER s'oposa a eliminar el moment historicotemporal i fins i tot creu que no es pugui prendre seriosament l'empenta irracional de l'ànima del món, senyalada per Plató, i el seu "oblí" (*Pol*, 272e; 273c). Amb tot, aquest tret resultaria vertaderament fonamentat en la cosmologia platònica: la tensió entre *nous* i *epithymia* a l'ànima és conseqüència de la seva posició intermitja entre idea i fenomen corpori, entre unitat i multiplicitat indeterminada.

periència humana i, en general, en tant que és una esfera que conté l'esdevenir i la corrupció, no permet un coneixement cert i propi. No obstant, i aquí és on es fa fort el filòleg alemany, en l'esfera de la història subsisteix un nexa estructural que determina intrínsecament la relació entre idees i fenòmens: els principis fonamentals que es poden conèixer amb el màxim d'aclariment a l'esfera de les idees, actuen també en l'àmbit de l'esfera subordinada de l'esdevenir històric, i és per aquesta raó que el coneixement filosòfic dels Principis resulta determinant fins i tot per allò que concerneix a la forma i al contingut de la representació mítica. En la primera part del llibre queda marcat el treball a realitzar: l'eix principal el conformarà una interpretació del mite d'*El polític* i, a la llum d'aquesta interpretació, es confronten tots aquells passatges que poden compondre la doctrina històrica de Plató. Gaiser mostra així com el mite d'*El polític* està fonamentat en el context general de la cosmologia, l'ontologia i la metafísica dels principis i, encara més, com aquests mateixos expliquen el moviment de la història: "sembla evident que ens trobem davant d'una sòlida teoria sobre el decurs de l'evolució històrica fonamentada en bases metafísiques". Una teoria que aniria acompanyada d'una auto-consciència històrica i de la pròpia contribució filosòfica. Aquesta conclusió es fonamenta en primer lloc, en les referències dels deixebles de Plató a la representació platònica del desenvolupament històric (bàsicament estudiats en el *Protrèptic* i *Sobre la Filosofia* aristotèlics i en l'*Epinomis* atribuït a Filip d'Opunt). En segon lloc, tracta de tres importants qüestions que prenen amb la perspectiva històrica un nou aspecte: la contemporaneïtat de progrés i decadència, l'origen i desenvolupament històric de la llengua (*Cràtil*) i la posició de l'home en el curs de l'evolució històrica.

La tercera part del llibre ens presenta allò que podria ser la visió general de la història en Plató, i proporciona una periodització de la història humana, política i còsmica que mantindria entre aquestes diferents esferes correspondències estructurals i de duració: així el fet que els diferents processos de vida en la forma que es desenvolupen resultin semblants entre ells i que tinguin relacions analògiques resulta directament necessari sobre la base dels pressupòsits de la metafísica platònica. Les fases de la història serien aquelles relatades en el mite d'*El polític*: una primera en què governa el Demiürg i en què predomina el principi de l'U-Bé; i una segona en què el Demiürg deixa de dirigir i preval el principi del desordre. Aquesta fase dura fins que el Demiürg reprèn el govern. Plató no entén això com un etern retorn sinó que combina un procés rectilini amb el circular. També és notori en Plató que tot ordre de la realitat es fonamenta en proporcions determinades numèricament, i així pot suposar-se una proporció entre el temps humà, polític i còsmic (a partir de la relació dia:més:any). La tensió entre les forces oposades dels principis en l'ànima explica per Plató la història concreta de les polis i dels estats. Les forces que actuen són la de l'autoritat i la de la llibertat i les diferents formes de govern depenen dels equilibris o dels desequilibris entre

ambdues. Història i política queden, doncs, ben enllaçades. Gaiser acaba insistint en les relacions del mètode del pensament històric de Plató i la seva presentació en forma de mite, que expressa les estructures metafísiques que tenen valor universal i que són descrites de manera visible recurrent al devenir propi de l'esfera de la història.

