

Les *Cartes* platòniques a la Fundació Bernat Metge. La Carta VII i la transmissió de la filosofia

Raül Garrigasait

Editorial Alpha / Fundació Bernat Metge
rgarrigasait@editorialalpha.cat

Article rebut el 25 de març de 2010 i acceptat el 3 de maig de 2010

The Platonic Epistles in the «Fundació Bernat Metge». The Seventh Epistle and the Transmission of Philosophy

Abstract

Firstly, the text recalls the origins and purpose of the Fundació Bernat Metge (a Catalan series of classical texts created in 1922) and concisely explains the characteristics of the new Catalan edition of the Platonic *Epistles*, that has recently been published as a new volume of the Bernat Metge series. Then it outlines the peculiar history of this epistolary collection and proposes a reading of the *Seventh Epistle* which focuses on the idea of the transmission of philosophy while taking into account the historical background of the text, the rhetorical devices it deploys and the Platonic reflection on writing.

Key words: Plato, *Letters*, Fundació Bernat Metge, transmission of philosophy, writing.

Resum

El text rememora, en primer lloc, l'origen i el sentit de la col·lecció Bernat Metge i explica molt sumàriament els trets de la versió de les *Cartes* platòniques que hi ha aparegut recentment. Tot seguit, esbossa la història d'aquest peculiar conjunt epistolar i proposa una lectura de la carta VII que se centra en el tema de la transmissió de la filosofia, tot tenint en compte el rerefons històric del text, els recursos retòrics que hi són emprats i la reflexió platònica sobre l'escriptura.

Paraules clau: Plató, *Cartes*, Fundació Bernat Metge, transmissió de la filosofia, escriptura.

Arran de la publicació de la meua edició de les Cartes platòniques a la Col·lecció de Clàssics Grecs i Llatins de la Fundació Bernat Metge, el professor Josep Monserrat em va convidar amablement a presentar aquest nou volum i a proposar una lectura de la carta VII en un seminari del grup Hermenèutica i Platonisme de la Universitat de Barcelona, que va tenir lloc el 26 de gener d'enguany. Les pàgines següents recullen, essencialment inalterat, el text que vaig pronunciar en aquella ocasió.

En primer lloc, rememoro l'origen i el sentit de la col·lecció Bernat Metge i explico molt sumàriament els trets de la meua versió de les Cartes (1 i 2); tot seguit, esbosso la història d'aquest peculiar conjunt epistolar (3); finalment, exposo algunes idees que em semblen rellevants per a llegir la carta VII (4, 5, 6 i 7).

I

La Col·lecció de Clàssics Grecs i Llatins de la Fundació Bernat Metge va ser creada l'any 1922 gràcies al mecenatge del polític Francesc Cambó i a la col·laboració de diversos humanistes. El seu model més directe era la col·lecció francesa de Les Belles Lettres, el primer volum de la qual havia aparegut el 1920. La Bernat Metge va començar a publicar l'any 1923, amb el *De natura* de Lucreci. Fins avui, ha tret més de 370 volums. En la nostra cultura, que ha patit tota mena d'interrupcions i repressions, la mera continuïtat d'aquesta col·lecció durant gairebé un segle és un fet insòlit i remarcable.

El naixement de la col·lecció Bernat Metge s'insereix en el marc d'un projecte d'institucionalització i d'universalització de la cultura catalana. En aquest marc, les traduccions d'obres clàssiques, sobretot de l'Antiguitat grecollatina, però també de les altres literatures europees, eren una peça clau, perquè permetien convertir la llengua pròpia en una eina d'accés a valors reconeguts com a universals. A més, els intel·lectuals de l'època consideraven que la traducció era una tasca central perquè se sentien mancats d'una tradició sòlida: quan miraven enrere, veien que, durant quatre segles, Catalunya havia estat apartada dels grans corrents intel·lectuals d'Europa i, especialment, que no havia tingut cap Renaixement complet. Avui matisaríem aquesta visió tan desolada de la història literària del país, però el fet és que ells ho sentien i ho expressaven així. En aquesta situació, el deure dels intel·lectuals era llançar-se a una recerca del temps perdut (l'expressió és de Carles Riba): calia omplir urgentment el buit que veien darrere seu. El mateix nom de la Fundació Bernat Metge encarna naturalment aquest ideal: pren el nom d'aquell autor medieval català que, en la visió de la literatura del moment, més s'apropava als ideals de l'humanisme i el Renaixement europeus.

