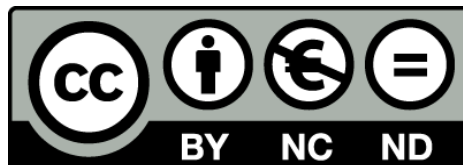


Raó, plaer i bona vida en el *Fileb* de Plató

Bernat Torres Morales



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial - SenseObraDerivada 3.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 3.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 3.0. Spain License.**

Bernat Torres Morales

Raó, plaer i bona vida en el *Fileb* de Plató

Tesi doctoral en Filosofia

Universitat de Barcelona

2012

Tesi Doctoral

de Bernat Torres Morales

per optar al grau de doctor en Filosofia i dirigida pel

Dr. Josep Monserrat Molas

Raó, plaer i bona vida en el *Fileb* de Plató

Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica de la Facultat de Filosofia.

Universitat de Barcelona

Programa de Doctorat: «Mesures del Ser i del Pensar». Bienni 2005-2007.

Universitat Ramon Llull

Barcelona, 2012

«whether we turn intially outward toward the stars
or inward within ourselves, the destination is *aporia*»

– Stanley Rosen

«Però *la nostra realitat*, a la que ens volem dirigir,
a la que volem comprendre i en la que ens volem orientar,
està, en darrera instància i en un sentit fundacional,
profundament *determinada per la filosofia*. La filosofia, en
el seu camí cap a l'exterior de la caverna i en el seu camí
cap al seu interior realitza aparentment dos moviments que
són, en realitat, *un i el mateix*. Filosofem en l'interior de
la caverna. I la filosofia que formulem prenent
impetuosament sortir de la caverna és també una part de la
caverna. Això significa que la *realització* mateixa de la
filosofia es troba en l'interior de la caverna. Si volem
comprendre, o si volem entendre la filosofia en el seu sentit
i significació més amplis, no podem fer altra cosa que
respectar el fet que la filosofia sorgeix en una determinada
situació i que, evidentment, pot i ha de retornar cap a
aquesta situació novament»

– Jan Patočka

ÍNDIX GENERAL

Agraïments

Introducció	i
Part I: Murs i riqueses en el <i>Fileb</i> de Plató (l'estat de la qüestió)	1
I.1 <i>Status Quaestionis</i>	3
I.2 Gadamer, lector del <i>Filebo</i>	41
I.3 Eric Voegelin on Plato's <i>Philebus</i>	83
I.4 Manuel Balasch traductor del <i>Fileb</i>	97
I.5 Un mapa de les interpretacions contemporànies del <i>Fileb</i> (El congrés de la IPS)	111
Part II: El <i>Fileb</i> de Plató, traducció comentada i estructura	141
II.1 El <i>Fileb</i> . Traducció i notes	143
II.2 Vocabulari (grec-català, català-grec)	359
II.3 L'estructura i les parts del <i>Fileb</i>	367
II.4 Divisions i subdivisions del diàleg, l'estructura matemàtica del <i>Fileb</i>	423
Part III: Mirar, escriure i pintar; la imatge de l'home en el <i>Fileb</i> de Plató	453
III.1 Delimiting human life: the two agreements that make the dialogue possible in the opening scene of Plato's <i>Philebus</i> (11a-12b)	455
III.2 La mirada de Protarc, una clau hermenèutica del <i>Fileb</i> de Plató	477
III.3 La mirada que escolta. Anàlisi de l'escena central del <i>Fileb</i> de Plató (38c-39c)	493
III.4 A tragédia e a comédia, as letras grandes em que está escrita a alma humana. Comentário do <i>Filebo</i> (47d-50e)	531
Conclusió	565
Bibliografia analítica	579
Bibliografia general	589

ÍNDIX ANALÍTIC

Agraïments

INTRODUCCIÓ	i
§ 1. Els camins vers el <i>Fileb</i> i el tot del platonisme	i
§ 2. Objectius, metodologia i hipòtesis del present projecte: Raó, plaer i bona vida en el <i>Fileb</i> de Plató	iv
§ 3. L'estructura i les parts del treball	viii

PART I

MURS I RIQUESES EN EL *FILEB* DE PLATÓ (L'ESTAT DE LA QÜESTIÓ)

Part I.1: <i>Status Quaestionis</i>	3
§ 1. El testimoni aristotèlic: sobre els plaers i sobre els principis	6
§ 2. De Galè a Ficino: l'herència neoplatònica	12
§ 3. L'hermenèutica contemporània: un full de ruta	16
§ 3.1. El <i>Fileb</i> , el bé i els plaers	21
§ 3.2. El <i>Fileb</i> i les ontologies platòniques	23
§ 3.3. El <i>Fileb</i> i els mètodes platònics	28
§ 4. Tres comentaris contemporanis: abatre murs i construir murs	30
Part I.2: Gadamer, lector del <i>Filebo</i>	41
§ 1. La dialèctica como diálogo, el proyecto de una hermenéutica platónica	45
§ 2. La lectura del <i>Filebo</i>	48
§ 2.1. La intención general del diálogo y el sentido de la introducción de la dialéctica (11a-19b)	48

§ 2.2.	La búsqueda de unidades indivisibles (la dialéctica) que posibiliten la comprensión mutua (el diálogo)	51
§ 2.3.	La nueva formulación de la pregunta (19c-31a): de la dialéctica a la didáctica	57
§ 2.3.1.	Una captación más apropiada del tema (19c-23b): el giro ontológico	58
§ 2.3.2.	La división del todo en cuatro géneros (23b-27b): una ontología platónica	59
§ 2.3.3.	Aplicación de la división a la cuestión tratada (27c-31a)	63
§ 2.4.	Investigación sobre las formas del placer (31b-52d): la recuperación del examen dialéctico	64
§ 2.4.1.	Placer psíquico y placer corporal (31b-35d)	65
§ 2.4.2.	La estructura del placer y el error de Gadamer	67
§ 2.4.3.	Los falsos placeres y el sentido de placer como κατά τινος	69
§ 2.4.4.	El descubrimiento de los placeres verdaderos como intuición pura y la rotura de la estructura del κατά τινος	73
§ 2.5.	La doctrina de la ciencia (55c-59) y el silencio de Gadamer	75
§ 2.6.	La solución crítica al enigma de la relación entre ética y dialéctica en Platón (59e-67a)	76
§ 3.	Conclusiones	79
Part I.3: Eric Voegelin on Plato's <i>Philebus</i>		83
§ 1.	Voegelin's Philosophy and his approach to Plato	83
§ 2.	The symbol of the μεταξύ	86
§ 3.	The educational importance of pleasure and reason	90
§ 4.	Prometheus and Plato's theophany	92
Part I.4: Manuel Balasch, traductor del <i>Fileb</i>		97
§ 1.	Balasch, traductor del <i>Fileb</i>	99
§ 2.	Les incongruències del <i>Fileb</i> i el seu lloc en la producció platònica	101
§ 3.	El tema ètic del diàleg	102
§ 4.	La conversió de Protarc i la qüestió de l'apologetica platònica	104

Part I.5: Un mapa de les interpretacions contemporànies del <i>Fileb</i>	
(El congrés de la IPS)	111
§ 1. El <i>Fileb</i> a vista d'ocell	111
§ 2. Lògica i dialèctica	114
§ 2.1. El mètode en l'evolució del pensament de Plató	115
§ 2.2. El mètode en el context dialògic del <i>Fileb</i>	119
§ 3. Qüestions Ètiques	122
§ 3.1. Qüestions ètiques: el <i>Fileb</i> i els altres diàlegs	123
§ 3.2. Qüestions ètiques des del context dialògic del <i>Fileb</i>	126
§ 3.3. La filosofia política del <i>Fileb</i>	127
§ 4. Sobre els Primers Principis	130
§ 4.1. Sobre els principis: πέρας i ἄπειρον (l'u i els molts), la causa i la barreja	130
§ 4.2. Sobre l'ànima i la noció del bé	137
§ 5. Influències i interpretacions: Epicur, Damasci, Natorp i Lutoslawski	140

PART II

EL *FILEB* DE PLATÓ, TRADUCCIÓ COMENTADA I ESTRUCTURA

Part II.1: El <i>Fileb</i>. Traducció i notes	143
Traducció	143
Notes	207
Part II.2: Vocabulari bàsic de termes (grec-català, català-grec)	359
Grec-català	359
Català-grec	363

Part II.3: L'estructura i les parts del <i>Fileb</i>	367
Secció I. L'Escena inicial: delimitant la vida humana (11a-12b)	371
Secció II. La dialèctica com a camí de recerca (12c-20a)	374
Secció III. La memòria del bé: la millor de les vides com a barreja de plaer i reflexió (20a-23b)	383
Secció IV. Del bé al cosmos: l'estructura de la realitat i de la vida humana (lluitant per segon premi I) (23c-31a)	387
Subsecció IV.I. L'estructura de la realitat: il·limitat, límit, barreja i causa del tot (23e-27c)	388
Subsecció IV.II. De l'estructura de la realitat a la vida humana: la vida barrejada, de plaer i la causa racional (27d-31a)	389
Secció V. Del cosmos humà a l'experiència i el lloc del plaer i la raó (31b-59d)	391
Subsecció V.I. L'experiència del plaer, la seva multiplicitat i la seva unitat inicial com a gènesi (31b-55c)	392
Subsecció V.II. L'experiència de la raó i la dialèctica (55c-59e)	405
Secció VI. La barreja entre plaer i raó (lluitant pel segon premi II) (59d-66d)	409
Secció VII. L'escena final. El lloc de la vida i la decisió humanes: entre la bèstia i la musa filosòfica (66d-67b)	419
 Part II.4: Divisions i subdivisions del diàleg, l'estructura matemàtica del <i>Fileb</i>	 423
§ 1. Paul Friedländer (1929)	424
§ 2. Hans Gerg Gadamer (1931)	425
§ 3. Meyer William (1940)	426
§ 4. Auguste Diès (1941)	427
§ 5. Reginald Hackforth (1944)	428
§ 6. Cynthia Hampton (1990)	429
§ 7. Dorothea Frede (1993-1997)	430
§ 8. Seth Benardete (1993)	431
§ 9. Jean-François Pradeau (2002)	432

§ 10. Sylvain Delcomminette (2006)	433
§ 11. Bernat Torres (2012)	434
§ 11.1. Les eines emprades per a una anàlisi matemàtica del <i>Fileb</i>	437
§ 11.2. Raons matemàtiques i proporcions en el si del <i>Fileb</i>	442

PART III

MIRAR, ESCRIURE I PINTAR; LA IMATGE DE L'HOME EN EL *FILEB* DE PLATÓ

Part III.1: Delimiting human life, the two agreements that make the dialogue possible in the opening scene of Plato's <i>Philebus</i> (11a-12b)	455
§ 1. The <i>Philebus</i> as a whole	455
§ 2. The eye that judges (11a-11b3)	458
§ 3. The asymmetry of the λόγοι and the possibility of the dialogue between Socrates and Protarchus (11b4-11c4)	461
§ 4. The fair Philebus and Protarchus' assumption of the λόγος (11c5-11c8)	465
§ 5. The first agreement: the de-limitation of truth (11c9-11d1)	467
§ 6. The second agreement, from the λόγος to the happy life (11d2-12a5)	469
§ 7. Protarchus' disauthorization of Philebus and the latter's invocation (12a6-12b10)	471
Part III.2: La mirada de Protarc, una clau hermenèutica del <i>Fileb</i> de Plató	477
§ 1. Mirant de delimitar la vida humana enfront la filologia protàrquica	477
§ 2. Mirant l'estructura de la realitat, el «camí més bell» i la tasca de dir el món	479
§ 3. Mirant la vida humana des del bé	481
§ 4. La mirada vers el començament, la imatge del tot	483
§ 5. Mirant l'origen del plaer, el perfil de la figura	485
§ 6. Mirant la mirada: percepció, memòria, oblit i reminiscència i desig	488

Part III.3: La mirada que escolta. Anàlisi de l'escena central

del <i>Fileb</i> de Plató (38c-39c)	493
§ 1. L'estructura formal i argumentativa del <i>Fileb</i> i el lloc de l'escena central	495
§ 1.1. L'estructura formal del <i>Fileb</i>	495
§ 1.2. L'acció argumentativa del <i>Fileb</i>	497
§ 1.3. El perfil extern de l'escena central: el gruix de l'experiència humana	499
§ 2. L'escena central: l'home que mira i la imatge de l'ànima	506
§ 2.1. L'home que mira: llançant la mirada	507
§ 2.1.1. Encertar o errar el tret, qüestió de mesura?	507
§ 2.1.2. De la δόξα al λόγος: la διάνοια	518
§ 2.2. La imatge de l'ànima: L'ànima és com un llibre	522
§ 2.2.1. L'escrivent	522
§ 2.2.2. El pintor	526

Part III.4: A tragédia e a comédia, as letras grandes em que está escrita a alma

humana. Comentario do <i>Filebo</i> (47d-50e)	531
§ 1. A mistura de prazeres e dores: a alma da personagem e a alma do espectador das tragédias (47d8-48a4)	535
§ 2. A aparente primazia do prazer na comédia (48a5-b5)	540
§ 3. A estrutura do sentimento cómico: γελοῖον, φθόνος e ἄγνοια (48b6-d3)	543
§ 4. As três formas de ignorância (48d4-49a6)	547
§ 5. Nem toda a ignorância é ridícula, os fracos e fortes (49a7-49c6)	553
§ 6. O φθόνος e o riso malicioso (49c7-50a10)	557
§ 7. Conclusões: A tragédia e a comédia da vida, as letras pequenas em que está escrita a alma humana (50b1-e10)	560
Conclusió	565

Bibliografia analítica (obres citades a la part II.1)	579
§ 1. Edicions del <i>Fileb</i> (per ordre cronològic)	579
§2. Traduccions comentades del <i>Fileb</i> (per ordre cronològic)	579
§ 3. Monografies o articles que tracten parts o la totalitat del <i>Fileb</i>	580
§ 4. Reculls d'articles dedicats al <i>Fileb</i>	582
§ 6. Altres textos	584
Bibliografia general (per ordre alfabètic)	589

Agraïments

Aquesta tesi doctoral no hagués estat possible sense l'ajuda i el recolzament de persones i institucions a les quals vull manifestar el meu agraïment. Si hagués de començar per les persones, hi ha tres noms que se'm fan immediatament presents i a qui vull donar especialment les gràcies, són persones a qui considero els meus mestres i totes elles m'han acompanyat d'una o altra manera en el llarg trajecte que conclou en el present treball. En primer lloc, el meu director de tesi, Josep Monserrat i Molas, qui em va animar a iniciar el projecte que aquí presento, oferint-me algunes de les principals intuïcions que s'hi desenvolupen i qui, a més de fer un seguiment constant del meu treball, m'ha donat la confiança i les eines necessàries per a realitzar-lo. També ha estat Josep Monserrat qui ha aconseguit, sota el mestratge de Jordi Sales, crear un espai i un context on jo i molts altres investigadors han pogut desenvolupar la seva recerca, el grup Hermenèutica, Platonisme i Modernitat. En segon lloc, el professor Jordi Sales i Coderch, la persona que al llarg dels estudis de Filosofia a la Universitat de Barcelona va aconseguir transmetre'm el sentit del pensament rigorós, el rumb de la recerca esforçada i, sobretot, l'esperit del passar-ho bé que ha d'acompanyar tota vida acadèmica. És també gràcies al professor Jordi Sales que vaig descobrir el diàleg del que ara presento un estudi. En tercer lloc, Xavier Ibáñez Puig, la persona que em va fer descobrir per primera vegada la passió per la filosofia i el seu sentit més vital.

Gràcies al grup de recerca Hermenèutica, Platonisme i Modernitat, dirigit per professor Josep Monserrat, i a les seves sessions i seminaris m'ha estat possible enriquir la investigació que aquí presento. Vull esmentar en aquest sentit l'ajuda que he rebut en un o altre sentit per part d'alguns dels seus membres, especialment de Pablo Sandoval, i també de Bernardo Berruecos o Julie Tramonte, sobretot pel que fa a l'aprofundiment del grec clàssic. Gràcies també a Leire Sales, Àngel Pascual, Jonathan Lavilla, Alessia Ferrari, Joan González Guardiola, Magda Polo i Miquel Montserrat per les seves aportacions puntuals. Els contactes a nivell internacional que s'han generat gràcies també al grup de recerca han enriquit i han permès contrastar bona part dels materials que presentem. Vull esmentar especialment l'ajuda rebuda per António de Castro Caeiro i Mario Jorge Carvalho, de la Universitat Nova de Lisboa, i també António Manuel Martins de la Universitat de Coimbra. Amb ells vaig realitzar la meua estada de recerca en el si del grup de recerca Linguagem, Interpretação e Filosofia. També vull recordar

als professors Zdravko Planinc, Noburu Notomi, Francisco J. Gonzalez i Elisabetta Cattanei.

Pel que fa a les institucions, cal esmentar en primer lloc el Centre d'Estudis Carles Cardó, espai de lectura i de discussió incansable sobre qüestions de pensament que no ha deixat d'enriquir-nos des de la seva constitució. La Societat Catalana de Filosofia de l'Institut d'Estudis Catalans, espai de seminaris i congressos i també de la publicació de l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* i, especialment, del *Butlletí Platònic*. Els Col·loquis de Vic, un altre espai de trobada i debat. La Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona, on he adquirit la meva formació bàsica i on he passat hores d'estudi i de treball a les aules i, ja com a investigador, al despatx i als seminaris organitzats pel grup de recerca. El Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica i, especialment, l'Antonia Recasens, per a la seva constant predisposició a ajudar, i tots els professors, caps de departament i degans amb qui he col·laborat. El Departament de Filosofia Teorètica i Història de la Filosofia i de la Ciència de la Universitat Ramon Llull, on vaig iniciar el període investigador de la meva tesi. Finalment, la Facultat d'Humanitats de la Universitat Internacional de Catalunya, on m'he sentit recolzat i com a casa en el darrer tram de la realització de la meva tesi doctoral.

A l'amic Joan Josep Mussarra li dec un agraïment especial per la revisió atenta de la meva traducció del diàleg, de la qual l'exonero de qualsevol error que s'hi pugui trobar. Gràcies també als amics i companys amb qui he pogut parlar i discutir sobre el *Fileb*, a Àlex Domínguez, Joan Picanyol, Ignasi Lasheras, Armand Adroher, Albert Ibáñez, Glenn Perusek, Marc Fuertes, Xavier Escribano i Hélder Telo. Al meu germà Roger, i als meus pares, Joaquim i Rosa, per haver-me donat sempre la llibertat i els recursos materials per poder-me dedicar a l'estudi i a la recerca. Finalment, a la Carla, la meva parella, amb qui he compartit bona part dels llargs moments d'estudi i concentració, pel seu amor i per la seva paciència.

L'elaboració d'aquesta tesi doctoral ha estat possible gràcies a la beca de Formació d'Investigadors (FI, nº 2006FI 01199) de la Generalitat de Catalunya de la qual vaig ser beneficiari entre els anys 2006-2009, dividits en dos períodes. El primer període de la beca (2006-2007) el vaig realitzar com a becari del Departament de Filosofia Teorètica i Història de la Filosofia i de la Ciència de la Universitat Ramon Llull, lloc on també vaig realitzar la meua tesina, de la qual se'n deriva el capítol sobre Eric Voegelin que es troba en la present tesi. El segon període (2008-2009) el vaig realitzar com a becari del Departament de Filosofia Teorètica i Pràctica de Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona. Així mateix, el present projecte forma part dels treballs del grup de recerca 2009SGR447 «Eidos. Hermenèutica, platonisme i modernitat» i del Projecte d'Investigació HUM2007-62763/FISO finançat per la Dirección General de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación. Vull agrair també les beques de col·laboració que el grup de recerca Hermenèutica, Platonisme i Modernitat em va atorgar durant el període 2010 i 2011. Finalment, gràcies al deganat i a la Facultat d'Humanitats de la Universitat Internacional de Catalunya, on durant el període 2011-2012 he gaudir d'un contracte com a professor ajudant investigador que m'ha permès finalitzar la present tesi.

INTRODUCCIÓ

§ 1. Els camins vers el *Fileb* i el tot del platonisme

El present treball té com a objectiu oferir una lectura i comentari del *Fileb* de Plató entès com a tot. El nostre interès pel diàleg al qual hem dedicat la nostra tesi doctoral neix d'una manera peculiar al llarg dels estudis de la llicenciatura de Filosofia a la Universitat de Barcelona i sota el mestratge del professor Jordi Sales. Concretament, en l'assignatura de Temes Platònics que s'impartia durant el curs 2004, en la qual el professor Sales havia escollit una sèrie de lectures que permetessin pensar el tot del platonisme. Una d'aquestes lectures era justament el *Fileb*. En aquella ocasió aquest diàleg ens permetia pensar el joc entre certs filosofemes que ens calia revisar per accedir al text platònic, concretament, el filosofema heraclític, el filosofema meta-pitagòric i el filosofema socràtic. El filosofema heraclític, la impossibilitat del coneixement del món sensible pel fet que aquest es troba en constatat flux, el pensàvem en aquella ocasió a partir d'un text de Xavier Ibáñez¹ que permetia posar de manifest que l'heraclitisme no és simplement el principi de la filosofia platònica, sinó que és, primerament, un problema digne de ser pensat, i, en segon lloc, quelcom que va més enllà de l'àmbit epistemològic i que ens remet a la mateixa condició humana i a la situació política de l'Atenes de Plató, això és, la lluita contra el convencionalisme i el relativisme sofista, contra la desmesura i el flux com a perills per la ciutat. Per altra part, el filosofema meta-pitagòric, l'existència d'una suposada teoria de les idees fundada per entitats separades, el pensàvem a partir d'un text de Harold Cherniss²; aquest filosofema mostrava que la suposada duplicació del món fenomènic no se sosté ni en l'àmbit ètic, ni en l'epistemològic, ni en l'ontològic, tots els constituents necessaris d'un cosmos-ordre racionalment unificat. Es tractava d'entendre que la suposada teoria de les idees és fruit d'un problema epistemològic irresoluble que ha de fonamentar una ètica que lluita contra el relativisme sofista. El problema de fons és el de la determinació de realitats dins la realitat: com és possible pensar el canvi constant en el qual es troba el sensible si

¹ Publicat posteriorment a Ibáñez (2006).

² Cf. Cherniss (1936; 2005).

no ens és possible accedir al coneixement de quelcom immutable i immaterial. Es tracta més d'entendre la possibilitat del coneixement diferenciada de l'opinió que no pas d'afirmar l'existència d'entitats abstractes. És per això que ens cal també revisar el filosofema socràtic (la revisió platònica d'un suposat ensenyament socràtic), segons el qual les definicions i els universals es troben més enllà de la naturalesa, en una altra mena de realitat (com hauria indicat Aristòtil en la seva *Metafísica A*). Contra això, el discurs socràtic actua seguint certes articulacions i no es limita a cercar definicions. Cal, per tant, tornar als textos i llegir-los amb atenció, procurant no situar aquests i d'altres filosofemes per sobre de la lletra platònica de manera que ens sigui possible radicar els problemes i les qüestions en el lloc on apareixen.

El *Fileb* ens ofereix així la possibilitat de pensar el tot del platonisme a partir de plantejar la validesa i la significació de certes afirmacions que poden fàcilment esdevenir doctrines i de les quals cal saber trobar bé el seu lloc i la seva significació en el text platònic, concretament, la teoria dels principis, la teoria de les idees i la dialèctica. Vèiem en aquella ocasió com l'intent de solució de la qüestió inicial del diàleg (la tria entre el plaer i la raó per assolir la bona vida) produeix una sèrie de desplaçaments fins arribar al problema de l'u i el múltiple en la mateixa cosa (cf. *Fileb* 12c-20a). Sòcrates, en un esforç per mostrar el perill i la facilitat de caure en discursos sofítics quan parlem d'aquests temes, *inicia als joves amb un misteri*. Aquest seria justament el lloc on apareixeria la teoria dels principis, la qual ens indica que la realitat està constituïda segons els principis de l'u i el múltiple: «tot el que es diu està fet d'un i de molts, participa conjuntament del límit i de l'indefinit» (cf. 16c7-9)³. És, doncs, una afirmació principal (parla de principis) que permet la recerca en la realitat, la recerca de la o les formes (enteses com a allò vist, com a aspecte, més que no pas com a idea intel·ligible). La teoria dels principis ens permetria així entendre que si la realitat estigués unificada de tal manera que fos una sola, no podríem veure-hi res, i si la realitat sempre estigués en la indeterminació constant, en el flux, no podríem trobar mai cap unitat. L'home no viu ni en la claror absoluta (enlluernadora) ni en la foscor absoluta (on és impossible qualsevol determinació), sinó en un entremig. Donat que la realitat està constituïda d'aquesta manera i donat que el perill de desordre demana un esforç per mantenir l'ordre o l'endrecament, ens cal cercar, incansablement, les formes que la constitueixen i és justament aquest el sentit primer que ha de tenir una suposada teoria

³ Per a la nostra traducció i comentari d'aquest mateix passatge vegeu la part II.1 *ad loc*.

de les idees o les formes. Per altra part, donat que la captació d'unitats es presenta com a problemàtica en tant que reclama, al seu torn, determinar quina sigui l'estructura de subordinació-coordinació de la realitat, ha de ser possible trobar el nombre exacte d'unitats que conté cada forma que haguem trobat i també saber si cada forma es subordina a d'altres formes. Cal arribar a la unitat de la forma, és a dir, determinar l'estructura en la qual aquesta es fa intel·ligible com a tot. Per això cal ser prudents a l'hora de determinar les unitats i no pensar que d'elles en surt la pluralitat automàticament, cal fer examen i observar atentament, dit d'altre manera, cal fer dialèctica.

De tot allò que ens explicava el professor Sales n'extraïem la necessitat de pensar seriosament els textos de Plató, cercant de trobar el motor que els fa possibles, els desplaçaments que s'hi produeixen i procurant de mantenir unit allò que es dona unit en el text. Per tot plegat, cal atendre a allò que els textos ens diuen i també a la manera com ens ho diuen, fer una lectura on l'argument i l'acció del diàleg es facin intel·ligibles conjuntament, tot evitant els perills de caure en lectures precipitades sobre certes qüestions. És per això que ja en aquella ocasió vàrem realitzar un comentari de text del passatge del *Fileb* que havia estat proposat com a possible lectura, concretament el passatge on els joves són iniciats amb uns misteris (cf. 16c-e). No amagarem que a nosaltres allò d'iniciar a uns joves amb uns misteris sobre l'u i el múltiple ens generava una certa atracció sense la qual no s'explicaria que haguéssim decidit, força anys després, dedicar alguns anys de la nostra vida acadèmica a llegir i comentar, no només aquell passatge, sinó el conjunt del *Fileb* de Plató. En cert sentit, aquella atracció i inquietud que ens generava el passatge on s'exposava aquella suposada teoria dels principis havia de ser examinat a la llum del tot del diàleg per tal de veure'n millor la seva significació i abast. L'ocasió de realitzar aquest treball la trobaríem uns anys després d'haver acabat els estudis de la llicenciatura quan formàvem part del grup de recerca Hermenèutica i Platonisme, dirigit pel professor Josep Monserrat Molas i del que també el professor Sales n'era un membre actiu. Gràcies a una beca predoctoral en la qual ja havíem realitzat la nostra tesina, dedicada a examinar la interpretació que Eric Voegelin fa de Plató i on també la lectura del *Fileb* ocupava un lloc important, vàrem tenir l'oportunitat, per suggeriment del professor Monserrat, d'iniciar el projecte sobre el *Fileb* de Plató que ara presentem.

§ 2. Objectiu, metodologia i hipòtesis del present projecte: Raó, plaer i bona vida en el *Fileb* de Plató.

El nostre projecte de tesi s'inscriu en el context més ampli de la recerca que es du a terme en el si del grup Hermenèutica, Platonisme i Modernitat i del qual ja han aparegut diversos resultats en forma de treballs i tesis doctorals sobre diversos diàlegs platònics⁴. La metodologia que s'emprarà al llarg del treball és la pròpia del grup d'investigació, la qual consisteix en la lectura atenta del diàleg des d'ell mateix, això és, sense aclarir d'antuvi les pròpies dificultats del text des de referències externes, ja sigui des d'altres diàlegs o des dels testimonis externs. Aquesta metodologia no exclou de cap manera el coneixement de la resta de l'obra platònica ni dels testimonis, sinó que parteix del pressupòsit que cada diàleg platònic conté en ell mateix els principis interpretatius necessaris per poder-lo comprendre, això és, que conté en ell mateix una unitat de sentit. Les referències externes serviran, això sí, per contrastar o interpretar el pensament platònic posteriorment a l'anàlisi del mateix diàleg. En aquest sentit el present projecte és inèdit en tant que pretén oferir una lectura del conjunt del diàleg sense dependre primàriament de fonts externes al diàleg mateix⁵. La manera d'assolir aquest objectiu consisteix primerament en una acurada tasca d'interpretació tant dels elements dramàtics com argumentatius del tot del diàleg. Ens cal, com indica el professor Sales, mantenir unit allò que se'ns dóna unit, és a dir, intentar entendre cada element en el seu context i no separar allò que Plató no separa en el text. Cal cercar el motor del diàleg, allò que fa que aquest es mantingui en moviment i allò que aclareix els seus diferents

⁴ Cf. Sales (1992; 1996; 2007; 2010); Monserrat (1999; 2007; 2008); Bosch-Veciana (2003; 2007; 2010); Ibáñez (2007a i b), així com també la resta d'articles d'aquests i altres autors publicats durant els deu anys d'existència del *Butlletí Platònic* de l'*Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*.

⁵ Aquesta forma de llegir els textos de Plató no és exclusiva del mètode de treball del nostre grup de recerca, sinó que la podem trobar en diversos autors més o menys recents. Vegeu, per exemple, Gadamer (2000, 85, n. 5), William (1940), Rowe (1999a; 2002) o Ch. Gill (2000, 142-143; 2002, 153-161; 2010, 48). Ens permetem aquí citar les paraules que Meyer William escriu l'any 1940 en el seu comentari sobre el *Fileb*, totes elles ens semblen encertades: «The common attempt to explain one dialogue by passages from another dialogue means not only that an appeal is made from one vexed question of interpretation to another probably even more vexed but also that there is a tendency to assume as certain an interpretation based upon what is itself not at all certain. By constant appeal to the authority of other dialogues, what Plato is trying to say in the dialogue under consideration tends to lose its clarity and distinctness. In other words, a *tertium quid* is set up between one dialogue and the other which may be only a matter of one's own fancy. Certainly, the attempt to understand the words of Plato in their own context and in the circumscribed form of a single dialogue –which is, after all, the art form that Plato deliberately chose as the medium for the expression of his thoughts– is not only worth while but is, perhaps, the first step one must take in the understanding of Plato» (cf. William 1940, 154-155).

desplaçaments i transicions. Això demana una distància prudent respecte del text; volem entendre Plató, però no podem confondre allò que cerquem en els seus textos amb allò que ell veritablement ens volia dir. Dit amb l'expressió de Goldschmith, ens cal ser prudents i evitar fer de Plató l'eco dels nostres crits⁶. D'altra banda, aquest diàleg amb el text platònic i amb la tradició que aquest transmet i renova, ha d'anar acompanyat, al mateix temps, per un diàleg amb aquelles persones que al llarg dels anys han atès al *Fileb* de Plató. És per aquesta necessitat de tenir en compte el llegat que la tradició filosòfica ens ha transmès que abans d'entrar en la tasca pròpiament interpretativa i de comentari, ens caldrà situar bé l'estat de la qüestió dels estudis sobre el *Fileb*, a la qual cosa dedicarem una part important del nostre treball.

La major part dels estudis realitzats sobre el *Fileb* de Plató consisteixen en anàlisis de fragments o conjunts temàtics i no són capaços de (o no pretenen) donar compte del tot del diàleg. Aquest fet fa que sovint certes parts del diàleg quedin negligides o no suficientment aclarides i que el tot del diàleg quedi indefinit o mal entès. Els principals nuclis temàtics tractats en relació a aquest diàleg són: a) la qüestió ètica, la bona vida i la combinació necessària entre plaer i raó per assolir-la; b) la qüestió ontològica, la divisió de la realitat en classes o categories; i, finalment, c) la qüestió metodològica, és a dir, l'atenció sobre el o els mètodes emprats o descrits en el diàleg. Per altra part, sovint el diàleg platònic i particularment el *Fileb* s'interpreta mitjançant el recurs a certes doctrines o teories que no sempre es troben en la lletra platònica, però que acaben servint com a recurs per interpretar-ne el contingut. En aquest sentit, la presència de doctrines o teories poden servir de murs que impedeixen l'accés al text platònic, en el qual el contingut argumentatiu i teòric es troba íntimament lligat amb l'acció dramàtica i literària. Cal, per tant, fer una lectura que no caigui en cap dels paranys que des de l'antiguitat han dividit l'hermenèutica platònica: les lectures doctrinals per una part i les escèptiques per l'altra. Enfront aquesta situació dels estudis sobre el text del *Fileb* es fa necessària una integració de models⁷ que permeti una interpretació capaç d'aclarir el conjunt del diàleg sense excloure cap de les seves parts a partir de la següent hipòtesi: com tot diàleg platònic, el *Fileb* ens ofereix, des d'ell mateix, una perspectiva que permet, si atenem al joc entre el contingut argumentatiu i l'acció dramàtica, explicar-lo

⁶ Cf. Goldsmith (1970).

⁷ Pel sentit que té la «integració de models» vegeu Sales (1992, 24-27; 2010, 20 i ss.), Monserrat (2002, 7-25) i Gonzalez (1999).

en la seva globalitat. Trobar aquesta perspectiva i les claus que permetin fer-la intel·ligible és l'objecte de la nostra recerca.

A aquesta hipòtesi general cal afegir-li encara les següents hipòtesis secundàries que han de guiar la nostra recerca. En primer lloc, la centralitat o no de l'exposició d'allò que hem aclarit com a teoria dels principis i que suposadament s'exposa en el *Fileb* com a camí de recerca. Ens cal examinar en quina mesura i de quina forma aquest camí de recerca resulta vàlid i és consistent al llarg del diàleg. Més concretament, volem examinar fins a quin punt aquesta exposició dels principis que regulen la realitat i el seu coneixement ofereix una clau interpretativa del conjunt del diàleg i de la seva estructura. Per altra part, l'exposició exotèrica d'aquests principis ens ha de permetre contrastar les lectures que parlen de les doctrines no escrites de Plató, ja que en el cas del *Fileb* sembla que aquestes doctrines es plasmin per escrit i, per tant, que esdevinguin exotèriques. En segon lloc, volem examinar en quin sentit el tema del diàleg és la bona vida o la millor forma de vida per a tot home (més que no pas l'examen del bé o de la seva naturalesa). És en aquest sentit que el títol del nostre projecte parla de «bona vida» (i no de «vida bona»), en tant que com es diu a l'inici del diàleg tant l'home disbauxat com l'home reflexiu gaudeixen i senten plaer, encara que es tracti de plaers diferents. Així, «la bona vida» ens ha semblat una tria millor que «la vida bona» en tant que la primera expressió conté en català connotacions vinculades al plaer i al gaudi, mentre que la segona designa la bondat de la vida en sentit més aviat abstracte; com que en el present diàleg la millor forma de vida per a tot l'home no només és bona sinó que també ha de ser en alguna sentit plaent, hem triat la primera expressió a causa de la seva ambigüïtat entre vida bona i plaent. Considerem, a més a més, que la que recerca que trobem en el *Fileb* sobre la bona vida ens remet a un cert aclariment sobre la naturalesa humana i la dificultat per determinar-la. Així doncs, ens caldrà determinar quina sigui la imatge de l'home que ens presenta el diàleg a partir de la descripció de la millor de les vides i, sobretot, la manera com el text platònic ens indica la manera de tenir accés a aquesta imatge.

En tercer lloc, volem posar a prova una de les tesis hermenèutiques del grup de recerca Hermenèutica, Platonisme i Modernitat i que ja ha estat demostrada en relació amb d'altres diàlegs platònics. Concretament es tracta de la rellevància de l'estructura arquitectònica del diàleg, és a dir, la possibilitat de determinar llocs i relacions entre parts del diàleg que permetin millorar la comprensió del conjunt del text. Els diàlegs

platònics semblen estar construïts seguint una estructura on les parts es relacionen entre elles com en el cas del frontó d'un temple, on els elements centrals apareixen com a més rellevants i els laterals d'un costat i de l'altre es relacionen seguint una certa lògica. És per això que al llarg del nostre treball pararem una especial atenció a la construcció matemàtica o geomètrica del text i també a l'anàlisi acurada d'alguna de les seves parts més rellevants: com l'escena inicial i l'escena central⁸. Aquest element resulta encara més rellevant en el cas del *Fileb*, on l'aritmètica i la mesura hi tenen un paper fonamental. De fet, el nostre treball es deutor de les aportacions que Stanley Rosen i Josep Monserrat Molas han fet sobre l'escena central del diàleg⁹, on es posa de manifest la seva rellevància per tal d'entendre el conjunt del *Fileb*, particularment en relació amb la complexitat d'aclarir l'experiència del moment present sobre el que es basa la nostra experiència dels plaers i també el conjunt de l'experiència humana. Per altra part, volem mostrar que la imatge de l'home que es troba en l'escena central, la qual és justament l'element que no es deixa determinar amb tota precisió, permet explicar el sentit de l'escena com a clau per accedir al diàleg en el seu conjunt.