La utilització etiològica, paradigmàtica, ontològica, política, il·luminativa, protològica o històrica dels "ensenyaments" del mite d'*El polític*, tal com hem vist fins ara quan es fa abstracció de la seva localització en el tot del diàleg,²⁴ contrasta amb la significativa *no* consideració del mite d'*El polític* per part d'Álvaro Vallejo Campos²⁵. Vallejo situaria l'arrencada de la filosofia platònica en la problemàtica ètico-política, en la interacció entre la fractura moral de l'estat i la predestinació familiar de Plató a participar en la vida política. El diagnòstic de l'escena política als ulls de Plató era la barreja entre la sensatesa i la irracionalitat, característica comuna de qualsevol règim, però que va arribar a fer-se intolerable amb la mort, justa als ulls de la ciutat, d'aquell que precisament havia de ser el seu regenerador moral, Sòcrates. És per això que Plató procuraria l'establiment d'un concepte racional del que ha de ser tan el caràcter del ciutadà com el de la comunitat, per tal de combatre el que creuria ser la realitat de la noció de poder amb la qual s'enfronta: un poder que és la disposició de satisfer les passions pròpies i alienes, és a dir, una noció de poder profundament irracional. En *La república* Plató exposaria, aleshores, el seu programa polític basat en separar qualsevol factor susceptible de generar interessos privats de tot allò que sigui la direcció de l'estat. Calia, doncs, una reforma radical, amb ajuda de la sort, per tal que la filosofia, la tensió vers la saviesa, dugués la raó als assumptes de l'estat per instaurar l'ordre a la ciutat (confluència del poder polític i del saber racional). Ara bé, Vallejo es manté en l'esquema evolucionista i es qüestiona aleshores si la consciència de Plató va canviar pel que fa als problemes polítics en els diàlegs posteriors.

Segons Vallejo, *El polític* mostraria que no és possible trobar un governant tan perfecte com el que es requereix en *La república* (que tingui un control exhaustiu de les passions i un saber com l'exigint); cal, doncs, confiar-se a l'eficàcia de les lleis escrites, i aleshores cal introduir el paper del temor al poder d'a-

24. Recordem que són uns exemples de la pluralitat d'interpretacions del mite. N'hauríem d'afegir encara d'altres, com, per exemple, la física. En són il·lustratius: P.-M. SCHUL, "Sur le mythe du Politique" (1932); J.B. SKEMP, *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*, 1942; W.J. KOSTER, *Le mythe de Platon, de Zarathoustra et des Caldéens*, (1951); H. HERTER, "Gott und die Welt bei Platon. Eine Studie zum Mythos des Politikos" (1958); Ch. MUGLER, *La Physique de Platon*, (1960); T.M. ROBINSON, "Demiurge and the World Soul in Plato's *Politicus*" (1967); M. O'BRIEN, *Empedocle's Cosmic Cycle*, (1969).

25. A. VALLEJO CAMPOS (1993) *Mito y persuasión en Platón*. Sevilla, 1993.

questes lleis sobre l'individu. Finalment, en *Les lleis* Plató ja no tindria confiança en la possibilitat de formar una classe dirigent. El que cal és establir lleis fortes per restablir l'harmonia amb una ordenació racional. En qualsevol cas, el que queda clar per a Plató és que l'objectiu de la política és radicalment oposat al de les passions de l'ànima i de la ciutat. La raó haurà, doncs, d'integrar aquestes passions o bé sotmetre-les per evitar la dissonància de forces (racionals/irracionals) que destruirien la vida en comunitat. La qüestió per a Vallejo-Campos és: va mantenir-se Plató fidel als ideals racionalistes ensenyats per Sòcrates? És aquí que es presenta la problemàtica del paper i la interpretació del mite a l'obra platònica. Reformula la qüestió d'aquesta altra manera: té el mite una funció determinada en el seu ideal de persuasió social? Davant del problema del paper del mite en el text platònic, Vallejo es proposa com a tasca, per una banda examinar la funció persuassiva assignada als mites en virtut de l'eco que encara despertaven certes narracions mítiques a la societat atenenca; i per altra banda, examinar com concorda amb l'ideal racionalista del discurs filosòfic. El que fa en el llibre aleshores és analitzar els passatges en els quals Plató segueix *un model de persuasió distint del que ell ha construït com a ideal racional del discurs*. La manera de fer reuneix de manera tòpica una certa imatge socràtico-platònica. Així, Vallejo no trobarà rastre del mite en els diàlegs socràtics perquè precisament "els mites no són formes socràtiques d'expressió".²⁶ Quan aquesta apareix, generalment lligada a la introducció de temàtiques escatològiques, aleshores és Plató qui ho fa "insatisfet amb la incertesa socràtica". En el període central de la seva producció (de *La república* al *Timeu*) Plató trobaria ja la necessitat d'emprar "una metodologia de persuasió política que s'aparti completament del racionalisme socràtic, encara que en defensi la validesa com a ideal accessible a una minoria", el que implicaria un "trencament amb l'ideal socràtic", ja que passaria de la identificació de la virtut amb la racionalitat de l'ànima a la imatge de l'ànima com a camp de batalla entre la part racional i les irracionals, i amb la necessitat, per tant, d'emprar armes de persuasió com el mite o la noble mentida.