Plató fou dels autors que es traduïren més aviat a la Fundació Bernat Metge. El primer volum dels seus *Diàlegs* és del 1924 i, com els dos següents, va anar a càrrec de Joan Crexells. Arran de la mort prematura

d'aquest gran traductor i intel·lectual, l'any 1926, i de desastres històrics que tots recordem, la traducció del corpus platònic va quedar provisionalment aturada. La va reprendre el 1952 Jaume Olives, que va tenir cura de tres volums, apareguts al llarg d'una dècada. Als anys vuitanta, Eulàlia Presas en va traduir un altre, i Manuel Balasch en va publicar deu fins al 1997. Tres anys més tard, Josep Vives va encarregar-se d'un nou volum. Les *Cartes*, acabades d'aparèixer, constitueixen el número 374 del catàleg de la col·lecció Bernat Metge, i no cal dir que són deutores de totes aquestes edicions precedents de textos platònics.

II

L'edició d'un text a la Fundació Bernat Metge implica, com a mínim, quatre elements: la introducció, la revisió del text grec (amb la confecció de l'aparat crític corresponent), la traducció i les notes. En aquest cas, s'hi han afegit quatre elements paratextuals: un arbre genealògic de la família de Dionisi, un mapa de Sicília, un *index nominum*, un *index uerborum notabiliorum*. La meua voluntat ha estat d'oferir un instrument útil per al filòleg i per al filòsof i alhora un text llegidor per a tothom qui vulgui apropar-se a Plató. En la traducció, la meua percepció de l'estil platònic m'ha portat a buscar la màxima claredat i la màxima precisió i a defugir els tecnicismes. No he aspirat a fer una edició original en cap sentit, sinó que he provat d'elaborar una síntesi, amb les tries inevitables, a partir del que la recerca dels últims temps ha dit sobre les *Cartes*.

Dels elements que he esmentat, potser el més enigmàtic, almenys per a no filòlegs, és la revisió del text grec. Com succeeix amb tots els autors antics, no tenim els manuscrits originals de Plató. La seva obra ens ha arribat gràcies a còpies medievals, de vegades divergents entre elles. Afortunadament, el text grec de les *Cartes* està molt ben transmès i, en general, no obliga l'editor a fer hipòtesis arriscades. Conservem dos manuscrits principals, amb diverses correccions: un *Parisinus Graecus*, del segle IX, anomenat *A*, i un *Vaticanus Graecus*, dels segles IX-X, anomenat *O*. Per a la meua edició, he partit de la lectura dels manuscrits feta per Jennifer Moore-Blunt¹, però m'he allunyat del seu text en alguns punts, a més de tenir en compte també les edicions de Burnet, Souilhé, Novotný, Isnardi Parente i Rainer Knab². Per a fer-nos una idea de la rellevància de l'establiment del text per a la seva interpretació, només cal que ens fixem

1. Jennifer MOORE-BLUNT. *Platonis Epistulae*. Leipzig: 1985.

2. Ioannes BURNET. *Platonis Opera*, vol. v. Oxford: 1907; Joseph SOUILHÉ. *Platon, Œuvres Complètes. Tome XII, 1^{re} partie: Lettres*. París: 1926; František NOVOTNÝ. *Platonis Epistulae commentariis illustratae*. Brno 1930; Margherita ISNARDI PARENTE (ed.) & Maria GRAZIA CIANI (trad.). *Platone. Lettere*. Milà: Fondazione Lorenzo Valla, 2002; Rainer KNAB. *Platons Siebter Brief*. Hildesheim-Zürich-Nova York: 2006.

en una paraula de la famosa digressió filosòfica de la carta VII, concretament en el punt 341d6, en el qual *A* i la primera mà d'*O* diuen ῥητά, mentre que la segona mà d'*O* presenta la forma ῥητέα. Els dos sentits possibles són, doncs, 'que es pot expressar' i 'que s'ha d'expressar'. En un passatge tan significatiu per a escatir com entén Plató la comunicació de nocions filosòfiques, aquests matisos són evidentment importants. Tot indica que en aquest cas la lectura correcta és ῥητά.