En quart lloc, volem examinar una sèrie d'estranyeses o peculiaritats que presenta el diàleg per tal de veure si ens permeten millorar la nostra comprensió del seu conjunt. Primerament, a nivell estructural, volem examinar el fet que el *Fileb* sigui l'únic diàleg que no comença ni acaba, sinó que roman en la indeterminació; el fet que el diàleg sigui indeterminat en aquest sentit també lliga amb la indeterminació tant dels elements argumentatius (la rellevància de l'il·limitat i la seva vinculació amb el plaer com a constituent de la bona vida) i dramàtics (com els personatges, els quals no semblen haver estat reals). Segonament, la importància d'absències significatives que trobem en el *Fileb*, com és el cas d'eros, un terme força habitual en Plató però que apareix molt poc en un diàleg on justament es tracta sobre extensament sobre el plaer i el desig. Finalment, una altra estranyesa del diàleg és la dificultat de les qüestions plantejades, la qual no s'adiu ni amb el tema explícitament tractat (el de la tria de millor forma de vida) ni tampoc amb la capacitat intel·lectual dels joves interlocutors de Sòcrates. Aquestes estranyeses, tanmateix, fan del *Fileb* el diàleg platònic més «verídic» en tant que planteja com a dificultats allò que es presenta en la vida humana com a dificultats.

⁸ Sobre la rellevància de la part central dels diàlegs, vegeu Monserrat (1999, 159-188; 2003) respecte de *El polític*; Ibáñez (2007, 255-314) respecte del *Teetet* o Bosch-Veciana (2003, 228-253) respecte del *Lisis*.

⁹ Cf. Rosen (1999a;1999b); Ibáñez (1993); Monserrat (2012).

Finalment, en cinquè lloc, volem examinar, a través de l'exercici de traducció comentada del diàleg, la manera com es produeix en el cas del *Fileb* el joc entre acció dramàtica i argumentació amb la finalitat de mostrar que només tenint en compte aquest difícil joc ens serà possible accedir al tot del diàleg, superant així els murs que impedeixen accedir a la seva unitat.

§ 3. L'estructura i les parts del treball

El nostre treball consta de tres parts cadascuna de les quals conté diversos subapartats¹⁰. En primer lloc, la part I («Murs i riqueses en el *Fileb* de Plató (l'estat de la qüestió)»), es dedica a exposar l'estat de la qüestió dels estudis sobre el *Fileb* així com a presentar una anàlisi crítica de diverses interpretacions significatives del diàleg. Aquesta part del treball ens haurà de permetre obtenir un mapa ampli de les diverses aproximacions al *Fileb* platònic conjuntament amb el diàleg que s'estableix entre elles en l'estat actual dels estudis platònics; i, al mateix temps, ens ha de permetre contrastar les tesis hermenèutiques del nostre treball amb la d'altres autors. La part I està subdividida al seu torn en cinc subapartats. En primer lloc, la part I.1 («*Status Quaestionis*») és l'exposició genèrica sobre l'estat de la qüestió on es recorren les principals interpretacions del diàleg des de la font aristotèlica fins a l'actualitat i on es posa de manifest el diàleg entre els autors i amb la tradició filosòfica. Aquesta exposició es pretén fer a partir de situar les diverses aportacions en un marc de referència constituït per dos eixos i tres nuclis temàtics. Com ja hem esmentat, els dos eixos els formen les lectures que tendencialment presenten interpretacions dogmàtiques o doctrinals sobre els diàlegs i aquelles que els llegeixen des d'un cert escepticisme. Aquests eixos ens han de permetre distingir entre aquelles lectures que dificulten o faciliten la necessària superació, en relació amb el diàleg, del mur entre filosofia i literatura, és a dir, la difícil relació que ens presenten els diàlegs platònics entre argument i acció dramàtica. Per altra part, aquests eixos orientatius cal complementar-

¹⁰ Tot i que el conjunt del treball forma una unitat, cadascun dels seus subapartats es pot llegir de manera autònoma, principalment pel fet que en la majoria dels casos els escrits que presentem han estat presentats com a ponències o publicats en diverses revistes. La publicació o presentació d'aquests materials també explica el fet que diversos dels escrits hagin estat redactats en llengües diferents al català. Per altra part, en l'interior de cada subapartat el lector trobarà referències que el remetran a d'altres llocs del conjunt del treball. El fet que cada subapartat es pugui llegir autònomament farà que, en alguns casos, es produeixin repeticions d'una mateixa qüestió, de la qual cosa advertim aquí al lector.

los amb tres nuclis temàtics que ja hem esmentat anteriorment i amb els que es poden situar un gran nombre de les interpretacions del *Fileb*: la qüestió del bé o la bona vida en relació amb l'examen dels plaers i la raó; la qüestió ontològica o relativa a l'estructura de la realitat; i, finalment, la qüestió del o dels mètodes presents en el diàleg¹¹. Aquesta primera part cal completar-la amb les següents, en les quals s'examinen diverses interpretacions del diàleg amb certa atenció i on es posa també de manifest la seva posició en relació amb el marc esmentat anteriorment. En primer lloc, en la part I.2 («Gadamer, lector del *Filebo*») examinem la lectura que fa Hans Georg Gadamer del *Fileb* per tal de comprovar la seva consistència i la seva validesa a l'hora de pensar el conjunt del diàleg¹². En segon lloc, a la part I.3 («Eric Voegelin on Plato's *Philebus*»), examinem la lectura menys coneguda d'Eric Voegelin, la qual és també un resultat dels nostres treballs anteriors dedicats a la seva interpretació de Plató¹³. En tercer lloc, en la part I.4 («Manuel Balasch traductor del *Fileb*») examinem la lectura que fa del *Fileb* l'autor de l'única traducció catalana del diàleg, Manuel Balasch, el qual ens ofereix també una introducció on exposa les que ell considera que són les claus de lectura del *Fileb*¹⁴. Finalment, en la part I.5: «Un mapa de les interpretacions contemporànies del *Fileb* (El congrés de la IPS)», exposem un resum ordenat de les aportacions del darrer congrés organitzat per la *International Plato Society* (IPS) l'any 2006, dedicat al *Fileb*. La finalitat d'aquesta part és la d'obtenir un mapa ampli de les interpretacions contemporànies del nostre diàleg ordenades a partir dels eixos i els nuclis temàtics esmentats a la part I.1.

La segon part del nostre treball («El *Fileb* de Plató, traducció comentada i estructura») forma el nucli central de la nostra tesi, ja que en ella hi presentem la traducció comentada del conjunt del *Fileb* (part II.1: «Traducció i comentari del *Fileb* de Plató»).

¹¹ Sota el títol «Murs i riqueses en el *Fileb* de Plató, l'estat de la qüestió de les lectures contemporànies», una versió de la part II.1 ha estat publicada a Torres (2012b).

¹² Aquesta part ha estat redactada en llengua castellana. Una versió d'aquest text va ser presentat com a ponència en la sessió del grup de recerca Hermenèutica, Platonisme i Modernitat (Universitat de Barcelona) del dia 2 de febrer de 2010.

¹³ La nostra tesina («Eric Voegelin, lector de Plató»), presentada l'any 2007 a la Universitat Ramon Llull, va ser dedicada a la lectura que fa Eric Voegelin del conjunt de l'obra de Plató. Aquesta part del nostre treball representa, per tant, una continuació d'aquella recerca. La part I.3 es va presentar lleugerament modificada com a comunicació en el 25è congrés de la *Eric Voegelin Society* (EVS) en el si del congrés de la *American Political Science Association* (APSA), celebrat a la ciutat de Toronto al setembre de 2009. Aquest escrit serà properament publicat en llengua anglesa a Torres & Monserrat (2013).

¹⁴ La part I.4 es va presentar lleugerament modificada com a comunicació en el Segon Congrés Català de Filosofia celebrat a Sueca (València) al novembre de 2011.

La traducció ha estat realitzada a partir principalment del text grec de l'edició de Burnet i amb l'ajuda de diverses de les traduccions contemporànies del diàleg¹⁵. Aquesta traducció ha de permetre al lector accedir al diàleg i a la seva complexitat, atenent a la lletra platònica i observant sobre el text, en cada ocasió, el difícil joc entre contingut i acció dramàtica que s'hi presenta. És per això que l'aparell de notes ressegueix la totalitat del *Fileb* i procura atendre als detalls que un comentari o un resum no serien capaços d'oferir¹⁶. No es tracta d'una traducció amb pretensions de ser una referència a nivell filològic, però sí que ha de permetre al lector de llegua catalana un accés al diàleg platònic¹⁷. La part II.2 és un breu vocabulari (grec-català i català-grec) de termes importants que apareixen en el *Fileb* i té com a finalitat ajudar en el seguiment de la traducció del diàleg. La major part dels termes d'aquest vocabulari es troben

¹⁵ L'edició del text grec sobre el que basem la nostra traducció és principalment la de Burnet (1901). El nostre treball s'ha realitzat també a partir del text de Burnet (1903) que trobem a *Perseus Digital Library* (www.perseus.tufts.edu) i gràcies al software que l'acompanya. També hem emprat les edicions del text grec fetes per Badham (1855) i, en menor mesura, la de Bury (1988 [1897]). Així mateix, les principals traduccions amb les que ens hem recolzat per elaborar la nostra pròpia versió són les de Robin (1950), Schleiermacher (1990) i Benardete (1993) i, en menor mesura, les de Frede (1993, 1997), Gosling (1975), Hackforth (1945), Pradeau (2002) i Balasch (1997). El conjunt de la nostra traducció ha estat revisada per Joan Josep Mussarra, doctor en Filologia grega a la Universitat de Barcelona, i algun dels seus passatges més complicats per Pablo Sandoval, doctor en Filosofia per la Universitat de la Sorbona i membre del grup de recerca Hermenèutica i Platonisme de la Universitat de Barcelona. La responsabilitat de qualsevol error que contingui la versió definitiva de la nostra traducció recau, tanmateix, únicament sobre nosaltres.

¹⁶ Per tal de facilitar la lectura de la traducció totes les notes les col·locarem al final. L'aparell de notes que ressegueix el text conté sobretot comentaris sobre el desenvolupament del diàleg on s'introdueixen sovint aclariments intradiàlegals, els quals han de permetre orientar la lectura a la llum del conjunt del text i des d'ell mateix. Sobretot a l'inici i al final de cadascuna de les seccions (i sovint també de les subseccions) en les que hem dividit el diàleg trobarem una nota llarga que procurarà aclarir el lloc de l'argument en relació amb el conjunt de la secció i del diàleg com a tot. Per altra part, les notes contenen també aclariments relatius als comentaristes del diàleg i permeten sovint situar la nostra interpretació en relació amb d'altres lectures. En tercer lloc, les notes contenen referències extradiàlegals, ja sigui al corpus platònic o a d'altres autors antics, les quals han de permetre contrastar, un cop establerta la lectura del passatge en qüestió, el seu significat i abast. Finalment, també s'hi inclouen anotacions de caràcter filològic sobre els termes grecs i la seva traducció o sobre les edicions i els manuscrits dels que disposem i que sovint discrepen sobre el contingut i el sentit del text grec. Aquests quatre tipus de notes no sempre es distingeixen clarament, però és important que el lector sigui conscient que tots els nostres comentaris contenen aquests elements. Tot i que l'òptim és que el lector combini la lectura del text de la traducció amb la lectura de les notes, aquestes ofereixen la possibilitat de seguir el desenvolupament des d'elles mateixes, ja que hem introduït també en l'aparell els títols de les seccions i les subseccions del diàleg tal i com apareixen en el cos de la traducció. Tant en la traducció com en les notes queden indicades les seccions i les subsecció en les que hem dividit el diàleg; les seccions es distingeixen perquè estan escrites en lletra majúscula i les subseccions en versaleta. Un índex complet de la nostra divisió del diàleg (on es mostra també la subdivisió de cada subsecció) es troba a la part II.4 § 11.

¹⁷ Cal advertir al lector que els termes importants que apareixen en la nostra traducció han estat traduïts seguint una certa lògica que en alguna ocasió pot desorientar la comprensió del text; certs termes, com *πάθος*, *δόξα*, *νοῦς* o *τέχνη* s'han traduït a partir d'un únic terme català amb la intenció de marcar l'expressió grega per tal que el lector la reconegui en el text més que no pas oferir un sentit adaptat a cada cas particular. La major part d'aquests termes queden recollits en el vocabulari de la part II.2.

acompanyats d'indicacions sobre el o els llocs del diàleg on el lector en pot trobar un aclariment més extens en les notes corresponents. La part II.3 («L'estructura i les parts del *Fileb*») aclareix l'estructura del diàleg tot determinant el lligam entre les seves diverses seccions tal i com han estat establertes en la traducció. L'objectiu principal de l'exposició d'aquesta part és la de mostrar que el mètode de recerca socràtic resulta coherent al llarg del diàleg. Al mateix temps, la part II.3 també aclareix diverses claus de lectura que permeten fer intel·ligible el *Fileb* com a tot¹⁸. La part II.4 («Divisions i subdivisions del diàleg, l'estructura matemàtica del *Fileb*») exposa en detall la forma amb la que hem dividit el diàleg així com les divisions que han fet altres autors. S'inclou també en aquesta part una anàlisi de la nostra divisió del diàleg des de la perspectiva matemàtica. Entre d'altres elements, en aquesta part de nostre treball apareixen moltes de les eines que hem emprat per a fer els càlculs que ens han permès determinar el lloc exacte de l'escena central o les proporcions entre diverses seccions i subseccions del diàleg. Així mateix, en la part II.4 exposarem algunes hipòtesis per tal d'interpretar aquestes proporcions que es posen de manifest en l'estructura del diàleg. D'altra banda, les seccions i subseccions que trobem en aquesta part (II.4 § 11.) són les mateixes que es troben en la traducció (part II.1) i també en la part II.3 i han de servir al lector per orientar-se al llarg de la lectura del conjunt del nostre del treball.

La tercera part del nostre treball («Mirar, escriure i pintar; la imatge de l'home en el *Fileb* de Plató») conté quatre comentaris sobre passatges concrets del *Fileb* que representen els resultats de la nostra lectura del diàleg. La primer part (part III.1) està dedicada a fer un comentari de l'escena inicial (cf. 11a-12b) per tal de veure quines són les qüestions que s'hi plantegen, els acords que s'hi estableixen i la manera com aquests elements permeten aclarir el trajecte del conjunt del diàleg¹⁹. La segona i la tercera part formen una unitat que té com a objectiu aclarir l'escena central del diàleg (cf. 38c-39c) i les claus hermenèutiques que s'hi presenten. Així, en la part III.2 presentem un escrit sobre la rellevància de la mirada com a clau hermenèutica per comprendre el diàleg; es

¹⁸ Una versió de la part II.3, conjuntament amb alguns elements que s'inclouen en la part I.4, va ser presentada sota el títol «La unitat de *Fileb* de Plató» en el II Congreso Internacional de Filosofía Griega, organitzat per la *Sociedad Ibérica de Filosofía Griega* (SIFG) i celebrat a Palma de Mallorca l'abril de 2012.

¹⁹ Sota el títol «Delimiting human life: the two agreements that make the dialogue possible in the opening scene of Plato's *Philebus* (11a-12b)» aquesta part ha estat redactada en llengua anglesa i va ser presentada en la sessió del grup de recerca Hermenèutica, Platonisme i Modernitat (Universitat de Barcelona) el dia 31 de març de 2009.

tracta de pensar la manera com Sòcrates educa o intenta educar la mirada de Protarc per tal que aquest sigui capaç de veure el lloc on l'home se situa en relació amb el tot²⁰. La part III.3 és una continuació de l'anterior i es dedica exclusivament a examinar l'escena central, en la qual s'hi descriu justament la dificultat de captar, mitjançant la mirada, el moment present com a constituent bàsic de la pròpia experiència. El nostre comentari té la finalitat de mostrar la rellevància que té la imatge de l'home (i la dificultat per captarla) com a clau per pensar el diàleg²¹. Finalment, la part III.4 és un comentari sobre un dels passatges finals del *Fileb* (cf. 47d8-50e10), on es posa de manifest la forma que pren la barreja entre plaer i dolor en la comèdia i la tragèdia tant en els escenaris com en la vida humana i on se'ns presenta un dels pocs llocs del diàleg on es fa explícita una referència a l'àmbit relacional de la vida humana, a l'àmbit de la vida ciutadana com a lloc de la lluita entre savieses, ignoràncies i passions²².

Després de les conclusions hi situem dues bibliografies. La primera («Bibliografia analítica») inclou les obres citades en les notes a la traducció del diàleg (part II.1) i es troba ordenada per nivells, separant les edicions crítiques, les traduccions, les monografies i d'altres obres. En la segona bibliografia («Bibliografia general») s'hi inclouen totes les publicacions que apareixen en el conjunt del treball ordenades simplement per ordre alfabètic. Per tal de facilitar la lectura del cos del conjunt del treball, totes les obres s'hi troben citades de manera abreujada i seguint el format que es mostra en aquesta mateixa introducció. La referència completa es trobarà sempre en la bibliografia.

Dit això, només ens resta esperar que el lector gaudeixi amb el nostre treball²³.

²⁰ Sota el títol «La mirada de Protarc, una clau hermenèutica del *Fileb* de Plató», una versió d'aquesta part va ser presentada com a ponència en la sessió del grup de recerca Hermenèutica, Platonisme i Modernitat (Universitat de Barcelona) del dia 22 de juny de 2010 i serà publicat properament.

²¹ Sota el títol «La mirada que escolta. Anàlisi de l'escena central del *Fileb* de Plató (38c-39c)», una versió d'aquest treball va ser presentat en el seminari internacional «Incursions en el *Fileb* II: Aristòtil lector del *Fileb*» (Barcelona, 2011) i ha estat publicat a Torres (2011).

²² Sota el títol «A tragèdia e a comédia, as letras grandes em que está escrita a alma humana. Comentário do *Filebo* (47d8-50e10)» aquesta part està escrita en llengua portuguesa, és el resultat de la ponència presentada al seminari internacional «Incursions en el *Fileb*» (Coimbra, 2009) i ha estat publicat a Torres (2012a).

²³ L'elaboració d'aquesta tesi doctoral forma part dels treballs del grup de recerca 2009SGR447 «Eidos. Hermenèutica, Platonisme i Modernitat» i del Projecte d'Investigació HUM2007-62763/FISO finançat per la Direcció General de Investigació del Ministerio de Ciencia e Innovación. El projecte també ha estat possible gràcies a la beca de Formació d'Investigadors (FI) de la Generalitat de Catalunya de la qual vàrem ser beneficiaris entre els anys 2006-2009, i també a les beques de col·laboració que el grup de recerca Hermenèutica, Platonisme i Modernitat ens va atorgar durant el període 2010 i 2011. Finalment, gràcies al nostre contracte com a professor ajudant investigador a la Universitat Internacional de Catalunya ens hem pogut dedicar a enllestir la nostra tesi durant el període 2011-2012.

PART I

MURS I RIQUESES EN EL *FILEB* DE PLATÓ

(L'ESTAT DE LA QÜESTIÓ)

STATUS QUAESTIONIS

La història de les interpretacions del *Fileb* té una complexitat que es correspon prou bé amb la del mateix diàleg platònic i ens remet, com en el cas de qualsevol altre text de Plató, al difícil joc de transmissions on el lector contemporani s'ha de saber orientar. El *Fileb*, en el seu tractament de la bona vida o del bé en la vida humana, inclou incursions en qüestions com la dialèctica, la cosmologia, el plaer i el dolor o la percepció sense fer clarament explícites les línies que separen aquests diversos temes. Com mostrarem al llarg del nostre treball, aquestes qüestions queden entrelaçades de manera coherent si seguim amb atenció el desenvolupament argumentatiu i l'acció dramàtica del conjunt del diàleg. Qualsevol lector que vulgui enfrontar-se al text platònic farà bé d'endinsar-se en primer lloc en la seva pròpia complexitat abans de pretendre accedir-hi a partir d'alguna de les lectures que la tradició ens n'ha ofert. Cal, tanmateix, saber fer bé ambdues tasques: intentar entendre què ens volia dir el nostre autor i saber què s'ha dit sobre ell o sobre el seu diàleg, per evitar així repeticions innecessàries, errors recurrents i, sobretot, per procurar delimitar a poc a poc, el tot de l'ensenyament platònic. ¿Què és allò que perseguia Plató amb la redacció d'aquest diàleg? ¿Pretenia defensar una doctrina sobre el bé? ¿Establir un sistema coherent sobre l'estructura de la realitat? ¿Fixar definitivament les bases per a una teoria del plaer en la vida humana? ¿O més aviat volia refutar convincentment les tesis hedonistes de l'època; o negar la consistència de determinades savieses que es pretenien objectives? Dit d'altra manera: ¿La intenció del diàleg platònic és la d'establir les bases d'un sistema o d'una doctrina determinada o més aviat pretén cercar incansablement una veritat que sempre s'acaba escolant? No ens sembla que cap d'aquestes preguntes, que resumeixen prou bé l'estat de la qüestió de les interpretacions de *Fileb*, permeti encertar, per si mateixa, l'objectiu del tot del diàleg platònic, tot i que cadascuna d'elles permet certament pensar l'acció dramàtica i argumentativa en determinats moments del text.

No és un tret exclusiu de les lectures que s'han fet del *Fileb* el de caure en un dels dos extrems en els que des de l'antiguitat s'ha situat l'hermenèutica platònica: la lectura doctrinal per una part i la lectura escèptica per l'altra¹. La dificultat d'accedir al text

¹ Cf. Gonzalez (1995; 1999); Tarrant (2000); Monserrat (2002).

platònic és descriu bé com la necessitat d'abatre «el mur divisor i entre el tractament filosòfic i el que s'acostuma a anomenar el seu revestiment dramàtic»². El professor Sales empra la imatge del mur i la necessitat d'abatre'l en contraposició a la del jove ric, el qual renuncia a les emocions causades per la bellesa i l'exaltació dels diàlegs platònics en favor de l'edificació d'una especulació i d'una recerca de nuclis doctrinals: «si anem a cercar “doctrines” de la totalitat del corpus platònic ens en sobra la major part, si volem captar alguna cosa així com l'esperit de la lletra platònica en la seva totalitat, l'extensió del corpus platònic resulta excessiva. La tasca de captar el tot de l'ensenyament platònic se'ns presenta *difícil*»³. La dificultat rau, no només en entendre les dues aproximacions separadament i les seves múltiples bifurcacions, sinó sobretot en saber trobar (amb la finalitat d'accedir al text platònic) el tot que es forma entre aquestes perspectives que es troben en tensió. Aquesta dificultat es posarà clarament de manifest en el cas del *Fileb* platònic, perquè entre les seves interpretacions trobem una gran abundància de murs aixecats per joves rics i també un cert nombre de destructors de murs. Els murs són abundants en les interpretacions del *Fileb* perquè aquest diàleg ofereix, a aquells que vulguin trobar-les, doctrines, mètodes i savieses més o menys revisades en relació amb els diàlegs anteriors o posteriors⁴. Algunes lectures, atentes

² Citat a Sales (2010, 17) i extret d'un comentari fet per Paul Friedländer a Karl Jaspers: «Wenn Jaspers recht hätte, so hätte ich mich geirrt in meiner Absicht, die Scheidewand niederzulegen zwischen der philosophischen Erörterung und dem, was man dramatische Einkleidung oder dergleichen nennt. Dann das war die Absicht, und es versteht sich, dass ich mit der nicht allein stand, und dass sie nichts neues ist, sondern etwas sehr Altes» (cf. Friedländer 1964, 245).

³ Cf. Sales (2010, 15-18). Els constructors del mur són, com ens indica el professor Sales, joves rics que han venut el que és literari i ho han bescanviat pel que és especulatiu o doctrinal, justament el que li passa al jove ric del text bíblic (Mt, 19.16-22) tal i com Hegel ens relata quan ens aclareix la manera de llegir els diàlegs platònics: «Liest man mit dem Interesse der Spekulation, so überschlägt man das, was als das Schönste gilt; hat man das Interesse der Erhebung, Erbauung usf., so übergeht man das Spekulative, findet es seinem Interesse unangemessen. Es geht einem wie dem Jünglinge in der Bibel, der dies und das getan und Christus fragte, was er tun sollte, ihm zu folgen. Aber als der Herr ihm gebot: Verkauf deine Sachen und gib sie den Armen, so ging der Jüngling traurig fort; so war es nicht gemeint. So haben es manche gut gemeint mit der Philosophie» (cf. Hegel 1979, § 68).

⁴ Hegel, justament en el text citat anteriorment, ens indica que el *Fileb* no pertany als diàlegs on la dialèctica es presenta en un sentit negatiu (els diàlegs socràtics), com a recerca inacabada que ens deixa en la més pura confusió, sinó que pertany als diàlegs on es presenta una dialèctica del pur pensament: «weil sie mit dem reinen Gedanken umgehen, darum auch zu den schwersten gehören: nämlich der *Sophist*, *Philebos* und besonders auch *Parmenides*. Diese abstrakt spekulative Idee finden wir zunächst im *Sophisten* und dann im *Philebos* in ihrem reinen Begriffe ausgedrückt» (cf. Hegel 1979, § 69). Sales, en el seu escrit, aclareix que la tendència a l'aixecament de murs es deixa caracteritzar bé en una primera aproximació per la seqüència hegeliana, neokantiana, analítica. La perspectiva analítica sobre el text permet descriure bé una manera de fer que fàcilment es veurà que es pot aplicar a les interpretacions contemporànies del *Fileb* i que Sales ens aclareix a partir de l'anàlisi del treball de Nehamas (1999). Així, les tres principals característiques de les aproximacions als diàlegs platònics que construeixen murs en l'actualitat i que tenen un origen en els treballs de Gregory Vlastos (1991) són, en primer lloc, l'atenció primària als arguments; en segon lloc, el pressupòsit de la constància de les qüestions; i, finalment, la

massa sovint als arguments i a les seves difícils continuïtats al llarg del corpus platònic, desatenen, quasi inevitablement, certs elements dramàtics del diàleg. El mur que separa filosofia i literatura en el cas de *Fileb* no només resulta fàcil de construir per les temptacions que aquest diàleg ens ofereix, sinó que resulta, a més, difícil d'abatre i de superar. Això és així perquè els elements dramàtics del diàleg no són especialment abundants i es perceben sobretot en els detalls, els silencis i les ironies, difícilment perceptibles rere els murs de les savieses, les doctrines i les especulacions. Dit d'altra manera, en el cas del *Fileb*, per poc alts que siguin els murs aixecats entre allò filosòfic i allò literari, aquests impedeixen fàcilment la visió del tot del diàleg. Ens caldrà, doncs, anar en compte i procurar observar bé si allò que s'aixeca enfront nostre és la complexitat del text platònic o bé un mur construït per algun jove ric que ho ha deixat tot per descobrir en el *Fileb* doctrines, especulacions i d'altres promeses⁵.

Des del nostre punt de vista, i seguint les línies hermenèutiques del grup Hermenèutica, Platonisme i Modernitat, creiem que cal escoltar amb atenció tant les lectures doctrinals com les escèptiques o dramàtiques, procurant així assolir el que hem anomenat una integració de models⁶. Integrar models ha de significar també pensar unit allò que se'ns presenta unit i, per tant, saber abatre els murs que dificulten l'accés al text quan faci falta. Això només és possible fer-ho mantenint una distància prudent respecte al text, atenent a la seva argumentació i també a la seva acció dramàtica. Aquesta prudència ha d'incloure també el fet de no caure en un altre dels paranys de les lectures dels diàlegs platònics consistent en confondre a Sòcrates amb Plató o, dit d'altra manera, a fer de Sòcrates el portaveu de Plató. Parany en el que, per altra part, cauen la major part de les interpretacions que comentarem a continuació. Creiem que només així ens

separació en el si del corpus platònic entre filosofies distintes i successives, una de socràtica (una filosofia moral d'abast teòric molt restringit) i una de platònica (una filosofia universal que vol respondre a tots els tipus de qüestions). Sales argumenta que l'atenció als arguments platònics ha enfosquit la visió de l'estructura literària total dels diàlegs; mentre que la constància de les qüestions representa sovint el catàleg analític de problemes, els quals no són abstrerts com a moments doctrinals *dels* diàlegs sinó *projectats* des de les seves tipicitats com a problemes dins les diverses disciplines en que la filosofia analítica divideix el treball filosòfic. Amb Sales, creiem que cal tornar a radicar les qüestions en la seva situació dialògica alleugerida de projeccions epistemològiques, ontològiques o ètiques que li resulten anacròniques (cf. Sales 2010).

⁵ Ens caldrà, potser, emprar la mateixa prudència que Sòcrates recomana als joves en relació amb l'ús dels discursos, en els quals acostumen a veure-hi tresors de saviesa amb els que jugar sense saber massa bé cap a on van, però passant-ho bé (cf. *Fileb* 15d5-16a4). Cal passar-ho bé, però saber trobar la mesura i el sentit dels regals i dels tresors.

⁶ Cf. Sales (1992, 24-27; 2010, 25); Monserrat (2002).

serà possible accedir, en la mesura del possible, al tot de l'ensenyament platònic⁷. A continuació exposarem les principals lectures o interpretacions que s'han fet del *Fileb* de Plató amb la finalitat d'oferir una imatge al més completa possible de l'estat de la qüestió⁸. Els elements hermenèutics exposats fins ara ens han de servir per poder situar millor el conjunt d'aquestes lectures. En aquest sentit, i com a marc de referència general, les lectures s'han de poder situar en relació amb dos eixos principals i tres nuclis temàtics. Els eixos serien, per una part, les lectures doctrinals que acostumen a aixecar murs amb més o menys fidelitat al text platònic i, per l'altra, les lectures que pretenen abatre aquests murs i que sovint es poden decantar per una lectura més escèptica del diàleg. D'altra banda, els nuclis temàtics (que de fet són el resultat de certes lectures doctrinals i també de la manera com es constitueix la tradició filosòfica) serien la qüestió ètica o relativa al bé, la qüestió ontològica o relativa als principis i, finalment, la qüestió metodològica. Aquests nuclis temàtics i els eixos amb els que ens cal complementar-los no tenen com a finalitat principal la de permetre un accés al diàleg platònic, sinó a les seves lectures o a la manera com aquestes es deixen classificar tendencialment.

§ 1. El testimoni aristotèlic: sobre els plaers i sobre els principis

Que el marc de referència exposat és d'algun profit es posa de manifest en primer lloc en el cas del testimoni d'Aristòtil, amb el qual comencem en tant que és el més antic que ens informa sobre el contingut del *Fileb*. Cal dir, però, que en cap cas podem assegurar que la font aristotèlica ens remeti a la lletra del text tal i com és avui a la nostra disposició. Tot i així, el que és innegable és el fet que aquest autor ha exercit una influència considerable no només en relació amb les lectures antigues i modernes del *Fileb*, sinó en l'àmbit de l'hermenèutica platònica en general. Sigui com sigui, en diverses de les seves obres trobem referències més o menys clares a qüestions tractades en el *Fileb*, les quals es poden classificar en tres grans grups: aquelles relatives a la qüestió dels plaers i la seva vinculació amb la felicitat; aquelles relatives a la qüestió

⁷ Cf. Monserrat (2002, 19-23). Les tesis hermenèutiques del grup han estat posades a prova en diversos treballs: Sales (1992; 1996; 2007; 2010); Monserrat (1999; 2007; 2008); Bosch-Veciana (2003; 2007; 2010); Ibáñez (2007a i b).

⁸ Cal dir que en d'altres parts del nostre treball moltes de les qüestions que esmentarem aquí es troben comentades o bé sobre el text de la traducció (vegeu la part II.1) o bé en relació amb les lectures d'autors contemporanis particulars (vegeu les parts I.2, I.3, I.4 i I.5), de manera que aquesta imatge només s'assolirà després d'haver llegit el conjunt de nostre treball.

ontològica o metafísica; i, finalment, aquelles relatives a teoria del coneixement o la teoria perceptiva, les quals, tanmateix, no resulten tant rellevants en tant que no han generat un gran impacte en les interpretacions subsegüents⁹.

Pel que fa a la primera qüestió, sobretot en els llibres VII (caps. 13-17) i X (caps. 1-5) de la seva *Ètica a Nicòmac* i, en menor mesura, a la *Retòrica* (llibre I, cap. 11) trobem referències que semblen indicar que Aristòtil hauria conegut allò que s'explica en el *Fileb*, ja sigui directament havent llegit el diàleg o a través dels ensenyaments transmesos en l'Acadèmia. Aquestes qüestions ens remetent sobretot a la part del diàleg dedicada a analitzar l'experiència del plaer (cf. *Fileb* 31b-59d). Cal dir, tanmateix, que la intenció d'Aristòtil a l'hora d'aclarir aquests elements no és en cap cas la mateixa que la que trobem en el diàleg platònic. De fet, en el mateix text d'Aristòtil el tractament del plaer adopta dues formes que no són fàcils de distingir pels intèrprets¹⁰. En el cas de l'*Ètica a Nicòmac*, el llibre VII introdueix el plaer en relació amb la qüestió de la feblesa de la voluntat i el considera una determinada activitat; mentre que en el llibre X s'introdueix la qüestió en relació amb la vida teòrica com a forma perfecta de felicitat i no es considera com una activitat, sinó com quelcom que l'acompanya¹¹. En ambdós casos, com és habitual en l'Estagirita, es tracten una sèrie d'*endoxai* o d'afirmacions compartides que versen sobre diverses contraposicions, les quals algunes vegades es vinculen a certs pensadors. Resumidament, aquestes tesis contraposades són: a) cap plaer no és un bé / alguns plaers són bons (tesi que hauria defensat Plató); b) el plaer és el bé suprem (tesi que hauria defensat Eudoxe) / el plaer no és el bé suprem (tesi que haurien defensat tant Espeusip com Plató, el qual hauria defensat també la tesi anterior).

⁹ Són tanmateix molt interessants les correspondències o vinculacions entre diverses tesis que Aristòtil exposa al *De Anima* o al *De Memoria* sobre la percepció, la imaginació o la memòria, les quals permeten pensar o interpretar alguns passatges importants del *Fileb*, concretament de la part dedicada a aclarir l'experiència del plaer i la descripció dels falsos plaers (cf. *Fileb* 33c-46b). Vegeu, sobretot en relació amb l'escena central, on s'estableix el lligam entre els judicis i l'experiència del plaer (cf. *Fileb* 38c-39c): *De Anima* I, 1, 403a8-9; III, 3, 428b3-4; III, 7, 431a16-17; III, 8, 432a8-9 i *De Memoria* I, 449 b30-450a5. Vegeu per això el nostre comentari de l'escena central (part III.2; cf. Torres 2011), així com Delcomminette (2006, 375-78); i també Ibáñez (2011, 151-172). Per altra part, trobem encara algunes curiositats en relació amb temes diversos que apareixen tant en l'obra de Plató com en Aristòtil, com és el cas de la l'aclariment sobre el so (φωνή) (cf. *Fileb* 17c-e; comparar amb *De Anima* II, 8, 420b5-9); o la descripció de la gramàtica (cf. *Fileb* 18a-d.; comparar amb *Poètica* 1456b25-31) o l'argument sobre els homes amats pels déus (cf. *Fileb* 40b-d) que Aristòtil sembla reproduir en la seva *Ètica a Nicòmac* (cf. 1179a26-33).

¹⁰ Fins al punt que el peripatètic Aspasi considerava que el llibre VII no era d'Aristòtil, sinó d'Eudem de Rhodes.

¹¹ Pel tractament de qüestions relatives al plaer que es poden vincular amb el *Fileb* vegeu especialment en el llibre VII: 1153b20-25; 1154b25-35; i en el llibre X: 1172a30-35; 1179a26-33.

Sembla versemblant, doncs, que Aristòtil es refereixi a les tesis que ens transmet el *Fileb*, en tant que allà veiem també com aquestes dues tesis són defensades per Sòcrates en diversos moments. Tot i això, cal dir que les tesis no les defensa en cap cas directament Plató ni tampoc no s'exposen sempre d'una manera tant clara i explícita com en el cas d'Aristòtil.