Com queda, doncs, la resposta a la qüestió de si Plató va mantenir-se fidel a l'ideal racionalista (massa bell per a abandonar-lo, massa difícil per a dur-lo a terme)? Vallejo ens caracteritza Sòcrates com un racionalista agnòstic que accepta la perplexitat abans que allò no basat en la raó. Plató, aleshores, se'ns mostra insatisfet amb l'agnosticisme socràtic i per això cerca respostes —una manera de sortir dels atzucacs és a través dels mites. Els mites eren quelcom present, tot i que criticat pels pensadors naturalistes i pels sofistes. Plató recuperaria les tradicions

26. Aquesta tesi l'ha mantinguda en el Symposium Platonicum celebrat l'estiu de 1998 a Toronto. A. BOSCH l'ha rebutada del tot convincentment en una comunicació als tercers Col·loquis de Vic dedicats a la cultura. Vid. I. ROVIRÓ i J. MONSERRAT (ed.) *Col·loquis de Vic, 3. La cultura*, en preparació.

mítiques per tenir accés a allò inassolible mitjançant el saber dialèctic. Ara bé, aquesta actitud de Plató respecte al mite “no és uniforme al seu pensament”. El mite en Plató és un discurs de l'irracional dissenyat pel racional, precisament com a instrument d'educació moral, com a instrument per a foragitar el caos. Els problemes de la interpretació d'en Vallejo-Campos descansen en bona part en el fet de fonamentar tota la seva argumentació en una imatge hipotètica de Sòcrates. L'autor posseeix d'entrada una imatge clara i precisa del que volia ensenyar Plató sense atendre a l'escena dels diàlegs, ni als personatges, ni a l'acció... És fàcil aleshores que trobi allò que anava a cercar, sense deixar parlar els texts, en la mesura que ja ho portava amb ell mateix. ¿Com s'explica, si no, que no digui res del mite d'*El polític*, a no ser que ja no li serveixi perquè allò que aporta per a la qüestió ja ho diuen altres diàlegs d'una manera molt més clara? Potser és, però, que *el fet que el mite s'utilitzi en aquest cas com a correcció de l'exercici excel·lentment “racional” de la dièresi desfà la seva premissa fonamental de la superioritat de la raó sobre el mite*. Com que no té present en general la dramàtica platònica passa que no pot fer conjugar aquesta superioritat aparent del mite respecte al *logos*, en la mesura que es decanta per un Sòcrates que no és sinó un nom posat a “l'ideal intel·lectual racionalista”, si és que això pot realment acabar-se de pensar.

2) Tenim, doncs, com a resultat provisional dels comentaris que hem seguit, que la consideració del mite apartat del diàleg ofereix semblances ben diferents, i ara, a més, que una consideració general del mite aparta el mite d'*El polític* del seu camp d'interpretació. Resulta, doncs, que no compartim el sentit de la conjunció “mite i persuasió”, perquè la persuasió no seria necessàriament l'única ni la fonamental funció del mite en el diàleg: el mite del *Fedre* ens pot mostrar com el mite pot corregir el *logos*.²⁷ Passa quelcom de semblant en *El polític*. Passem ara, però, a considerar *les interpretacions que situen el mite en el tot del diàleg*.

27. Ch. GRISWOLD, *Self-Knowledge in Plato's Phaedrus*, New Haven and London, 1986. Vegeu la recensió de X. Ibáñez a l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, V (1992-1993) pàg. 147-150. Griswold veu molt bé com el *Fedre* avança palinòdicament, en un moviment en el qual la ironia juga un paper fonamental: les incoherències que hom troba a cada moment no són fruit de la incompetència de Plató, sinó que són passos intencionats en el desenvolupament irònic del tema de l'autoconeixement. Griswold fa notar que el mite de Teüt i Tamus constitueix una palinòdia de la discussió tècnica, perquè la *tékhnē* considerada aïlladament es degrada en l'oblit i en la desorientació si no es subordina a la recerca de l'autoconeixement. Aquesta recerca no és possible sense la intervenció d'una instància de racionalitat mítica. Cal tenir present que el mite estarà ell mateix sotmès a la ironia platònica que ens ofereix un diàleg escrit sobre l'escriptura i la interpretació, a la interpretació del lector. La lectura de Griswold ens mostra, ni que sigui en el fragment que hem prè, que el mite s'entén especialment en la seva situació en el diàleg, exercint una funció en el tot del seu desplegament, i que resta més aclarit que situant el seu valor en una discussió sobre els tipus de coneixement. Veiem, doncs, que en qualsevol cas, una lectura del text platònic ens hauria d'obrir els ulls de la superior riquesa de matisos respecte les classificacions mateixes que hem consignat.