III

Com que s'ha posat en dubte l'autenticitat de les *Cartes*, val la pena que dediquem una estona a repassar els testimonis que tenim de la formació d'aquest recull epistolar. Les tretze lletres que el componen ja eren incloses en la novena i darrera tetralogia de l'edició de les obres de Plató atribuïda a Trasil·los, l'astròleg del segle I dC que fou conseller de l'emperador Tiberi (Diògenes Laerci III 56). D'altra banda, l'edició en trilogies confegida devers el 200 aC pel filòleg Aristòfanes de Bizanci també contenia unes «cartes» (Diògenes Laerci III 61). No podem saber si coincidien exactament amb les nostres, però sembla altament probable que la posterior edició en tetralogies recollís almenys les epístoles més importants de l'edició alexandrina, a més d'incorporar-ne, segurament, algunes de noves.

Deixant de banda un cas tardà i no gens representatiu³, només tenim notícia que en l'Antiguitat es dubtés de l'autenticitat de l'epístola XII⁴. A l'inici de l'època moderna, però, ja trobem mostres d'un cert recel envers el recull, i a partir de la Il·lustració es començaren a congriar seriosos dubtes al voltant de les *Cartes*. Durant els dos primers terços del XIX hi ha un bon nombre de filòlegs que les consideraren totes espúries. L'aparició, l'any 1966, del llibre pòstum de Ludwig Edelstein, que pretenia demostrar que la setena és pseudògrafa, va assentar l'escepticisme vuitcentista sobre unes noves bases⁵; amb tot, les raons d'Edelstein no han convençut la majoria dels especialistes⁶. Amb arguments històrics i filològics, s'ha arribat a una conclusió que crec que avui dia comparteixen gairebé tots els estudiosos: que el conjunt epistolar és heterogeni i que reuneix textos de diverses èpoques, des del segle IV aC fins al segle II o I aC. La carta I, per exemple, és evidentment espúria: ho sabem perquè, a més del seu estil

3. Procle, que considerava espúries les *Cartes*, *La república* i *Les lleis*. Cf. OLIMPIODOR, *Pròleg*, 26.

4. En els manuscrits més importants llegim, al final de la carta (359e), «es discuteix que sigui de Plató» (ἀντιλέγεται ὡς οὐ Πλάτωνος).

5. Ludwig EDELSTEIN. *Plato's Seventh Letter*. Leiden 1966.

6. Vegeu, per exemple, Friedrich SOLMSEN. [ressenya de Ludwig EDELSTEIN, *Plato's Seventh Letter*, Leiden 1966]. *Gnomon*, 41, 1969, 29-34.

fortament retòric, molt diferent del de Plató, es contradiu amb tota la tradició històrica i amb les cartes probablement més antigues del recull, com ara la setena.

En aquesta darrera epístola, que és tan extensa com totes les altres juntes, no hi ha res, ni en l'estil ni en el contingut, que no s'hagi pogut explicar satisfactòriament com a part de l'obra de Plató. Fins i tot els més refractaris a considerar-la autèntica, com Edelstein, reconeixen que és una obra antiga d'un gran valor documental, escrita en ple segle IV aC. D'altra banda, la importància d'aquest text és difícil d'exagerar; de fet, probablement no hi ha res de comparable en tota la literatura epistolar grega. Les edicions i traduccions recents del conjunt epistolar s'inclinen per l'autenticitat d'aquesta carta central del conjunt, i sostenen que és versemblantment a partir d'aquest nucli que es formà el recull tal com el coneixem, amb addicions que en la majoria dels casos, o en tots els casos, són espúries⁷.

IV

Abans de començar a parlar de la carta VII, convé que tinguem presents algunes dades històriques (i en algun cas tenyides de llegenda) extretes de diverses fonts antigues, que constitueixen el rerefons del text. Corre un rumor, que reproduïxen alguns resums d'història de la filosofia, segons el qual Plató tenia un programa polític clarament definit —la ciutat de *La república*— i va viatjar a Siracusa per aplicar-lo. D'acord amb aquesta visió, la ciutat fundada per la paraula en el diàleg de Plató seria l'equivalent dels programes dels partits polítics actuals. Així, no solament s'obvia que *La república* és un diàleg filosòfic, amb una situació dramàtica i una diversitat de veus que cal tenir en compte, sinó que també es passen per alt els documents relatius a les estades de Plató a Sicília.

Tenim ben testimoniades tres estades del filòsof en aquesta illa que era, en aquella època, majoritàriament de cultura grega⁸. El primer sojorn va tenir lloc l'any 388-387 aC, quan la tirania de Dionisi I ja estava plenament consolidada a Siracusa. En aquesta ciutat va conèixer Dió, aleshores un jove de vint anys, germà d'Aristòmaca, l'esposa siracusana del tirà. Segons la carta VII, Dió es va entusiasmar pels ensenyaments platònics i va prendre la decisió ferma de menar, en endavant, una vida regida per principis filosòfics.