En termes generals, la posició que defensa Aristòtil sembla ser el resultat de la seva formació a l'Acadèmia i es presenta com a molt semblant a la d'Eudoxe però amb elements platònics i tot situant-se, això sí, en contra de la posició anti-hedonista d'Espeusip¹². La crítica a la posició d'Espeusip aniria dirigida finalment a la seva incoherència, això és, al fet que les seves tesis no són practicades efectivament i, per tant, no són més que sofismes morals¹³. Val a dir que una de les virtuts del testimoni aristotèlic és que ens ofereix una certa imatge de les disputes que es produïen en el si de l'Acadèmia i que no es pot descartar que apareguin d'una o altra forma en el *Fileb* (cf. 44c1-d6; 53c-55c)¹⁴. Tanmateix, situar la qüestió de les disputes internes entorn l'hedonisme o la qüestió del plaer en el si de l'Acadèmia (o en el seu exterior) com a centre de qualsevol interpretació del *Fileb*, pot comportar una reducció del contingut i la complexitat del diàleg mateix¹⁵. El que és més rellevant pel que fa al nostre tema, tanmateix, és que els problemes ètics són resolts per Aristòtil en el si de la disciplina ètica entesa com a saber autònom i, per tant, en queden fora les qüestions cosmològiques, metafísiques o biològiques, les quals formarien part d'una altra disciplina. En el diàleg platònic, per contra, aquestes qüestions no es troben de cap manera separades i, en tot cas, la seva possible separació no es presenta mai en forma de disciplina.

Pel que fa l'altra qüestió que hem esmentat com a significativa en la recepció aristotèlica del *Fileb*, ens trobem en la mateixa situació. Efectivament, el tractament de les qüestions ontològiques o metafísiques també se'ns presenten en l'Estagirita com a

¹² Cf. Natali (1999b). Vegeu també per aquesta qüestió Laurenti (1989), Gosling & Taylor (1984) i els treballs presentats en el seminari internacional organitzat pel grup Hermenèutica, Platonisme i Modrnat: Caeiro (2011) i Lima (2011).

¹³ Cf. *EN*, 1008b14-17 i, sobretot, 1172a29-3. Cf. Hadot (1998, 76-78).

¹⁴ Cf. Schofield (1971, 2-20); Tarrant (2008; 2010).

¹⁵ Cf. Dixsaut (1999a, x-xii); Tarrant (2010, 118-119). Contra això, Gosling i d'altres consideren que el conjunt del diàleg caldria llegir-lo com una crítica a l'hedonisme del matemàtic Eudoxe (cf. Gosling 1975, 87-88; 139-142; 167). Segons Frede, tanmateix, la figura d'Eudoxe seria més aviat un catalitzador de la qüestió però no la raó de fons de diàleg (cf. Frede 1993, 130-146).

disciplines autònomes, cosa que no es dona en el cas del diàleg platònic. Concretament, en la seva *Metafísica A*, on Aristòtil fa un resum de les diverses posicions dels filòsofs en relació amb els principis (ἀρχαί) i la causa primera (πρώτη αιτία). Trobem també en aquest cas expressades una sèrie d'*endoxai* on podem identificar algunes qüestions que apareixen en el *Fileb*, sobretot en la part del diàleg dedicada a exposar el mètode de recerca (cf. *Fileb* 16b-17a) i la dedicada a examinar els quatre gèneres en el tot (cf. *Fileb* 23c-31a). És aquí on se situa el conegut passatge on Aristòtil descriu l'origen i les filiacions del pensament de Plató, les seves influències dels Pitagòrics, de Cràtil i, finalment, de Sòcrates, a partir de les quals hauria considerat que les definicions són pròpies d'una altra realitat i no d'aquesta, car tot allò que és sensible muda permanentment i les definicions no (trobem justament aquí l'origen tant del filosofema socràtic com de l'heraclític). En aquesta altra realitat, sosté Aristòtil, les idees governarien segons Plató les coses sensibles; les coses sensibles existeixen perquè participen de les idees i tenen el seu mateix nom, però Plató no aclariria, sempre segons l'Estagirita, en quin sentit es produeix aquesta participació. Enmig del sensible i l'intel·ligible, acaba Aristòtil, situa Plató els nombres com a intermedis (l'origen del que s'ha anomenat el filosofem meta-pitagòric). Finalment, afirma que «essent així les formes causa de les altres coses, Plató afirmava que els elements constitutius de les formes són els elements de tots els éssers. Com a element material de les formes va situar el gran i el petit, i com a causa formal l'u; de fet, afirmava que la forma i els números derivaven per participació del gran i del petit i de l'u»¹⁶. No cal dir que aquesta i d'altres referències d'Aristòtil i els filosofemes que se'n deriven han generat en bona mesura una determinada imatge del pensament de Plató massa centrat en la suposada filiació amb el pitagorisme, la teoria del nombre i, sobretot, en la separació entre el món sensible i el món de les idees¹⁷.

Tanmateix, aquesta referència a un doble principi: l'u i l'il·limitat, anomenat per Aristòtil la diada indefinida¹⁸, ens podria remetre clarament a l'exposició que trobem en el *Fileb* d'uns principis que estructurin la realitat i la nostra manera de captar-la: πέντας i ἄπειρον (i l'u i els molts) apareixen clarament en el diàleg, tot i que en cap moment s'esmenta una diada indefinida de forma literal (cf. *Fileb* 16c-17a). En la seva *Física*,

¹⁶ Cf. *Metafísica A*, 987b15-25; vegeu també 980a-987b; 987a10-20; 988a5-15.

¹⁷ Cf. Jackson (1882, 1897); Ross (1997, 157-165); Irwin (1995, 3-15; 65-76).

¹⁸ Cf. *Metafísica A*, 987b25-30; B 997b5; M 1081a14-1082b37; *Física* 203a15-16; 206b27.

Aristòtil, parlant també dels principis (ἀρχαί), afirma que aquests no poden ser ni un de sol, car calen contraris, ni l'il·limitat (ἄπειρον), car no seria cognoscible. Resulta rellevant que en parla aquí de l'il·limitat el descriu com a «el més i el menys» (τὸ μᾶλλον τε καὶ ἧττον), terme que trobem també en el *Fileb* i que serveix per designar justament l'ἄπειρον (cf. *Fileb* 23e-25b). Així s'entendria la raó per la qual Aristòtil anomena diada indefinida al segon principi, en tant que aquest està sempre constituït per contraris, és a dir, per allò que és més i menys. No és inversemblant, per tant, que el text platònic permeti pensar l'il·limitat (ἄπειρον) com a diada indefinida, ja que aquesta noció, com acabem de dir, també es defineix com allò que conté el més i el menys¹⁹. Aquesta noció, a més, es vincula en el diàleg amb la noció del plaer i és central al llarg de tot el text. Tot i així, val a dir que la intenció de l'Estagirita en esmentar aquestes nocions no és en cap cas aclarir l'experiència del plaer com és el cas en el *Fileb*, sinó acabar mostrant que «és evident, doncs, que no hi pot haver un sol element, ni tampoc més de dos o tres. Però com hem dit, és molt difícil decidir si són dos o tres»²⁰. Novament veiem com Aristòtil ens presenta separadament allò que en el diàleg se'n dona unit.

La rellevància del testimoni aristotèlic no només es deu a la seva proximitat al moment de redacció del diàleg, sinó sobretot, com hem dit, a la manera com la seva lectura ha determinat d'una o altra manera les interpretacions posteriors. La separació, sovint més pressuposada que no pas descoberta, entre una perspectiva ètica o pràctica del diàleg (centrada en el tractament del plaer en relació amb la felicitat) i una perspectiva metafísica o ontològica (centrada sobretot en la qüestió dels principis) deu gran part del seu èxit i fortuna a aquesta lectura de l'Estagirita, com veurem més endavant. Cal dir, tanmateix, que Aristòtil també devia intentar interpretar, com hem fet nosaltres, alguna versió del diàleg o dels ensenyaments que s'hi troben presents. Estem aquí d'acord amb Dorothea Frede, l'autora d'una de les interpretacions contemporànies més completes i solvents del *Fileb*, quan afirma que Aristòtil no va llegir mai atentament el *Fileb*, car tenia el seu propi projecte i necessitava el temps per endegar-lo. Per això, diu Frede, els alumnes de Plató no necessàriament en saben molt més del que

¹⁹ Com accepten, entre d'altres, Hackforth, (1958, 41-43), Klein (1972, 166-167) o Sayre (2006, 183, 191), el qual també considera que aquesta referència es troba en *El polític* (cf. 283c3-4, 283c11-d1, 285b7-8).

²⁰ Cf. *Física* 189b1-29.

nosaltres en sabem, tot i la proximitat amb el mestre²¹. En la mateixa línia, Luc Brisson mostra que la distància que separa la vida pràctica de la vida teòrica en Aristòtil no la trobem en Plató, on les diverses disciplines que l'Estagirita separa es troben estretament entrelligades, per la qual cosa es fa també molt difícil i arriscat pensar conjuntament ambdós autors²². Tot i així, diverses lectures contemporànies pretenen aclarir les qüestions tractades en el *Fileb* a partir del testimoni aristotèlic o mostrar la coherència entre ambdós autors, com és el cas, entre d'altres, de H. Jackson, H. G. Gadamer o K. Sayre, els quals consideren que el testimoni d'Aristòtil a *Metafísica* A és coherent amb l'ontologia presentada en el *Fileb*²³. Gadamer, concretament, considera que només gràcies a Aristòtil resulta possible fer intel·ligible el lligam o la vinculació entre ètica i ontologia que el text platònic no explicaria de manera suficient o satisfactòria²⁴. D'aquest element en traiem la lliçó, tant repetida en les classes de teoria del coneixement del professor Jordi Sales, que en l'exercici filosòfic ens cal mantenir unit allò que es dóna unit, cosa que no faríem si seguíssim el testimoni aristotèlic sobre aquestes qüestions en relació amb Plató²⁵. Com dèiem a l'inici, ens cal anar en compte de no confondre la complexitat del diàleg platònic amb els murs que a poc a poc i inevitablement aixequen certes interpretacions.

Una qüestió que es troba en les interpretacions del *Fileb* estretament vinculada amb la font aristotèlica és la rellevància de l'anomenada Lliçó sobre el Bé de la que ens parlen alguns autors antics i que suposadament hauria estat pronunciada per Plató. La lliçó, de la que ens donen testimoni Aristòtil, Espeusip i Xenòcrates via Simplicí²⁶ i Aristoxè, hauria tingut com a tema principal l'u i la diada indefinida en tant que principis anteriors i primers respecte de la matemàtica i la lògica i, al mateix temps, hauria establert una determinada vinculació entre el bé i l'u. Com ens podem imaginar, aquesta qüestió va despertar l'interès dels autors neoplatònics de manera considerable i també es

²¹ Efectivament, rubrica l'autora alemanya, «impatience with the predecessor's work explains many historical misrepresentations» (cf. Frede 1993, lxxix; 2010, 3-16).

²² Cf. Brisson (2000; 2004, 85-94). En una línia semblant, vegeu Dixsaut (1999a, ix-xxvii) i també Kahn (1996, 79-87).

²³ Cf. Jackson (1882; 1897); Sayre (1983); Gadamer (2000; 1991).

²⁴ Per a un comentari detallat de la interpretació de Gadamer vegeu la part I.2; per a veure la divisió que fa del diàleg que vegeu la part II.4 § 2.

²⁵ Cf. Sales (1996); Ibáñez (2004).

²⁶ Cf. Simplicí, *In Aristotelis Physicorum*, 543, 25; 455, 11 (cf. Stenzel 1924)

revelaria, molt més endavant, com un dels temes centrals de la interpretació de l'escola de Tubinga-Milà.

§ 2. De Galè a Ficino: l'herència neoplatònica

Abans de parlar d'aquestes qüestions, tanmateix, convé fer un repàs de les referències que trobem al *Fileb* entre Aristòtil i Plotí. Conservem d'aquest període les referències que hi ha disperses en l'obra de Galè (129/131-199/216 d.C.), sobretot en relació amb la descripció de la dialèctica (cf. *Fileb* 16c-17a i 57e-59d)²⁷. Sembla ser que el mateix Galè hauria escrit un text anomenat *Sobre les transicions en el Fileb*, la qual cosa posaria de manifest que la problemàtica de les transicions entre les parts del diàleg ja era una qüestió que inquietava al segle II²⁸. També Alcínou estudià el diàleg, sobretot en relació amb la percepció i la memòria (cf. *Fileb* 33c-35d) i la descripció del cosmos com un ésser viu i intel·ligent (cf. *Fileb* 30c1-d5)²⁹. Un dels resultats de la lectura d'Alcínou sembla haver estat també el de fixar les bases per a un tractament de plaer, concretament la distinció entre els plaers corporals i els que es vinculen amb l'intel·lecte, que tindrà repercussions en la tradició neoplatònica posterior³⁰. Les traces de la seva descripció del plaer deixen veure al mateix temps la influència d'Aristòtil i també de l'estoïcisme en afirmar que el plaer només pot formar part de la vida bona en tant que aquest es troba mesurat, és a dir, en tant que no distreu l'activitat de l'intel·lecte³¹. Com veure, aquesta tesi, que certament es pot desprendre del text del *Fileb* (cf. *Fileb* 63d1-64a5) però que té sobretot una arrel aristotèlica³², es troba present fins a les interpretacions contemporànies del diàleg³³. Per altra part, Plutarc (45-125 d.C.) hauria establert una correspondència entre el *Fileb* i *El sofista*, afirmant que en ambdós casos es determinen dues sèries de cinc principis: gènesi, principi d'unió, principi de separació, il·limitat i límit (en el cas del *Fileb*); ser, mateix, diferent,

²⁷ Cf. Galenus, *De placitis Hippocratis et platonis*, IX, 5.27-6.1.

²⁸ Cf. Galenus, *De libris propriis*, 19.46.19.

²⁹ Cf. Alcinoos, *Didascalios*, 154.10-156.23; 169.44-170.4.

³⁰ Cf. Van Riel (2008, xvi-xvii).

³¹ Cf. Alcinoos, *Didascalios*, 187.3; 186.15-17.

³² Cf. *EN*, 1152b-1155a; 1172a-1176b.

³³ Cf. Gadamer (2000, 115-157).

moviment i repòs (en el cas de *El sofista*)³⁴. Per defensar la seva tesi l'autor es recolza en el repartiment final de premis que trobem en el diàleg (cf. *Fileb* 64c-66d) i en el fet que efectivament Protarc esmenta la possibilitat d'un cinquè principi (cf. *Fileb* 23d9-e1) que Sòcrates, tanmateix, sembla considerar innecessari. La determinació d'aquest principi, el de la distinció, hauria tingut la finalitat de mostrar que el principi del caos no es troba simplement en la matèria, sinó també en l'ànima humana. Val a dir que aquest cinquè principi és també reclamat per Damasci³⁵ i per autors contemporanis com L. Robin³⁶.

El moment àlgid de les interpretacions del *Fileb* arriba amb les escoles neoplatòniques entre els segles III i VI, com ho posen de manifest les lectures que en fan Plotí (205-270 d.C.) i els seus deixebles Porfiri (233-301/305 d.C.) i Iàmblic (240/245-320/325 d.C.). Per la seva part, Procle (412-485 d.C.), de l'escola neoplatònica d'Atenes, ens ofereix també un comentari del diàleg, com també l'hauria fet el seu deixeble Marinus, del qual es diu que va cremar el seu propi comentari després d'haver escoltat del seu amic Isidor que el de Procle ja era suficient. Finalment, Damasci (462-538 d.C.), el darrer neoplatònic de l'escola d'Atenes abans de la seva clausura per part de Justinià l'any 529, va oferir també un curs sobre el *Fileb*. Malauradament, d'aquesta llarga tradició de comentaris només ens n'han arribat les notes d'aquest curs de Damasci, en el qual comenta i corregeix principalment el comentari de Procle i esmenta en certs moments d'altres dels comentaristes citats. Gràcies a aquests comentaris i a d'altres referències aïllades, doncs, conservem un recull de les tesis neoplatòniques sobre el *Fileb*. Com és sabut, l'escola neoplatònica perseguia una comprensió sistemàtica del pensament de Plató amb vistes a assolir l'objectiu de conduir l'ànima vers l'u passant per diverses fases o etapes: les virtuts morals, les virtuts intel·lectuals i, finalment, el bé transcendent o u³⁷. Per tant, aquests autors situen el *Fileb* en un determinat moment del camí ascendent de l'ànima vers al Bé.

Ja Plotí en les seves *Ennèades* ens parla del *Fileb*, afirmant que hi ha un estret lligam entre aquest diàleg i *La república*, ja que el primer seria una continuació del segon en relació amb la qüestió irresolta de quin sigui el millors candidats per a la bona vida, el

³⁴ Cf. *El sofista* 250a i ss.

³⁵ Cf. Damascius, *De principiis* I, 106.9-12.

³⁶ Cf. Robin (1950, 1515; 1935, 159-161, 167-168).

³⁷ Cf. Westernik (1990, lxxviii-lxxiii, 39-40).

plaer o l'intel·lecte³⁸, qüestió que en el *Fileb* es resoldria amb la descripció de la barreja. Seguint el repartiment de premis final (cf. *Fileb* 64c-66d) Plotí sosté que aquesta barreja en què consisteix la bona vida i el bé s'identifiquen amb l'activitat de l'intel·lecte (que és principalment mesura), de la qual el plaer només seria un acompanyant. Donat que, com el mateix diàleg afirma, la descripció accedeix solament a les portes del bé (cf. *Fileb* 64c1) Plotí conclou que en el *Fileb*, a diferència del que passa a *La república* (referint-se aquí al símil del sol³⁹), Plató no hauria fet una recerca sobre el bé suprem, sinó sobre el bé en nosaltres⁴⁰. Podríem dir, seguint Gonzalez, que el neoplatonisme de Plotí reviu el Plató dogmàtic i sistemàtic i que, com indica Reale, «el Plató que interessa a Plotí no és el Plató aporètic ni el Plató problemàtic dels diàlegs socràtics, ple de dubtes, que se serveix de la ironia socràtica. A Plotí ni tan sols li interessa el Plató del projecte d'un estat ideal que representa les grans passions polítiques dels grecs. El Plató que interessa a Plotí és el místico-etològic i el metafísic»⁴¹. Tot i així, la lectura de Plotí no només influirà sobre bona part de les lectures neoplatòniques posteriors i tindrà una gran vigència fins al segle XVIII, sinó que serà també represa de manera més o menys semblant, per diverses de les interpretacions contemporànies del diàleg.

Pel que fa a les lectures que Damasci ens transmet, sembla clar que també Procle i, en menor mesura, Iàmblic⁴² haurien considerat que el tema del diàleg no era el bé transcendent, sinó el bé en l'home i que aquesta qüestió es podia aclarir gràcies a la lectura de *La república*. En termes generals, la tradició neoplatònica troba en el *Fileb* (cf. 16c-d; 23c-d) traces d'una descripció de l'estructura de la realitat, la qual estaria jerarquitzada per nivells, des d'allò intel·ligible fins allò sensible, i per graus que anirien des de la unitat fins a la multiplicitat, la qual cosa ens remetria en darrera instància als principis primordials: al límit i a l'il·limitat⁴³. Aquests principis primordials, al seu torn, pressuposen un principi últim, l'U o el Bé, el qual es correspondria amb la causa tal i

³⁸ Cf. *La república* 505b5-d4.

³⁹ Cf. *La república* 507a-509c.

⁴⁰ Cf. Plotí, *Ennèades*, VI, 7, 25.12-13.

⁴¹ Citat a Gonzalez (1999, 128-129); cf. Reale (1990, 307).

⁴² Trobem en aquest cas una certa contradicció entre les lectures de Iàmblic d'aquest diàleg (cf. Van Riel 1999a, 169-190).

⁴³ Cf. Damascius, *In Platonis Philebus*, § 42-43; 62, 98; Van Riel (2008, 14-15, 19, 30).

com es descriu en el *Fileb* (cf. 26e-27c)⁴⁴. Amb tot, la interpretació neoplatònica combina de manera particular una lectura metafísica del diàleg amb una lectura ètica o moral, la qual tindria com a finalitat provar que la millor vida possible és una progressiva assimilació a la divinitat o al principi primer, de la qual cosa es poden trobar traces en el *Fileb* (cf. 33b3-10)⁴⁵. Aquesta lectura, doncs, manté unit allò que la lectura d'Aristòtil hauria separat, tot i que en aquest cas el problema és més aviat que l'elevació vers el primer principi no troba sovint un recolzament textual en la lletra platònica, sobretot en un diàleg la meitat del qual es dedica justament a analitzar l'experiència del plaer⁴⁶. La lectura neoplatònica, per tant, aixeca nous murs sobre els ja aixecats per Aristòtil, dificultant l'accés complet al text platònic, però oferint, això sí, un important llegat a la tradició filosòfica posterior.

Entre la tradició neoplatònica i la reviscolada de l'hermenèutica platònica al segle XIX s'hi troben poques coses a destacar a excepció del comentari que Marsilio Ficino ens ofereix del *Fileb* al segle XV. L'any 1462, Ficino hauria rebut els manuscrits de les obres completes de Plató de mans de Cosme de Mèdici, el qual va posar a la seva disposició una vila per tal que traduís aquesta i d'altres obres antigues. De fet, Ficino realitza la primera traducció llatina feta a partir del text grec del *Fileb*. Conservem actualment el comentari inacabat que Ficino va fer del diàleg, en el qual es veu, per una part, la clara continuïtat amb el pensament neoplatònic i, particularment, amb Plotí (més que no amb Damasci)⁴⁷, del qual es diferencia, tanmateix, en tant que Ficino sembla posicionar-se a favor de la tesi que en el *Fileb* es tracta efectivament del bé en un sentit metafísic fort i no només del bé humà. És per aquesta raó que Ficino va situar aquest diàleg al final de la seva primera dècada. Per altra part, el comentari mostra la seva voluntat de reconciliar la tradició platònica i l'aristotèlica enfront les lectures averroistes i també com a recurs per a fer guanyar protagonisme al platonisme en les disputes

⁴⁴ La diferència principal entre les lectures de Damasci i les altres dues sembla ser que aquest considera que el bé del que tracta el *Fileb* no és el relatiu a tot ésser, sinó només als éssers vivents (cf. Damascius, *In Platonis Philebus*, § 6; Van Riel 2008, xxxi, 2). En aquest sentit, contra els seus antecessors, els quals seguint en certa mesura la lectura de Plutarc consideren que el *Fileb* és un lloc privilegiat per pensar els principis de la realitat, Damasci considera que això no és tant clar (cf. Damascius, *De principiis* I, 106.18-22; II, 24.1-2.).

⁴⁵ Cf. Damascius, *In Platonis Philebus*, §74, 151, 154, 231; Van Riel (2008, 23, 48, 49-50, 77).

⁴⁶ Per a una anàlisi de les lectures neoplatòniques vegeu el magnífic treball de Van Riel (2008), així com el treball de O'Meara (1999, 191-201).

⁴⁷ Cf. Van Riel (2008, clxxxv-clxxxviii).

florentines de l'època⁴⁸. Un dels objectius prioritaris del seu comentari hauria estat el de mostrar que el tractament que es fa en el *Fileb* de les idees és plenament compatible amb el plantejament aristotèlic i que, de fet, el supera. És per això que la lectura de Ficino esdevé més una *disputatio*, en aquest cas entre Plató i Aristòtil, que no pas un comentari del tot del diàleg. Val a dir, tanmateix, que la interpretació del conjunt del comentari de Ficino no ha estat feta de forma sistemàtica i que l'únic treball de què disposem és l'edició d'Allen del seu text⁴⁹.

§ 3. L'hermenèutica contemporània: un full de ruta

Que la visió d'un Plató sistemàtic no es modifica essencialment fins a les primeres interpretacions conegudes del corpus platònic en l'edat moderna ho testimonia l'obra de Tennemann, *System der platonische Philosophie*⁵⁰, publicada a finals del segle XVIII i, en menys mesura, la de Schleiermacher, el qual té la virtut d'haver defensat la inseparabilitat entre el pensament de Plató i la forma dramàtica del diàleg. Com indica Gonzalez, la tasca de Schleiermacher va ser la mateixa que va deixar a les generacions següents: «reconciliar el pressupòsit que la filosofia de Plató és sistemàtica amb el caràcter altament dramàtic, probatori, suggestiu i poètic dels seus escrits»⁵¹. Com és sabut, Schleiermacher considerava que els diàlegs s'havien d'ordenar seguint una exposició gradual de la filosofia sistemàtica de Plató, la qual s'havia de trobar íntegrament en els seus diàlegs (cosa que diferencia la seva posició de qualsevol lectura esotèrica, com la que trobarem a l'escola de Tubinga-Milà). Aquesta exposició gradual hauria començat amb el *Fedre*, seguit de tots els diàlegs considerats aporètics i, finalment, aquells on el sistema es resoldria, com és el cas de *La república* i el *Timeu*, dels quals el *Fileb* en seria justament l'immediat antecessor. Segons Schleiermacher el *Fileb* (immediatament posterior al *Fedó*) desenvolupa qüestions pròpies de *El sofista* (la necessitat d'entendre el canvi i el flux de les coses) i del *Parmènides* (una certa revisió de l'estatut de les formes), i introdueix el tractament relatiu a les existències creades

⁴⁸ Cf. Allen (2000, 17-21).

⁴⁹ Cf. Allen (2000).

⁵⁰ Cf. Tennemann (1792-95).

⁵¹ Cf. Gonzalez (1999, 130); Schleiermacher (1839, 98).

enteses com a barreja amb la finalitat de mostrar la relació entre aquestes i el bé, qüestió que centraria, segons l'autor alemany, els darrers dos darrers diàlegs platònics⁵².

K. F. Hermann té la virtut d'haver posat de manifest l'existència de contradiccions significatives entre els diversos diàlegs, de manera que el pressupòsit d'una exposició gradual d'un sistema platònic que Schleiermacher havia defensat quedava en entredit. La solució que proposa Hermann és que aquestes contradiccions troben la seva explicació en els canvis en la biografia de Plató⁵³. La necessitat de resseguir la biografia intel·lectual de Plató per entendre les diferències entre els diàlegs, difícilment realitzable de manera mínimament objectiva per si mateixa, troba un fort recolzament en l'estilometria que apareix a finals del segle XIX. L'estilometria permetria determinar l'ordre de redacció dels diàlegs basant-se en el desenvolupament inconscient de l'estil de Plató, és a dir, en la quantificació relativa a les aparicions de certes partícules al llarg de la seva obra⁵⁴. A les determinacions de tipus estilomètric s'hi afegeixen, a més a més, d'altres diferències relatives al caràcter o al contingut dels diàlegs que permetrien diferenciar-los entre, per una part, aquells on la recerca no assoleix conclusions ni doctrines i que tenen un fort caràcter dramàtic (*Càrmides* o *Laques*) i, per altra part, aquells on s'exposen més aviat doctrines i tenen menys elements dramàtics (*El sofista*, *Timeu*, *Lleis*). Per altra banda, i en coherència amb la font aristotèlica, es percebria en l'obra de Plató una evolució que aniria des de l'acord inicial amb Sòcrates (diàlegs socràtics, on acostuma a aparèixer Sòcrates com a interlocutor) vers el desenvolupament gradual de la pròpia doctrina platònica (en diversos aspectes no socràtica i on el personatge Sòcrates acostuma a desaparèixer o a tenir un paper secundari), la qual aniria

⁵² Cf. Schleiermacher (1826, 132-133). Resulta curiós observar que Schleiermacher defensa que *La república* continuaria la discussió iniciada en el *Fileb* sobre el plaer i el bé, just al revés d'allò que afirmen quasi tots els comentaristes que vinculen aquests dos diàlegs (cf. 1826, 135).

⁵³ Cf. Hermann (1839); Munk (1858-60, 1886). La preocupació per la cronologia dels diàlegs fa també renéixer la qüestió de la seva autenticitat. Val a dir que l'autenticitat del *Fileb* no sembla haver-se posat en dubte de manera consistent en època moderna, sobretot per les referències que semblaria fer-ne Aristòtil (cf. Ueberweg 1861, 148-149).

⁵⁴ L'estilometria troba els seus orígens en els treballs de Lewis Campbell sobre *El sofista* i *El polític* (cf. Campbell 1867), els quals, realitzats posteriorment a l'estudi del *Teetet*, posarien de manifest l'ús més o menys freqüent de certes partícules que permeten intuir una evolució en l'estil de Plató. Posteriorment, Dittenberger (1881) i Lutoslawski (1897) consolidarien l'estilometria com a mètode per a datar els diàlegs platònics. Com ha posat de manifest Brandwood (1990; 1992), des de la perspectiva estilomètrica tenim raons per pensar que hi ha una clara proximitat entre el *Fileb* i les *Lleis*. Ens cal, en tot cas, ser prudents respecte aquests resultats, ja que, com afirma Robin parlant de l'estilometria, «il ne suffit pas de compter, il faut encore peser» (cf. Robin 1935, 37).

més enllà de les qüestions ètiques per oferir perspectives sobre l'epistemologia o l'ontologia (posant així de manifest una clara derivació del filosofema socràtic)⁵⁵.

Sigui com sigui, el resultat d'aquesta nova manera de pensar el corpus platònic donà com a fruit la perspectiva evolucionista, també anomenada model o visió estàndard, amb què encara avui es transmet, en certs casos inqüestionadament, el pensament de Plató⁵⁶. Es tracta de la coneguda divisió entre tres o quatre èpoques en l'evolució del pensador atenès que són comunament acceptades per la comunitat científica, principalment l'anglosaxona. En aquesta divisió, el *Fileb* es situa en quasi bé tots els casos en l'època de vellesa o tardana i, molt sovint, es considera que és immediatament anterior a les *Lleis*, el qual és habitualment considerat el darrer dels diàlegs platònics⁵⁷. Així, s'acostuma a situar la redacció d'aquest diàleg conjuntament amb la del *Teetet*, *El polític*, *El sofista*, el *Parmènides*, el *Critias* o el *Timeu*⁵⁸ i, per tant, entre el segon i el tercer viatge a Sicília, és a dir, entre els anys 367 i 360, moment en el qual Plató hauria dut a terme una revisió de la teoria de les idees elaborada en l'etapa de maduresa i on hauria abandonat certes preocupacions metafísiques anteriors, tot centrant-se més en allò sensible o real que no pas en allò ideal. Una de les estranyeses seria, tanmateix, la qüestió del retorn de Sòcrates a l'escena i la seva manera de conversar, més pròpia de diàlegs de períodes anteriors⁵⁹. Com veurem, aquest pressupòsit d'origen evolucionista i legitimat per la «visió estàndard» té importants conseqüències en la manera com es plantegen gran part de les interpretacions i les controvèrsies relatives al *Fileb*. Des del nostre punt de vista, l'intent de situar els diàlegs en la biografia intel·lectual de Plató (o

⁵⁵ Cf. Vlastos (1991, 46-47); Irwin (2008, 75-85). Per a una crítica de la visió evolutiva o del «model estàndard» vegeu Rowe (1997; 1999a) i Annas & Rowe (2002). Rowe parteix del principi que els diàlegs són sempre una mimesi de la filosofia viva, això és, diàlegs entre personatges particulars i sobre qüestions particulars que requereixen esforç i dedicació per entendre i que de cap manera poden esdevenir tractats, sinó recerques comunes de la veritat (cf. Rowe 1999a, 12).

⁵⁶ Cf. Lledó (1981, 53-55).

⁵⁷ Vegeu Aristòtil (*Política*, 1264b24-27), l'autor anònim dels *Prolegomena in Platonis Philosophiam* (24.7-19; cf. Westerink 1990) i Diògenes Laerci (III, 37-38).

⁵⁸ En la seva cronologia dels diàlegs, Willamowitz-Moelendorf situa el *Fileb* com l'avantpenúltim diàleg, situat després del *Timeu* i el *Critias* i abans que les *Cartes VII i VIII* i les *Lleis*. Cornford el situa penúltim abans de les *Lleis*, igual que Leisegang i Ritter. Per la seva part, Taylor, Crombie, Praechter i Shorey situen encara quatre o cinc diàlegs després del *Fileb* (cf. Brandwood 1990).

⁵⁹ Resulta interessant veure com Burnet o Taylor justifiquen la raó per la qual en el *Fileb*, tot i no ser un diàleg socràtic sinó tardà o de vellesa, el personatge Sòcrates s'hi troba present. L'explicació és, simplement, que és «the exception which proves the rule». Socrates retorna perquè el tema de la discussió, l'aplicació de les categories pitagòriques al problemes morals, es troba al centre d'atenció (cf. Taylor 1936, 374). La preocupació pel retorn de Sòcrates centrà especialment la lectura de Dorothea Frede, la qual ofereix una explicació més completa (1993, lxxvii-lxxi; 1997, 383-389; vegeu la part I.1 § 4.)

en una suposada evolució de les seves doctrines) té un interès secundari respecte l'intent de comprensió de les qüestions tractades en la lletra del text. A part, considerem que el *Fileb*, sigui o no un diàleg de vellesa, no ens ofereix pràcticament cap referència extradiàlogal que ens permeti situar-lo ni en l'espai ni en el temps, de manera que creiem que hem de ser especialment respectuosos amb aquest fet⁶⁰: la indeterminació amb què Plató ens ha fet arribar el *Fileb* resulta des del nostre punt de vista molt més rellevant que els possibles resultats que es podrien obtenir gràcies a situar el diàleg en l'evolució intel·lectual de l'autor. En darrera instància, la lectura del diàleg en relació amb l'evolució d'unes determinades doctrines o posicions metafísiques o epistemològiques, construeix un mur que ens cal saber detectar bé i, en la mesura del possible, abatre'l per tal de relligar l'argument i l'acció del diàleg que ens ocupa.

Les edicions de què disposem avui en dia del *Fileb* es comencen a publicar a inicis del segle XIX⁶¹. L'exercici d'edició, l'estilometria i els intents de classificació del *Fileb* en l'evolució del pensament de Plató, tot i haver posat a disposició del lector tota la complexitat i la riquesa de l'herència platònica rebuda, no sempre han donat com a resultat una millor comprensió de la seva obra. Cal tenir en compte que a les dificultats relatives al text grec (el seu estat corrupte és un tret reconegut per tots els filòlegs) s'hi afegeixen les dificultats argumentatives del diàleg, el seu joc entre arguments, les seves complexes transicions, els silencis i les sorpreses de tota mena⁶². No resulta fàcil agrupar o classificar les diverses interpretacions contemporànies del *Fileb*. Tanmateix, sí que podem afirmar que aquestes lectures tendeixen a aproximar-se al diàleg des d'un dels eixos que hem esmentat (de les més escèptiques a les més dogmàtiques, les quals ofereixen un ventall complex amb gradacions molt variades que fan difícil oferir una visió unitària) i que ho fan centrant-se, en la major part dels casos, en un dels nuclis temàtics que hem enumerat anteriorment, els quals s'intenten vincular en més o menys mesura i amb més o menys èxit. Aquest nucli temàtic serien, com hem comentat, la

⁶⁰ Cf. Bosch-Veciana (2010, 101).

⁶¹ Cf. Schleiermacher (1809); Badham (1855); Stallbaum (1829), Hermann (1896), Bury (1897); Burnet (1901).

⁶² Com posen especialment de manifest les introduccions de les edicions de Diès (1978, lxxx-lxxxix) i Hackforth (1958, 226-228). És significativa també la forma amb la que comença la introducció de l'edició de Bury, citada sovint com a referència per aclarir la complexitat del text, on el *Fileb* es compara amb «a gnarled and knotted old oak-tree, abounding in unexpected humps and shoots, which sadly mar its symmetry as compared with the fair cypress-trees and stately pines by whose side it stands in the 'grove of Academe:' but yet it contains as much of sound timber as the best of them» (cf. Bury 1897, ix)

qüestió ètica o sobre el bé⁶³; la qüestió ontològica o relativa als principis⁶⁴; i la qüestió metodològica⁶⁵. Ja hem comentat que aquests elements estan estretament vinculats en el text platònic i que sovint les interpretacions no aconsegueixen vincular-los i, com a resultat, n'acaben ignorant o infravalorant un o diversos d'ells⁶⁶. Tot plegat, fa que especialment en el cas del *Fileb*, les mancances i la complexitat del diàleg s'aclareixin sovint a partir de remissions a doctrines i a referències extradialogals que no sempre ajuden a il·luminar el text platònic. Com ja hem dit, la mateixa separació entre disciplines filosòfiques té una arrel aristotèlica indubtable que sovint dificulta molt la comprensió del text platònic. De totes maneres, ens cal acceptar que l'equilibri entre el respecte a la tradició (on les qüestions es barregen de maneres diverses i no sempre clares) i l'autonomia dels autors i dels seus textos (allò que van escriure i les intencions que tenien en fer-ho) no resulta en cap cas fàcil d'assolir.

Creiem que un punt de referència i una bona manera d'exemplificar l'exercici de demolició de murs en relació amb les interpretacions del *Fileb* és l'obra de Paul Friedländer. Friedländer representa un dels primers intents d'oferir una aproximació al conjunt de *Fileb* de Plató atenent a l'acció argumentativa i dramàtica del diàleg i, sobretot, situant-lo en el conjunt del corpus i la tradició platònica. Els seus comentaris han de servir de referència per a qualsevol estudi del corpus platònic, no només per la seva solvència, sinó per tal d'evitar repeticions i reiteracions de certes qüestions.