M.H. Miller²⁸ fa notar que el mite d'*El polític* és un mite de nova mena, un mite que és clarament logos. El Foraster diu que tracta de donar una explicació acurada o raonable del fonament de les històries (269b-270b). Els propòsits que segons M.H. Miller el mite persegueix són, primer, oferir una nova significació del mite que ompli el buit espiritual creat pel predomini de l'humanisme pragmatista i antitradicionalista; i segon, qüestionar-se una imatge corrent de la consciència política grega i que especialment estava rebrotant. En les obres de Xenofont, Antístenes i Isòcrates, i també en *La república* platònica, hom hi observa una reivindicació de la reialesa autoritària per posar fi a les disputes que corroïen el món grec. El mite d'*El polític* aniria contra aquest *revival* del vell despotisme marcant la presència del déu-rei-pastor dels homes únicament en l'era de Cronos, i a més, desplaçant Déu del món humà i deixant l'home tot sol per enfrontar-se als seus problemes. Aquesta pèrdua de déu esdevé un guany en autonomia i consciència. La memòria del passat ens guardarà de confiar en una era crònida sense consciència ni filosofia i en la impossibilitat *actual* d'un rei diví entre els homes.

També per a J. Cropsey²⁹ el mite d'*El polític* té una gran importància, car li és especialment útil a l'hora de pensar la situació de l'home en el cosmos: així, la història del mite presentaria "la imatge de la veritable cura pels éssers humans, cura que cap rei no pot igualar. Estem encoratjats a concloure que, així com el sofista és una imitació defectuosa del filòsof, així mateix el rei és una imitació defectuosa del paradigma fictici d'un curador diví. El millor règim que nosaltres podem assolir serà una imitació defectuosa d'aquest model excel·lent, i nosaltres podrem eventualment aprendre que la llei és una imitació defectuosa de la raó. El món contemplat pel Foraster es ple de defectes. En cap cas les entitats defectuoses representen ser la imitació defectuosa d'una "idea" -potser perquè el Foraster és un parmenidi defectuós, no un apòstata convers". El llibre de Cropsey és un comentari de la sèrie de diàlegs constituïda pel *Protàgoras*, *Teetet*, *Eutífró*, *El sofista*, *El polític*, *Apologia*, *Critó* i *Fedó*. Els resultats ens semblen interessants tot i que desiguals.³⁰

28. M.H. MILLER, *The Philosopher in Plato's Statesman*, 1980, The Hague/Boston/London, pàg. 36 i ss.

29. J. CROUSEY, *Plato's World. Man's Place in the Cosmos*, Chicago, 1995, pàg. 119.

30. La inclusió del *Protàgoras* vol afegir profunditat a la sèrie dramàtica del judici i la mort de Sòcrates, és a dir del *Teetet* al *Fedó*, i el que aconsegueix, en canvi, és perdre la unitat superficial, fenomènica, de l'escena dramàtica, ja que la continuïtat queda pertorbada amb la introducció del *Protàgoras*, i, pel mateix motiu que inclou el *Protàgoras* hauria d'incloure, per exemple, *El convit* i per d'altres motius, potser més importants, el *Parmènides*. Els comentaris, però, tampoc no arriben a la finor dels de Leo STRAUSS, per exemple, en l'obra que ambdós editaren: L. STRAUSS/J. CROUSEY, *History of Political Philosophy*, Chicago, 1972 (2a). La inclusió del *Parmènides* en aquesta sèrie la justifica, tot realitzant-la, K. DORTER, com veurem seguidament.