7. LUC BRISSON. *Platon: Lettres*. París: 1987; JOSÉ B. TORRES GUERRA. *Platón: Cartas*. Madrid: 1993; ISNARDI PARENTE & GRAZIA CIANI. *Platone: Lettere*, cit.; KNAB. *Platons Siebter Brief* cit. En l'edició de Brissón (*Lettres* cit., 70) hi ha una útil taula que resumeix l'opinió de trenta-dos autors, entre Ficino (1484) i Kurz (1983), a propòsit de l'autenticitat de cadascuna de les cartes.

8. Per a la reconstrucció històrica d'aquests episodis, vegeu sobretot Kurt von FRITZ. *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*. Berlín: 1968.

Dionisi I va morir l'any 367, i va ser succeït pel seu fill homònim, conegut com a Dionisi II, que tenia uns trenta anys. En aquell moment, Dió, que havia estat conseller del seu pare, era un home madur que passava de la quarantena. La juvenesa relativa i la inexperiència del nou tirà podien ser interpretades com una oportunitat per a apropar-lo a la filosofia i convertir-lo en un governant just. En morir Dionisi I, Dió va demanar immediatament al successor que invités Plató a venir a Siracusa; alhora, va escriure al filòsof pregant-li que s'hi presentés com més aviat millor, abans que «uns altres» seduïssin el jove tirà (*Ep.* VII 328b). A la cort, hi havia dues faccions: la de l'historiador Filist, que refusava qualsevol afebliment de la tirania i qualsevol intent de modificar el *status quo*; i la de Dió, que, aparentment, volia construir, d'acord amb els consells de Plató, un estat fonamentat en l'imperi de la llei, i no en les decisions arbitràries d'un dèspota. Els enemics de Dió, però, van aconseguir que el tirà l'expulsés de l'illa només tres mesos després de l'arribada de Plató, que no va poder fer res perquè Dionisi canviés de parer. A partir d'aleshores, el filòsof va trobar-se en un ambient cada vegada més enrarit, en el qual va provar inútilment de reconciliar el tirà amb Dió, i va tornar a Atenes de seguida que li fou possible.

Hi hagué una tercera visita de Plató a Sicília. Aquest cop, segons la carta VII, Dionisi li va prometre que, si hi anava, li donaria l'oportunitat de resoldre favorablement els afers de Dió (*Ep.* VII 339d-e). L'objectiu de la seva tercera estada a Siracusa, que tingué lloc entre el 361 i el 360 aC, sembla que fou, doncs, eminentment pràctic: es tractava, sobretot, d'intercedir a favor de Dió, per tal que ell pogués recuperar els seus béns. Tot, però, fou en va davant dels recels de Dionisi, i Plató va retornar a la Grècia continental sense haver aconseguit res del que es proposava.

De camí cap a Atenes, l'any 360 aC, va trobar-se a Olímpia amb Dió, que va exposar al filòsof la seva intenció d'emprendre una expedició militar contra Dionisi II. Plató es va negar a col·laborar-hi, però alguns dels seus acompanyants, membres de l'Acadèmia, sí que van decidir-se a participar en el projecte. L'intent de derrocar militarment Dionisi va degenerar en una guerra civil. Més endavant, l'any 354 aC, els enfrontaments interns del partit antitirànic van portar a l'assassinat de Dió. Els seus seguidors i familiars, desorientats, van demanar ajuda a Plató, que es trobava a Atenes. La carta VII es presenta com la resposta del filòsof a aquesta petició d'ajuda, tot i que sembla adreçada a un públic més ampli que el dels seguidors de Dió. Les dades històriques ens porten a situar-ne la redacció en l'any 354 o 353 aC. Parlem, doncs, dels textos més tardans, de Plató, que va morir cap al 347 aC.

V

En els estudis platònics s'ha plantejat repetidament una qüestió: ¿què és un diàleg platònic? S'han presentat els diàlegs com a fites en l'evolució

intel·lectual de Plató, com a textos a partir dels quals cal reconstruir un sistema filosòfic tancat, com a obres d'art, com a representacions dramàtiques d'una escena en la qual la filosofia es fa present a la ciutat. Aquesta pregunta, tan rellevant en el cas dels diàlegs, ens pot semblar, d'entrada, que no ho és en el cas de la carta VII. Si n'admetem l'autenticitat, la carta VII és una epístola adreçada en primer lloc a uns destinataris concrets (encara que pugui adreçar-se implícitament a un públic més ampli), ambientada en un context històric també concret. És l'única obra platònica que podem datar amb una certa precisió.