⁶³ Sobretot centrada també en el testimoni aristotèlic, principalment en l'*Ètica a Nicòmac* (sobretot els llibres VII, 13-17 i X, 1-5; vegeu § 1 d'aquesta part) i a les referències exposades allà respecte el plaer, la felicitat i els hedonistes. Podem situar en una lectura clarament ètica les interpretacions de Gadamer (1931, 1978), el qual pretén trobar en el diàleg la prova d'una ètica dialèctica. Per altra part, Gosling (1975) defensa que el diàleg només s'entén si es llegeix com una crítica de Plató a l'hedonisme d'Eudoxe. Frede (1993, 1997, 2010), que ens ofereix una lectura completa del diàleg, veu també en el *Fileb* la centralitat de la qüestió ètica de la felicitat humana en un sentit ampli. En un altre sentit, Delcomminette (2006) pretén trobar en el diàleg l'exposició d'una suposada *agathologia* platònica, és a dir, d'una ciència del bé. Vegeu la part I.5 § 4.

⁶⁴ L'espai d'accés al diàleg des de la perspectiva ontològica es deixa pensar a partir de dues direccions. Per una part, la de l'escola de Tubinga-Milà, la qual troba en el *Fileb* l'anunci de doctrines que s'haurien aclarit oralment (cf. Migliori 1998, 2007; Reale 2003) i, per l'altra, la que parteix de la interpretació de l'ontologia platònica que ens ofereixen autors com Kenneth Sayre (1983), el qual, des d'una perspectiva analítica, veu en el *Fileb* una prova de la revisió platònica de la teoria de les idees.

⁶⁵ La lectura sobre el mètode en el *Fileb* es troba present molt sovint en relació amb una suposada evolució del diàleg i dona molt de joc a les lectures analítiques, sobretot en relació amb l'ús del mètode dialèctic del *Fileb* i la seva continuïtat o no en la divisió quatripartida i en la resta d'arguments del diàleg (cf. Stenzel 1940; Lloyd 1952, 105; Hackforth 1958, 26; Gulley 1962, 114 i ss; Bravo 1985, 172; Moravesik 2000, 213-249; Benson 2010; Bravo 2010).

⁶⁶ Aquesta divisió temàtica coincideix, a grans trets, amb la divisió tradicional de la filosofia amb la que J. Dillon i L. Brisson classifiquen els treballs presentats sobre el *Fileb* en el darrer congrés de la IPS (cf. Dillon & Brisson 2010). Vegeu la part I.5 per un resum detallat d'aquestes ponències.

Friedländer entén el *Fileb* com una confrontació dramàtica entre el plaer i el coneixement en el curs de la qual un tercer estat, que es trobaria més enllà d'ambdós, s'endú els més grans honors. La principal característica del *Fileb* seria la vinculació i síntesi (que té lloc en la part final del diàleg; cf. 59b-64d) entre, per una part, l'ontologia i l'epistemologia (exposades en la part inicial del diàleg; cf. 11a-31b) i, per l'altra, el tractament empírico-pragmàtic del plaer (exposada en la part central del diàleg; cf. 31c-59a). Tot plegat és, segons Friedländer, una continuació del tractament que es fa d'aquestes qüestions al *Parmènides* i a *La república*⁶⁷.

§ 3.1. El *Fileb*, el bé i els plaers

És justament un dels deixebles de Friedländer, Hans Georg Gadamer, qui ens ofereix una aproximació al tot al diàleg on es posa de manifest una especial atenció a la qüestió ètica. Tot i que la interpretació del contingut del diàleg no s'assembla a la del seu mestre, val a dir que la lectura de Gadamer permet accedir al text platònic atenent a certs elements dramàtics importants que poden ajudar a pensar-ne la unitat. L'any 1931 Gadamer escriu el seu *Platos dialektische Ethik*, on es dedica justament a pensar la vinculació entre ètica i dialèctica a partir d'una lectura del *Fileb* on es posa també clarament de manifest l'herència heideggeriana. La seva lectura, la qual es realitza en dos temps, l'any 1931 i l'any 1978, té com a principal peculiaritat la intenció d'aclarir el lligam o la continuïtat entre el pensament aristotèlic i el platònic en relació amb el tema del vincle entre la dialèctica o l'ontologia i l'ètica⁶⁸. El tema del diàleg és, segons l'autor alemany, el concepte de bé i el seu lligam amb el bé en la vida humana i les conclusions del seu treball són que el plantejament sobre la qüestió del bé o de la bona vida que trobem en el *Fileb* acaba separant en excés la perspectiva ontològica (la dialèctica com a recerca d'unitats pures) de la possibilitat efectiva de realització del bé en un sentit ètic,

⁶⁷ Cf. Friedländer (1928-1930; 1969, 306-351). Per a la divisió del diàleg que fa Friedländer vegeu la part II.4 § 1. No volem deixar d'esmenar aquí el treball de Leon Robin, de qui ens ha arribat una de les traduccions comentades més solvents del corpus platònic i una molt bona traducció francesa del *Fileb* (cf. 1950). Robin considera que el diàleg té coma objectiu immediat compondre una vida barrejada on hi puguin conviure el saber i el plaer. L'autor francès centra la seva lectura del diàleg en el que ell anomena la doctrina dels cinc gèneres (cosa que li permet vincular aquest diàleg amb *El sofista*), la qual posa de manifest la voluntat platònica de vincular o pensar conjuntament l'existència i l'esdevenir, el sensible i l'ideal. Amb tot, Robin considera que el *Fileb*, com ja ho feien *El sofista* o *El polític*, permet perfectament l'acord amb el testimoni aristotèlic (cf. Robin 1935, 154-170).

⁶⁸ Cf. Gadamer (2000 [1931], 1991 [1978]). La centralitat i la rellevància d'aquesta publicació l'hem analitzat en detall en una de les parts del nostre treball. Vegeu la part II.2.

és a dir, del bé en la vida pràctica (basada en part en la dialèctica com a comprensió mútua). En el rerefons de la seva lectura s'hi troba, sobretot l'any 1931, la pretensió de trobar en Plató proves o traces d'una ocultació de l'ésser en un sentit heideggerià. Com hem dit, però, el mèrit de la lectura de Gadamer és el d'haver fet un dels primers intents de llegir el diàleg en el seu conjunt, el qual ofereix claus molt valuoses per a qualsevol lector que es vulgui enfrontar al *Fileb*.

La lectura de Gadamer no sembla haver tingut un gran ressò entre els comentaristes anglosaxons fins als darrers anys, cosa que es posa de manifest en els primers treballs que trobem sobre el conjunt del diàleg. W. K. Ch. Guthrie és, juntament amb J. C. B. Gosling, un dels primers comentaristes anglosaxons en interpretar el *Fileb* platònic en el seu conjunt i les referències a les seves obres es troben en qualsevol lectura solvent del diàleg. Tant Guthrie com Gosling consideren que el diàleg vindria a ser una refutació sofisticada de les posicions hedonistes i anti-hedonistes i mostra un Plató que, per una part, es recolza sovint en tesis anteriors i per això no acaba de tancar els arguments i que, per l'altra, mostra més respecte pel món sensible, ja que el diàleg no exposa referències a les Formes ideals. L'aproximació, per tant, es fa concentrant-se tendencialment en la qüestió ètica del diàleg, però en un sentit força diferent al que hem vist en el cas de Gadamer, ja que ara la rellevància se situa sobretot en la problemàtica dels plaers i el centre d'atenció sembla ser la confrontació amb l'hedonisme i les seves ramificacions en el si de l'Acadèmia. Guthrie considera que més que distingir entre ser i esdevenir, el *Fileb* permet marcar la relació entre ambdós. La lectura de Guthrie es fa en molts casos des de la perspectiva d'Aristòtil, però afirma que «l'esquema platònic dels dos mons, del ser i l'esdevenir, roman bàsicament inalterat. Això és indiscutible tot i que la terminologia del ser es pot haver infiltrat en els límits de l'esdevenir». Donat que es tracta de la justa mesura i també del cosmos i el lloc de la causa i el seu vincle amb la raó, Guthrie considera que per entendre el *Fileb* cal llegir-lo a la llum del seu diàleg germà, el *Timeu* i, també *El polític*, on queda clar el sentit i la importància del μέτρον⁶⁹. Per la seva part, Justin Cyril Bertrand Gosling, el qual publica la seva obra sobre el *Fileb* poc després de la de Guthrie, considera que tota la part ontològica d'aquest diàleg no és coherent amb el tractament que es fa del plaer; així, segons Gosling, el conjunt dels arguments del *Fileb* només es fan coherents si s'entenen com a resposta a les tesis

⁶⁹ Cf. Guthrie (1978; 1992, 211-255).

del matemàtic Eudoxe⁷⁰. Val a dir que la lectura que fa Gosling del diàleg és una bona combinació entre exposició de problemes i intent sintètic de pensar el diàleg com un tot, però acaba sense poder oferir una imatge completa d'aquest tot. De fet, és el mateix Gosling, conjuntament amb el sacerdot Anthony Kenny, qui inicia una de les disputes més prolífiques sobre el *Fileb* al llarg del segle XX. Possiblement desconcertats per les incongruències de l'ontologia presentada en el *Fileb*, aquests i d'altres autors, sobretot anglosaxons, es llencen a examinar acuradament la qüestió dels falsos plaers (cf. *Fileb* 36c-44a). En el fons de la qüestió s'hi situa clarament la polèmica entre hedonistes i anti-hedonistes, així com la problemàtica d'aplicar o vincular conceptes com els de veritable o fals a certes afeccions i també la relació d'això amb l'aparell ontològic o metodològic del conjunt del diàleg. Per altra part, la disputa tracta d'aclarir quants tipus de falsos plaers es descriuen en total. Aquests treballs, tot i l'interès que puguin tenir en cada cas particular, tenen el defecte de centrar-se en una qüestió que no és possible aclarir sense remetre's al marc en el qual se situa⁷¹.

§ 3.2. El *Fileb* i les ontologies platòniques

Una referència obligada a l'hora tractar l'estat de la qüestió del *Fileb* o de qualsevol diàleg de Plató i que es troba, a més, estretament vinculada amb el treball de Gadamer, és la interpretació de l'escola de Tubinga-Milà a què ja hem fet referència més amunt. La lectura esotèrica del diàleg ens pot servir, al mateix temps, per introduir les interpretacions que es concentren principalment en les qüestions ontològiques que apareixen en el diàleg i, en aquest cas particular, des d'una perspectiva dogmàtica o doctrinal. Tot i que Gaiser i Krämer, els pares fundadors d'aquesta escola, no dediquen una especial atenció al *Fileb*, els representants italians d'aquest corrent hermenèutic sí

⁷⁰ Cf. Gosling (1975, 226-228). Aquesta qüestió ja hauria estat anticipada en el volum que Gosling publica juntament amb Christopher Charles Whiston Taylor sobre el plaer en els grecs (cf. Gosling & Taylor 1984).

⁷¹ Donat que hem examinat suficientment aquesta qüestió remetem el lector a la nostra traducció i també als articles especialitzats on s'hi aprofundeix. La qüestió dels falsos plaers es planteja inicialment en el diàleg entre Gosling (1959) i Kenny (1960), al qual respon Gosling (1961). Per la seva part, Thalberg (1962) centra la qüestió en les actituds proposicionals i Williams (1959) tracta la qüestió des d'una perspectiva aristotelitzant. Des d'aleshores han aparegut diversos treballs que prossegueixen la discussió a partir de les bases establertes: Bravo (1995, 235-270; 2003); Teisserenc (1999a, 267-298); Frede (1985); Bossi (2008, 215-290). Pels intents de fer patent una vinculació entre la qüestió del fals plaer i el conjunt de diàleg vegeu Delcomminette (2003, 215-237; 2006 297-491) i Frede (1997, 222-341).

que ho fan, especialment G. Reale i M. Migliori⁷². Com és sabut, la perspectiva de l'escola de Tubinga-Milà representa una crítica important a la perspectiva evolucionista, ja que considera que hi ha llacunes insalvables entre els diàlegs que impedeixen establir a partir d'ells una evolució del pensament de Plató. Tot i així, aquests autors defensen l'existència d'unes doctrines o d'un sistema platònic, el qual, tanmateix, no es trobaria en els seus escrits: que tot i que disposem de tota l'obra de Plató no ens és possible saber només a partir d'ella quin era el seu veritable pensament, car ell mateix ens diu que aquest no es troba en els seus diàlegs⁷³. Per altra part, també Aristòtil ens parla de les doctrines no escrites⁷⁴. El *Fileb* juga en aquesta situació un paper important, ja que en ell s'hi trobaria confirmat el testimoni aristotèlic sobre l'existència d'una teoria dels principis, de la que ja hem parlat anteriorment. Segons Reale, el qual segueix Stenzel en aquest punt, en el *Fileb* es mostra un mètode d'examen de les idees mitjançant els nombres: tota idea conté un cert nombre i després d'examinar-la ens podem disposar a pensar la seva indeterminació, és a dir, la multiplicitat indeterminada dels individus empírics, o sensibles. En aquest sentit, el diàleg respectaria l'estructura o seqüència següent, ja enunciada per Aristòtil⁷⁵: principis (que inclouen el límit i l'il·limitat o diada indefinida)-entitats matemàtiques-món sensible (cf. *Fileb* 16c-d). Aquesta estructura, a més, també es mostra en relació amb el tot còsmic tal i com es descriu en el diàleg (cf. *Fileb* 23c-27a). Així doncs, en el *Fileb* s'introdueix la idea de l'estructura numèrica de la realitat, la qual, tanmateix, només es deixa aclarir des de les doctrines no escrites⁷⁶. Per altra part, segons Reale, la descripció final del Bé també ens remetria a les doctrines no escrites en tant que aquesta noció es definiria com a u, tot i que es tracta d'un u que només es pot pensar a partir de tres elements: la bellesa, la proporció i la veritat (cf. *Fileb* 64c-65a). Ja hem comentat que aquesta troballa esotèrica en el diàleg platònic no sempre facilita la tasca de comprensió del diàleg, en el qual, des del nostre punt de vista, les entitats matemàtiques com a entitats intermèdies no hi juguen cap paper o, en tot cas, caldria mostrar molt bé sobre el text de quina manera això és així, cosa que encara no ha estat feta. Si bé és cert que el recompte dels intermedis que constitueixen cada unitat és

⁷² Cf. Reale (1990, 2003); Migliori (1993, 1998, 2010a, 2010b).

⁷³ Cf. *Fedre* 278d; *Carta VII* 341c.

⁷⁴ Cf. *Física* 2, 209b15.

⁷⁵ Cf. *Metafísica* A, 987b20

⁷⁶ Cf. Reale (2003, 443).

un element essencial del mètode exposat en el nostre diàleg (cf. *Fileb* 16d-17a), d'aquí no se'n deriva que els nombres siguin en si mateixos entitats autònomes de cap mena.

En tot cas, el que resulta més rellevant és que en el cas del *Fileb* sembla que, en certs passatges, s'hi escriguin les doctrines no escrites. És això el que insinua el mateix Reale en indicar que Plató, en afirmar, per exemple, que el Bé s'oculta en la naturalesa del bell (cf. *Fileb* 64e3-6), estaria afirmant justament el contrari del que vol dir: «s'atreveix a expressar els conceptes últims de la seva protologia com mai abans no ho havia fet per escrit»: és en el bell on es manifesta el bé⁷⁷. De fet, segons Reale, la descripció del bé en tres idees (cf. *Fileb* 64c-65a) i la situació de la mesura com a element suprem (cf. *Fileb* 66a2-6), posaria de manifest que «la connexió dels conceptes Bé, U, Mesura apunta precisament al nucli de les “doctrines no escrites” de manera bastant clara i realment extraordinària, si tenim en compte que *es tracta de l'àmbit d'allò escrit* [...] la definició esotèrica del Bé emergeix en el nostre diàleg»⁷⁸. Tot i així, l'escola de Milà defensarà, com havia fet la lectura neoplatònica, que en el *Fileb* el Bé (que és l'u en si) representa un principi últim positiu de la realitat, però que la qüestió de l'essència del Bé no s'hi tracta de cap manera. Contra això, com veurem, s'hi enfrontarà la lectura de Sylvain Delcomminette.

També Kenneth Sayre posa de manifest en la seva aproximació al *Fileb* una preferència o tendència vers les qüestions metafísiques o pròpies d'una suposada ontologia platònica⁷⁹. Sayre, contràriament a la posició de Gosling, defensa la centralitat dels arguments ontològics en el *Fileb*, tot i que no aconsegueix establir la seva vinculació amb la qüestió de la bona vida o el plaer. Contra Cherniss, que defensa l'autonomia dels textos i rebutja el testimoni aristotèlic per pensar a Plató⁸⁰, i amb l'escola de Tubinga-Milà, considera que cal tenir en compte el testimoni aristotèlic per entendre els diàlegs, però defensa, contra l'escola de Tubinga-Milà, que tot allò que Aristòtil afirma en el primer llibre de la *Metafísica* es troba present en els diàlegs

⁷⁷ Cf. Reale (2003, 448). Per a la interpretació d'aquest mateix passatge que fa Gadamer (2000, 150) vegeu la part I.2 § 2.6.

⁷⁸ Cf. Reale (2003, 449). La cursiva és nostra.

⁷⁹ Vegeu també el treball de Gisela Striker (1970), la qual defensa que en el passatge 15b i ss. es resol el problema de la participació i que el mètode diví ens parla de les formes intel·ligibles (cf. Kahn 2010; Reshotko 2010).

⁸⁰ Cf. Cherniss (1936; 1945; 2005).

platònics⁸¹ i, particularment, en el *Fileb* (cf. 16a-18e; 23a-28e), tot i que amb una terminologia diferent (no parla de la diada indefinida ni del gran-petit, etc.): «the main tenets attributed to Plato in the first book of the *Metaphysics* in fact are present in the *Philebus*»⁸². De fet, Sayre sosté que la teoria tardana del *Fileb* evita els problemes més greus de la teoria inicial que hauria aparegut en el *Timeu* i el *Parmènides*, és a dir, «the radical separation of Forms from sensible objects»⁸³. Tot i l'aproximació marcadament metafísica de la lectura de Sayre, la seva lectura comparteix amb la d'altres autors, com Gosling, el fet d'intentar aclarir el *Fileb* a partir de fonts externes al mateix diàleg (ja sigui a partir d'altres diàlegs o a partir de les disputes en el si de l'Acadèmia) i, tot i així, no aconseguir comprendre suficientment el vincle essencial entre la dialèctica o l'ontologia i la bona vida. Per altra part, la seva lectura està fortament influïda pel testimoni aristotèlic i que ja hem esmentat anteriorment. Tant Sayre, Gosling com també Henry Jackson⁸⁴ i Hackforth⁸⁵ pretenen fer compatible el testimoni aristotèlic amb el text platònic (cf. *Fileb* 16c-17a; 57e-59d; 61d-62b), però davant la dificultat d'assolir aquest objectiu, o bé acaben sobreinterpretant el text o indicant que Plató s'hauria equivocat en la formulació de les seves pròpies tesis. La tercera alternativa enfront d'aquesta situació, sempre conservant la validesa del testimoni aristotèlic sobre

⁸¹ Cf. Sayre (1983, 82).

⁸² Cf. Sayre (1983, 13).

⁸³ Cf. Sayre (1983, 184). Aquesta qüestió s'inscriu en la polèmica entre revisionistes i no revisionistes, clarament vinculada amb una visió evolucionista del pensament de Plató. En relació amb el *Fileb* aquesta polèmica s'hauria iniciat amb Grote (1875) a qui segueix Shiner (1974) i Teloh (1984), els quals sostenen que després del *Parmènides* Plató ja no tracta d'idees com a entitats ontològiques, sinó amb conceptes lògics o categories.

⁸⁴ Cf. Jackson (1882; 1897).

⁸⁵ El treball de Hackforth sobre el *Fileb* és, de fet un dels més citats pels comentaristes juntament amb Gosling i val la pena fer-ne un breu comentari. Hackforth no redueix com Gosling la intenció última del *Fileb* a una refutació de les tesis hedonistes, ja siguin les d'Eudoxe o les de *Fileb* (que segons Hackforth haurien estat exposades ja en el *Gòrgias*), sinó que considera que es tracta de mostrar que «the pleasure is less valuable than intellectual activity, but that some pleasure is necessary for happiness: a demonstration which involves discriminating various kinds of pleasure, and distinguishing between true or pure pleasures and false or 'mixed'» (cf. 1958, 5). Hackforth sosté que no resulta fàcil trobar una idea directriu del conjunt del diàleg, però indica que hi ha tres elements que resulten essencials: en primer lloc, la identificació del plaer amb l'ἄπειρον seria un dels conceptes principals i que «the method of the dialogue is to apply Pythagorean categories to an ethical doctrine» (cf. 1958, 9). En segon lloc, en el *Fileb*, seguint les passes de *El polític* i *El sofista*, la «division as a master-key of science, an instrument, if not for solving, at least for dealing with the perennial problem of the One-Many». Tanmateix, aquest element no és emprat en la divisió del plaer i només en menor mesura en la divisió de la raó. I finalment, «the religious conviction of a Divine Mind, the cause of all that is good, rational and orderly in the universe, a vous βασιλεύς ουρανού τε καί γης (28c)» (cf. 1958, 10). Per a la divisió del diàleg que fa Hackforth vegeu la part II.4 § 5.

aquestes qüestions, la trobem justament en les doctrines no escrites que acabem d'aclarir i que no semblen ser una possibilitat pel autors que acabem d'esmentar.

Per acabar el repàs d'aquelles lectures que tendeixen a aproximar-se al diàleg des d'una perspectiva ontològica o metafísica ens cal esmentar el treball de Cynthia Hampton. La seva obra, publicada l'any 1990, és un comentari del conjunt del diàleg que té justament la intenció de resoldre el problema de la relació entre ètica, ontologia i metodologia en el *Fileb*, tot mostrant que aquests elements es vinculen en l'estructura argumentativa i persuasiva del diàleg. Hampton s'inscriu, a més, en la polèmica entre revisionistes i no revisionistes en relació amb l'obra de Plató i defensa que el *Fileb* se situa en un moment intermedi (watershead), en tant que representa una entrada en l'obra tardana, en la qual les formes es pensen a partir de les relacions entre elles. En la seva lectura, deutora de la que ens ofereix Hackforth, Hampton defensa que cal inscriure al *Fileb* en el context de la discussió contra l'hedonisme que Plató manté en el *Gòrgias* i en *La república*, però que la intenció d'aquest diàleg és la de ressaltar la prioritat ontològica i la distinció epistemològica de les formes respecte als seus sensibles després de la redacció del *Parmènides*. En la mateixa línia, Hampton considera que en el *Fileb* Plató hauria «come a significant way towards tying up some loose threads left hanging in *The republic's* account of the relation between pleasure, knowledge, and being. In the *Philebus*, the Good which unites all of reality is depicted as an organic whole. The highest form of knowledge is the realization of this truth –by both *nous* and *phronesis*- in our lives». L'ideal descrit en el diàleg seria així el d'una vida on els diferents tipus de coneixement i plaers imiten correctament l'ordre universal que ofereixen les formes. Així, per l'autora americana el bé no és ni la vida contemplativa com voldrien els neoplatònics, ni la vida pràctica que ens descriu Aristòtil, sinó que, com ella afirma, «Plato remains to the end a Platonist»⁸⁶. Com veurem al llarg del nostre treball, tot i que el comentari de Hampton aconsegueix certament vincular els elements que d'altres havien separat, aquest torna a caure, tot i intentar allunyar-se'n, en certa lectura aristotèlica del diàleg, concretament en relació amb la fixació en la teoria de les idees (la qual és tractada i també criticada en certa mesura per l'autora) i la relació entre el sensible i l'intel·ligible. Per altra part, la seva lectura acaba donant una prioritat molt gran al que ella anomena l'element ontològic, ja que considera que l'ideal seria una vida on els diferents tipus de coneixements i plaers imitessin correctament l'ordre universal que ofereixen les formes.

⁸⁶ Cf. Hampton (1990, 93). Per a la divisió que fa Hampton del diàleg que vegeu la part II.4 § 6.

§ 3.3. El *Fileb* i els mètodes platònics

Pel que fa a les aproximacions des de la perspectiva metodològica la situació s'acostuma a plantejar en termes generals a partir del paradigma evolutiu. Possiblement la primera obra de referència per pensar la qüestió és el *Plato's Method of Dialectic* de Stenzel, en la qual es posa de manifest el pas de l'ús del mètode hipotètic propi de diàleg com el *Menó*, el *Fedó* o *La república*, i el mètode de la recol·lecció i divisió, propis de diàlegs com el *Fedre*, el *Fileb*, *El sofista* o *El polític*. El problema seria que el *Fedre* s'hauria escrit més o menys al mateix moment que *La república*⁸⁷. Aquesta situació ens situaria enfront una doble possibilitat: per una part, afirmar que Plató combinava mètodes en un mateix període⁸⁸ i, per l'altra, considerar que simplement va canviar de mètode en poc temps⁸⁹. La quasi totalitat dels autors consideren que el mètode de la divisió és propi de la dialèctica platònica del darrer període⁹⁰, la qual cosa posa de manifest el *Fileb* i el seu lloc correlatiu en el *Fedre* 266b3 (cf. *Fileb* 16b5-6)⁹¹. La finalitat de la divisió en el *Fileb* seria també percebuda diferentment: Trevaskis i Gulley sostenen que a 17a-18e no es tracta de divisió, sinó de classificació⁹²; Stenzel considera que a 15d, 16c i 17a la divisió adquireix rellevància per si mateixa i se situa per sobre de la definició⁹³. Cornford, a qui segueix Bravo, se situa enmig d'aquestes dues posicions i sosté, de manera semblant al que afirmen Ackrill i Moravcsik, que hi ha dues formes de dièresi: la definicional (pròpia de diàlegs com *El sofista* i *El polític*) i la classificatòria, centrada en la taxonomia d'objectes (pròpia de diàlegs com el *Fileb*)⁹⁴. Aquests autors consideren, per tant, que els mètodes es poden distingir segons la situació i la finalitat particular, la qual cosa exigeix una certa atenció a l'acció dramàtica del text que permeti fer intel·ligible l'argument. Tot i així, aquestes lectures, massa centrades en els arguments i en la constància de les qüestions, acaben desatenent sovint l'acció dramàtica

⁸⁷ Cf. Stenzel (1940, 140).

⁸⁸ Cf. Hackforth (1958).

⁸⁹ Cf. Kahn (1996).

⁹⁰ Cf. Lloyd (1952, 105); Hackforth (1958, 26); Gulley (1962, 114 i ss.); Bravo (1985, 172).

⁹¹ Cf. Moravcsik (2000, 213-249); Benson (2010); Bravo (2010). Per altra part, Ackrill (1970; 1997) i Moravcsik (1973, 159) defensen que la centralitat del mètode de la divisió i la recol·lecció es deu a la capacitat adaptativa del mètode platònic i pel fet que serveix per a revisar de la teoria de les formes; per la seva part, Ryle (1979, 1966) sosté que la divisió i la recol·lecció és un mètode substancial, però que ocupa un lloc secundari com a preparació per a la dialèctica.

⁹² Cf. Trevaskis (1960, 41-42); Gulley (1962, 113-115).

⁹³ Cf. Stenzel (1940, 96).

⁹⁴ Cf. Cornford (1973, 171); Bravo (cf. 1985, 178; 2010). Vegeu la nota 4.

i literària, la qual cosa és sobretot pròpia de les interpretacions que s'aproximen al diàleg des d'una perspectiva analítica⁹⁵.

Una altra dificultat pròpia dels intèrprets del diàleg on la qüestió del mètode es combina amb l'ontològica és la consideració segons la qual en el *Fileb* hi ha una manca de continuïtat metodològica entre el mètode diví exposat a l'inici del diàleg (cf. 12c-20a), i la divisió quatrimpartida que trobarem més endavant (cf. 23c-31a). Un dels problemes principals amb què s'enfronten els intèrprets és el fet que si bé en la primera exposició les nocions s'entenen com a elements que permeten descriure la realitat, en el segon cas es pensen com a idees o entitats, les quals haurien d'estar al seu torn sotmeses a l'estructura exposada inicialment. Això és especialment discutit en relació amb la noció d'ἄπειρον, la qual es presentaria en la divisió quatrimpartida com a idea o forma de la realitat, mentre que a l'inici del diàleg es presentava com a concepte que permetria ordenar la realitat⁹⁶. Per altra part, també l'examen del plaer i de la reflexió que trobem més endavant (cf. 31b-59d) es considera que són difícilment reconciliables amb el mètode diví, ja que allà trobem certament divisions i particions, però aquestes no semblen exhaustives ni acabarien determinant una clara unitat dels elements descrits. A més, la descripció del plaer com a gènesi, com a procés de restauració i destrucció, semblaria impedir la seva divisió completa⁹⁷. Aquesta suposada incongruència en relació amb la diversitat dels mètodes emprats desatén, des del nostre punt de vista, la manera com el camí de recerca del diàleg es vincula amb l'acció dramàtica en la qual aquest apareix i es desenvolupa. Creiem que el mètode socràtic no és definible com a doctrina en un sentit substancial, sinó que cal entendre'l més aviat com un camí de recerca, com un trajecte traçat amb una determinada finalitat i enfront d'unes determinades dificultats. Allò que resulta rellevant en primer lloc no és el mètode en si mateix, sinó les dificultats i les qüestions a les que s'enfronta i la manera com s'hi enfronta per tal de traçar un cert recorregut que només es fa plenament intel·ligible a partir d'entendre el context dramàtic on se situa⁹⁸.

⁹⁵ Cf. Sales (2010, 19-20).

⁹⁶ Les incongruències entre els mètodes esmentats han estat posades de manifest per diversos autors, entre els quals Gosling (1975, xviii, xix, 206-208), Benitez (1989, 63-65), Frede (1993, xxxiii, xxxviii; 1997, 185-186) o Meinwald (1998, 168-172). Delcomminette aclareix convincentment la coherència del mètode emprat (2006, especialment 201-212).

⁹⁷ Cf. Gosling (1975, 211-212); Frede (1993, lvii-lviii); Bravo (2010); Benitez (1999a). Respecte de la qüestió particular de la unitat del plaer vegeu la nostra interpretació a la part II.1 i II.3 *ad loc.*

⁹⁸ Cf. Sales (1994). Vegeu la part II.1 i II.3 *ad loc.*

§ 4. Tres comentaris contemporanis: abatre murs i construir murs

Exposarem finalment tres comentaris que considerem que són de referència obligada per a qualsevol persona que vulgui accedir al *Fileb* de Plató i a la tradició hermenèutica que l'envolta. Es tracta de les obres de Dorothea Frede, Seth Benardete i Sylvain Delcomminette, les quals ens permetran, a més, acabar d'oferir una perspectiva sobre l'estat de la qüestió de les interpretacions del *Fileb* a partir dels eixos i els nuclis temàtics que han guiat la nostra exposició. Així, aquests autors ens serviran d'imatge de certes tendències interpretatives que es deixen determinar prou bé. En primer lloc, l'obra de Dorothea Frede, vista en el seu conjunt, ens mostra les dificultats que una investigadora competent té a l'hora d'enfrontar-se a un text que d'alguna manera supera les pretensions de classificació cronològica i conceptual d'aquest diàleg en el conjunt del corpus platònic. Tot i així, Frede fa l'esforç conscient d'abatre alguns murs que la tradició hermenèutica ha situat entre la filosofia i l'acció dramàtica del *Fileb*, i la seva conclusió final acaba plantejant més dubtes que respostes. Per la seva part, Seth Benardete, hereu de la tradició straussiana de lectura dels textos platònics, fixa la seva atenció sobretot en allò no dit en el diàleg, en la seva acció dramàtica i en allò que s'hi oculta darrera, però acaba caient en una lectura que es fa estranya a la lletra platònica; Benardete se situa per tant a l'altre costat del mur, en l'examen atent de l'acció literària del diàleg, però no acaba de relligar bé aquest element amb el contingut i la consistència filosòfica del diàleg. Finalment, Sylvain Delcomminette, tot i la faraònica construcció hermenèutica que posa de manifest el seu comentari (on sembla que aconsegueixi fer que totes les peces del trencaclosques platònic encaixin) per tal de fer intel·ligible el diàleg i anar aclarint una a una totes les polèmiques i les discussions que el *Fileb* ha generat al llarg de la tradició interpretativa, acaba determinant la presència en el *Fileb* d'una *agathologia* que bé ens podria servir d'imatge d'un nou mur diferent, però no tant diferent, a aquell que ja s'hauria aixecat en el temps de les lectures neoplatòniques.

L'obra de Dorothea Frede, traductora del diàleg tant a l'anglès com a l'alemany, i la traducció i el comentari en llengua anglesa de Seth Benardete, apareixen tres anys després de la publicació de l'obra de Hampton⁹⁹. La impressió que hom té quan llegeix els comentaris que fa Frede sobre el *Fileb*, deutora de la interpretació i traducció de

⁹⁹ Cf. Frede (1993, 1997); Benardete (1993). Donat que aquestes dues lectures ja seran comentades al llarg del nostre treball, només esmentem aquí les seves línies generals. Per a veure la divisió que fan aquests autors del diàleg que vegeu la part II.4 § 7 i § 8.

Gosling, és de cert desconcert. El *Fileb* se'ns presenta segons l'autora com un diàleg complex tant en la seva pròpia estructura interna com en relació amb el conjunt del corpus platònic. Les principals dificultats o estranyeses del diàleg, segons l'autora, són, en primer lloc, el sentit del retorn de Sòcrates com a clau per a entendre l'aparició del mètode dialèctic i, en segon lloc, el lloc del *Fileb* com a diàleg tardà en el conjunt del corpus platònic. Amb tot, Frede fa seves dues tesis de lectura tradicionals: i) l'estranyesa del *Fileb* com a diàleg tarda; ii) la identificació de la dialèctica socràtica amb l'ἔλεγχος essencialment negatiu dels primers diàlegs¹⁰⁰. En la seva traducció anglesa, la tesi interpretativa de Frede sembla ser que el diàleg en el seu conjunt defensaria l'estat d'impertorbabilitat, la vida neutra o divina, com a millor forma de vida. Donat que aquesta forma de vida s'ha de fer abans atractiva als ulls de Protarc, el lloc central del diàleg és el que l'autora anomena l'únic ἔλεγχος del diàleg, a partir del qual Protarc deixa de ser el portaveu de l'hedonisme per iniciar la recerca conjunta amb Sòcrates (cf. *Fileb* 21a-21e)¹⁰¹. Aquesta conversió seria l'element central del diàleg segons Frede, més que no pas l'exercici filosòfic socràtic (el qual resulta poc congruent en molts punts¹⁰²), de manera que converteix una bona part del diàleg en un argument merament retòric o pedagògic per tal de convertir Protarc.

Pel que fa a la qüestió del retorn de Sòcrates, Frede (acceptant naturalment les datacions del diàleg i determinant així la rellevància d'aquest retorn) considera que només a partir de respondre-la podem aclarir les raons de la complexitat o la problemàtica del mètode dialèctic. Considera que hi ha tres opcions possibles: en primer lloc, que Sòcrates torna per tal d'aclarir la posició platònica sobre el bé deixada oberta a *La república* (505b5 i ss.) tot tractant aquesta qüestió des del mètode dialèctic, la qual

¹⁰⁰ Rowe, molt escèptic amb les datacions cronològiques, considera que la lectura de Frede està excessivament influïda per aquest element, la qual cosa dificulta la comprensió de la manera de fer socràtica en el *Fileb*. Rowe considera que Frede veu l'element socràtic del *Fileb* des de *El sofista*, concretament respecte el sofista de noble llinatge i l'ús que fa de l'ἔλεγχος (cf. *El sofista* 226c-231b). Rowe considera que l'estranyesa del *Fileb* no és tal i que Sòcrates no fa coses tan diferents ni estranyes; no hi ha una evolució del socratism, ja que Sòcrates, segons Rowe, sempre es troba en la línia indicada al *Fedre*, això és, la d'un que cerca el saber sense haver-lo assolit (cf. 1999a).

¹⁰¹ Cf. Frede (1993, xliii, xxxi-xxxii; 1997, 169-184).