K. Dorter presenta una lectura d'una altra sèrie dels diàlegs que és prou lúcida com per advertir en general on es troben els principals problemes.³¹ La sèrie s'inicia amb el *Parmènides* i continua amb la trilogia *Teetet*, *Sofista*, *Polític*. Pel que fa al mite que ens ocupa d'una banda discuteix la qüestió que ja hem tractat, el predomini del valor historicopolític diacrònic (amb un paral·lel a *La república*), o bé de l'estructural cosmològic sincrònic (amb un paral·lel al *Timeu*). De l'altra, i és el que hem trobat més mereixedor de fer notar, reprèn una suggerència de Ferrari segons la qual la distinció entre el govern del déu i el govern posterior al déu prefiguren les diferències posteriors en el diàleg entre el govern del polític i el govern de les lleis. Afegeix que aquesta distinció està reforçada pel fet que el polític, com el déu, és comparat al capità d'un vaixell (297e-299c).³²

Molt més detallat resulta, en canvi, S. Rosen, qui ja havia dedicat la seva atenció al mite d'*El polític* fa anys.³³ Recentment ho ha fet al tot del diàleg, oferint-nos un comentari extremadament lúcid i suggeridor. *Plato's Statesman: The Web of Politics* (1995) parteix d'una posició que és intrínsecament polèmica. No deixa veure d'entrada els seus pressupòsits -que procedeixen d'altres lectures de Plató i de la nostra contemporaneïtat (especialment confrontacions amb Heidegger i la filosofia analítica).³⁴ El retret bàsic que li faríem és que el seu *Polític* trasllueix sobretot la impossibilitat d'un tractament "tecnicològic" del concepte "polític" -i de l'activitat política mateixa, però no queda clara la distinció entre polític i política -que considerem fonamental per entendre el diàleg. La nostra posició al respecte seria: és cert que no és possible un tractament tecnològic del concepte polític, com mostra el diàleg insistint en els errors, però sí que hi hauria en el diàleg mateix un tractament possible d'allò polític, que hom trobaria en el diàleg platònic en general i en l'Acadèmia. El problema fonamental resta teològicopolític i és en consonància amb la naturalesa del problema que la resposta s'ha de donar. Rosen se cenyeix acuradament al text: això no fóra cap

31. K. DORTER, *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues*, Berkeley/Los Angeles/London, 1994. Encara discuteix si Plató sosté o no la visió dels "dos mons" quan escriu el mite d'*El polític*: Dorter pensa que Plató no ha abandonat la visió dels "dos mons". Una discussió detallada sobre aquest aspecte pot trobar-se a R. MOHR, "Disorderly motion in Plato's *Statesman*", *Phoenix*, 35 (1981) 199-215. Dorter utilitza per al seu llibre materials del Symposium Platonicum dedicat a *El polític* i que encara no havien estat publicats.

32. Ibid. pàg. 194.

33. S. ROSEN, "Plato's Myth of the Reversed Cosmos", *Review of Metaphysics* 33 (1979) 59-85. Reeditat com a capítol tercer de *The Quarrel Between Philosophy and Poetry*, New York-London, 1988. Aquest article resulta encara indispensable per a l'estudi del mite.

34. S. ROSEN, *The Question of Being*, New York, 1995. Vegi's la recensió de X. IBÁÑEZ a l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, VIII, 1996, pàg. 232-246.

retret si aquest cenyir-se no impliqués la pèrdua de la visió del text com un tot de forma i contingut, i la pèrdua del text com a text, això és, com a quelcom ofert a la interpretació. No estariem tampoc especialment d'acord en la seva caracterització dels personatges, especialment del Foraster. La nostra discussió, però, caldria que arranqués del *Teetet* i d'*El sofista*, i aquest no és el lloc. Malgrat el desacord, pensem que el tractament de Rosen resulta insuperable en molts aspectes i mereixedor en d'altres d'una discussió profitosa: demostra també ser en aquest llibre un excel·lent filòsof.³⁵ Del seu tractament del mite voldríem destacar que ens sembla una de les millors aproximacions a la manera com aquest ha estat construït per Plató, car Rosen, al nostre parer, encerta en bona mesura l'estructura que domina el relat.³⁶ Malgrat aquest encert avança excessivament la solució del problema del nombre de cicles i etapes de l'univers, amb el que no adverteix la seva importància, com ha demostrat la discussió més recent sobre el mite d'*El polític*. La discussió s'ha centrat sobre aquest detall i la seva resolució resulta prèvia a la consideració general. En un llibre recent, J.F. Mattéi s'ha ocupat dels mites platònics i diu del mite d'*El polític* que "el mite de l'edat d'or és l'únic testimoni, després de la separació del cel i la terra, dels primers cicles del món de Kronos a Zeus. Hesíode i Plató proposen dues versions remarcables que, malgrat les seves divergències, comparteixen una periodicitat anàloga de les edats dels temps i les edats de les ànimes".³⁷ Ens centrarem, però, en la discussió que manté amb Luc Brisson sobre el nombre de cicles que apareixen en el mite. Cal tenir present que ens tornem a trobar davant de dues reflexions que parteixen del mite *separat* del diàleg.