Això que en principi és tan natural ha estat, però, un problema per als estudis platònics. D'una banda, els partidaris d'alguna mena d'interpretació sistemàtica de Plató sovint s'han sentit còmodes amb la carta VII: els ha semblat que confirmava la idea que Plató tenia un sistema filosòfic acabat que no exposava completament en els seus diàlegs. En canvi, els partidaris d'una interpretació «no doctrinal» de Plató sovint no han sabut què fer amb les *Cartes*. La resistència a creure que Plató pogués escriure mai tractats abstractes en què digués «jo penso això» s'ha convertit de vegades en una resistència a la carta VII. La possibilitat de sentir la veu de Plató en primera persona ha provocat un cert pànic en alguns estudiosos. Recentment, s'ha escrit que en la carta VII Plató no parla com sol fer-ho en els diàlegs i que, per tant, ha de tractar-se d'un text espuri⁹. Segons aquesta lògica, si el Plató real hagués escrit mai una carta, l'hauria d'haver escrit en forma de diàleg.

Ara bé, s'ha de remarcar que la carta VII no és un tractat abstracte. De fet, com els diàlegs, la carta VII pressuposa una situació comunicativa molt concreta, íntimament vinculada a la vida de la polis —en aquest cas, de dues polis: Siracusa i Atenes—, i toca temes que són presents en molts diàlegs. Els recels d'alguns intèrprets diguem-ne antisistemàtics, doncs, en comptes d'adreçar-se a les *Cartes* en general, haurien d'adreçar-se a determinades interpretacions reduccionistes de la carta VII, que la presenten gairebé com una exposició definitiva i asèptica de la filosofia platònica.

VI

Ens podem apropar a la carta VII des d'angles molt diversos. Podem llegir-la com una font sobre la història de Siracusa, com un document autobiogràfic de primer ordre, o com un text central per a comprendre la relació entre Plató i la política. Alhora, és un text que combina diferents finalitats més o menys explícites: el consell polític, l'apologia de la pròpia acció, l'exposició de la pròpia trajectòria intel·lectual. En aquesta ocasió, voldria proposar de llegir la carta VII com un escrit sobre les condicions, les possibilitats i els límits de la transmissió de la filosofia, entenent la

9. Vegeu Malcolm SCHOFIELD. *Plato. Political Philosophy*. Oxford: 2006, 20.

filosofia no pas com un cos doctrinal tancat, sinó com un conjunt de conviccions, actituds i formes de reflexió associades a una manera de viure (per a aquesta idea, remeto, naturalment, a Pierre Hadot).

Situem-nos a l'inici del text. Els seguidors de Dió han demanat ajuda a Plató. L'autor de la carta afirma que només col·laborarà amb ells si tenen veritablement les mateixes aspiracions que el seu antic líder, Dió, i s'anuncia que explicarà quins eren el pensament i els desigs de Dió (324a). Però tot seguit s'exposa l'origen de les conviccions de Plató (324b-326b). La raó d'aquest canvi brusc és que, les seves conviccions, Dió les va aprendre de Plató. Així es dibuixa una cadena amb tres baules: Plató –Dió– seguidors de Dió. Des del principi, doncs, el text gira entorn de la transmissió. Només si s'ha produït una transmissió correcta entre Dió i els seus seguidors, Plató els ajudarà. Ara bé, responent a la seva petició, Plató ja els ajuda, no d'obra, però sí de paraula (cf. 324a). Adreçant-los la carta, promou la transmissió de la filosofia, n'afavoreix la continuïtat, perquè les seves paraules contribueixen a encendre en les ànimes la passió per la justícia.

En el relat que la carta ofereix de la joventut de Plató i del despertar de la seva vocació filosòfica, la filosofia apareix com una reflexió i una manera de viure orientades a fer impossible la degradació de la ciutat¹⁰; gràcies a la filosofia es copsa què és la justícia, tant en la política com en la vida privada dels ciutadans (326a; cf. 335c-e). Amb aquesta convicció, Plató va viatjar a Sicília, on va conèixer Dió.