¹⁰² L'autora alemanya, seguint a Gosling i les discussions relatives al mètode del diàleg exposada més amunt, considera que l'ús del mètode diví no és consistent al llarg del diàleg, com es mostraria en el contrast entre l'exposició inicial del mètode i la secció dedicada a pensar el tot, és a dir, la secció cosmològica: en el primer cas (cf. 16a i ss.) ἄπειρον i πέρας són criteris per a analitzar realitats o formes, en el segon cas (cf. 23c i ss.) se'ns presenten com aquestes realitats o formes mateixes; és a dir, que en el primer cas són eines metodològiques mentre que en el segon són realitats ontològiques (cf. Frede 1993 xxxviii; 1997, 202-203).

cosa explicaria la complexitat i les novetats de la seva exposició. Frede afegeix que aquest retorn hauria estat el del Sòcrates deixeble de Diòtima, en tant que l'ensenyament del diàleg és que la millor de les vides és sempre un entremig entre l'home i la divinitat¹⁰³. En segon lloc, Sòcrates torna com a deixeble del vell Parmènides en tant que introdueix certes novetats en l'aclariment del mètode dialèctic. En aquest sentit, Plató hauria tingut la intenció de mostrar que Sòcrates és capaç ell mateix d'aclarir que es poden superar les dificultats vinculades a la teoria de les formes que el mateix Sòcrates hauria introduït en d'altres diàlegs. En tercer lloc, el retorn de Sòcrates respon a una intenció política, la qual cosa s'explicaria pel fet que Plató hauria vist la necessitat de mostrar la qüestió del «highest good attainable in an individual life for ordinary Athenian», és a dir, que el *Fileb* tindria una intenció similar a les *Lleis* però aquest cop dirigida als atenesos i per part de Sòcrates. Amb tot, Plató hauria volgut que Sòcrates fos el portaveu de la nova concepció sobre la millor de les vides, «a life that an audience of ordinary Athenian youth can accept, provided they are willing to engage in a real conversation. One cannot reform –acaba Frede– a Callicles or a Philebus, so it is better not to try. But one can get far with those who, like Protarchus, are ready to listen»¹⁰⁴.

Sigui com sigui, tot i que aquestes possibilitats ens semblen totes molt interessants, el cas és que les rectificacions sobre el mètode dialèctic que aportarien ni s'acabarien aplicant de manera coherent en el conjunt de l'argument del diàleg ni, particularment, en el cas de l'experiència del plaer, la qual cosa dificultat la visió unitària del diàleg. De fet, Frede anomena l'exposició de la dialèctica (cf. 14b-18e) el «purgatori platònic»¹⁰⁵. Val a dir, tanmateix, que l'anàlisi que fa Frede del text, sobretot en la seva versió alemanya, és en general extremadament acurada i que té també la virtut, estranya entre els comentaristes de Plató, de rebutjar el testimoni aristotèlic com a font per aclarir el *Fileb*. En aquest i d'altres treballs, Frede sembla modificar lleugerament la seva lectura general del text i afirma que ens cal acceptar que en el *Fileb* es defensa una vida barrejada de plaer i raó i que en ell Plató hauria renunciat al purisme d'una vida de pura

¹⁰³ Cf. Frede (1993, xii-lxx).

¹⁰⁴ Cf. Frede (1993, xiv- lxxi).

¹⁰⁵ Frede sosté que més que voler aplicar aquest mètode, Plató simplement semblava tenir ganes d'exposar la seva doctrina dialèctica de manera explícita. L'autora considera que el seu sentit és el d'aclarir els malentesos que la qüestió de la dialèctica (sobretot en relació amb la qüestió del bé) ha anat generant en els anteriors diàlegs i que Plató, en la seva vellesa, voldria aclarir reintroduint la figura de Sòcrates com a autoritat (cf. Frede 1993, xiii-xiv).

raó. Això, segons Frede, seria degut al fet que el *Fileb* tindria com a fita oferir una certa imatge de la naturalesa humana (i no només de la vida filosòfica) com a essencialment deficient: «The inability to enjoy what we have may, of course, be regarded as a defect of human nature. But that merely confirms Plato's point: there seems to be a constant flux going on in us that prevents us from retaining a permanent equilibrium»¹⁰⁶. Així doncs, el *Fileb* indicaria que sense viure d'alguna manera la mancança, difícilment podem millorar com a homes, raó per la qual es fan necessaris els plaers en la bona vida. En aquest sentit, tot i la dificultat per captar l'objectiu del diàleg, sembla que ens cal, segons Frede, llegir el *Fileb* des de *El convit* o el *Fedre*, en tant que en aquests diàlegs Plató ens vol fer entendre la filosofia com a recerca i no com a donació de veritats. En el *Fileb*, sembla lamentar-se l'autora, la vida divina no és possible, i, per tant ens hem de conformar amb ser «constant hunters on earth»¹⁰⁷. Amb tot, doncs, podríem dir que Frede s'ha vist amb la necessitat d'abatre els murs que separen acció i contingut en el *Fileb* platònic i ha acceptat que l'acció dramàtica pot contradir sovint algunes afirmacions que la tradició ha fet sobre el diàleg i que no són necessàriament útils per assolir una bona interpretació del seu conjunt. El diàleg platònic ens parla de la felicitat humana, però ens deixa en darrera instància en la indeterminació. Frede, com posa de manifest en la seva cita de Lessing al final del seu darrer comentari sobre el *Fileb*, es posiciona finalment del costat de les lectures escèptiques dels diàlegs, on la recerca se situa per sobre de la fundació de doctrines i sabers perennes. L'expectativa potser era massa alta, com ho era el mur al que Frede s'havia d'enfrontar¹⁰⁸.

No sembla precipitat afirmar que Seth Benardete hauria escollit també el camí de la recerca per sobre del de la fundació de sabers en la seva lectura del diàleg platònic, de la qual cosa n'és un bon exemple el seu comentari del *Fileb*, publicat exactament al mateix any que la traducció anglesa de Frede. De fet, com és sabut, fou justament el mestre de Benardete, Leo Strauss, qui va situar Lessing como el primer en posar de manifest la diferència entre l'escriptura esotèrica y exotèrica: la diferencia entre la moralitat del

¹⁰⁶ Cf. Frede (2010, 16). Aquesta lectura ens remet a la complexitat de la captació del moment present i la seva significació en relació amb el conjunt del diàleg que nosaltres hem analitzat en el nostre treball (vegeu sobretot la part III.3).

¹⁰⁷ Cf. Frede (2010, 6-16).

¹⁰⁸ Cf. Frede 2010, 16; cf. Lessing (1778, 23-24). Curiosament, també Dillon, en la seva breu introducció al volum de la IPS empra aquesta cita de Lessing, com indicant, al mateix temps, la complexitat del conjunt d'interpretacions que conté el llibre editat conjuntament amb Luc Brisson (cf. Dillon 2010, x).

filòsof i la moralitat del principiant¹⁰⁹. El títol de la traducció comentada de Benardete, «La tragèdia i la comèdia de la vida», indica ja un tret particular de la lectura que aquest autor ens proposa i que té com a rerefons la qüestió del conflicte entre filosofia i poesia, a través de la qual ens indica la necessitat de salvar el mur que separa aquests dos elements, cosa que coincideix prou bé amb els eixos que hem exposat a l'inici del nostre escrit. Efectivament, la seva lectura del *Fileb* es presenta en el prefaci com a part d'un projecte més gran en el qual Benardete vol aprofundir en el tractament platònic del bell, el just i el bo¹¹⁰. El *Fileb*, igual que *La república*, ens oferiria una alternativa a la manera poètica de tractar la naturalesa humana i el màxim bé a què aquesta pot accedir. L'herència straussiana de la lectura de Benardete es manifesta clarament en el fet que l'autor ressegueix el diàleg a partir d'allò que s'hi diu –és molt atent al text i a la seva dramaticitat– però també i sobretot a partir d'allò que s'hi suggereix, és a dir, allò que roman ocult a una primera lectura i que és, de fet, allò essencial per entendre el text. Una altra qüestió és saber si Benardete és capaç d'accedir sempre a allò essencial o si de vegades erra la seva intuïció. En el mateix sentit, la seva lectura és straussiana en tant que posa l'accent en una interpretació de Plató des de la filosofia política en un sentit molt peculiar: Benardete considera que el tema del diàleg és la pregunta pel principi de la filosofia sense les armes de la filosofia política.

La interpretació de Benardete té com una de les seves virtuts el fet d'haver situat la noció d'indeterminació i il·limitació al centre de la seva lectura, la qual cosa nosaltres hem aprofitat en la nostra interpretació, tot i que d'una manera diferent. Aquesta il·limitació o indeterminació que emmarca el diàleg ens indica, segons Benardete, quelcom relatiu a l'essència de la filosofia, a saber, que aquesta no té en ella mateixa ni un principi ni un final en sentit estricte. Per això el tema del diàleg és si hi ha i quin és l'origen de la filosofia¹¹¹. Aquest origen es plantejaria de manera doble en el *Fileb*, per una part, com a origen cosmològic i, per l'altra, com a origen humà. En el primer cas l'origen de la filosofia no és filosòfic, sinó mitològic o poètic, però no podem saber qui va ser el primer poeta que va començar a oferir explicacions sobre l'origen del tot i, per tant, no ens és possible ni situar ni argumentar quin seria l'origen cosmològic o poètic

¹⁰⁹ Strauss (1989, 69). Vegeu Torres & Monserrat (2011).

¹¹⁰ Cf. Benardete (1993, ix; 1984; 1989). En la primer obra (1984) l'autor americà tradueix i tracta aquestes nocions en el *Teetet*, *El sofista* i *El polític* i en la segona (1989) ho fa en relació amb la *La república*.

¹¹¹ Cf. Benardete (1993, 88).

de la filosofia, la qual cosa representa un problema d'auto-comprensió filosòfica que troba el seu reflex en el *Fileb*. En el segon cas, la qüestió del bé humà se'ns presenta com a jeràrquicament superior a la qüestió cosmològica, la qual cosa es manifesta en l'argumentació socràtica en el *Fileb*; aquesta subordinació ens indicaria que l'origen del *Fileb* és el moment en el qual Sòcrates trenca amb la manera pre-socràtica de fer filosofia. Aquest canvi, però, tampoc no es pot situar en el temps de manera exacta (només podríem afirmar que té a veure amb la impossibilitat de resoldre el problema de la causalitat física). Amb tot, la tesi forta de Benardete és que el *Fileb* sembla proposar una subordinació de la cosmologia al bé humà¹¹². Amb tot, com ja hem comentat, Benardete supera bé el mur que separa filosofia i literatura en el diàleg platònic, però criem que no és capaç de traçar el camí de retorn des de l'acció dramàtica del diàleg vers la comprensió i la transmissió dels continguts concrets que apareixen en el text.

Entre els autors que contemporàniament han dedicat més pàgines i passió al *Fileb* de Plató trobem Sylvain Delcomminette, amb el qual ens sentim en deute per la seva anàlisi acurada d'alguns passatges i per algunes apreciacions encertades sobre el tot del diàleg. La seva publicació sobre el *Fileb* és sens dubte un punt de referència per a interpretar aquest diàleg en el seu conjunt i per conèixer la tradició interpretativa de manera detallada. A més, el treball de Delcomminette té la peculiaritat de fer tot això

¹¹² «If we then say that philosophy had two beginnings, the beginning that bound and divided the poets and philosophers and the beginning that bound and divided the philosophers and Socrates and reunited him with the poets, the missing beginning of the *Philebus* would seem to represent that moment at which the two beginnings came together and diverged» (cf. Benardete 1993, 89). És interessant comparar en aquest punt la lectura de Benardete amb la d'un altre deixeble de Leo Strauss, Stanley Rosen, el qual no ha dedicat cap obra al conjunt del *Fileb*, però sí dos escrits que són dignes d'esment i que nosaltres hem aprofitat de manera constant en el nostre treball (cf. Rosen 1999a; 1999b; Ibáñez 1993). Segons Rosen la temàtica principal del diàleg és la qüestió de la bona vida per a tot home, això és, la qüestió de la naturalesa humana. La lectura de Rosen, doncs, no va tant enllà com la de Benardete per afirmar que el tema del diàleg és el principi mateix de la filosofia. Nota també en la seva anàlisi un conjunt d'absències que ens semblen significatives, com per exemple l'absència d'ἔργος i de θυμός, les quals resulten rellevants donada la temàtica del *Fileb*; també es fixa en la quasi absència d'ironia i en la complexitat de la manera com es tracten les qüestions. Afirma que l'aparent incongruència entre la forma del diàleg i la seva acció es podrien resoldre entenent la centralitat d'ἔργος en el diàleg. Respecte la caracterització de Sòcrates, Rosen afirma que aquesta té la intenció de satiritzar sobre els mètodes de l'estranger d'Elea, al qual Sòcrates imitaria en part en el diàleg. Finalment, Rosen situa com una de les claus del diàleg el tractament de la immediatesa present, la fragilitat de la captació del moment present i les conseqüències que això té a l'hora de pensar la millor de les vides. En aquest sentit el diàleg estaria emmarcat per una certa manera de tractar la temporalitat: el passat com el lloc envers el qual ens remet l'inici del diàleg i el futur com el lloc envers el qual ens abandona el final del diàleg es complementarien amb l'anàlisi de la percepció present que trobem just al centre del diàleg. En tots aquests moviments cap endavant i cap enrere, la memòria jugaria també un paper fonamental. Aquesta qüestió plantejada per Rosen ens ha conduït a examinar una de les qüestions que s'han convertit en fonamentals en l'elaboració de la nostra tesi, particularment per l'anàlisi de l'escena inicial (vegeu la part III.1) i de l'escena central del diàleg (vegeu les parts III.2 i III.3).

amb una innegable originalitat i amb una clara idea de la tesi que defensa. El tema del diàleg és, segons l'autor belga, el bé, concretament la ciència del bé, la qual ell anomena *agathologia*¹¹³. Aquesta ciència del bé recorre de fet tot el corpus platònic i es planteja especialment en el llibre VI de *La república*, on apareix la qüestió de què sigui la bona vida, o bé el plaer, com diu la majoria, o bé la reflexió o el pensament¹¹⁴. En el cas de *La república*, tanmateix, Sòcrates deixa la pregunta sense respondre tot reduint ambdues tesis a l'absurd i ens ofereix posteriorment l'enigmàtic símil del sol acompanyat d'un conjunt d'aclariments sobre epistemologia i educació encaminats a aclarir el mètode dialèctic necessari per assolir la idea del bé, però sense assolir-la. D'aquesta manera, la qüestió ètica i l'epistemològica en relació amb el bé no quedarien clarament lligades entre elles, és a dir, que tot i que se'ns descriu la naturalesa del bé, no se'ns aclareix quina sigui la seva funció, això és, el seu contingut efectiu. Aquest lligam es produeix, segons Delcomminette, justament en el *Fileb* de Plató, de manera que en ell trobem la culminació platònica de la ciència del bé, l'*agathologia*, la qual cal entendre justament com un dotar de λόγος, d'una explicació de la seva essència, al bé. Per altra part, un dels objectius del *Fileb* és el de demostrar el valor *agathològic* de la dialèctica, la qual cosa requereix i implica, segons Delcomminette, una refutació de l'hedonisme des dels seus mateixos pressupòsits¹¹⁵.

Donat el posicionament explícit de la interpretació del comentari de Delcomminette, l'autor es veu amb la necessitat de situar-se enfront d'altres lectures que han situat la qüestió del bé i el seu sentit com a ordenador de la realitat al centre dels seus interessos.

¹¹³ Com el mateix Delcomminette ens aclareix, aquest terme i la perspectiva a partir de la qual l'empra provenen del mestratge de Lambros Coulobaritsis i ens indica també que amb ell pretén fer comprensible el tot de l'ensenyament platònic sense reduir-lo ni a una ontologia (en el sentit de Heidegger), ni en una *henologia* (en una identificació del bé amb l'u en el sentit neoplatònic) ni a una ètica (com a disciplina autònoma en un sentit aristotèlic) (cf. Delcomminette 2006, 12, n. 34). L'autor belga considera que l'*eudaimonia* antiga (no la concepció d'una idea de felicitat, sinó la recerca com a forma de felicitat) queda superada a través de l'*agathologia* platònica tal i com s'instaura en el *Fileb*: «En effet, le cheminement de ce dialogue nous montre que le bonheur n'est accessible qu'à condition de cesser de désirer non seulement les plaisir, mais également l'état d'harmonie, c'est-à-dire le bonheur, pour tourner notre désir vers les Idées, et plus précisément vers ses caractéristiques qui définissent toute Idée en tant que telle –la mesure, la beauté, et la vérité– et qui constituent le contenu de l'Idée du bien. Car notre vie ne peut devenir un mélange harmonieux que si l'intelligence y joue les rôle de cause, ce qu'elle ne peut faire qu'en pensant, c'est-à-dire en désirant ces *ousiai* intelligibles que sont les Idées; et dans la mesure où ce qui rend ces *ousiai* désirables et bonnes est l'alliage qu'elles réalisent de la mesure, de la beauté et de la vérité, c'est en définitive l'Idée dont ces caractéristiques forment le contenu qui doit devenir l'objet ultime de notre désir» (cf. 2006, 630-631).

¹¹⁴ Cf. *La república* 505 b5-d4. Recordem que aquesta tesi recorre tota la tradició interpretativa del *Fileb* des de les lectures neoplatòniques i que en època contemporània ha estat defensada per Shorey (1895, 188-239) i Moreau (1986).

¹¹⁵ Cf. Delcomminette (2006, 293).

Així, l'autor belga ens fa saber que tot i les similituds amb la lectura neoplatònica per una part i amb les tesis de l'escola de Tubinga-Milà per l'altra, ell se'n distancia en certs aspectes fonamentals. Per una part, contra les lectures neoplatòniques no considera que la idea del bé sigui només accessible mitjançant una intuïció o una visió contemplativa en un sentit passiu. Per altra part, contra les tesis de l'escola de Tubinga, la ciència del bé no es troba en les doctrines no escrites, sinó en el mateix diàleg. Tot plegat permet aclarir la tesi central de lectura que l'autor belga fa del *Fileb*, en el qual no s'hi troba simplement una descripció del bé en un sentit humà (contra les lectures neoplatòniques), sinó del bé suprem tal i com ha estat descrit a *La república*¹¹⁶. En tot cas, les conclusions de la lectura de Delcomminette són que allò que defensa el diàleg a partir d'aclarir aquest bé suprem és, de manera semblant al que afirmen les primeres lectures de Frede, que la vida barrejada que es descriu al final del diàleg (cf. *Fileb* 61b-64b) és la vida de la reflexió reinterpretada al llarg del diàleg, concretament reinterpretada amb la finalitat d'incloure-hi els plaers que acompanyen necessàriament al coneixement i de fer-la accessible als éssers humans. Així, Delcomminette afirma que allò que queda exclòs de l'estat neutre en el que consisteix la millor de les vides és menys el plaer en general que els plaers il·limitats, els quals es troben sempre acompanyats de generació i destrucció i, per tant, la vida més divina conté certs plaers que no han de ser il·limitats i és així que aquesta vida és possible per l'home i allò vers on ens condueix el diàleg¹¹⁷. És més, «le *Philèbe* –rubrica Delcomminette– n'est pas seulement consacrer à la vie bonne, il est la vie bonne. Il n'est pas possible de connaître la vie bonne “de l'extérieur”: la connaître, c'est déjà la vivre»¹¹⁸. Delcomminette, doncs, podria fer d'imatge del jove ric que troba en el diàleg platònic doctrines i sabers, més o menys dogmàtics, i també la d'aquell que ha hagut d'abatre molts murs abans de descobrir el tresor que ell pretenia trobar. Des del nostre punt de vista, tanmateix, el mur que s'acaba aixecant, el de l'*agathologia* platònica, torna a fer difícil l'accés al diàleg i al tot de

¹¹⁶ «Le mouvement du *Philèbe* consiste précisément à prendre cette vie bonne comme base pour penser l'Idée à laquelle elle participe, au moyen de procédés complexes que nous aurons à comprendre» (cf. Delcomminette 2006, 38-39). La manera com aquesta posició es defensa i s'articula requereix d'una lectura aprofundida del seu treball.

¹¹⁷ Cf. Delcomminette (2006, 189-194; 542-560).

¹¹⁸ Cf. Delcomminette (2006, 285). Fixem-nos que si per Frede el diàleg ens acaba designant com a «constant hunters on earth», per Delcomminette és justament a través de la lectura o la identificació (misteriosa) amb el *Fileb* platònic, que serem capaços de viure una bona vida, orientats gràcies a la ciència del bé. Hem abatut un mur per construir-ne un de nou.

l'ensenyament platònic¹¹⁹. Com veurem, tot i que aquesta lectura és consistent en molts aspectes, considerem que parteix en molts casos d'una interpretació extradialogal que no sempre ajuda a interpretar el text. Un dels elements centrals que creiem que li manca a la lectura de Delcomminette, justament, és certa atenció a l'acció dramàtica del diàleg, la qual impedeix, per exemple, percebre la rellevància que la il·limitació o allò indeterminat té tant en el conjunt del diàleg com en la vida humana que s'hi descriu.

No és possible acabar el recorregut de l'estat de la qüestió del diàleg sense esmentar algunes obres que són també d'obligada referència tot i que no ens ofereixin un tractament del tot del diàleg. Resulta en aquest sentit ineludible la referència al magnífic recull d'articles en dos volums dirigit per la professora Monique Dixsaut, on s'hi troben aportacions sobre diversos aspectes del text del *Fileb* així com de la seva recepció en la tradició filosòfica¹²⁰. La mateixa Dixsaut en aquest i altres llocs ens ofereix importants aportacions per a interpretar el sentit del *Fileb*¹²¹. També cal esmentar la traducció francesa amb notes realitzada per J. F. Pradeau¹²². En llengua anglesa no volem deixar d'esmentar l'obra de Meyer William, el qual l'any 1940 redacta un article on ofereix una bona via per pensar la unitat del *Fileb* sense basar-se en cap referència extradialogal, la qual ens ha servit també per elaborar la nostra pròpia visió del conjunt del diàleg¹²³. Finalment, en llengua catalana disposem d'una única traducció feta per M. Balasch l'any 1997, la qual inclou també una introducció sobre la que hem realitzat una anàlisi acurada¹²⁴.

¹¹⁹ Per a una crítica a la lectura de Delcomminette vegeu el treball de Brisson, el qual afirma, parlant de la noció de causa de la secció cosmològica del diàleg, que Delcomminette postula la immanència del bé dins el món i dins l'home i que converteix la idea de bé com a causa purament lògica, totalment diferent a la causa productiva que és el demiürg. Això, diu Brisson, redueix el principi més alt a la mera impotència. Brisson sosté que la lectura de Delcomminette és fortament aristotelitzant i que redueix a la immanència elements del diàleg que no podem assegurar que ho siguin (com la noció del bé) (cf. Brisson 2010; vegeu la part I.5 § 4.1.). Per a veure la divisió que fa Delcomminette del diàleg que vegeu la part II.4 § 10.

¹²⁰ Cf. Dixsaut. (1999a; 1999b). Bona part de les aportacions del text editat per Dixsaut ens han servit per orientar la nostra interpretació de passatges concrets o qüestions generals del diàleg com es posarà de manifest en les notes de la nostra traducció (vegeu la part II.1 i el conjunt de la part III).

¹²¹ Cf. Dixsaut (1999a, ix-xxvii, 27-42, 245-266; 1995; 2003).

¹²² Cf. Pradeau (2002). Per a la divisió del diàleg que fa Pradeau vegeu la part II.4 § 9.

¹²³ Cf. William (1940). Vegeu la part II.3 i III.3. Per a la divisió del diàleg que fa William vegeu la part II.4 § 3.

¹²⁴ Cf. Balasch (1997). Vegeu per un comentari del treball de Balasch la part I.3.

A nivell internacional s'han realitzat dos congressos rellevants sobre el *Fileb* al llarg dels darrers anys. En primer lloc, el congrés realitzat a Nàpols l'any 1993¹²⁵ i, en segon lloc, el congrés organitzat per la International Plato Society i realitzat a Dublín l'any 2007, sobre el qual ens caldrà retornar més endavant¹²⁶. A casa nostra, per altra part, el *Fileb* ha rebut una especial atenció, sobretot des del grup de recerca Hermenèutica, Platonisme i Modernitat, el qual ha organitzat dos seminaris conjuntament amb el grup de recerca Linguagem, Interpretação e Filosofia de les Universitats de Lisboa i Coimbra. El primer d'ells centrat en la lectura del diàleg i les diverses qüestions que s'hi tracten¹²⁷ i el segon en la recepció aristotèlica del *Fileb*¹²⁸. El conjunt del nostre treball, del qual també se n'han presentat parts en aquests seminaris, és deutor de les aportacions que s'hi han exposat i representa també el resultat de l'interès que des del grup Hermenèutica, Platonisme i Modernitat s'ha ofert a aquest diàleg i al conjunt de l'obra platònica.

¹²⁵ Cf. Cosenza (1996).

¹²⁶ Cf. Dillon & Brisson (2010). Per a un resum ordenat de les aportacions d'aquest congrés vegeu la part I.5.

¹²⁷ Cf. Caeiro & Carvalho (2012). Per un resum de les aportacions d'aquest seminari vegeu Torres (2010, 173-185). Vegeu també el treball de Bosch-Veciana (2010).

¹²⁸ Cf. Monserrat & Torres (2011).

GADAMER, LECTOR DEL *FILEBO*

El presente escrito tiene como objetivo exponer y comentar una de las principales lecturas contemporáneas del *Filebo* de Platón a partir de la cual es posible conseguir cierta claridad sobre el estado de la cuestión de las interpretaciones contemporáneas. Como es sabido, el *Platos dialtektische Ethik*¹, publicado por primera vez el año 1931 y reeditado tres veces, es el *Habilitationsschrift* de Gadamer, el cual fue defendido en 1928 ante dos de sus maestros, Martín Heidegger² y Paul Friedländer³. El libro se divide en dos partes, la primera es una discusión sobre la dialéctica platónica y la segunda un análisis fenomenológico del *Filebo*. El conjunto del texto tiene la intención de mostrar la vinculación entre la dialéctica y la ética de Platón, es decir, se pregunta *hasta qué punto la dialéctica platónica es una ética, o dicho de otra forma, se pregunta por la vinculación entre ontología y ética*. Este proyecto se inscribe en el marco de la

¹ Cf. Gadamer (2000 [1931]; 1991 [1978]). Algunas de las conclusiones de nuestro texto las debemos al comentario del libro de Gadamer que hace Francisco J. Gonzalez (cf. 2007; 2010).

² La influencia de Heidegger en el trabajo de Gadamer, sobre todo el del año 1931, es indudable, tanto por el lenguaje que utiliza, como por la perspectiva a partir de la cual interpreta el texto platónico. Además, tenemos razones para suponer que su interés por el *Filebo* en particular está vinculado con las investigaciones de su maestro. Como es sabido, el curso de Heidegger sobre *El sofista* de 1924-25 debía ser seguido por un análisis del *Filebo* que nunca se realizó. En este sentido es verosímil pensar que el estudio de Gadamer acabe lo que su maestro no quiso o supo terminar. Posiblemente el interés de Heidegger por *Filebo* deriva de la vinculación que se establece en este diálogo entre la dialéctica y la cuestión del placer y el dolor. En el curso sobre *El sofista* encontramos una crítica de la dialéctica platónica como forma de ocultamiento del ser frente a la νόησις como posibilidad de la pura visión propia del ser-en-el-mundo. Sin embargo, Heidegger afirma que la νόησις acaba siendo siempre διανόησις, esto es, un saber/ver discursivo, porque el hombre se encuentra siempre determinado por la estructura del placer y el dolor, la cual mueve al hombre a hablar de las cosas κατά τινος (como lo que perseguimos en tanto que es placentero o como lo que huimos en tanto que es doloroso) y nos aleja de la posibilidad de ver las cosas en sí mismas (καθ' αὐτά) como posibilidad propiamente auténtica. Resultaría así verosímil pensar que el estudio de Gadamer acabe lo que su maestro no quiso o supo terminar. (cf. Heidegger *Gesamtausgabe*, 19, 279-80 i 364-65; Gonzalez 2009, 20-29). Por otra parte, también podemos pensar, como hace Andrew Fuyarchuk, que es justamente a causa de lo que Gadamer descubre en el *Filebo* que Heidegger abandona su proyecto inicial de comentarlo. Fuyarchuk considera que Gadamer demuestra a través de su análisis de este diálogo que la noción de bien no es completamente irrelevante en un sentido práctico, lo cual se pondría de manifiesto a través de la noción de mezcla que se encuentra en el *Filebo* como aquello que define la buena vida (cf. Fuyarchuk 2010, 36).

³ Gadamer reconoce que una de las principales fuentes a la hora de leer a Platón (principalmente cuando escribe el texto de 1931) es la enseñanza de Friedländer, el cual como es sabido también hace una lectura del *Filebo* (cf. 1928-30; 1969; véase la parte I.1 § 2.). Cabe decir, sin embargo, que Gadamer no parece seguir la lectura de Friedländer en relación con el *Filebo*, ya que, como él mismo nos dice, este último lee el diálogo a partir del *Parménides*, cosa que rompe con lo que para Gadamer es la máxima de toda interpretación de Platón [den Oberst Grundsatz aller Platon-Interpretation]: *que todo diálogo es inteligible –aunque no siempre adecuadamente interpretable– a partir de sus propias premisas* (cf. Gadamer 2000, 85, n. 5).

aclaración de la ética aristotélica en la línea iniciada por Werner Jaeger, es decir, es una lectura del diálogo platónico (y en este caso concreto del *Filebo*) entendido como precedente de una ciencia ética tal como se encontraría en la obra del Estagirita⁴.

Según Gadamer, el problema central alrededor del cual gira el *Filebo*, aunque no se trate de forma directa, es el problema ético, o sea, la pregunta socrática por el bien humano; y el objetivo de su comentario será el de mostrar la vinculación entre esta pregunta y el elemento ontológico que domina –según el autor alemán– el diálogo de forma explícita. El texto de Gadamer se presenta, por otra parte, como un ejercicio fenomenológico, es decir como *un intento de ir a las cosas mismas* en el cual se encuentran resonancias de Husserl, Kierkegaard y, sobre todo, de Heidegger, cuya influencia se hace manifiesta de diversas maneras. En primer lugar, en el hecho que la lectura fenomenológica que hace Gadamer atiende más a los fenómenos que se manifiestan en el *Filebo* que al mismo texto platónico, es decir, que se centra sobre todo en aquello no dicho en el texto platónico (y lo aclara con un lenguaje que a menudo complica la comprensión de la inmediatez que persigue descubrir). En segundo lugar, la herencia heideggeriana (y en este punto también jaegeriana) se pone de manifiesto en el presupuesto de fondo según el cual la inherente obscuridad del pensamiento platónico se hace comprensible gracias a la claridad de la exposición de Aristóteles: esto es así porque, desde la perspectiva de Gadamer, el examen conceptual de Aristóteles es capaz de aclarar los fenómenos de manera directa, evitando así la ambigüedad inherente a la dialéctica platónica, la cual tendría como referente siempre un modelo teórico que resulta en última instancia inalcanzable. El autor alemán argumenta que dado que la relación entre el proceder dialéctico y el conceptual han de ser entendida conceptualmente, «toda filosofía científica es aristotelismo en la medida en que es un trabajo conceptual y, por tanto, si se quiere interpretar la filosofía de Platón filosóficamente, es necesario interpretarla vía Aristóteles»⁵. Cabe decir que este presupuesto metodológico implica, como veremos a lo largo de nuestro trabajo, una

⁴ Cf. Jaeger (1923; 1934-1947). Como el mismo Gadamer afirmará en 1989 refiriéndose a esta publicación: «entonces [1923] se me aclaró que había que leer la ética aristotélica como culminación de la investigación socrática, la que Platón había situado como búsqueda socrática hacia el bien en el centro de sus diálogos» (cf. 1991, 122 y ss.). En una entrevista que G. Reale hace a Gadamer en 1996, este último confirma que considera que Aristóteles es el discípulo más genuino de Platón, el primero y más significativo representante del platonismo. El último representante del platonismo sería, a juicio de Reale, el mismo Gadamer, quien ve «la dialéctica de la pregunta y la respuesta» como el elemento central del (cf. Reale 2003, 847-852).

⁵ Cf. Gadamer (2000, 10).

determinada manera de enfrentarse al texto platónico que no siempre acierta en leerlo correctamente. La pregunta hermenéutica de fondo es aquí la viabilidad de hacer una lectura de Platón desde la perspectiva aristotélica. En este sentido resulta interesante mencionar la obra de Hans Krämer, perteneciente a la escuela de Tubinga-Milán, con la cual Gadamer mostrará una cierta afinidad a lo largo de su obra. La posición hermenéutica de Krämer ofrece un contrapunto a la pretensión gadameriana (de origen jaegeriano y heideggeriano) de leer a Platón desde Aristóteles y permite, además, contrastar la tendencia a separar aquello que en Platón se nos ofrece unido (el problema del χωρισμός que veremos más adelante). Concretamente, Krämer considera que la noción de ἀρετή que encontramos en el pensamiento de Aristóteles, particularmente en su *Ética a Nicómaco*, se fundamenta en una interpretación de la teoría de los principios de Platón, la cual persigue pensar conjuntamente ética y ontología y no separarlas como supone Gadamer⁶.

El intento de pensar conjuntamente a Platón y a Aristóteles (que creemos que acaba más bien pensando a Platón desde Aristóteles), es lo que más adelante Gadamer denominará «die platonisch-aristotelischen Wirkungseinheit», cuyo estudio representa la respuesta del autor alemán a la idea heideggeriana del ocultamiento del ser en el

⁶ Cf. Krämer (1959). Como es sabido, Krämer, como K. Gaiser, G. Reale o Th. A. Szlezak, reclama la importancia de las doctrinas no escritas (centrándose en las indicaciones que encontramos de libro VI de *La república*, la *Carta VII*, o en la supuesta Lección sobre el Bien que Platón habría pronunciado) para interpretar el todo del platonismo y el todo del aristotelismo. Según el representante de la escuela de Tubinga hay que pensar a Platón como el último de los presocráticos (en la línea de Parménides) en el sentido de que su pregunta directriz es la pregunta por el principio (ἀρχή), lo que explica la centralidad de la teoría los principios, en la que la ἀρετή juega un papel fundamental, recibido positivamente por Aristóteles, que permite religar las cuestiones epistemológicas, antropológicas, éticas y políticas (cf. *El político*, 284c, donde se habla de la medida de las medidas). En su libro, Krämer critica la posición de Gadamer de pretender que Platón solo se puede explicar desde la conceptualización aristotélica. Esto es un error porque presupone que Platón es en sí mismo un pensador aporético y problemático, lo que se puede resolver solo accediendo a las doctrinas no escritas, es decir, no al pensamiento de Aristóteles, sino al pensamiento expresado verbalmente por el mismo Platón (cf. Krämer 1959, cap. IV, n. 194). Por otro lado, la lectura de Krämer también se enfrenta (como lo hace Gadamer) a la de Harold Cherniss, el cual rechaza la posibilidad de leer a Platón desde la perspectiva aristotélica, negando así la validez de las doctrinas no escritas para pensar el platonismo y defendiendo la necesidad de mantener una autonomía radical de los textos, pero también posicionándose contra la reducción heideggeriana del pensamiento de Platón al pensamiento de la idea como presencia. Creemos que es importante tener en cuenta este diálogo entre los autores para situar las discusiones contemporáneas sobre Platón y el platonismo. En este sentido es relevante notar que D. Frede dedica una sección de su comentario del *Filebo* a pensar esta confrontación entre la escuela de Tubinga-Milán y la lectura de Cherniss, entre las cuales la autora alemana encuentra un punto medio para interpretar este diálogo: «this 'middle position' claims that the alleged unwritten doctrines can be traced back to the *Philebus*. If this is right, the *Philebus* is the missing link between the reports on Plato that seemingly have no basis in the dialogues and the dialogues themselves» (cf. Frede 1993, lxxvii; 1997, 403-417). Concretamente, el vínculo se encontraría en la presencia del uno y la díada indefinida en pasajes como los de la división del todo en cuatro géneros o formas (cf. *Filebo* 23c-31a).

pensamiento metafísico⁷. Sin embargo, aunque el objetivo y la motivación del trabajo de 1931 tiene un claro origen en la obra de Heidegger, en las conclusiones y en el proceder Gadamer parece distanciarse de su maestro en diversos aspectos. En primer lugar porque considera que la conceptualización aristotélica entendida como proyección práctica (e iluminadora) de la elucubración teórica platónica (a menudo excesivamente abstracta y oscura) tiene como defecto la pérdida tanto de la «tensión y energía de filosofar platónico» como de «la estimulante multiplicidad de sentido» que ésta expresa⁸. En segundo lugar porque Gadamer terminará mostrando que esta supuesta elucubración platónica (concretamente su concepción del bien en relación a la buena vida descrita en el *Filebo*) no resulta totalmente irrelevante a nivel práctico como Heidegger parecería defender. Es importante tener en cuenta que el proyecto iniciado con el *Platos dialektische Ethik* culmina, como dirá el mismo autor en 1989, en su escrito sobre la idea de bien en Platón y Aristóteles de 1978: *Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles*. En este trabajo, desde un lenguaje alejado de los tecnicismos heideggerianos, explica el contexto y el mismo sentido de su comentario: el intento de pensar conjuntamente el pensamiento de Platón y Aristóteles, superando al mismo tiempo las lecturas neokantianas y neotomistas respectivamente, con la finalidad de ver la centralidad de la cuestión práctica, la pregunta por el bien, como elemento esencial en ambos pensadores. En el trasfondo de la motivación de Gadamer continúa encontrándose, sin embargo, la necesidad de entender la cuestión heideggeriana del ocultamiento del ser en el pensamiento metafísico y, simultáneamente, la pregunta por el acceso al pensamiento del pasado, es decir, el intento de formular una hermenéutica filosófica⁹. Todo ello convierte el comentario que Gadamer nos ofrece del *Filebo* en un documento importante a la hora de entender tanto el estado de la cuestión del diálogo platónico, como la naturaleza misma del proyecto gadameriano entendido en términos generales. Debe añadirse, por otra parte, que los 47 años que separan una publicación de la otra son tiempo suficiente como para romper con algunos de los presupuestos de juventud y, evidentemente, años suficientes como para haber leído otras interpretaciones de textos platónicos y aristotélicos, como las que había realizado otro

⁷ Tal y como nos dice en el año 1989 en su «*Platos dialektische Ethik*» –*beim Wort genommen*» (cf. Gadamer 1991, 130).