Luc Brisson³⁸ sostenia que hi ha no dos cicles, sinó tres etapes del cosmos: Cronos, Atreu i Tiestes, Zeus. Aquesta tesi, ja avançada per A. O. Lovejoy i G. Boas³⁹, no troba suport en el text platònic segons P. Vidal-

35. És així que, per exemple, M. BALASCH (1997) l'usa en la seva introducció. 27: "En realitat, el mite no tracta de dues races ni de dos gèneres d'homes, només tematitza dos aspectes de l'existència humana (ROSEN, 1995, 44). El moviment invers cal només per a remeiar la dissolució que la creació comporta intrínsecament. Quan fa recular tota la creació de manera irreversible, Plató el que fa és advertir-nos que l'única solució és la divinitat."

36. Vegi's especialment del seu llibre les pàg. 63-66. Esperem mostrar properament les claus de l'estructura del diàleg en general i del mite en particular.

37. J.F. MATTÉI, *Platon et le miroir du mythe. De l'âge d'or a l'Atlantide*, PUF, 1996. Cap. I. "Kronos: Le mythe de l'âge d'or" (pàg. 57-80). Cal tenir present que apareixen errors incomprensibles com la confusió del Foraster amb Sòcrates. (p. 77 dues vegades, per exemple).

38. L. BRISSON, *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du "Timée" de Platon*, Paris, 1974.

39. A. O. LOVEJOY/G. BOAS, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore, 1936, reed. New York, 1965.

Naquet.⁴⁰ Pel que fa al nostre mite en concret, L. Brisson ha insistit en la seva interpretació⁴¹ intentant respondre a la qüestió general que es planteja a l'hora d'interpretar el mite entre el predomini de la història o de l'estructura. L'explicació del mite demana que es tinguin en compte a la vegada l'*estructura* (representada aquí per l'alternança dels cicles) i la *història* (representada per la successió de regnes). "Deux conceptions antinomiques sont rejetées dans le mythe du *Politique*: un univers dominé par la divinité ou abandonné a lui-même, au profit d'une troisième: un univers où coexistent divinité et hasard, tout comme c'est dans le cas dans le *Timée* où la raison tente de convaincre la nécessité, sans y parvenir totalement."⁴²

La interpretació de Brisson difereix de la de Procle, el qual creia que el mite s'equivocava dissociant en dos temps diferents els estats que coexisteixen de fet en el nostre univers, el regne de Kronos que correspon a l'intel·ligible i el regne de Zeus que correspon al sensible. Brisson pensa que "cette alternance doit être remplacée dans l'histoire, et plus précisément dans un contexte temporel impliquant un processus en trois étapes: sous le règne de Kronos, le dieu s'occupait de la totalité de l'univers et des démons s'intéressaient à chacune de ses parties; dans un monde autonome, la totalité de l'univers n'est pas plus sous le contrôle de dieu que les régions de cet univers étaient sous le contrôle d'un démon; et sous le règne de Zeus, le dieu s'occupe de la totalité de l'univers, dont les parties ne sont plus sous régentées par des démons."⁴³

40. Sobre aquesta qüestió, cf. VIDAL-NAQUET, "Temps des dieux et temps des hommes" (1960), reeditat a id., *Le chasseur noir*, París 1981, 69-94; i especialment del mateix autor, "Le mythe du *Politique*, les ambiguïtés de l'âge d'or et de l'histoire", *Pour Émile Benveniste*, París 1975, 374-90; reeditat en la mateixa obra pàg. 361-80. Recordem que K. GAISER (1961), ja comentat, presenta una orientació que fa difícil una aplicació independent del context de les doctrines no escrites. Se sosté també que per al pensament mític, tota genealogia és a la vegada una explicació estructural. És el que demostrà J.-P. VERNANT (1960) en l'anàlisi del mite hesiòdic de les races, del qual els comentadors en noten la presència en l'explicat pel Foraster. Ara bé, enlloc d'*El polític* hi ha res que correspongui als tres nivells de les funcions que organitzen la ideologia indoeuropea. J.-F. MATTÉI (1996) ha volgut trobar les modificacions que Plató realitzà sobre el mite hesiòdic.