És interessant remarcar que, en la conversió de Dió a la vida filosòfica, la carta suggereix que van fer un paper central els grans mites morals: «Cal fer cas sempre dels ensenyaments antics i sagrats que ens revelen que l'ànima és immortal, que és jutjada i pateix els càstigs més terribles quan abandona el cos. És per això que, els grans crims i injustícies, cal considerar que és un mal més petit patir-los que no pas cometre'ls. [...] el qui ha comès la injustícia arrossega necessàriament el pes d'aquell mal, mentre vaga per la terra i també quan ja ha tornat a sota terra fent un viatge que és deshonorós en tots els sentits. A Dió el vaig convèncer dient això i altres coses per l'estil» (335a-c).

La conversió de Dió a la filosofia es presenta com una tria de la millor manera de viure, assenyada i moderada, que contrasta amb la vida disbauxada dels sicilians (327b). Al llarg de la carta, s'empra molt sovint la paraula βίος, de vegades en expressions com ara ἀληθινός βίος o βέλτιστος βίος, que s'equiparen a la filosofia. A més, també s'usen, en un sentit gairebé idèntic, paraules com τροφή 'nodriment, manera de viure' i δίαίτα 'manera de viure'. En aquest darrer mot, que ve del verb διαιτάω ('arbitrar, regir, governar' i, en veu mitjana-passiva, 'regir-se', 'regir la pròpia vida'), hi ha la idea de posar límits a la pròpia vida; de

10. Vegeu Jordi SALES I CODERCH. *Estudis sobre l'ensenyament platònic. I. Figures i desplaçaments*, Barcelona: 1992, 101-110.

marcar-se línies que delimitin un camí (del mot grec δίαιτα prové el nostre *dieta*). La idea subjacent en aquestes expressions és la de la forma de vida com una tria personal, com un àmbit en el qual han de prevaler l'austeritat i la moderació, com un espai que l'individu governa per tal d'adequar-lo a la justícia. Com llegim en *La república* (430e-432b), l'home és aquella criatura que és superior a si mateixa; per tant, pot dominar-se a si mateix, pot modelar la seva vida, pot convertir la seva existència en un exercici. La carta VII suggereix que en l'inici de la dedicació a la filosofia s'hi ha situat aquell famós vers de Rilke que diu: *Du mußt dein Leben ändern, Has de canviar de vida*.

VII

Un cop relatada la transmissió reeixida entre Plató i Dió, el text narra un intent fracassat: l'intent d'apropar Dionisi II a la vida filosòfica. Després del seu segon viatge a Siracusa, que havia estat infructuós, van arribar rumors a Plató segons els quals ara Dionisi s'interessava veritablement per la filosofia. En arribar a l'illa per tercera vegada, Plató va posar a prova Dionisi per tal d'esbrinar si, com li havien contat, estava realment encès d'amor per la filosofia o si només actuava per ambició personal i per vergonya (340b; 341a). El mètode que aplica Plató és significatiu. No posa a prova Dionisi exposant-li d'entrada raonaments abstrusos amb la finalitat de desafiar la seva capacitat intel·lectual, sinó que li parla de la vastitud del saber filosòfic i dels grans esforços que requereix (340b-c); segons Plató, els esperits veritablement filosòfics que senten parlar d'aquests assumptes decideixen que no val la pena viure dedicant-se a cap altra activitat (340c). El que és important és que Dionisi estigui disposat a canviar d'orientació vital (340e: δίαιτα), perquè només així podrà arribar, algun dia, a comprendre les qüestions de més valor. Ara bé, segons la carta, Plató va adonar-se de seguida que el tirà estava «enfitat» d'idees mal compreses i que es gloriava d'uns coneixements que no posseïa. La seva ambició, però, era tal que, més tard, va arribar a redactar un escrit sobre certes qüestions filosòfiques, malgrat que només havia tingut ocasió de parlar-ne una vegada amb Plató.

Un cop exposats aquests fets, comença la famosa digressió filosòfica de la carta VII. Cal no oblidar que és el context de la carta el que justifica la presència de la reflexió. En aquest sentit, el text, des dels paràmetres del gènere epistolar, fa una funció similar a la que veiem representada en molts diàlegs: la de desemmascarar una «saviesa aparent» o δοξοσοφία. En el rerefons de l'excurs hi ha sempre l'escrit deficient de Dionisi i la seva pretensió de saviesa. L'hem de llegir, doncs, tenint en compte la imatge que s'hi dona de l'escriptura i la manera com es presenten les possibilitats i els límits de l'aprenentatge filosòfic.