⁸ Cf. Gadamer (2000, 9).

⁹ Cf. Gadamer (1991, 128-228, especialmente 122-127). Véase Fuyarchuk (2010) para vinculación entre Gadamer y Heidegger en relación con la lectura de Platón.

de sus referentes, Hegel, quien ofrece una lectura más profunda del pensamiento y los textos platónicos¹⁰. Así pues, a lo largo del presente escrito haremos también referencia a este trabajo posterior para ver las correspondencias y los contrastes con el primero.

§ 1. La dialéctica como diálogo, el proyecto de una hermenéutica platónica.

Dado que nuestra intención es la de exponer y comentar la lectura que Gadamer nos ofrece del *Filebo* no vamos a centrarnos en la primera parte del *Platos dialtektische Ethik* dedicada a la dialéctica. Aun así, creemos pertinente mencionar con respecto a esta parte del texto dos cuestiones que nos parecen relevantes y que permiten entender el marco y la intención del trabajo de Gadamer. En primer lugar la convicción expresada por el autor alemán según la cual la intención última y principal del diálogo platónico es la de conducir al lector hacia *el ideal existencial del filósofo, o sea, hacia una vida de pura teoría*. Esta intención, realizada mediante la fijación platónica en un ideal, impediría, según Gadamer, la aclaración específica del potencial humano en su existencia concreta, cosa que solamente Aristóteles alcanzaría en su ética. Como veremos, esto tendrá importantes implicaciones en la interpretación del *Filebo* y, evidentemente también, en la interpretación de aquello que sea el todo del platonismo. En segundo lugar, en esta primera parte se expone de qué manera la dialéctica platónica se manifiesta principalmente en la forma y el sentido del preguntar socrático: el diálogo como examen de la propia virtud es entendido como la capacidad de defender la propia posición con respecto a aquello que sea bueno o correcto frente a un interrogador socrático, lo cual solo puede llevarse a cabo dialécticamente, es decir, mediante la comprensión mutua basada en el esclarecimiento de la cuestión tratada, cosa que implica, en última instancia, la comprensión de uno mismo. Por tanto, en la dialéctica como diálogo hay implicada la comprensión de la misma naturaleza humana y su relación con el bien¹¹. Es en este sentido que, como veremos a continuación, la lectura

¹⁰ En el año 1961, Gadamer escribe que «Hegel es de hecho el primero en haber captado la profundidad de la dialéctica platónica. Es el descubridor de los diálogos platónicos verdaderamente especulativos, *El sofista*, el *Parménides* y el *Filebo*» (cf. Gadamer 1971, 6-7). Véase Fuyarchuk (2010, 107-114).

¹¹ La posición de Gadamer según la cual la dialéctica se fundamenta en el diálogo se sostiene sobre tres tesis: 1) una afirmación siempre está vinculada al contexto práctico del cuidar o de la provisión (Besorgen), aunque sea en un sentido negativo; 2) hablar es esencialmente expresión de uno mismo (Sichaussprechen), la manera como nos las habemos con las cosas, es decir, «Im sprechen über etwas spricht sich das Dasein stets selbst mit aus» (cf. Gadamer 2000, 28); 3) todo hablar, todo diálogo, es en sí mismo un hablar con alguien, incluso cuando no hay nadie presente o cuando el otro es uno mismo (cf.

de Platón y particularmente su comentario sobre el *Filebo* sirven a Gadamer de base para plantear su teoría hermenéutica de la interpretación¹².

Gadamer considera que en el *Filebo* se plantea de forma eminente la vinculación entre diálogo, dialéctica y ética, ya que *el diálogo socrático muestra que si no somos capaces de defender adecuadamente aquello que sea bueno o el bien, la consecuencia es, en última instancia, la caída en el hedonismo*. Esto es así porque, desde el punto de vista hedonista, la idea del bien (puesta de manifiesto en la adecuada comprensión de uno mismo) se acaba reduciendo a la experiencia del «sentirse bien» (Sichgutbefindens), es decir, a la sensación del placer inmediato¹³. Es por ello que resulta posible distinguir entre, por una parte, la pareja placer-dolor identificada con el quedar absorbido por aquello que se encuentra en el mundo y, por otra, el conocimiento del bien como comprensión de las cosas que encontramos en el mundo en relación con su finalidad y su unidad (das *Worumwillen*)¹⁴. Dado que es gracias al bien que el hombre es capaz de estabilizarse (o de situarse) a él mismo y de evitar ser absorbido por la inmediatez del mundo, es a través del conocimiento dialéctico y dialógico del bien que el hombre es

Gadamer 2000, 27-33). Es relevante notar aquí que la vinculación que establece Gadamer entre dialéctica y diálogo parece alejarle, nuevamente, de Heidegger. Recordemos que Heidegger defiende el «ver puro» (voεiv o *Verstehen*, también superiores en rango a la intuición de Husserl) en contraposición con la dialéctica platónica, la cual está basada en el λόγος en el sentido original de la *Gerete* (palabrería), lo cual termina ocultando más que revelando lo que verdaderamente es. Para Heidegger el diálogo representa una dimensión diferente a la dialéctica, mientras que para Gadamer el diálogo socrático debe poder ser entendido como dialéctica en el sentido que justamente nos libera del vínculo con la inmediatez del mundo. Una inmediatez que se identifica con la estructura del placer y el dolor que era vista por Heidegger como forma primaria de ocultamiento vinculada con el διαvoεiv y el διαλέγεσθαι, aunque en ningún caso con el diálogo platónico entendido como comprensión mutua (cf. Gonzalez 2009, 63-69). Como ya hemos mencionado, esta diferente valoración del diálogo en términos generales y del diálogo platónico en particular puede resultar relevante para entender las razones tanto del distanciamiento entre las posiciones de Gadamer y Heidegger, como del abandono del segundo del proyecto de comentar el *Filebo*.

¹² En 1989 afirmará que fue estudiando y analizando el *Filebo* platónico que se le planteó la problemática de lo que él llama la «Sprachlichkeit des Versehens», la manera de transmitir al lenguaje de nuestro «Lebenswelt» lo que en el texto griego se muestra como la pregunta por el bien en la vida humana. Añade, contra la filología de Jäger, que no es suficiente la traducción adecuada, sino que es necesario transmitir la complejidad intraducible de nociones como '*hedoné*' o '*phronesis*' tal y como aparecen en el diálogo platónico (cf. Gadamer 1991, 124). Según Gadamer, la hermenéutica no es un método para aclarar el proceso de comprensión, sino más bien un «intento que persigue clarificar las condiciones en las que tiene lugar toda comprensión», siendo estas condiciones la propia pre-comprensión de las cuestiones, de la que hay que hacerse consciente para alcanzar un verdadero acceso a los textos. (cf. Gadamer 1986, 300-301). En cierto modo, la tarea de Sócrates frente a Protarco en el *Filebo* (o su tarea como interlocutor en otros diálogos) se puede leer, desde la perspectiva de Gadamer, como un intento de hacer al interlocutor consciente de lo que ya se encuentra en la propia pre-comprensión de su posición como requisito para dirigirlo hacia la comprensión del bien.

¹³ Cf. Gadamer (2000, 41).

¹⁴ Cf. Gadamer (2000, 44-45).

capaz de conocerse a sí mismo. Por tanto, *la decisión por la dialéctica es una elección contra la inmediatez del placer y en este sentido representa ya una cierta decisión sobre la relación entre el placer y la buena vida*. Dicho de otra manera, si comenzamos un diálogo en el sentido socrático, aunque en él defendamos la bondad del placer, estamos ya trascendiendo la misma inmediatez del placer.

Este sería pues el primer esbozo para explicar la relación entre el diálogo, la dialéctica y la ética según el pensador alemán. Sin embargo, como afirma Francisco J. Gonzalez, la relación entre dialéctica y ética (o entre ontología y ética) no queda suficientemente clara en el trabajo de Gadamer, en tanto que la decisión por el bien queda finalmente definida solo negativamente como rechazo de la inmediatez del placer¹⁵. La distinción o separación de origen aristotélico (el χωρισμός) entre los ámbitos de la ontología y la ética representa, como veremos, una de las claves para entender la lectura de Gadamer y, al mismo tiempo, una de las principales causas de los errores que comete el autor a la hora de leer el texto platónico¹⁶. Por otra parte, la tendencia de leer a Platón desde la

¹⁵ Gonzalez, en su libro sobre Platón y Heidegger, concretamente en el capítulo dedicado a la vinculación entre ética y ontología, afirma que Heidegger sostiene que Platón contamina la ontología introduciendo una concepción práctica del bien, cosa que evitaría Aristóteles, que habría sido capaz de mostrar –gracias a la diferenciación entre σοφία y φρόνησις y a determinar la prevalencia de la primera sobre la segunda– que el bien no es otra cosa que la determinación ontológica del ser definido como τέλος: «para Heidegger una ontología con contenido ético es siempre una mala ontología, a no ser que la ética pueda ser reducida a ontología. Esta asunción –concluye Gonzalez– impide captar el pensamiento platónico, en el cual la idea del bien no puede ser meramente caracterizada ni como ontológica ni como valor óntico» (cf. Gonzalez 2009, 35). Estamos totalmente de acuerdo con esta última afirmación. Necesitaremos ver, por tanto, hasta qué punto tiene Gadamer la misma perspectiva que Heidegger sobre la contaminación ontológica del bien a partir de la ética.

¹⁶ En este sentido resulta relevante observar la posición de L. Brisson, el cual considera que la diferencia entre Platón y Aristóteles en relación con la vida práctica y teórica es que en Platón siempre encontramos una vinculación entre la vida contemplativa (la vida del intelecto) y el orden del cosmos (el intelecto divino). Este es el vínculo que permite en última instancia pensar el orden dentro de la ciudad. Aristóteles niega este vínculo entre la vida práctica y la vida teórica, sobre todo mediante la afirmación según la cual no es el hombre el que imita los movimientos de los astros, sino los cuerpos de la naturaleza (el mundo sublunar). Así, separando la esfera de lo humano de la naturaleza, Aristóteles establece una distinción entre la ética y la política por una parte y la cosmología por la otra. Una lectura de Platón desde Aristóteles deberá, por tanto, reducir la importancia de lo que es posiblemente uno de los núcleos del pensamiento platónico, esto es, la vinculación entre todos los elementos que constituyen la realidad: el hombre, la ciudad, el cosmos y dios. Por otra parte, según Brisson, Aristóteles es confuso a la hora de aclarar la posibilidad de la felicidad y la excelencia a partir de la acción, pues él mismo afirma que la vida teórica es la que conduce a la excelencia, pero no aclara cuál sea el candidato que nos sirve de guía o modelo en última instancia, si es el intelecto o el conjunto formado por el deseo y el intelecto (Cf. Brisson 2004, 85-94; 2000, 43-73). Carlo Natali, por su parte, aclara que la perspectiva desde la que Aristóteles trata la cuestión del placer en la *Ética a Nicómaco* es la propia de su filosofía práctica: esto es, piensa en el placer para saber si este es o no un bien, razón por la cual hay toda una serie de cuestiones que el Estagirita omite en su búsqueda. Los problemas éticos son resueltos por Aristóteles en el seno de la disciplina ética entendida como saber autónomo; quedan fuera, por tanto, las cuestiones biológicas o cosmológicas, las cuales formarían parte de otra disciplina. Sin embargo, en el diálogo platónico, y de manera especialmente clara en el caso del *Filebo*, no resulta posible pensar una disciplina ética como saber autónomo, sino que la aclaración socrática pretende desde el inicio pensar la cuestión del placer

fuerza aristotélica es un hecho característico de las interpretaciones tanto antiguas como contemporáneas de los diálogos platónicos y, particularmente, del *Filebo*¹⁷. Veamos, entonces, cómo se enfrenta Gadamer al texto platónico.

§ 2. La lectura del *Filebo*

§ 2.1. La intención general del diálogo y el sentido de la introducción de la dialéctica (11a-19b)

Gadamer divide el diálogo en cuatro secciones de dimensiones irregulares: 1. Desarrollo de la cuestión y afianzamiento del método de investigación (cf. 11a-31a); 2. Análisis de los tipos de Placer (cf. 31b-55e); 3. Análisis de los tipos de conocimiento (cf. 55e-59e); y 4. Consideración y análisis de la mezcla (cf. 59e-67b). Como ya se ha dicho anteriormente, el pensador alemán considera que el tema central del diálogo es de carácter ético: el concepto del bien y, particularmente, el bien «im menschlichen Leben»¹⁸. La relación entre la idea del bien como aquello más elevado y el bien humano es leída por Gadamer conjuntamente con la relación entre la dialéctica en un sentido teórico y el diálogo como su manifestación práctica. La clave que permitiría entender las aparentes incongruencias o los saltos temáticos que caracterizan el *Filebo* sería justamente la comprensión del entretejido constante entre estos diferentes elementos, es decir, *la posibilidad de vincular la dialéctica y la cuestión del bien tanto en su sentido más elevado, como en el más práctico; dicho en lenguaje fenomenológico: entre su sentido ontológico y su sentido óntico valorativo*. Como acabamos de comentar, esta distinción, a pesar de formar parte de la lectura de Gadamer, no permite en muchos casos esclarecer la concreción del texto platónico, donde ontología y ética no se pueden separar, principalmente porque Platón no indica en ningún momento la necesidad de separarlas ni se dan efectivamente separadas en el texto del diálogo.

desde una perspectiva global (epistemológica, cosmológica, biológica y moral) (cf. Natali 1999b). Las posiciones de Brisson y Natali, pues, contrastan tanto con la de Gadamer como con la que hemos expuesto anteriormente de Krämer y nos obligan a mantener una posición prudente frente a las posibles vinculaciones entre Platón y Aristóteles. Finalmente, cabe añadir que Stanley Rosen detecta un error parecido en relación con la lectura que hace Gadamer de *La república*, en la que separa lo que en el diálogo se encuentra unido a través de la figura de eros, es decir, el razonamiento matemático o estructural y el poético o dramático (cf. Rosen 1965).

¹⁷ Véase la parte I.1 y I.5 de nuestro trabajo.

¹⁸ Cf. Gadamer (2000, 74). Para ver en detalle las partes con que Gadamer divide el diálogo véase la parte II.4 § 2. de nuestro trabajo.

Gadamer considera que la contraposición entre placer y conocimiento que encontramos en la escena inicial del *Filebo* (cf. 11a-14b) nos ofrece el marco desde el que hay que pensar la situación dialógica del diálogo, la cual se encuentra determinada, por una parte, por el enfrentamiento de Platón con su amigo Eudoxo¹⁹ y, por otra, por el intento de continuar el camino abandonado en *La república* (505b)²⁰. La diferencia con respecto a *La república* sería que los defensores del placer no serán ahora simplemente desestimados, sino que serán justamente ellos (representados entre otros por Filebo y Protarco) los que permitirán iniciar la verdadera tarea dialéctica a la búsqueda del bien en la vida humana. En todo caso, y ahora debemos preparar nuestra capacidad de intelección fenomenológica, Gadamer lee la escena inicial afirmando que la confrontación que se expone pretende *situar el placer como presencia de la propia disposición efectiva (Gegenwärtigen des Sichbefindens) en el ámbito de la no presencia de la propia comprensión (Sichverstehens), es decir, en el ámbito de la memoria (pasado) y la anticipación (futuro) como potencia (Möglichkeit) propiamente humana*²¹. Esto sirve a Gadamer para afirmar que en el *Filebo* el ser se piensa como potencia, de la cual el hombre solamente participa parcialmente, y por tanto, estaría introduciendo la contraposición entre el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ humano y el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ divino o la potencia pura misma. Así pues, es esta nueva separación donde se concreta en el caso del *Filebo* el juego entre dialéctica y ética, la cual recorrerá, según el autor alemán, el conjunto del diálogo platónico²².

¹⁹ Tesis que encuentra su fundamentación precisamente en el testimonio aristotélico (cf. *Ética a Nicómaco*, 1172b30-35).

²⁰ Cabe decir que tanto la vinculación con Eudoxo, y por tanto, la centralidad de la disputa entre hedonistas y anti-hedonistas, como el vínculo entre el *Filebo* y *La república* son elementos que han caracterizado las interpretaciones del *Filebo* (véase la parte I.1 y I.5 de nuestro trabajo).

²¹ Este elemento es posiblemente una de las principales claves para entender la interpretación de Gadamer. Diremos solo que entendemos que aquí se está afirmando que lo más inmediato, el placer como ser-a-la-mano, se procura situar a lo largo del diálogo como ser mediado, esto es, como ser-ante-los-ojos, esto es, como presencia.

²² En el año 1978 Gadamer nos dirá claramente que lo que se expone en el *Filebo* es una forma de respuesta a la incógnita relativa al contenido de la «lección sobre el bien» que Platón supuestamente habría pronunciado (y de la que nos daría noticia Aristóteles en su *Magna Moralia*) y en la que unió la cuestión de la unidad y la *dáda* indefinida con la de la virtud en la vida humana. Resulta interesante el contraste y la coincidencia con la posición de Dorothea Frede, la cual apunta que la confusión generada por la «lección sobre el bien» de la que habla Simplicio se entiende en relación con la división de las cuatro clases expuesta en el *Filebo*; dice que para entender lo que decía Platón en la lección era necesario haber leído atentamente el diálogo, cosa que requería mucho más tiempo del que la gente disponía. En la misma dirección, Frede apunta que Aristóteles no leyó nunca atentamente el *Filebo*, pues tenía su propio proyecto y necesitaba el tiempo para ponerlo en marcha, «impatience with the predecessor's work explains many historical Misrepresentation» (cf. Frede 1993, lxxix). Por eso, dice Frede, los alumnos no parecen saber mucho más de lo que sabemos nosotros, a pesar de la proximidad con el maestro. Sea o no correcta

Como ya hemos indicado, el análisis del *Filebo* conduce a Gadamer a determinar algunos de los elementos fundamentales que constituirán su teoría hermenéutica de la interpretación y, concretamente, su hermenéutica del diálogo platónico²³. Así, el autor afirma que el requisito para que se produzca una verdadera conversación es en primer lugar el acuerdo sobre la pretensión de buscar la verdad. Este acuerdo previo es la señal de la verdadera dialéctica, la cual en el *Filebo* solo es posible establecer con Protarco, porque la posición dogmática de Filebo lo impide. Sobre esta premisa se establece la pregunta que dirigirá el conjunto del diálogo: cuál es el estado o la condición (y, por tanto, no la posesión) del alma que hace posible la felicidad (εὐδαιμονία) del hombre. Este estado o condición es entendido por Gadamer como aquel en el cual el hombre ya no necesita nada más, no desea nada más. El autor alemán considera que la interrogación va dirigida al *Dasein* como aquel que desea y escoge, revelando así en sus deseos y elecciones cual es el bien que persigue y, a la vez, revelando la misma naturaleza del bien *como aquello que hace que una vida sea plenamente deseable: aquello que hace buena una condición del alma es la voluntad que una persona tiene de vivir toda la vida dirigida por esta condición*. El camino de investigación iniciado es, pues, el de determinar la manera como ambos candidatos se vinculan en el sentido indicado con la vida humana, es decir, con la decisión más adecuada con respecto a la buena vida y, por tanto, con respecto al bien. Se ha de decir que el énfasis puesto por Gadamer en la decisión o la elección (evidente sobre todo en su texto de 1978) resulta ser una buena clave hermenéutica para pensar el diálogo en su conjunto²⁴.

Sin embargo, antes de continuar, creemos pertinente hacer referencia a dos cuestiones importantes: en primer lugar, que contra lo que dice Gadamer, en esta escena inicial no se dice que lo que se persigue sea el bien; Sócrates no habla en ningún momento de sus candidatos como el bien, sino que se refiere a ellos afirmando que «son mejores y más deseables que el placer para todos aquellos capaces de participar de ello» (cf. 11c). Que la cuestión tratada sea desde el comienzo el bien y, más concretamente el bien como

la tesis de la autora alemana, ésta separa bien el pensamiento de Platón del testimonio aristotélico, cosa que Gadamer no hace.

²³ Tal y como el mismo Gadamer lo expresa en pie de página, la máxima de toda interpretación de Platón [den Oberst Grundsatz aller Platon-Interpretation] es que *todo diálogo es inteligible –aunque no siempre adecuadamente interpretable– a partir de sus propias premisas* (cf. Gadamer 2000, 85, n. 5), lo cual es también una de las principales premisas de lectura del grupo Hermenéutica, Platonismo y Modernidad (cf. Monserrat 2002). Este presupuesto, sin embargo, no nos parece que sea siempre respetado, como ya hemos indicado, por el mismo Gadamer.

²⁴ Véase la parte III.2 y III.3 de nuestro trabajo.

potencia, es una presuposición que no se adapta al texto, donde lo que se está buscando es tanto la mejor de las posesiones humanas como la vida común de placer y razón (cf. 19c, 22a-c o 67c). En segundo lugar, afirmar que el estado feliz se pre-comprenda como aquel donde no se necesita nada más o donde no se desee nada más, resulta más bien una pre-comprensión de Gadamer, pero en ningún caso podemos afirmar que sea este el estado al que se refiere la pregunta planteada por el diálogo. Este estado es el objeto de la investigación que guía el conjunto del diálogo, y, por tanto, se ha de dejar en la indeterminación con la que se nos presenta en el mismo. En este sentido, el hecho que Gadamer indique que el estado que busca el diálogo como mejor no sea una posesión, tiene importantes implicaciones hermenéuticas. Esto es así porque la negativa de Gadamer frente a la posibilidad que el tema a tratar sea la mejor de las posesiones humanas es uno de los elementos principales que le permiten caracterizar el diálogo como una investigación humana hacia un bien trascendente e inalcanzable, cosa que justificará en gran parte su crítica a la posición platónica como crítica e inviable. Sin embargo, el diálogo platónico nos habla indudablemente de la búsqueda de la mejor de las posesiones humanas (cf. 19c, 66a)²⁵ y por tanto, une, desde nuestro punto de vista, lo ideal o trascendente con la vida humana concreta, cosa que permitiría resolver parte de la problemática gadameriana relativa a la presencia de un supuesto *χωρισμός* en el interior del diálogo platónico.

§ 2.2. La búsqueda de unidades indivisibles (la dialéctica) que posibiliten la comprensión mutua (el diálogo).

El siguiente paso después de establecer la unidad de la pregunta, indica Gadamer, es el establecimiento de la unidad de los candidatos (el placer y el conocimiento), es decir, la manera como la multiplicidad de los elementos de cada uno de ellos puede ser pensada como unidad. Esto, sin embargo, no será posible hasta que Protarco acepte la diferenciación propia de su candidato, o sea, hasta que acepte que el placer es uno y a la vez diverso. Protarco se resiste a dar este paso en tanto que defiende la igualdad (*Selbigkeit*) y niega la diferencia en el seno del placer, negando así la manera como las

²⁵ Efectivamente, el resumen que hace Protarco de la conversación habla claramente de la búsqueda de la mejor de las posesiones humanas (*τί τῶν ἀνθρωπίνων κτημάτων ἄριστον*, 19c6) y también el reparto final de premios, hecho por Sócrates mismo, confirma que se trata en todo momento de la búsqueda de posesiones: «el placer no es la primera posesión, ni tampoco la segunda, sino que la primera posesión es algo relativo a la medida [...]» (cf. 66a4-8).

cosas se presentan en ellas mismas en la experiencia (die natürliche Erfahrung) e imposibilitando, justamente, una auténtica comprensión mutua (Verständigung). Concretamente, la posición de Protarco caería aquí en el sofisma, es decir, en la comprensión del λόγος y el ὄνομα como algo dado independientemente de los hechos y la visión. Gadamer acierta en determinar que la causa de la incapacidad de Protarco para mirar es su fijación en los nombres más que en las realidades que estos designan. Desde nuestro punto de vista, el desarrollo de la cuestión de la mirada y la necesidad de educarla permitiría, por otra parte, una lectura del diálogo desde una perspectiva fenomenológica que Gadamer, sin embargo, no desarrolla²⁶. La aceptación por parte de Protarco de la heterogeneidad inherente al placer (aunque inicialmente forzada, ya que la acepta porque «le place»; cf. 14a7) permite la introducción de lo que Gadamer denomina «eine radikale Begründung der Theorie der Dialektik»²⁷, la cual persigue en primer lugar pasar del acuerdo en sentido agonístico que se acaba de producir al acuerdo propiamente dicho. Recordemos que esta cuestión es central en el texto de Gadamer: la dialéctica es entendida como forma genuina del diálogo socrático y eso es así porque su intención primaria es la *comprensión mutua* en una determinada situación (en este caso la de la elección de la propia vida). Pero veamos cómo caracteriza Gadamer la interpretación de la relación entre esta comprensión mutua y la dialéctica.

Como decíamos, el problema de la dialéctica aparece en el momento en el cual Protarco identifica la unidad del placer con la de su nombre, lo cual sitúa el origen de la dialéctica en una reflexión sobre la esencia del λόγος. El λόγος de Protarco se basa en la referencia a la semejanza o igualdad entre los placeres, lo cual impide comprenderlos desde la experiencia de su multiplicidad y, por tanto, no permite determinar su relación con el bien. Gadamer acierta en afirmar que Protarco ha ido demasiado rápidamente de la multiplicidad (del placer) hacia la unidad, la cual cosa es una potencia del discurso mismo (Rede), el cual tanto puede impedir como permitir el acceso a la realidad de las cosas. Protarco niega, mediante el λόγος, la experiencia en la que se muestra el placer, es decir, su heterogeneidad. Así pues, el λόγος se nos muestra –en el caso de Protarco– en su capacidad para ocultar la realidad que Sócrates pretendería restaurar mediante la

²⁶ Para un análisis de la cuestión de la mirada y su centralidad en el *Filebo* véase la parte III.2 y 3 de nuestro trabajo (cf. Torres 2011).

²⁷ Cf. Gadamer (2000, 81).

dialéctica, posibilitando así la comprensión mutua, es decir, el diálogo²⁸. Pero ¿en qué sentido se hace esto posible?

La respuesta se encuentra en la interpretación del complejo pasaje de 15b y ss., donde Gadamer afirma que el problema real es el de las unidades puras, o sea, las unidades entendidas como referencias (Hinsichten) desde las cuales una multiplicidad es comprendida y vista de manera sinóptica (zusammengesehen und begriffen)²⁹. Las unidades puras no se pueden dividir como tales, pero contienen en sí mismas una multiplicidad de elementos que se han de comprender para poder captar la su unidad. El problema nos remite, según el pensador alemán, a la cuestión de la presencia de lo bello en el ámbito de la múltiple (problema ya planteado en el *Parménides*), el cual no se acaba de aclarar tampoco en el *Filebo*, porque según el autor alemán, el χωρισμός entre el mundo de las ideas y el mundo de aquello que deviene no queda nunca resuelto en Platón: «Nur die Wesen sind, d.h. sie sind die Einheiten, auf die hin die Mannigfaltigkeit des Werdenden allein begreifbar sind»³⁰. La única posición platónica positiva frente a la cuestión de lo uno y lo múltiple representativa de su concepción del ser (Idee von Sein) es, según Gadamer, *la necesidad de avanzar hacia unidades indivisibles como referente último de toda captación de unidades en la multiplicidad*.

El pasaje siguiente (cf. 16b-17a) aclararía esta misma búsqueda de unidades indivisibles bajo un revestimiento mítico centrado en el ejemplo de la τέχνη, la cual designa, según la lectura de Gadamer, la capacidad de producir un individual múltiples veces como lo mismo, partiendo de la conexión entre este individual y los elementos que forman parte de él, la cual cosa permite diferenciar esta unidad de otras unidades (los sonidos musicales, de los gramáticos, por ejemplo)³¹. Así el objetivo principal del

²⁸ Recordemos aquí la crítica heideggeriana del λόγος como «Gerede» que oculta más que aclara el ser y en la que Gadamer parece inspirarse.

²⁹ Gadamer no sabe si hay dos o tres preguntas en el pasaje, pero solo determina dos, la primera (si las unidades puras existen) y la tercera (¿cómo se supone que se muestran estas unidades en el ámbito del devenir?) (cf. Gadamer 2000, 84, n. 5).

³⁰ Cf. Gadamer (2000, 86). Samuel Scolnicov, refiriéndose a esta cuestión particular en el *Filebo*, afirma que «the passage is not a reiteration of the ill-famed χωρισμός between ideas and sensibles, as he [Gadamer] thinks». Además, Scolnicov añade que el termino χωρίς nunca aparece en Platón en relación con las ideas y que en el *Parménides* el termino se usa por parte del personatge Parménides para hablar de las ideas platónicas. Se tracta, pues, de un termino del vocabulario parmenidio (cf. Parménides, fr. 8.56) que debe usarse con prudencia para interpretar a Platón (cf. Scolnicov 2010, 332).

³¹ Aunque no negamos que esto fuera lo que Platón entendía por τέχνη y aun aceptando que esta definición se adapta bastante bien al texto platónico, hay que decir que Platón no define en ningún momento esta capacidad con estos términos en el *Filebo*, cosa que si que hace Aristóteles al inicio de su *Metafísica* (cf. A, 1, 981a, 1-15).

pasaje mítico sería el de mostrar el problema de lo uno y lo múltiple situando el énfasis en la cantidad (ποσός) de esta multiplicidad, es decir, en la cantidad de unidades que contiene cada cosa, la cual ha de ser definida numéricamente antes de abandonar la cosa en la indeterminación, en lo ilimitado (ἄπειρον)³². La intención de la introducción de la τέχνη sería la de mostrar que somos capaces de disponer (Verfügen) de la unidad definida en cuestión. *La dialéctica*, entonces, *no solo permitiría definir la multiplicidad percibida por los sentidos en términos de géneros y especies* (letras, vocales, consonantes, etc.), *sino que nos permitiría disponer de ella, es decir, ver cada elemento en su posibilidad de estar con otros elementos* (in seinem Seinskönnen mit Anderem)³³. Esto aplicado al caso del placer y la razón significa que solamente si somos capaces de dividirlos adecuadamente nos resultará viable mostrar su posibilidad de estar, como unidades, con el bien (ihrem Mitseinkönnen mit dem Guten) y dado que el bien en la vida humana es una combinación de placer y razón, esto nos permitirá ver también hasta qué punto ambos elementos, una vez unidos, resultan compatibles (Verträglichkeit) con el bien, esto es, según Gadamer, hasta qué punto su combinación acepta o no la *medida*.

Así pues, la respuesta gadameriana a la cuestión del vínculo entre la dialéctica y el diálogo que ha de permitir resolver la confusión de Protarco relativa al λόγος en este momento del texto, es que la condición de posibilidad de διαλέγεσθαι mismo, es decir, de la conversación, es justamente la capacidad de determinación de unidades, las cuales han de ser compatibles con el bien y disponibles (en el sentido de la τέχνη). Esta es, por tanto, la razón por la cual *la dialéctica se muestra como la condición de toda comprensión mutua* (es decir, del diálogo socrático)³⁴. Aunque esta interpretación del pasaje platónico (cf. 14b-18e) contiene muchos elementos que permiten orientar una lectura de diversos detalles del texto que posibilitan una comprensión profunda de su contenido³⁵, creemos que la perspectiva general bajo la cual Gadamer interpreta este

³² Aunque Gadamer puntualiza contra Natorp que se trata aquí del número simplemente como la determinación en general y no de una característica definitoria de la unidad en sí misma. En su texto de 1978 pone de manifiesto que está discutiendo con aquellos que defienden la centralidad de la teoría de los números ideales en Platón (y sobre todo en el *Filebo*) como Natorp o Stenzel (cf. Gadamer 1991, 184-186). Gadamer no niega que este elemento sea central, pero afirma que, siguiendo a Aristóteles, esta cuestión debe subordinarse al tema del cuestionar socrático, esto es, a la pregunta por el bien.

³³ Cf. Gadamer (2000, 89).

³⁴ Notemos que la dialéctica como encaminamiento hacia la comprensión mutua –a través del diálogo– de las problemáticas basada en la συναγωγή y la διαίρεσις se diferencia de la dialéctica de Aristóteles, que sería la ἐπιστήμη como discurso doctrinal sin respuesta.

³⁵ Por ejemplo la forma en que resuelve Gadamer la cuestión de la doble direccionalidad de método dialéctico en 18b y ss., donde se indica que el método puede ir tanto de la unidad a la multiplicidad como

pasaje oculta elementos importantes sin los cuales resulta difícil una comprensión adecuada del *Filebo*³⁶. En primer lugar, la centralidad de la «Idee von Sein» mediante la cual Gadamer estructura su interpretación. Este elemento, que nos parece el resultado de una combinación entre el intento de leer a Platón desde Aristóteles (sobre todo por lo que se refiere al χωρισμός) y desde Heidegger (sobre todo por lo que se refiere a la búsqueda de unidades puras), reduce de manera significativa la intención del diálogo platónico (y de la dialéctica) a la captación de unidades indivisibles y puras que sitúa un χωρισμός allí donde posiblemente hay el esfuerzo platónico de aclarar las cuestiones en su complejidad³⁷. En segundo lugar, y derivadamente de este hecho, la lectura de Gadamer reduce la dialéctica fundamentalmente a la capacidad de división con vistas a la adquisición de una unidad indivisible cuyo modelo parecería ser el bien como algo que no necesita nada más por ser lo que es. Pero ¿es esto verdaderamente así? recordemos aquí solamente que, como también nota Gadamer claramente desconcertado³⁸, en 23d Sócrates dirá que se siente ridículo de tanto dividir y que Protarco se negará a dividir también por miedo al ridículo, razón por la cual Sócrates aceptará abandonar la división de las formas del placer y la reflexión (cf. 20a1-b5). El objetivo de la dialéctica tal y como se nos presenta en el diálogo platónico es, desde nuestro punto de vista, mostrar una forma de pensar la realidad en su complejidad con la clara intención de orientar la elección que habrá de tomar Protarco con respecto a su

a la inversa. Según Gadamer, esta doble dirección se identificaría con el diferente tratamiento del placer y del saber: si partimos de la heterogeneidad o la multiplicidad llevaremos a cabo un verdadero examen [Untersuchung], y este sería el caso del tratamiento del placer, el cual se inicia desde la multiplicidad de la experiencia. Por otra parte, si partimos de la unidad llevaremos a cabo una exposición [Darstellung], y este sería el caso de la doctrina del saber [Wissenschaftslehre], donde Sócrates deduce a partir de una unidad (cf. Gadamer 2000, 90). Es por ello que la doctrina del saber (cf. 55c-59) ocuparía una sección tan breve del diálogo. La lectura de Gadamer resulta en este caso muy útil y esclarecedora sobre el recorrido del diálogo. Notemos finalmente que Delcomminette interpreta este pasaje a partir del análisis de Gadamer y aprovecha también su aclaración para interpretar las otras secciones del diálogo (cf. Delcomminette, 2006, 150-159).

³⁶ Cabe decir que las interpretaciones del apartado dialéctico que acabamos de exponer en la lectura de Gadamer son muy variadas. La pregunta central que se suele plantear es en primer lugar el sentido del argumento y en segundo lugar hasta qué punto este se aplica en la discusión subsiguiente. Nosotros consideramos que en este pasaje se expone el método que gobernará el conjunto del diálogo, el camino más bello (καλλίων ὁδός, 16b6). Véase la parte II.1 (*ad loc.*) y II.3 de nuestro trabajo.

³⁷ Aristóteles en la *Metafísica* (A, 1, 1052b, 15-18) afirma claramente que «ser uno es ser indivisible [...] pero más que nada, es ser medida primera». Esto, de nuevo, no lo dice Platón, sino Aristóteles. Cabe decir, sin embargo, que la lectura de 1978 pasa de poder el énfasis en la captación de unidades indivisibles para ponerlo en la necesidad de diferenciar unidades con vistas a la decisión sobre la mejor de las vidas humanas.