41. L. BRISSON, "Interprétation du mythe du *Politique*", in C.J. ROWE (ed.), *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 1995. pàg. 349-363.

42. L. BRISSON (1995) 361.

43. És d'aquest parer també C.J. ROWE (1995), *Plato: Statesman*, Edited with an Introduction, Translation and Commentary, Warminster, 1995. Pàg. 363: "I believe, however, that the evidence of the text is firmly in favour of a three-stage cycle, with the period of reversal sandwiched between the age of Cronos and that of Zeus."

En la mateixa discussió, i també referint-se estrictament al mite i no al tot del diàleg, G.R. Ferrari⁴⁴ critica la versió de Brisson. Ferrari tracta de respondre la invitació a considerar fins quin punt el mite intervé en la darre-ra intenció filosòfica del diàleg. Sembla que la invitació es troba en la mateixa consideració compresa per part dels participants del diàleg de la seva "adequació". En una fórmula que ens sembla fonamental per a una hermenèutica que pugui obrir l'hermètica platònica: "en un diàleg platònic, els moments d'incomprensió per part d'un interlocutor inadequat poden estar entre els moments més reveladors per al lector".⁴⁵ Així, Ferrari fa descansar la importància del mite en el passatge de 274b1: "I ara ens trobem en aquell punt al qual ha tendit tot el nostre relat". Cal advertir, però, que el mite registra també altres finalitats, i que no és gens clar quina és la predominant.⁴⁶ Ferrari pensa que el capgirament de la rotació no està explicat com a hipòtesi cosmològica seriosa per part de Plató.⁴⁷ L'articulació dels dos processos còsmics en dos períodes diferents produïts per l'absència del déu en l'era corrent, té l'efecte d'emfasitzar com nosaltres, els humans de tal era, hem d'assumir la tasca de posar enginy contra la necessitat i per tal de dirigir les nostres vides. El mite culminaria així amb el tema que els humans són animals tecnològics: "Per a un diàleg sobre la política això sembla un èmfasi totalment adequat".⁴⁸ És en una nota que apareixen els principals arguments amb els quals Ferrari es mostra en desacord amb la hipòtesi de Brisson. Tracta, doncs, de mostrar que el que Brisson entén com a dificultats que l'esquema tradicional no supera, de fet sí que són superables segons Ferrari. Particularment no ens convenç i considerem per ara que les propostes que Brisson planteja són pertinents. A parer nostre, el text es mostra extremadament ambigu: la terminologia fixada amb què es pretén discutir no està aclarida pel text mateix. Resulta, certament, que hi ha un abans i un després: la dificultat se situaria especialment en la naturalesa de l'entremig, si és pròpiament una era o simplement és un moment de pas sense entitat o naturalesa pròpia. La clau de la interpretació de Ferrari descansa en la consideració del *conservadorisme* del que fa gala el Foraster, conservadorisme forçat i no romàntic i

44. G.R.F. FERRARI, "Myth and Conservatism in Plato's *Statesman*", in C.J. ROWE (ed.), *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*, 1995, pàg. 389-397.

45. Ibid., pàg. 391.

46. S. ROSEN (1995) 64, en comptabilitat set.

47. Seguint STALLBAUM (1841) 115; CAMPBELL (1867) xxxiv-v; TAYLOR (1936) 396; DIÈS (1935)xli; FRACCAROLI (1934) 81; SKEMP (1952) 89, 103. Per a M. BALASCH (1997, pàg. 22-31) cal excloure qualsevol interpretació cosmogònica o cosmològica, i el mite ens vindria a dir que l'home ja no es troba, com abans, sota la cura directa dels déus, sinó que ha atès la independència, que és lliure.

48. G.R.F. FERRARI (1995) pàg. 391-392.

nostàlgic com el que mantindria Critias. Fent la comparació, Ferrari mostra com la consideració de la memòria en *El polític*, especialment en el mite, permet que s'entengui el paper fonamental de la necessitat de conservar la memòria de les tècniques i paral·lelament de les lleis davant la possibilitat extremadament perillosa del seu canvi, fet que duria segurament a la pèrdua de l'ordre difícilment aconseguit per l'enginy humà. La modificació de les lleis és quelcom excepcional i reservat al vertader polític, i la voluntat de modificar-les és mostra de l'ambició dels polítics, i, com passa en *La república*, l'ambició de governar desqualifica per al govern.