El que constitueix pròpiament el cos de la digressió filosòfica (342a-344d) se centra en les dificultats a les quals ha de fer front qui vol arribar

a conèixer les realitats intel·ligibles (en l'epístola no trobem mai la paraula εἶδη, sinó només τα ὄντα, els ens com a tals, no subjectes a l'esdevenir ni a les contradiccions de les coses sensibles). Per a arribar a copsar el que és intel·ligible, llegim, cal passar per quatre «factors» (aquí empro el mot *factor* perquè està relativament poc carregat de sentits tradicionals; el text grec se serveix únicament de numerals, sense cap substantiu). Tots aquests factors són imperfectes en diferents graus, i inclouen el nom, el discurs, la imatge i les diverses menes de representacions mentals. Cap d'aquests no s'identifica, òbviament, amb l'ens intel·ligible com a tal, que és anomenat 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 mateixos¹¹. Les paraules i les representacions es caracteritzen per una tendència interna a distorsionar (342e). 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. Dionisi pretenia haver entès les qüestions últimes de seguida, gairebé sense l'ajuda de Plató. Es vantava d'haver adquirit el saber filosòfic prescindint del que per a Plató és una de les formes primordials de l'activitat filosòfica: la συνουσία o convivència dialògica orientada a la formació dels més joves¹². I prescindint, doncs, de la manera de viure filosòfica. No es complien, així, les condicions per a una bona transmissió. Dionisi no s'afegeix, com una nova baula, a la cadena filosòfica que s'evoca a l'inici de la carta.

Ara bé, Dionisi, a més a més, ha posat per escrit la seva falsa saviesa. Per això l'excurs sobre l'aprenentatge també es pregunta fins a quin punt l'escriptura, que és una variant del factor discurs, pot ser enganyosa. La carta fa palès que no és materialment impossible de fixar per escrit els

11. Sobre aquesta qüestió, vegeu Hans-Georg GADAMER. *Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief*. Heidelberg: 1964.

12. Vegeu Antoni BOSCH-VECIANA. *Amistat i unitat en el Lisis de Plató*. Barcelona: 2003, especialment 284-299 i 404-414; «Els "diàlegs socràtics" de Plató com a escenificació d'una *synousia* i el seu valor filosòfic». *Ítaca*, 20, 2004, 33-61.

ensenyaments sobre allò que anomena «les coses últimes i primeres» (344d); no es tracta d'un saber essencialment inefable. Ara, atès que l'escrit és públic per naturalesa i va de mà en mà sense control, no és intel·ligent ni fructífer escriure directament sobre una doctrina que només pot ser entesa per un aprenent que s'ha preparat durant molt de temps mitjançant pràctiques orals, una doctrina que, en definitiva, constitueix una conquesta individual de cada ànima; és més, resulta contraproductiu de fer-ho perquè la seva obscuritat mateixa pot portar a malentesos, menyspreus i falses vanitats que perjudicarien la causa de la filosofia. Per això no és una doctrina que es pugui comunicar de la mateixa manera que els altres ensenyaments (341c: *ρητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα*). Plató, doncs, critica a Dionisi que hagi divulgat amb un llibre qüestions filosòfiques serioses que havia sentit d'ell sense arribar a entendre-les bé. El fet que Dionisi les hagi publicades revela en realitat que ell mateix no les entén a fons. Es tracta d'un error que pot perjudicar la difusió veritable de la pràctica de la filosofia, i que fa més difícil que es prolongui la cadeni iniciada amb Dió.

La diferència entre aquesta crítica de l'escriptura i altres de la mateixa època, que tendeixen a ser més esquemàtiques, consisteix en el fet que, per a Plató, el problema no és que l'escriptura sigui essencialment falsejadora, en contraposició amb una oralitat essencialment «autèntica». De fet, per a Plató tot el llenguatge és deficient, tal com l'existència corporal és deficient respecte de la realitat intel·ligible. Un cop assumit que el llenguatge no és una eina perfecta de coneixement, Plató reconeix que hi ha diverses maneres d'emprar-lo, més o menys efectives segons el context. El problema de l'escriptura és que permet desvincular el saber d'una manera de viure determinada: és una pura exterioritat (*Phaidr.* 275a). La crítica de l'escriptura, en Plató, té com a objectiu una bona transmissió de la filosofia, que no pot reduir-se a la confecció d'uns signes externs i immòbils com les lletres.