³⁸ «Sokrates kommt sich bald lächerlich vor mit seinem Scheiden und Zusammenzählen von Arten (was oben als die wissenschaftliche Form der Dialektik erweisen worden war!)» (cf. Gadamer 2000, 94).

candidato. La dialéctica implica dividir cuando esto sea necesario, pero también renunciar a la división en favor de la comprensión mutua. Debemos mantener unido lo que el diálogo platónico nos ofrece unido. Creemos que Gadamer acierta en intuir que la dialéctica, entendida como τέχνη, se vincula claramente con el diálogo o la conversación mutua, pero no consigue describir adecuadamente esta vinculación al separar excesivamente sus momentos constitutivos.

Se ha de decir, sin embargo, que el mismo Gadamer nos ofrecerá en su texto de 1978 una visión significativamente diferente de este pasaje y que nosotros consideramos más adecuada. *Allí describe el arte dialéctico como un arte de la diferenciación con vistas a la decisión (Wahl)*. El significado profundo del arte dialéctico, dirá allí, no es algo oculto y misterioso, sino que está vinculado con la inevitable necesidad humana de decidir, pues es justamente eso lo que nos diferencia de las bestias (cf. 21d y 67b): «Menschenseins heißt, immer wieder vor die Wahl gestellt zu sein»³⁹. Esto lo afirma, sin embargo, pensando en Aristóteles y su descripción del hombre como aquel que tiene *prohairein*, el hombre elige y eso significa que quiere conocer, que aspira al conocimiento de aquello que es mejor y del bien, eso es, «Gründe wissen und mit Gründen unterscheiden. Das ist die Erfahrung, die sich an dem Gesprächspartner des Sokrates vollzieht»⁴⁰. En este sentido, nos dirá en 1978, *la escena inicial es una contradicción: porque la elección del placer no es una elección humana, sino una ceguera, un dejarse llevar, no es una elección; mientras que la elección por el saber es siempre una elección humana, aunque pueda ser equivocada*. Escoger es saber escoger, y es en este saber que Sócrates quiere introducir a Protarco; un saber en el cual se manifiesta la efectividad del diálogo socrático, porque Protarco comienza queriendo situar el placer y el conocimiento al mismo nivel (cf. 14a) y acaba mostrando su ansia de saber cuando no quiera que Sócrates marche (cf. 67c). Es evidente que la vida es siempre una mezcla de ambas cosas. Esta aceptación clara de la mezcla nos parece, como ya hemos comentado, mucho más coherente con el texto de Platón. La descripción de la dialéctica como camino hacia la elección de la propia vida también nos parece una forma mucho más adecuada de enfrentarnos a la letra platónica que la superposición de un ideal ético trascendente que resulta al fin y al cabo muy poco atractivo. Por otra parte, el encaminarse hacia la elección como objetivo de la dialéctica

³⁹ Cf. Gadamer (1991, 189).

⁴⁰ *Ibid.*

aclara muy bien su sentido como ética. Se ha de decir que la cuestión de la elección en la que pone mucho énfasis la lectura de 1978 da lugar a la pregunta sobre la intención última del diálogo platónico, la pregunta sobre si este nos quería mover a la acción o más bien a la reflexión sobre la propia situación humana. Sin embargo, no es este el lugar donde tratar esta cuestión.

§ 2.3. La nueva formulación de la pregunta (19c-31a): de la dialéctica a la didáctica.

Volvamos a la lectura de 1931, donde la excesiva fijación por parte de Gadamer en la comprensión de la dialéctica como división muestra su primer resultado en la siguiente sección del diálogo. Efectivamente, a partir de 19c, Gadamer se sorprende, igual que hacen muchos otros intérpretes⁴¹, del hecho que la dialéctica como diéresis no se aplique de manera directa a continuación (cosa que no se producirá hasta 31a). Según Gadamer Sócrates abandonaría el camino riguroso de la dialéctica por razones que el autor denomina didácticas. Esta didáctica, que según Gadamer no quita relevancia al texto que la contiene, es analizada en la segunda parte del comentario del autor alemán (bajo el título «la nueva formulación de la pregunta»), la cual se divide en tres partes: «Una captación más apropiada del tema» (cf. 19c-23b); «la división del todo en cuatro géneros» (cf. 23b-27b) y «Aplicación de esta división a la cuestión tratada» (cf. 27b-31a). Como ya hemos mencionado, creemos que la división no representa correctamente aquello que sea la dialéctica y que, de hecho, su identificación con la división dificulta más que facilita la comprensión de la dialéctica como diálogo al que aspira Gadamer. Sea como fuere, el conjunto de la sección que encontramos hasta 31a tiene la intención, según el pensador alemán, de mostrar que la razón es más próxima al bien que el placer. Veámoslo.

⁴¹ Se ha sostenido a menudo que hay una falta de continuidad metodológica entre el método divino expuesto al inicio del diálogo (lo que nosotros hemos llamado el camino más bello; 12c-20a) y la división cuatripartita que encontraremos a continuación (cf. 23c-31a). Uno de los problemas principales con el que se enfrentan los intérpretes es el hecho de que si bien en la primera exposición las nociones se entienden como elementos que permiten describir la realidad, en el segundo caso se piensan como ideas o entidades, las cuales deberían estar a su vez sometidas a la estructura expuesta inicialmente. Véase Gosling (1975, xviii, xix, 206-208), Benitez (1989, 63-65), Frede (1993, xxxiii, xxxviii; 1997, 185-186) y Delcomminette (2006, 214 y ss.). Véase para una exposición detallada de esta cuestión la parte I.1 § 3.

§ 2.3.1. Una captación más apropiada del tema (19c-23b): el giro ontológico.

Después de exponer el método dialéctico, Sócrates introduce el principio según el cual ni el placer ni la reflexión son el bien, ya que este es completo, acabado y digno de ser escogido, características que no cumplen ninguno de los otros dos candidatos (cf. 20b-21e). Según Gadamer, la nueva forma elegida por Sócrates para continuar la discusión nos remite en última instancia a la autocomprensión del *Dasein* y a la estructura de su forma de búsqueda, la cual está guiada por la premisa de la completud y la autosuficiencia de aquello que buscamos; dicho negativamente, la búsqueda del bien como aquello que no necesita nada más por ser lo que es. Medidas a partir de esta precomprensión, ni una vida de placer, ni una vida de conocimiento resultan por sí mismas adecuadas. Como Sócrates nos explica, el placer no resulta posible sin conocimiento o sin recuerdo, lo cual significa, desde el punto de vista fenomenológico, que *el placer se identifica con el olvido de uno mismo* (Selbstvergessenheit des Daseins) *producido por un abandonarse al objeto placentero*. Pero percibir el olvido de sí mismo como deseable (la posición inicial de Filebo y Protarco) ya implica un cierto conocimiento (juicio, memoria, expectación) y, por tanto, la tesis hedonista presupone la potencia de la reflexión. Por otra parte, la imposibilidad de una vida de pura reflexión, dice Gadamer, no queda demostrada explícitamente, pero afirma que el texto nos indica que tampoco se adecua a la autocomprensión del *Dasein*.

A continuación, el diálogo introduce la mezcla entre ambas formas de vida, lo cual plantea la cuestión de cuál de las dos sea más decisiva (*αἴτιον*) con respecto a la vida mezclada de ambas. Sócrates sugiere que la reflexión es más deseable y más decisiva (*αἴτιον*) que el placer en relación con la buena vida. Esta introducción de la proximidad o del parentesco (Verwandtschaft), ya indicada al inicio del diálogo con la presencia de un tercer candidato introduce, según Gadamer, un giro ontológico (ontologische Wendung) que conducirá al siguiente apartado del diálogo centrado en la noción de causa. Allí se mostrará, según el autor alemán, que la causa no es una entidad (Ursache nicht ein Seiendes), como el placer o la reflexión, sino un momento estructural (ontologische Strukturmomente) que estas entidades pueden adquirir. Por tanto, la mezcla solo tendría en su interior la causa de su propia bondad si este elemento fuera, por sí mismo, aquello que ha de ser en la mezcla. Nos encontramos otra vez frente a una de las principales dificultades a la hora de entender el texto de Gadamer: la excesiva fijación en el vocabulario de la fenomenología de inspiración heideggeriana y la

centralidad de la distinción entre lo óntico y lo ontológico, la cual puede hacer perder de vista la concreción del texto platónico. Lo que queremos decir es que no creemos encontrarnos aquí frente a un giro ontológico como opuesto a una aproximación óntica, sino que el examen que viene a continuación nos permitirá acentuar los elementos que constituyen la vida humana, el placer y la razón, en relación con el todo cósmico como contexto más amplio imaginable donde estas se sitúan. Dicho de otra manera, la distinción entre lo óntico y lo ontológico es ciertamente defendible, pero debe explicarse muy bien a partir del texto platónico, donde intervienen diversos factores dramáticos y argumentales a los que Gadamer no siempre atiende, como por ejemplo la necesidad de introducir un tercer elemento para que Protarco continúe en la conversación, lo cual permite entender la concreción y practicidad del argumento socrático y, al mismo tiempo, su sentido como diálogo. Creemos que Gadamer anticipa aquí de nuevo la presencia de un Platón que introduce ideas abstractas y lejanas a la realidad óntica del ser-a-la-mano. Finalmente, aunque la distinción se encontrase en el texto, toparíamos con la nueva dificultad de distinguir el argumento socrático de la posición platónica, cosa a la que Gadamer no presta atención. De esto, si viene al caso, hablaremos más adelante.

§ 2.3.2. La división del todo en cuatro géneros (23b-27b): una ontología platónica.

Consecuentemente con el giro mencionado, Gadamer considera que el pasaje sobre las cuatro clases (límite, ilimitado, mezcla y causa) tiene una intención ontológica: dado que la buena vida se ha definido como mezcla y dado que la discusión entre los dos contrincantes se ha establecido en términos de cuál sea el más decisivo (αῖτιον) en relación con aquello que produce esta buena mezcla, habrá de aclarar el sentido ontológico de la mezcla y de aquello que la haga buena. Lo primero que observa Gadamer es que la mezcla no es una entidad, sino la forma como captamos la realidad. Toda captación de la realidad se nos presenta como mezcla en tanto que aparece como combinación de πέρας (límite) y ἄπειρον (ilimitado); ser mezcla es, por tanto, ser determinado, ser delimitado o, simplemente, ser. Como ha indicado el método dialéctico, el tratamiento de las unidades consiste en la determinación de la *multiplicidad* que éstas contienen para poder acceder finalmente a su unidad y, por

tanto, este principio deberá ser aplicado ahora sobre las cuatro clases descritas⁴². Según el pensador alemán, Platón no es consciente de las implicaciones ontológicas de su reflexión en tanto que su caracterización de la mezcla sitúa este elemento más allá de lo meramente ontológico. El argumento que utiliza Gadamer para demostrar este hecho es que aquello que caracteriza ontológicamente la mezcla es que ésta es en tanto que los componentes que la constituyen (el límite y lo ilimitado) desaparecen o se modifican en una nueva unidad. La incongruencia del planteamiento sería debido al hecho que esto se produce en el caso de lo ilimitado (ἄπειρον) pero no en el caso del límite (πέρας). El ἄπειρον, al entrar en contacto con lo limitado, necesariamente desaparece como tal (aunque continúe presente de alguna manera en la mezcla), pero en el caso de πέρας esto no se cumple. Esto es así porque en el caso del límite este siempre está presente en la cosa limitada, y, por tanto, no experimenta ninguna modificación con relación a la mezcla; así pues, el límite no se diferencia en nada de aquello que está limitado, eso es, de lo que contiene medida. Esta misma confusión, sostiene Gadamer, se muestra en el texto platónico a través de la incompreensión por parte de Protarco de la diferencia entre la segunda y la tercera clase (cf. 25d-26c). Gadamer concluye que dado que πέρας y ἄπειρον no son elementos constituyentes (Bestandteile) de la mezcla, sino momentos existenciales (Seinsmomente) de la misma⁴³, la mezcla tiene un carácter ontológico diferente al de sus constituyentes. Lo que diferencia la unidad de πέρας (i ἄπειρον) y la de la mezcla es que esta última es un devenir, un llegar-a-ser (Werden zum Sein; γένεσιν εἰς οὐσίαν, 26d7-8), es decir, un llegar a ser algo definido (o sea, dotado de medida) en tanto que imposición de un límite sobre algo ilimitado.

Gadamer ve en la expresión para definir la mezcla una nueva presencia de la idea del bien en el diálogo platónico, ya que su definición como «Werden zum Sein» (i.e. γένεσιν εἰς οὐσίαν), es, según el autor alemán, de una gran relevancia para la ontología platónica: «Das diese unser sichtbare Welt 'Werden' ist (und nicht 'Sein')»⁴⁴, mientras que lo que verdaderamente es es aquello vinculado a los números y las medidas (das

⁴² Gadamer expone que las unidades de πέρας y ἄπειρον se determinan de la siguiente manera como unidad y multiplicidad: el ἄπειρον es una *multiplicidad* en todas las entidades que se definen como «más y menos» y es una *unidad* en tanto que es todo aquello que no admite la cantidad (ποσός). Por su parte, πέρας es una multiplicidad en aquellas cosas que muestran el estado contrario de lo que es «más y menos», y es una unidad en tanto que capacidad de conferir cantidad, es decir, en tanto que limitador (cf. Gadamer 2000, 94-96).

⁴³ El mismo argumento lo usará Delcomminette (cf. 2006, 246).

⁴⁴ Cf. Gadamer (2000, 99-100).

'wahre sein' von Maß und Zahl). Esto es según Gadamer un reflejo de la teoría de las ideas: aquello que verdaderamente es, son las ideas, las cuales permiten entender la identidad de lo visto en el ámbito de aquello que cambia (Werden) y, así, permiten lo que Gadamer denomina «la potencia de cada cosa de estar con otras» (Seinskönnen mit Anderen), su capacidad de afectar o ser afectada por otros. Esto se pondría de manifiesto en los ejemplos socráticos de la salud, la música o las estaciones, las cuales son caracterizadas, además, como buenas y bellas. Notemos que aunque el texto platónico no diga que son buenas, sino solo que son bellas (cf. 26b1-c3), Gadamer sostiene que esta caracterización es debida al hecho que la mezcla entendida de esta manera es justamente el lugar donde se manifiesta el bien y añade, además, siguiendo a Natorp, que el concepto teleológico del bien es el elemento fundamental de la ontología platónica: «Gutsein und Bestimmtheit besagt im Grunde dasselbe»⁴⁵. Dicho de otro modo: aquello que no se puede determinar (lo que no está sujeto a medida alguna) en realidad no es, es decir, no podría ser producido como unidad ni captado como realidad; la determinación –aquello que permite la unidad de la mezcla– tiene así el carácter de ser conforme a la medida (Maßgemäßheit). La perspectiva aristotélica de la lectura de Gadamer se pone claramente de manifiesto aquí cuando el autor alemán nos indica que la vinculación entre la medida, el número, el bien y la belleza como algo completo y acabado encuentra su aclaración completa solamente en la obra del Estagirita, en la cual la virtud se define como la producción de uno mismo que acierta (trifft) con la medida: el hombre se hace a sí mismo como el artista hace su obra, no se deja nada, ni puede añadir nada (*Ética a Nicómaco*, 1106b). En el *Filebo*, esta cuestión, que dirige toda la argumentación del diálogo en relación con el bien, es vista desde la perspectiva de una definición universal del bien que Aristóteles situaría como secundaria⁴⁶. Así pues, encontramos aquí un claro ejemplo de la manera como el autor alemán considera que la aclaración aristotélica permite esclarecer la elucubración teórica platónica de manera efectiva.

Sea como sea, el texto platónico introduce finalmente el cuarto de los elementos que constituyen el todo: la causa, la cual representa el requisito necesario para que la mezcla pueda ser entendida como condición (ontológica) de los seres ónticos. Gadamer critica aquí a Natorp, el cual se habría equivocado al considerar que la causa debía identificarse

⁴⁵ Cf. Gadamer (2000, 100).

⁴⁶ Cf. Gadamer (2000, 101).

meramente con la idea ontológica de ley, porque en un sentido simplemente ontológico la causa se identificaría con aquello que impone un límite. Según Gadamer, sin embargo, la causa es también la causa (productiva) de la misma determinación que hace posible la unidad: «das Sein eines Seiendes liegt nicht in dem Zusammengeratensein eines bestimmten Maßes und eines unbestimmten Stofflichen, sondern darin, dass das Seiende als Einheit durch diese Maßbestimmung *gemeint* werden kann, dass es *als* Selbiges verstanden, ansprechbar und damit herstellbar ist»⁴⁷. El ser, por tanto, es entendido como ser *producido*.

Nos parece pertinente comentar un par de cuestiones con respecto a la interpretación de Gadamer del conjunto del argumento sobre las cuatro clases o géneros que acabamos de exponer. En primer lugar, si la mezcla es el lugar donde se manifiesta el bien y el bien se define como determinación absoluta, ¿cómo es posible pensar la vida mezclada a partir de una búsqueda dialéctica (entendida como diálogo tal como nos lo ha descrito Gadamer mismo) entre límite e ilimitado, es decir, una búsqueda de algo que no admite lo absoluto o lo absolutamente determinado? Creemos que Gadamer reduce en exceso el elemento indeterminado que constituye inevitablemente la mezcla y, por tanto también, la vida humana y la investigación dialéctica. La fijación en un ideal absoluto es más un presupuesto de su lectura que un dato objetivo del texto que analiza. En segundo lugar, como ya hemos indicado, nos parece que el pasaje no ha de ser necesariamente entendido a partir de la distinción entre los ámbitos óntico u ontológico como hace Gadamer, sino que justamente la significación del pasaje –que nosotros denominaríamos– cosmológico es la de situar la cuestión tratada en la totalidad en la que se encuentra el hombre; en el mismo sentido en que el hombre (aquel que sufre y goza) se encuentra siempre en un mundo que le trasciende y a partir del cual le puede resultar posible orientarse (orientar sus sufrimientos y sus placeres para conseguir una vida feliz). En tercer lugar, la vinculación entre este pasaje y una teoría de las ideas gobernada por la idea del bien, visión que dirige el conjunto de la interpretación gadameriana (influida indudablemente por la fuente aristotélica), no se adecua al texto platónico. Es más, una aclaración que prescindiera de estos elementos permite explicar el texto de manera clara. Finalmente y como consecuencia de lo expuesto, la introducción del examen cosmológico se introduce en un contexto dramático que Gadamer desatiende totalmente: después que Protarco le diga a Sócrates que su argumento sobre

⁴⁷ Cf. Gadamer (2000, 103).

el bien ha herido de muerte al placer e indicando que este ha quedado deshonrado delante de aquellos que lo estiman, Sócrates propone, entonces, dejar de hacer sufrir al placer, a lo cual Protarco responde que no piensan dejarlo marchar hasta que haya conducido el examen hasta el final (cf. 23a-23c). Esta amenaza y su sentido dramático, desatendidos totalmente por Gadamer, son fundamentales para entender la introducción del pasaje cosmológico y su significación completa.

§ 2.3.3. Aplicación de la división a la cuestión tratada (27c-31a)

A partir de 27c la exposición de los cuatro géneros se aplica a la controversia entre placer y conocimiento y a la relación con la mezcla entendida como bien: la mejor de las vidas ha de pertenecer al (aunque no identificarse con él) género de la mezcla. Como muestra Gadamer acertadamente, el placer no se puede identificar simplemente con lo ilimitado (ἄπειρον) si este desea entrar en la mezcla, porque el carácter indeterminado del placer, y su convivencia casi permanente con el también indeterminado dolor, le impiden ser bueno o formar parte de la mejor de las vidas (cf. 27e, comparar con 38a). La razón (el νοῦς), por su parte, queda identificada con la causa tanto a nivel cósmico como humano, lo cual *demuestra suficientemente que la razón es más próxima al bien que al placer, la cual cosa era, según Gadamer, el objetivo principal que perseguía el esclarecimiento sobre los cuatro géneros*. La estructura ontológica de la mezcla eclipsa –según Gadamer– su estructura óptica permitiendo así que ésta devenga la unidad de un todo viviente, es decir, de un cuerpo y una alma, que se manifestarían en la naturaleza del universo gobernado por el νοῦς, el cual se encuentra también, aunque en menor grado, como elemento directivo de la vida humana. Según Gadamer, es sorprendente que Sócrates no acabe aquí su demostración y que todavía busque un nuevo camino a partir de 31b, ya que el argumento parecería suficiente para la decisión. Este hecho nos indica que Sócrates no busca simplemente la victoria sobre su contrincante, pues si así fuese el diálogo ya podría acabar (porque se ha demostrado su diferenciación con respecto al bien y su origen en la necesaria limitación de lo ilimitado), pero lo que busca es definitivamente algo distinto, concretamente retomar el examen dialéctico. Aunque Gadamer no acabe de entender la razón de este hecho y afirma que «der Grund dafür

bleib verhüllt»⁴⁸, el examen socrático se dirigirá a continuación a aclarar la facticidad de la vida humana y la manera como en ella se presenta el placer.

La incompreensión de Gadamer es significativa y se debe, desde nuestro punto de vista, a la creencia que la demostración ontológica de la superioridad del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ya parecería suficiente. Sin embargo, *el texto platónico se impone mostrando que la elevación de la reflexión cosmológica en esta sección del diálogo (entendida por Gadamer como un fin en sí mismo) requiere necesariamente un retorno a la experiencia concreta del placer en la vida humana*. Que la victoria no era el objetivo de la investigación socrática resulta evidente desde el inicio del diálogo y muy especialmente en el apartado dialéctico donde se diferencia entre la forma dialéctica y la erística de proceder (cf. 17a), cosa en la que Gadamer no parece fijarse. Creemos que la lectura de Gadamer desatiende la posibilidad que la dialéctica como diálogo se pueda entender, desde el principio, como orientación que a través del examen de los diversos momentos donde se sitúa la experiencia humana del placer, de la razón y de mezcla entre ambos, nos permite situar la vida humana en su posibilidad de estar en el mundo como algo que nunca queda plenamente resuelto. Esta lectura queda impedida por el presupuesto gadameriano de una supuesta investigación platónica y socrática dirigida hacia un bien trascendente que no ayuda a entender plenamente la significación de la acción dramática del diálogo. Debe añadirse, sin embargo, que esta necesaria irresolución en la que el *Filebo* sitúa la vida humana es reconocida en el texto de Gadamer de 1978, donde el énfasis en la dialéctica como búsqueda de unidades indivisibles parece situarse en un segundo plano.

§ 2.4. Investigación sobre las formas del placer (31b-52d), la recuperación del examen dialéctico.

A partir de 31b comienza la tercera parte del comentario de Gadamer («Investigación sobre las formas del placer»), dedicada a comentar el largo examen del placer, en el cual se reintroducirá sin enunciarlo explícitamente el examen dialéctico que había sido aparentemente abandonado. El texto platónico desplazaría tácitamente la cuestión del placer desde el nivel de su autocompreensión hacia el nivel de su presencia en la vida

⁴⁸ Cf. Gadamer (2000, 107).

humana, es decir, de su presencia en la mezcla que constituye la mejor de las vidas humanas y, por tanto, ya no se presentará separadamente de la mezcla. Como decíamos, el placer ya no se puede pensar simplemente como ilimitado, porque lo ilimitado no puede formar parte, por sí mismo, de la mezcla. La pregunta que nos obliga a responder la argumentación del diálogo es: *¿cómo continua siendo deseable el placer incluso dejando de ser ilimitado? o sea, ¿como puede el placer dejar de ser ilimitado y continuar siendo placentero (recordemos que la naturaleza de lo ilimitado es que muere cuando se determina)?*. Solo respondiendo esta pregunta podremos pensar la mezcla en la que consiste la mejor forma de vida. Los tipos de placeres se examinarán, entonces, desde su presencia en la vida humana, esto es, desde la experiencia (πάθος) a partir de la cual estos se hacen presentes. La nueva perspectiva sobre el placer implicará, como indica Sócrates, la necesidad de pensarlo conjuntamente con su pareja inseparable, el dolor, lo cual representa, como ve acertadamente Gadamer, una crítica a la posición hedonista, porque –con palabras del autor alemán– el placer, en su ilimitación, muestra que no puede ser (nicht sein zu können) aquello que pretende ser.

§ 2.4.1. Placer psíquico y placer corporal (31b-35d)

La descripción del placer se inicia en esta parte del argumento a partir de su vinculación con el dolor y, por tanto, en el seno del género de la mezcla donde pertenecen la salud o la armonía. Desde esta perspectiva el dolor queda descrito como el resultado de una disolución en el cuerpo y el placer como restauración o el retorno a la armonía natural perdida. Esta descripción situaría ambos procesos a nivel corporal sin tener en cuenta todavía el hecho que sean o no percibidos por parte del alma. Con todo, este placer no puede ser el bien, según Gadamer, porque no es independiente de su elemento contrario e inseparable, el dolor, el cual debemos considerar que es un mal. Esta descripción del placer a nivel corporal se complementa inmediatamente a partir de su carácter anímico o psíquico, mediante su manifestación en la expectativa (Erwartung) del alma. Este segundo nivel de descripción se diferencia del primero precisamente por el hecho que nos presenta el placer en su vertiente puramente psíquica, la de la esperanza (Hoffnung) o el miedo (Furcht). A diferencia de la primera descripción del placer, además, en este caso no es necesaria la unión con el dolor en una experiencia uniforme y simultánea, ya que toda expectativa implica una separación

entre, por ejemplo, un dolor presente y la espera de un placer futuro⁴⁹. La finalidad del conjunto del examen del placer es, según Gadamer, el descubrimiento del placer puro – no mezclado con dolor– en el ámbito de los placeres tanto corporales como psíquicos. Este descubrimiento permitirá determinar la bondad del placer o, lo que es lo mismo, su posible determinación como unidad y, por tanto, su posibilidad de estar juntamente con la razón en la vida humana. Dado que en el caso de los placeres psíquicos el placer puede aparecer sin su opuesto, estos placeres tendrán una prioridad especial en la investigación. Esta experiencia del placer puro, aunque no sea una experiencia humana, sino divina, indica una prioridad del pensamiento sobre el placer. La cuestión de la vida de placer puro es uno de los temas centrales para comprender el conjunto del diálogo y, por tanto, deberemos estar atentos a la interpretación que Gadamer nos ofrezca de ella⁵⁰.

Gadamer entiende que la imposibilidad de una vida de placer puro nos indica o confirma que, por una parte, el *Dasein* siempre se entiende a él mismo en términos de placer y dolor y, por otra, que el estado sin placer ni dolor puede ser vivido de hecho por el hombre, pero solo de manera momentánea y nunca de forma constante. En todo caso, y por otro lado, creemos que la interpretación de Gadamer establece una separación demasiado estricta entre placeres corporales y psíquicos que, como él mismo acaba concluyendo, no se muestra de manera clara en el texto platónico; lo que encontramos sin duda es el hecho que el placer mezclado con el dolor se puede situar tanto en el cuerpo, como en el alma, como también en el cuerpo y alma conjuntamente, pero el placer es analizado en todo momento como una experiencia humana, esto es, psíquica y corporal. Dicho de otra manera, nosotros creemos que el diálogo nos muestra que siempre nos encontramos en la mezcla, siempre nos encontramos en un punto intermedio entre lo puramente corporal y lo puramente mental, entre el animal y dios. Un ejemplo de esto lo encontraríamos ya en el inicio mismo del diálogo y el uso del *κατὰ νοῦν*⁵¹. Como ya hemos mencionado, la lectura de 1978 se acerca más a esta perspectiva.

⁴⁹ Cf. Gadamer (2000, 110, n. 16).

⁵⁰ Véase para el tratamiento de esta cuestión particular la parte II.3 de nuestro trabajo, particularmente lo dicho en la subsección V.I.

⁵¹ La expresión «κατὰ νοῦν» (cf. 11b1) significa textualmente de «acuerdo con la razón», pero también puede significar «según el gusto». Por tanto, en esta expresión ya se mezcla razón y placer.

§ 2.4.2. La estructura del placer y el error de Gadamer

El placer puramente psíquico es descrito por parte de Sócrates a partir de su vinculación con la percepción, la memoria (cf. 33c9 y ss.) y del deseo (cf. 34c1 y ss.). La memoria o el recuerdo queda definida como la capacidad del alma de retener (Behalten) algo que ya no se encuentra presente en el cuerpo y proviene de una sensación basada en un πάθος corporal (la sensación puede ser percibida o no percibida, es decir, puede transitar o no del cuerpo hacia el alma; y el olvido no se aplica a lo no percibido, porque solo podemos olvidar aquello que alguna vez ha estado en el alma). El examen socrático permitirá así comprender mejor las descripciones anteriores sobre la experiencia del placer: por una parte, muestra que el placer corporal, en tanto que muestra que el mero sentir placer ya es una sensación, pertenece al sistema psíquico; por otra parte, la aclaración también permite explicar mejor el segundo tipo de placer, el psíquico, en tanto que introduce la centralidad de la memoria como forma de retener cualquier sensación y la distingue de la *anamnesis* en tanto que esta última es un recuerdo que no nace de una percepción y que es, por tanto, una capacidad del alma de acceder –desde ella misma– a lo no presente⁵². Es esta la capacidad sobre la cual se basan los placeres puramente psíquicos, especialmente el deseo. El deseo se nos presenta así como capacidad de acceder a lo no presente, es decir, al estado contrario en que nos sitúa la presencia (i.e. si tenemos sed sentimos un vacío y deseamos llenarnos). Así pues, según el pensador alemán, el alma es caracterizada por el hecho que «ihre ausgezeichnete Möglichkeit ist es, von sich aus Sicht für eine Nichtgegenwärtiges zu haben»⁵³, esto es, por la visión de lo no presente. El lenguaje de la no presencia nos remite al lenguaje de la fenomenología heideggeriana; recordemos que según Heidegger en Platón se pierde la inmediatez de la presencia de la cosa en favor de una mediación (representada en este caso también por la estructura del deseo) que la ocultaría. Sin embargo, esta ocultación resulta difícil de entender en un diálogo que justamente intenta examinar en la medida de lo posible la inmediatez de la experiencia humana⁵⁴. El problema es posiblemente que Heidegger aspira a una pureza en la forma de acceso a la realidad que resulta ajena al pensamiento de Platón o, en todo caso, que en Platón esta intención se realiza de otra manera, que Heidegger no quiere entender como plenamente

⁵² Cf. Gadamer (2000, 112).

⁵³ Cf. Gadamer (2000, 114).

⁵⁴ Véase la parte III.3 de nuestro trabajo (cf. Torres 2011).

válida. Sea como sea, aunque el lenguaje que utiliza Gadamer pone un excesivo énfasis en la no presencia, su análisis termina con la misma conclusión que Sócrates, a saber, que no es el cuerpo el que desea, sino el alma.

En 35d Sócrates introduce la posibilidad de un estado intermedio entre el placer y el dolor donde sentimos dolor corporal y recordamos una experiencia placentera a partir de la cual podemos dejar de sentir el dolor; Protarco responde entonces que esto sería un doble dolor, el corporal presente y el del deseo aun no logrado, pero Sócrates replica que esto solo sería así si no hubiera la esperanza de la satisfacción (cf. 35d-36c). Por tanto, es posible tanto un estado de doble dolor como un estado donde, gracias a la esperanza, se combinan un dolor presente y un placer futuro. Un análisis atento al texto muestra que aquello que se pone de manifiesto en la escena platónica es la complejidad de la naturaleza humana y la necesidad de pensar la posibilidad de la falsedad de los propios placeres: a menudo hemos desesperado delante de la falta de resolución y a menudo hemos tenido esperanzas infundadas en una solución futura que nunca ha llegado. Es necesario decir que el pasaje relativo al doble dolor de Protarco es ignorado por la gran mayoría de los intérpretes y que nosotros también consideramos que vale la pena profundizar en él⁵⁵. Gadamer, aunque describe la escena platónica y le da cierta relevancia, parece errar aquí en su interpretación de este breve pero importante pasaje, lo cual constituye según F. J. Gonzalez, el origen del error de la interpretación que hace Gadamer del conjunto del diálogo⁵⁶. El autor alemán sostiene que el argumento socrático muestra una superación de la aclaración sobre el placer y el dolor como sensaciones de algo presente, esto es, como estados corporales; esta superación se manifestaría en la posibilidad de un tercer estado aparte del placentero y del doloroso, un estado intermedio coincidente con el estado de vacío en el cual se desea algo placentero gracias a la memoria: la memoria permite sentir placer cuando el cuerpo siente dolor y esto es una mezcla entre placer y dolor sentida como unitaria. El error de Gadamer reside en el hecho, como pone de manifiesto Gonzalez, que este cae en un error parecido en el que cae Protarco, quien frente al argumento de Sócrates presupone que todo deseo es un doble dolor (el presente en el cuerpo y el esperado en el alma), mientras que Gadamer permanece en la idea según la cual el deseo es siempre una

⁵⁵ Entre los intérpretes que comentan este pasaje encontramos a Dixsaut (1999a, 256 y ss.). Véase también la parte II.1 y II.3 de nuestro trabajo.

⁵⁶ Cf. Gonzalez (2007; 2010).

mezcla de dolor y placer y que aquello que defiende el texto platónico es este estado de esperanza. Este hecho hace perder validez a la distinción entre deseo y esperanza y, por tanto, oculta la posibilidad, presente en el texto platónico, de pensar el deseo como desesperación, la cual cosa representa el punto de vista de Protarco. El texto platónico deja abierta esta cuestión, mientras que la lectura de Gadamer la cierra y solo muestra una parte (la que Sócrates explica, aunque sin defenderla explícitamente, frente a la posición de Protarco). Cabe añadir que lo que se encuentra en el fondo de la presuposición tanto de Gadamer como de Protarco es una determinada imagen del hombre y, en el caso de Gadamer, una determinada imagen del pensamiento platónico: el pensador alemán interpreta que la voz de Sócrates es la voz de Platón, desatendiendo así la posibilidad de una lectura completa del pasaje platónico.

§ 2.4.3. Los falsos placeres y el sentido de placer como κατά τινας

La reflexión socrática introduce aquí, como indica Gadamer, el carácter anticipatorio del alma: «en la medida en que el *Dasein* se encuentra volcado hacia algo [auf etwas aus ist] –es decir, que es siempre hacia lo no presente– la pura presencia de la sensación del dolor corporal no resulta suficiente para constituir su propia disposición afectiva [Sich-befindens des Daseins] [...] la disposición afectiva [Befindlichkeit] se constituye más bien como un ser-hacia-él-mismo [Sein zu sich selbst] que se encuentra fundamentalmente determinado por su ser hacia lo no presente, hacia lo anticipado»⁵⁷. Así pues, según Gadamer, la esperanza y la desesperanza no son algo dado como lo son el placer y el dolor, sino que la disposición afectiva que indican es la del ser-descubierto (Entdeckendsein) del *Dasein* como forma primaria de apertura al mundo, que tiene el carácter del «Etwas-als-etwas-Nehemens», es decir, de la δόξα. Este vínculo sería además consecuente con el argumento en el cual desemboca la cuestión de la expectativa en el texto platónico, es decir, la cuestión de los falsos placeres, presentada a partir de esclarecer la vinculación entre δόξα y ἡδονή, a la que Gadamer dedica una sección («el placer falso como esperanza sin fundamento, 36c-41b») ⁵⁸.

⁵⁷ Cf. Gadamer (2000, 117).

⁵⁸ La cuestión de los falsos placeres es una de las más controvertidas del diálogo. Véase la parte I.1 y la part II.1 *ad loc.*

Creemos que nos encontramos en un momento clave para entender la interpretación general de Gadamer, en tanto que es justamente esta estructura del «Etwas-als-etwas-Nehemens», del κατά τινος donde se aclara según Heidegger el vínculo entre el λόγος (en su inevitabilidad) y la estructura del placer/dolor. Esta idea, pues, coincide con el diagnóstico heideggeriano sobre la naturaleza del λόγος como κατά τινος y es central para entender la posición de ambos autores en relación con la cuestión de la ocultación (el no descubrimiento) o la no ocultación (la desocultación) del ser a través del λόγος⁵⁹. Si Gadamer está pensando en lenguaje heideggeriano esta cuestión, nos situamos en terreno verdaderamente pantanoso y nos hará falta estar atentos, más que por los entresijos del texto platónico (que ya son suficientemente complejos), por aquellos que los podrían recubrir dificultando aun más el acceso al diálogo del pensador ateniense. La prueba que la interpretación de Gadamer, al menos en este punto, es deudora de la de Heidegger, se muestra en el hecho que a continuación encontramos una de las dos menciones explícitas de Heidegger en la segunda parte del libro. Gadamer sostiene que el placer no es simplemente un estado o un sentimiento, sino «eine Weise des Offenbarmachens der Welt»⁶⁰ y en la medida en que las cosas descubiertas en el mundo como placenteras lo son por otra cosa (κατά τινος), el *Dasein* queda también descubierto en esta situación. Es en este descubrimiento conjunto del mundo y del *Dasein* que la cuestión del placer se puede vincular con el descubrimiento (Entdecken) verdadero (que efectivamente descubre) o ilusorio (que finalmente oculta): la certeza de un placer proviene del hecho que aquello placentero sea efectivamente placentero, ya que la disposición afectiva del placer se entiende siempre a partir del descubrimiento de las entidades en las cuales se tiene este placer. En este sentido, el descubrimiento del mundo en relación con el placer se produce dejando que el mundo nos afecte, lo cual indicaría, según Gadamer, que para Platón el *Dasein* se entiende a sí mismo en el modo del cuidar o de la provisión (Besorgen), es decir, a través del mundo (donde se encuentra). Es justamente en este punto donde Gadamer cita a Heidegger, afirmando que Platón niega la posibilidad de un mero estado de ánimo (bloÙe Stimmung) donde el *Dasein* se encontrara sin necesidad de intelección de su propia situación⁶¹. Según esto,

⁵⁹ Véase la nota 2.