J.-F. Mattéi tampoc no està d'acord amb Brisson. Segueix l'opinió de Vidal-Naquet i afegeix que "dans sa lettre comme dans son esprit, le mythe oppose en miroir deux cycles identiques, celui de Kronos et celui de Zeus, et deux renversements, de l'âge antérieur à celui de Kronos et de celui de Kronos à celui de Zeus, marqués par des bouleversements identiques et un changement inverse de cap. L'épisode d'Atrée n'est qu'un épisode singulier et bref qui ne fait pas époque, mais symbolise seulement le passage d'un cycle à l'autre".⁴⁹ Pensa que els cicles són dos i no tres, tal com reforçaria el següent esquema: "Thyeste et Kronos ont mangé tous deux de la chair humaine, et de la sorte, ont interrompu l'évolution de leur lignée respective par une involution du temps. La lutte des deux frères ne ferait donc que symboliser, avec la révolution des astres, le conflit *généalogique* entre les deux divinités, le père Kronos, dont Thyeste est l'image, et son fils Zeus, qui prend le parti d'Atrée, et donc le passage d'un ordre de souveraineté cosmique à un autre, lequel, à son tour, sera accompagné du passage d'un ordre de souveraineté politique à un autre, du commandement du pasteur d'homme à celui de roi dans la cité (274e9-275a5)".⁵⁰ El mite és la marca del món de Zeus, que és el món de la memòria; l'edat de Kronos no coneix el mite perquè ignora el temps i la necessitat de recordar. Així, "nous sommes donc conduits à distinguer, pour des raisons éthiques plus que cosmologiques, deux âges du monde et un seul *cours du temps* (...). Cependant, la succession des âges du *Politique*, selon deux rythmes temporels opposés, déploie elle-même un cycle éternel qui ne relève ni de Kronos ni de Zeus, mais bien du démiurge. La symétrie ici est brisée entre les deux mondes, car le temps est orienté par la mémoire, c'est-à-dire par le souvenir de l'Idée. La symétrie n'est donc pas parfaite entre les deux cycles inversés."⁵¹

3) Hem vist, primer, unes pinzellades de la discussió que hi ha al voltant de la interpretació dels mites platònics, discussió que arrenca ella mateixa i s'a-

49. J.F. MATTÉI (1996) p. 76, n. 2.

50. Ibid., pàg. 77.

51. Ibid., pàg. 79.

fegeix a la dificultat d'interpretació dels diàlegs platònics. La primera conclusió és que el sentit dels mites platònics cal que sigui donat en primer lloc per la comprensió de la seva situació en els diàlegs mateixos. En un segon moment, hem recuperat algunes de les interpretacions del mite d'*El polític*. Dislocat del seu lloc en el diàleg, hem vist com pot afavorir lectures etiològiques, al·legòriques, cosmològiques, polítiques, il·luminadores, protològiques i històriques. Integrat en la comprensió del diàleg, el mite ha estat pensat com una crítica del revival del despotisme, com una il·lustració de la situació de l'home en el cosmos, com la mostra de la problemàtica reflexió tecnològica sobre la política. Finalment hem recollit els termes de la discussió sobre l'aspecte fonamental de l'estructura del mite de si les eres que s'hi dibuixen són dues o tres.

Situats en la consideració de la *pluralitat* interpretativa, alligonats pels fracassos i encerts de les diferents estratègies de comprensió, provarem en un altre lloc de sostenir que el mite d'*El polític* està especialment lligat al diàleg on apareix, i que la comprensió darrera estarà sobretot, el que no vol dir exclusivament, determinada pel diàleg. Certs paral·lelismes, ja observats, entre el mite i el que hem anomenat en un altre lloc "reflex especular del mite a partir de l'eix de simetria del diàleg" (com ara entre el govern del déu/govern sense déu i govern amb lleis/govern sense lleis), ens han portat a elaborar una *hipòtesi de construcció del tot d'El polític*. Serà a partir de la constatació d'aquesta estructura organitzativa dels materials que componen el diàleg que caldrà realitzar un nou esforç interpretatiu.⁵²

52. Vegeu J. MONSERRAT MOLAS, *La gràcia de la mesura. Comentari d'El polític de Plató*, Barcelona, Barcelonès d'Edicions, en premsa.