La carta VII deixa clar que les paraules són un bé molt fràgil. Són especialment vulnerables quan intenten exposar les coses de més valor, perquè és quan parlem d'aquestes coses que els malentesos són més greus i poden fer més mal. I sobretot es tornen fràgils quan les escrivim: en aquest cas, les paraules es converteixen en caràcters immòbils que no poden defensar-se a si mateixos ni completar el seu sentit. La grandesa de Plató com a escriptor consisteix en bona mesura en la capacitat d'escriure des de la consciència de la fragilitat de la paraula escrita. I això ens fa pensar que en la crítica de l'escriptura de Plató hi ha, d'una manera o d'una altra, una defensa de la literatura, de l'expressió literària de la filosofia. O, per dir-ho en termes menys anacrònics, una defensa de l'articulació retòrica del discurs filosòfic. Ens ve al cap de seguida la sofisticadíssima organització dramàtica dels diàlegs platònics, però en aquesta ocasió també podem recordar, per exemple, que en la carta VII Plató apropa Dió a la filosofia explicant-li grans relats morals, perquè sap que fer afirmacions de

caràcter abstracte i aparentment definitives sobre les qüestions últimes no és necessàriament el més útil per a posar en marxa la reflexió. Sense aquesta modulació retòrica del discurs, Dió segurament no hauria canviat de vida. La crítica del llenguatge és fonamental per a la transmissió de la filosofia.

Ara bé, aquestes estratègies retòriques no anul·len la crítica platònica de l'escriptura, com va voler creure Schleiermacher. Malgrat no abandonar mai l'ideal de l'objectivitat del saber, Plató reconeix la impossibilitat de transmetre la filosofia d'una manera completa i definitiva per escrit. Els seus textos són sempre, més aviat, un punt de partida: caràcters certament immòbils escrits per provocar el pensament, per posar en moviment l'ànima: per transformar la vida del lector i impulsar-lo a filosofar sobre les qüestions més valuoses. La carta VII, portant a la pràctica aquesta possibilitat, mostra magistralment fins a quin punt l'escriptura pot ser alhora pública i reflexiva, abocada a la transmissió de la filosofia i conscient de les seves pròpies limitacions. Amb la seva combinació d'auto-biografia, consell polític i filosofia, i amb la seva insistència a donar voltes entorn d'una veritat que transforma l'individu, constitueix un testimoni extraordinàriament complet i suggeridor de la força i la fragilitat que caracteritzen la vida filosòfica.

Bibliografia citada¹³

- BOSCH-VECIANA, Antoni. «Els “rodaments de cap” en Plató. L'ús de ἰλιγγιᾶν en el *Corpus platonicum*». *RCatT*, XIX, 1994, 53-65.
- BRISSON, Luc. *Platon: Lettres*. París: 1987.
- BURNET, Ioannes. *Platonis opera*, vol. v. Oxford: 1907.
- EDELSTEIN, Ludwig. *Plato's Seventh Letter*. Leiden: 1966.
- FRITZ, Kurt von. *Platon in Sizilien und das Problem der Philosophenherrschaft*. Berlín: 1968.
- GADAMER, Hans-Georg. *Dialektik und Sophistik im siebenten platonischen Brief*. Heidelberg: 1964.
- GARRIGASAIT COLOMÉS, RAÜL. *Plató: Cartes*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 2009.
- ISNARDI PARENTE, Margherita (ed.) & Maria GRAZIA CIANI (trad.). *Platone: Lettere*. Milà: 2002.
- KNAB, Rainer. *Platons Siebter Brief*. Hildesheim–Zúric–Nova York: 2006.
- MOORE-BLUNT, Jennifer. *Plato: Epistulae*. Leipzig: 1985.
- NOVOTNY, František. *Platonis Epistulae commentariis illustratae*. Brno: 1930.
- SALES I CODERCH, Jordi. «El mareig del fillastre de Pirilampos (Carta VII, 324 b – 326 b)». Dins *Estudis sobre l'ensenyament platònic. I. Figures i desplaçaments*. Barcelona: 1992.
- SCHOFIELD, Malcolm. *Plato. Political Philosophy*. Oxford: 2006.
- SOLMSSEN, Friedrich. [ressenya de Ludwig EDELSTEIN, *Plato's Seventh Letter*, Leiden 1966], *Gnomon*, 41, 1969, 29-34.
- SOUILHÉ, Joseph. *Platon. Lettres (Œuvres complètes XIII, 1)*. París: 1926.
- TORRES GUERRA, José B. *Platón: Cartas*. Torrejón de Ardoz: 1993.

13. Per a una llista de títols més completa, remeto a la bibliografia de la meua edició de les *Cartes* (PLATÓ. *Cartes*. Barcelona: Fundació Bernat Metge, 2009).