⁶⁰ Cf. Gadamer (2000, 118).

⁶¹ Cf. *Ser y Tiempo*, § 29, «Das Da-sein als Befindlichkeit», donde podemos leer que «die “bloÙe Stimmung” erschließt das Da ursprünglicher, sie verschließt es aber auch entsprechend hartnäckiger als jedes Nicht-wahrnehmen».

pues, el hombre solamente se hace presente a sí mismo en su disposición afectiva, disfrutando *de* algo o padeciendo *por* algo, esto es, según la estructura de la δόξα (tomando *x como y*), es decir, del κατά τινος, del «Etwas-als-etwas-Nehemens». Este comentario parece remitirnos a la pretensión heideggeriana de encontrar un estado puro del hombre en el mundo; un estado posibilitado por una visión pura del ser no contaminada por el λόγος. Sin embargo, no podemos saber con certeza si esta visión, que como sabemos el mismo Heidegger acabará poniendo en duda, era tenida en consideración por Gadamer como posibilidad real⁶². En todo caso es posiblemente en este punto donde podríamos situar una de las razones principales por las que Heidegger se habría interesado (o habría perdido el interés) por el *Filebo* de Platón⁶³.

En todo caso, Gadamer expone a continuación la manera como el diálogo intenta mostrar la vinculación entre la estructura de la ἡδονή y la δόξα con la finalidad de mostrar que la δόξα es un elemento constitutivo del placer, es decir, que el elemento *dóxico* contenido en cualquier tipo de gozo no se puede separar del sentimiento de gozo mismo⁶⁴. La δόξα se estructura con la combinación de percepción (el esto-aquí) y la memoria (el esto en el alma que se hace presente a causa de la percepción) y es en la conjunción de ambos donde se puede generar el error o el acierto: al percibir algo identificamos lo visto (un hombre o una estatua en el caso del ejemplo socrático) con un elemento retenido en la memoria, pero esta identificación entre percepción y memoria puede ser incorrecta y hacer que la δόξα o el juicio resultante también lo sea. Según Gadamer esto significa –leyendo junto con *El sofista* y el *Teeteto*– que la δόξα es una síntesis que une algo presente y algo no presente gracias a la memoria (o *anamnesis*) en la forma del «Etwas-als-etwas-Nehemens»⁶⁵. Cuando decimos que aquello es un hombre, esto queda grabado en el alma como si ésta fuera un libro, y a continuación, se añaden a

⁶² Como afirma Gonzalez, aunque sin hacer referencia explícitamente al *Filebo*: «aun cuando Heidegger discute el rol del lenguaje en la existencia humana niega la posibilidad de la visión pura que trasciende completamente el δια- del διαλέγεσθαι, cuando crítica el diálogo platónico lo hace sobre la base de la afirmación de esta posibilidad» (cf. Gonzalez 2009, 25 y ss.).

⁶³ Véase la nota 2.

⁶⁴ Esto solo es posible después de entender que la efectuación (Vollzug) de juzgar es diferente a la verdad o la falsedad que manifiesta este juzgar, lo cual pasa de manera similar en el caso del placer, donde el disfrute efectivo se diferencia de su verdad o corrección.

⁶⁵ Gadamer afirma aquí que, de acuerdo con lo establecido en la *Carta VII*, no hay investigación (Aussein) sin que lo buscado se nos presente perceptivamente, esto es, ante los ojos. Aristóteles habría examinado este concepto en el *De Anima* III como conexión entre ὄρεξις y φαντασία (deseo e imaginación), las cuales pueden ser también verdaderas o falsas, pero Gadamer apunta que para Aristóteles φαντασία no es igual a δόξα, fundamentalmente porque depende de nosotros imaginar algo.

esta fijación imágenes como pintadas por un pintor. Estas imágenes son verdaderas o falsas dependiendo de si las opiniones que fijan son verdaderas o falsas (cf. 38c-39c)⁶⁶.

Dado que el deseo contiene siempre este tipo de imágenes mentales, el placer que se derive de él será verdadero cuando las imágenes correspondan a aquello que efectivamente sucederá o a la misma realidad de las cosas, lo cual solamente les pasa, como Sócrates nos indica, a aquellos que son amados por los dioses (cf. 40b-c)⁶⁷. Gadamer considera que la intención de Platón no es la de distinguir entre deseo, esperanza y placer anticipado, sino que más bien quiere vincular estos elementos a través de su relación con la δόξα entendida como «Etwas-als-etwas-Nehmens». El deseo, la esperanza o la anticipación ponen de manifiesto que el *Dasein* se entiende a él mismo en términos de su ganancia potencial y, por tanto, hay implicada en ellos una autocomprensión de uno mismo, cosa que no pasa en el caso de la δόξα: no se trata – afirma el autor alemán– simplemente de formas de plantearse el futuro, sino de formas bajo las cuales el *Dasein* manifiesta su auto-comprensión de lo que considera que es el «bien». Por eso menciona Platón aquellos que son favorecidos por los dioses, no para promover la fe en la providencia justa, sino para mostrar que la verdad o la falsedad de las esperanzas y los deseos no está solo vinculada con su efectividad futura, sino con el hecho que en el desear se manifiesta aquello que uno desea-para-sí-mismo y no simplemente una δόξα; *la decepción que se sigue de la falsedad de la esperanza no es simplemente un nuevo sufrimiento, sino que esta está enraizada en una perversión del ser completo del hombre* (Verkehrung des ganzen Seins des Menschen). Gadamer concluye, finalmente, que el hecho que Sócrates identifique esta falsedad de los placeres con el mal (cf. 40e9-10) tiene que ver con la tesis según la cual el mal es ignorancia y el conocimiento virtud⁶⁸.

⁶⁶ Para un análisis detallado de la escena que Gadamer comenta (para nosotros la escena central del diálogo) véase la parte III.2 de nuestro trabajo (cf. Torres 2011).

⁶⁷ Una lectura alternativa, centrada en la cuestión de la mirada y la imagen del hombre que ponen de manifiesto la escena central la encontramos en Torres 2011.

⁶⁸ Cf. Gadamer (2000, 124). A la misma conclusión llega Delcomminette (cf. 2006, 395).

§ 2.4.4. El descubrimiento de los placeres verdaderos como intuición pura y la rotura de la estructura del *κατά τινος*

Después de aclarar brevemente los otros dos tipos de falsedad de los placeres (que siguen básicamente la misma estructura del placer como *κατά τινος*), Gadamer analiza la forma bajo la que el diálogo se dirige hacia la determinación de los placeres puros, aquellos que no se hallan vinculados con ningún tipo de dolor. El primer paso que se hace en esta dirección es la confrontación con la tesis de aquellos que afirman que el placer no es otra cosa que falta de dolor, es decir, algo inexistente en sí mismo (44a-46b). Gadamer no termina de aclarar si Sócrates se identifica con la posición teórica que niega la existencia del placer y pasa muy rápidamente por el examen de los placeres mezclados (cf. 46b-50e) con la finalidad de llegar finalmente a la cuestión de los placeres no mezclados o puros (cf. 51a-52c). Es efectivamente a partir de la demostración de la existencia de tales placeres que será posible afirmar la bondad del placer. Como Gadamer indica, estos placeres no se caracterizan por el hecho de no estar vinculados en absoluto con el dolor, sino por el hecho que el dolor con el cual se vinculan no es percibido. Se trata de placeres vinculados con las figuras, los colores, los olores, los sonidos o al aprendizaje, los cuales tienen el carácter de ser bellos no en relación con otro, sino por sí mismos.

No se trata de un placer *derivado de* algo (*über etwas*) o *para* algo (*auf etwas*), sino de un placer *en* algo (*an etwas*) que se encuentra absolutamente presente: «Freude *an etwas* ist im Jetzt *ganz* da und in die absolute Gegenwärtigkeit des Anwesenden *ganz* eingeschlossen. Deshalb gerade ist sie eigentlich wahr»⁶⁹. La conclusión que extrae Gadamer de la caracterización platónica de estos placeres va, pues, más allá de su caracterización como puros y verdaderos que encontramos en el diálogo. Se trata, nos dirá el autor alemán, de placeres intuitivos (*angeschaut*) en la simple presencia actual de la cosa, es decir, en el ahora y el aquí de la cosa. Insiste en que este placer puro está vinculado con la actualidad del sentimiento de placer en relación con un objeto también presente: *este tipo de placer es pura intuición (reine Anschauung), respecto de la cual Platón no distingue –indica Gadamer– entre una intuición pura de la percepción*

⁶⁹ Cf. Gadamer (2000, 138).

(αἴσθησις) y una intuición pura del pensamiento (νόησις)⁷⁰. El argumento de la intuición vendría reforzado por el ejemplo sobre la pureza del blanco: del mismo modo que la intuición revela algo en su presencia concreta, el verdadero placer descubre entidades que son concretamente presentes; de manera que todo placer que revele algo que no esté presente –como el placer anticipatorio o el deseo– permanece por debajo del placer puro en términos de pureza y verdad. Dicho de otra manera: los únicos placeres que no son falsos son aquellos que nos relacionan con la inmediatez del mundo y estos, según la lectura de Gadamer, serían verdaderos en el mismo sentido que lo sería la percepción y el pensamiento entendidos como intuición. Nosotros creemos, sin embargo, que esto no es así, como pone de manifiesto el ejemplo socrático del placer puro del aprendizaje: ¿cómo es posible entender el aprendizaje como intuición pura? ¿No hay implicado en todo aprendizaje un cierto proceso que no acaba de ser nunca compatible con una intuición estática? Otra prueba de la imposibilidad de entender el placer como intuición pura nos la ofrece la misma incapacidad de Gadamer para explicar la razón por la cual el texto platónico define el placer como génesis con la intención de distinguirlo del bien (cf. 53c-55c). El argumento que emplea Sócrates al final de la aclaración sobre los placeres puros y mezclados es que el placer no puede ser el bien, ya que es siempre un devenir (γένεσις), mientras que el bien es siempre aquello hacia lo que todo deviene, es decir, una οὐσία (cf. 54c5-9). El autor alemán, sin embargo, no puede aceptar que el placer sea una génesis ya que, según él, el placer es esencialmente estático y, por tanto, habría que identificarlo con lo que es y permanece idéntico. Esto hace que Gadamer olvide la sección 53c-55b afirmando que es puramente polémica y que en ella se describe un sentido del placer que ya ha sido rechazado⁷¹.

Nuevamente, el texto platónico se impone mostrando que la caracterización del placer como intuición pura y estática choca con el argumento final que emplea Sócrates: allí donde Gadamer esperaría encontrar una confirmación de su tesis según la cual placer y razón acabarían fusionándose en una sola forma de intuición pura, el diálogo platónico

⁷⁰ Distinción que, por otra parte, Gadamer apunta que haría Aristóteles por primera vez. De nuevo vemos cómo la lectura de Platón que hace Gadamer es guiada por su comprensión de la conceptualización aristotélica.

⁷¹ Frede vería bien contra Gadamer y otros (como Hackforth o Carone) que el placer, aunque sea puro, sigue siendo un proceso y una génesis, pues permanece ligado a una deficiencia o una falta. Lo que los hace puros o no mezclados es que sus deficiencias o carencias no son percibidas (cf. 51b5). En definitiva, como ve muy bien Frede, incluso los placeres no mezclados forman parte del género de lo ilimitado. Véase Frede (1997, 307-319; 2010, 8-10); Hackforth (1958) y Carone (2000). Véase también la parte II.1 (*ad loc.*) de nuestro trabajo.

nos ofrece nuevamente una imagen de la complejidad de la cuestión y de la naturaleza humana. Como afirma Gonzalez, «in ignoring this, Gadamer's reading ends up reducing the mixed life of pleasure and thought to the life of pure thought» y, según esto, la buena vida sería en Platón aquella que ha eliminado en la medida de lo posible la indeterminación, la investigación y, por tanto, la dialéctica practicada por Sócrates⁷². Estamos plenamente de acuerdo con la apreciación del pensador americano en este punto. La sombra de Heidegger se manifiesta otra vez acechando sobre la interpretación del texto platónico.

§ 2.5. La doctrina de la ciencia (55c-59) y el silencio de Gadamer

A continuación Gadamer expone de manera sintética el apartado dedicado a la determinación de los elementos más puros del saber, indicando que no se trata aquí de una investigación como en el caso del placer, sino más bien de una clasificación que se asume como familiar. El pensador alemán ve correctamente que nos encontramos aquí frente a la segunda dirección que puede tomar el camino de la dialéctica, la que va de la unidad a la indeterminación, tal y como se enunciaba en 18b-d. El criterio de la presente investigación es nuevamente el de la pureza y la verdad: del mismo modo que la pureza del placer significaba la separación respecto al dolor, ahora la pureza de la ciencia representa la separación respecto a la incertidumbre o el accidente. Así pues, la clasificación acaba determinando que la dialéctica es el saber más puro de todos (situada aquí casi al mismo nivel que la matemática): solo la dialéctica se dirige hacia los principios de lo que existe y, en última instancia, hacia el bien, el número y la medida, esto es, hacia las *cosas en relación con las cuales todo lo que existe se entiende en su permanecer incambiado en su ser* (cf. 57-58a)⁷³. Nos encontramos en un momento clave para pensar la validez de la interpretación del diálogo que hace Gadamer, concretamente respecto a la comprensión de la dialéctica como diálogo. Esto es así porque en este punto del *Filebo* encontramos la segunda aparición explícita de la dialéctica o del poder de dialogar (cf. 57e4; 16d-17a), la cual representa la ciencia más pura de todas por el hecho de tratar con aquello que siempre permanece igual.

⁷² Cf. Gonzalez (2007; 2010).

⁷³ Cf. Gadamer (2000, 146).

La pregunta es hasta qué punto es coherente la caracterización de la dialéctica como diálogo establecida como premisa de la lectura de Gadamer y la manera como se presenta esta cuestión. ¿Cómo se entiende la relación entre esta forma de dialéctica que capta el ser en lo que es siempre igual a sí mismo y la dialéctica como diálogo entendida como investigación dirigida a la comprensión mutua? Constatamos que Gadamer no hace explícita aquí esta conexión. ¿Qué ha pasado? ¿Cómo es que Gadamer no establece la vinculación con la que ha iniciado el diálogo en este punto donde reaparece explícitamente la dialéctica? ¿Cómo es que no menciona tampoco la aparición explícita de la retórica en relación con la dialéctica (cf. 58c) y el temor que Protarco manifiesta al negar lo que su maestro, Gorgias, le ha enseñado, esto es, la superioridad de la retórica con respecto a la dialéctica? El silencio de Gadamer frente a todas estas preguntas es muy significativo y nos debe hacer pensar en la consistencia de su proyecto inicial. Creemos que la dialéctica como conocimiento de la pura determinación, como el puro conocimiento del ser inmóvil y estático que cree haber descubierto el autor alemán, no se puede hacer compatible con el sentido de la dialéctica como diálogo en tanto que investigación conjunta de unidades en la pluralidad, en el juego entre límite e ilimitado. Gadamer no parece capaz de vincular la descripción final de la dialéctica con su sentido como conversación y capacidad de comprensión mutua. La dialéctica aquí descrita es más bien el conocimiento en estado puro de lo que es y haría superflua toda investigación en el sentido ético de la dialéctica descrita por Gadamer mismo.

§ 2.6. La solución críptica al enigma de la relación entre ética y dialéctica en Platón (59e-67a)

En la última parte del comentario encontramos una posible respuesta a la pregunta por la relación entre la investigación dialéctica y el bien en la vida humana. Este apartado comienza resumiendo las conclusiones alcanzadas: ni el placer ni la razón son el bien, sino un tercero, la vida mezclada. En esta vida mezclada, sin embargo, no solo entrarán los elementos más puros de los dos candidatos analizados, sino también aquellos necesarios para el desarrollo de la vida, como los saberes relativos a los círculos y a las medidas humanas y los placeres necesarios. Cabe decir que Gadamer pasa rápidamente por esta aclaración de la mezcla final, posiblemente porque ve alguna incongruencia con su idea de que lo que caracteriza la buena vida, la mezcla adecuada, es una vida de puro

pensamiento. Aquí como en otros lugares del comentario se muestra la inconsistencia de pensar la reflexión platónica desde el ideal de un bien estático e inmutable. Sea como fuere, una vez hecha la mezcla y antes de exponer el ranking final (cf. 66-66d) donde se pondrá definitivamente de manifiesto que ni el placer ni la razón pueden ser el bien en tanto que ninguno de los dos es suficiente por sí mismo, Sócrates nos dice que en la mezcla deberá incluirse también la verdad (sin la cual no puede haber una verdadera existencia), la medida (sin la cual la combinación se destruiría) y la belleza (como condición de la visión de lo que es bueno).

Gadamer interpreta que la afirmación según la cual en la mezcla constituida armónicamente el poder del bien se oculta en la naturaleza de lo bello (cf. 64e) significa que «la belleza es apariencia y orientación interior (ἀρετή), tanto en el aspecto corporal como en el alma, y no es otra cosa que el bien mismo, la manera como este se hace expresable y visible»⁷⁴. El hecho de que la potencia del bien se oculte en lo bello muestra también que no se trata, afirma Gadamer, de algo que se encuentre más allá, sino de algo que se muestra en toda mezcla armónicamente constituida. Según el autor alemán esto no solamente significa la infabilidad (Unsagbarkeit) del bien, sino que es en su huida que se hace precisamente manifiesto su poder, es decir, la capacidad del bien de mostrarse mediante la ocultación, su capacidad de mostrarse (*críptica* y *misteriosamente*) en los seres y en el hombre mismo: «el bien en la vida humana, del mismo modo, no nos remite a una norma que se encuentra más allá, sino a la belleza, la medida y la verdad del ser humano y de su manera de ser»⁷⁵. No se trata de elementos exteriores o superiores al hombre, sino de elementos que se encuentran o están en el hombre mismo. *Dicho de otro modo, tanto la medida, como la belleza y la verdad, no son elementos que nos vengan dados, sino posibles logros que permiten que ordenemos nuestra vida conforme al bien*⁷⁶. Creemos que la mención del término 'ἀρετή' y la concepción general que muestra esta interpretación vuelve a ser eminentemente

⁷⁴ Cf. Gadamer (2000, 150).

⁷⁵ *Ibid.* Esta identificación del bien con la medida, la belleza y la unidad la toma como central la interpretación del platonismo que hace la escuela de Tubinga-Milán, la cual encuentra referencias a la cuestión en Aristóteles (*Metafísica* A 1, 1052b15-18) (cf. Reale 2003, 435-453). De hecho, en la entrevista que Reale hace a Gadamer en 1996 afirma que el tema de fondo de su libro de 1931 era la vinculación entre el bien y la belleza: «esta idea de la manifestación del bien en la belleza me la inspiró el *Filebo* platónico, en el que aparece al final esta frase: nosotros que íbamos a buscar el bien, al final nos hemos encontrado con la belleza» (cf. 2003, 449).

⁷⁶ En el texto de 1978 encontramos una conclusión similar: el bien se convierte en la bondad de toda mezcla, pero entendida en este caso como la unidad que une [die einende Einheit] (Gadamer 1991, 192).

aristotélica. El bien, a través de la belleza, se muestra como la medida con la que está constituida la realidad y a su vez muestra la acción humana como virtuosa. La virtud se entendería así desde el diálogo platónico de una manera aún insuficiente debido a la confusión con la que se expresa, es decir, debido al vínculo que se establece entre el bien y la medida humana y el bien y la medida en sentido ontológico. Como ya hemos comentado, creemos que esta distinción no se encuentra en el texto platónico, el cual no habla propiamente de ética como quiere Gadamer, pues la finalidad última no es la orientación de la vida humana a través de una noción de bien que solo es accesible en una críptica y difícil vinculación entre las ideas universales y la concreción sensible.

Sea como sea, es en este punto del diálogo donde Gadamer encuentra finalmente una respuesta positiva (aunque críptica) al sentido ético de la dialéctica, es decir, de la relación entre el bien humano y la idea del bien expuesta en el *Filebo* platónico. Como ya hemos anticipado, la relación entre estos elementos se muestra según el autor alemán solamente de manera «críptica»: *en el Filebo es efectivamente la idea de bien la que determina el bien en la vida humana, pero este hecho se manifiesta en la unidad de la mezcla de manera confusa*, ya que «el verdadero problema ético –aquello que permita al *Dasein* humano entenderse como "bueno"– se sitúa desde el principio solo negativamente [...] el bien fáctico en la vida humana termina así manifestándose en tanto que modificación de aquello que el bien es en sí mismo. El sentido ontológico de esta modificación solamente se muestra –concluye Gadamer– bajo la forma del enigmático ocultamiento del bien en la naturaleza de lo bello⁷⁷. Todo ello le sirve al autor alemán para afirmar que será solamente a través de la crítica aristotélica a las implicaciones ontológicas de esta idea del bien que defiende Platón que quedará definitivamente resuelto un problema ético planteado en el *Filebo* (cf. *Ética a Nicómaco*, 1172b y ss.). Dicho de otro modo, dado que como muestra Aristóteles las decisiones se toman en casos particulares, en cada uno de los cuales el bien debe ser elegido, no podemos encontrar la solución en una idea universal del bien como quiere Platón, aunque esta idea exista⁷⁸. Creemos que esta conclusión demuestra nuevamente que esta lectura de Platón realizada desde la perspectiva aristotélica impide de manera significativa un acceso completo al diálogo platónico. Cabe decir que resulta

⁷⁷ Cf. Gadamer (2000, 157).

⁷⁸ *Ibid.*

desconcertante que esto acabe siendo así en un pensador que justamente basará su teoría hermenéutica en la premisa de permitir que los textos se comuniquen con nosotros.

§ 3. Conclusiones

La lectura y el comentario que Gadamer nos ofrece del *Filebo* de Platón, a pesar de la riqueza y profundidad a la que permite llegar si somos capaces de superar el filtro del lenguaje fenomenológico tecnificado, no permite un acceso adecuado al diálogo platónico como un todo ni tampoco permite una adecuada respuesta a la misma pregunta que formula en su *Platos dialtektische Ethik*, esto es, la pregunta por la relación entre la dialéctica y la ética. Creemos pertinente, en este sentido, mencionar algunas cuestiones a modo de conclusión sobre la lectura de Gadamer.

En primer lugar, consideramos que el rasgo principal de la lectura del autor alemán es el presupuesto según el cual hay una separación en el pensamiento y la obra platónica entre ética y ontología. Como ya hemos comentado, esta separación proviene de una cierta lectura de Platón desde la fuente aristotélica o, dicho de otra manera, de la pretensión gadameriana de pensar la unidad entre ambos autores. Este proyecto, sin embargo, sitúa un χωρισμός donde el diálogo platónico no lo sitúa por sí mismo y, por tanto, dificulta el acceso a la complejidad de texto. Este hecho deriva posiblemente de una cierta lectura de la *Ética a Nicómaco*, a partir de la cual se puede inferir que la ética representaría una especie de estudio de los sentimientos, mientras la ontología sería el estudio de las ideas. Sin embargo, si suponemos que sentimientos e ideas están estrictamente separados, nos será imposible entender el texto platónico, donde ética y ontología se encuentran íntimamente unidos en la acción dramática y argumentativa del diálogo. Como hemos comentado, una posible alternativa a la comprensión de la relación entre Platón y Aristóteles nos la ofrece la obra de Krämer, que propondría más bien la necesidad de pensar el pensamiento aristotélico (sobre todo la noción de ἀρχή) a partir de la noción de principio (ἀρχή) en la que se fundamentaría la filosofía platónica⁷⁹. Por otro lado, consideramos, con Brisson o Natali, que cualquier intento de comprender conjuntamente a ambos pensadores debe enfrentarse primeramente con su

⁷⁹ Véase la nota 6. Krämer, va incluso más allá y concluye su libro afirmando que la unidad de la filosofía se rompe con Aristóteles, el cual separa aquello que en Platón se nos presenta aun unido (cf. Krämer 1959, 565).

diferente concepción del vínculo entre vida práctica y teórica⁸⁰. Finalmente, la presencia de un χωρισμός como clave interpretativa del diálogo nos permite reflexionar sobre la imagen del muro entre filosofía y literatura como aquello que debemos intentar superar para acceder a su todo.

Posiblemente la principal incongruencia de la interpretación de Gadamer se pone de manifiesto en su incapacidad para vincular dialéctica y ética de manera efectiva. El argumento de Gadamer sería que la dialéctica como búsqueda de diferenciaciones y unidades puras es la que permite el verdadero diálogo, o sea, la comprensión mutua. Así pues, la decisión por el diálogo es una decisión ética, dado que es esta decisión la que no permitiría conocer lo que es bueno (en tanto que determinado y existente) para nosotros y orientar así la propia vida. Pero como hemos visto, la decisión por el diálogo es una decisión contra el placer (contra la inmediatez hedonista) y, por tanto, decidirse por el placer representaría una negación del mismo diálogo. Esta descripción meramente negativa de la dialéctica como negación de la inmediatez del placer (conjuntamente como su comprensión como captación de unidades puras o de intuiciones puras) no consigue captar, desde nuestro punto de vista, la verdadera dimensión que el placer juega en la vida humana tal como nos lo transmite el *Filebo* de Platón.

A este elemento cabe añadir la fijación gadameriana en buscar una intuición pura en el pensamiento platónico. Como ve F. J. Gonzalez, la idea de que en Platón tanto el pensamiento como el placer sean pura intuición de lo que se nos presenta proviene de Heidegger y será una idea que el mismo Gadamer rechazará más adelante. Este hecho es debido a la insistencia de Gadamer en que el puro placer es para Platón idéntico a la pura intuición en tanto que ambos están vinculados al ahora y al aquí de la cosa. En su lectura de 1931 el placer puro como una intuición estática no le permite al pensador alemán dar razón del hecho de que Sócrates describa el placer como génesis. Contra esta lectura, el diálogo pone de manifiesto que incluso los placeres no mezclados (los placeres puros) forman parte del género de lo ilimitado y, por tanto, el ἄπειρον ocupa un lugar como tal en la vida humana como mezcla. Al reducir en exceso el elemento indeterminado que constituye la mezcla, la lectura de Gadamer acaba situando los elementos constitutivos de la buena vida de manera que en ellos se excluya algo propio,

⁸⁰ Véase la nota 16.

desde la perspectiva del *Filebo* platónico, de la vida humana, es decir, la indeterminación que la caracteriza: *en este sentido, la buena vida sería en Platón – según la lectura de Gadamer– aquella que ha eliminado la indeterminación y eso, creemos, no se adecua a la misma naturaleza de la investigación que nos describe el diálogo, en la que siempre nos encontramos ante algo constituido por el límite y lo ilimitado, siempre nos encontramos frente a una indeterminación que necesitamos determinar, pero que permanece, a pesar de nuestros esfuerzos para delimitarla, indeterminada.*

Al mismo tiempo, al reducir el sentido de la investigación socrática, Gadamer también estaría reduciendo el sentido de la misma dialéctica practicada por Sócrates y, por tanto, el mismo objeto de la investigación que el autor alemán se propone realizar. La ignorancia de la centralidad de la indeterminación, indirectamente, hace que Gadamer no interprete el hecho de que el diálogo en su conjunto quede también indeterminado, pues comienza cuando ya ha empezado y cuando termina todavía no ha acabado, un poco como la vida misma. Con todo, en la lectura de Gadamer la vida mezclada y la del puro conocimiento terminan sin poderse distinguir claramente, aunque, como se muestra al final del diálogo, en la mezcla hay que añadir todos los saberes, tanto los puros como los impuros y también algunos placeres, entre los cuales se hallan los que no son puros, sino necesarios (cf. 61b-64b). En resumidas cuentas, la lectura de Gadamer no está en acorde ni con su propia noción de una ética dialéctica ni con el contenido mismo del diálogo⁸¹.

Cabe añadir en defensa que Gadamer que nuevamente en su texto de 1978 la cuestión de la vinculación entre ética y dialéctica queda esclarecida de tal manera que permite resolver esta y otras dificultades que hemos mencionado. Allí aclara que la vida del hombre, como la de todo ser, pertenece al género de la mezcla y que en su naturaleza se manifiesta aquello que signifique ser bueno (toda *entidad* solo tiene *ser* en la concreción de su determinación), lo que significa justamente que se encuentra situada en el entorno de una variedad indeterminada de cosas, esto es, en el devenir. Del mismo modo, el bien –afirma Gadamer– se hace presente en la dirección de la razón práctica humana solo

⁸¹ Como indica Gonzalez, «If the strict analogy between pleasure and intuition which Gadamer claims to find in the account of pleasure actually exists, along with the corresponding identification of what is with what is fully present, Plato would need to consider this a *defect* of pleasure against which must be opposed the discursive self-awareness that characterizes dialectic: a dialectic that is *not* that pure thought contemplating eternal objects which Socrates identifies with a god-like state free of both pleasure and pain» (cf. Gonzalez 2007; 2010).

cuando concretamos la acción, pero toda concreción o decisión está enmarcada en un contexto de indeterminación, esto es de ἄπειρον: «La vida humana –concluye el autor alemán– es en sí misma dialéctica, es uno y muchos al mismo tiempo, en cada momento es ella misma y se encuentra separada de ella misma. Todas las aporías que se encuentran en el *Filebo* no son contradicciones, sino el camino del mismo pensamiento»⁸². Estamos totalmente de acuerdo y, además, creemos que este es uno de los sentidos profundos que nos transmite el *Filebo* de Platón.

Finalmente, y volviendo a la interpretación de 1931, no creemos que lo que orienta el conjunto del diálogo sea una idea universal del bien que se manifiesta en el mundo sensible de forma críptica a través de su ocultamiento en la belleza. Gadamer insiste, como acabamos de mencionar, que la vida del puro νοῦς donde no se experimenta ni placer ni dolor, aunque no sea posible para nosotros, representa para Platón el bien verdadero. Sin embargo, como dice Gonzalez, si el ideal ético es un imposible, ¿qué sentido tiene este ideal? Creemos que Gadamer no percibe la tensión entre la *praxis* humana y lo que la trasciende. De nuevo, en el texto de 1978 esta concepción del bien queda mitigada; el bien deja de ser un elemento abstracto y enigmático para situarse en el lugar donde se producen las buenas mezclas. Sin embargo, la intención última del trabajo de Gadamer del año 1978 pone de manifiesto una nueva dificultad a la hora de acceder al texto platónico, ya que considera que la expresión del bien como lo que se manifiesta en la belleza es en Platón una expresión mítica que será con razón criticada por Aristóteles en el llamado problema de la analogía. Es decir, que la crítica final a la idea del bien va dirigida al hecho que ésta tenga un sentido sustantivo, independiente de su participación con los seres concretos, y al hecho que no se nos diga que se encuentra siempre participando en las cosas, es decir, que se encuentre aislada de su concreción en la vida humana. La cuestión del χωρισμός, por tanto, permanece presente a lo largo de todas las lecturas que el pensador alemán hace del diálogo, dificultando así, como hemos visto, un acceso a la literalidad y la complejidad del texto platónico.

⁸² Cf. Gadamer (1991, 197).

ERIC VOEGELIN ON PLATO'S *PHILEBUS*

§ 1. Voegelin's Philosophy and his approach to Plato

The main object of this paper is to clarify Eric Voegelin's interpretation of Plato's *Philebus* in the light of his work and thought. Eric Voegelin was a political philosopher who had an important influence particularly in the United States and in Germany¹. One of the main features of Voegelin's work is his willingness to confront the situation of political disorder through a recovery of classical political philosophy, and more precisely, through a recovery of Plato's political philosophy². We could say that his task is that of clarifying and examining what is relevant in the study of the human being and political life. Faced with the complex political situation in which he lived, Voegelin tried to revive the form of confrontation with political situations that characterizes Platonic and Aristotelian political science. The core of Voegelin's thought is to formulate a theory of man, society and history, based on a theory of order: a project that assumes that there is a connection between order in the soul, order in the city and order in the cosmos. He himself affirms that his attempt is originally to create «a new social field of existential order in competition with the fields whose claim to truth has become doubtful»³. According to Voegelin, man's attunement with order is only possible through his participation in the community of being, that is, his participation in what he calls «the divine ground». The community of being or the divine ground is not an object, nor a mere abstraction, but the structural boundary of experienced reality. Any theory of man, society or history has to begin by asking what the experiences are from which the different symbols emerge; in this regard, «the essence of philosophy is to be

¹ Born in Cologne (Germany) in 1901, he studied political science at the University of Vienna; in 1938 he emigrated with his wife to the United States. From 1942 to 1958 he was professor at the Louisiana State University. In 1958, he returned to Germany, where he founded the Institut für Politische Wissenschaft in Munich. Voegelin went back to America in 1969 to join Stanford University's Hoover Institution on War, Revolution and Peace, where he continued his work until his death in 1985. Voegelin's work has been published in 34 volumes (The Collected Works of Eric Voegelin) by the University of Missouri Press. The Eric Voegelin Society in Louisiana (USA) and the Eric-Voegelin-Archiv in Munich (Germany) are good examples of the vitality and importance of Voegelin's work.

² See Voegelin (1990c, 91). For Voegelin's interpretation of Plato see Rosen (1958), Anastaplo (1988, 85-91), Rhodes (1992, 621-647) and Planinc (2001, 327-375).

³ Cf. Voegelin (2000d, 25).

found in the interpretation of the experiences of transcendence»⁴. The study of different symbolizations of the order experienced at different historical moments and by different philosophers is one of the main objectives of Voegelin's enterprise. Certain symbols enable man to have a better understanding of his situation in the whole, while other symbols conceal this situation: Voegelin's search for order aims to distinguish between the two kinds of symbols in order to orientate human life.

It is important to notice that this methodology is feasible due to his understanding of the structure of the whole, and that this understanding is ultimately based on faith⁵. The structure of the whole is explained through the structure of human consciousness, because consciousness is the foundational starting point; it is via our consciousness that we are able to participate in and know reality⁶. According to Voegelin, the human being is always situated in the in-between, in the tension between God and man, between transcendence and immanence, between νοῦς and ἄπειρον. Existence in the in-between means existence in the μεταξύ, a Platonic term that Voegelin uses to designate the situation of the human being in the whole of reality. The human being is situated in an irreducible tension between the divine νοῦς that pulls us, and the human νοῦς –or reason– that moves us towards its origin thanks to the strength of the ψυχή. In other words, there is no ζήτησις –research– without ἔλκειν –the pull understood as experienced as the power of attraction exercised by transcendence. Moreover, divine or transcendent knowledge is not accessible to man, because, as Plato asserts in the *Symposium*, man is in search of truth somewhere between knowledge and ignorance; *that means that the human being in his search for truth can create symbolical or mythical images, but only a god can describe truth directly: «the whole realm of the spiritual (δαιμόνιον) is halfway indeed between (μεταξύ) god and man»* (cf. *Symposium*, 202e).

Finally, Voegelin considers that the unfolding of the structure of human consciousness –what he calls its differentiation– can be situated in a time process⁷, which has to be

⁴ Cf. Wagner & Weiss (2004, 456).

⁵ Faith is for Voegelin «the substance of things hoped for, and the evidence of things unseen» (*Hebrews* 11,1) (cf. Voegelin, 2004b, 177 and ff.).

⁶ Cf. Voegelin (1990a).

⁷ «There is no history other than the history constituted in the μεταξύ of differentiating consciousness» (cf. Voegelin 2000c, 234).

understood as a «backward and forward and sideways» process rather than a linear one⁸. In this time process, Christianity, absorbing and enriching the understanding of the soul attained by Greek philosophy, represents the maximum openness of man towards transcendence and, thus, represents the real understanding of the human being in the *μεταξύ* of god and man. As he asserts in his *New Science of Politics*, «since the maximum of differentiation was achieved through Greek philosophy and Christianity, this means specifically that *theory is bound to move within the historical horizon of classic and Christian experiences*. To recede from the maximum of differentiation is a theoretical retrogression; it will result in various types of derailment which Plato has characterized as *δόξα*»⁹.

Thus, Voegelin's philosophy can be understood as a confrontation with different kinds of *δόξα*. His explanation of ideologies and modern tyrannies, as well as of different kinds of philosophical positions, is attainable thanks to the understanding of a maximum of immanentization only possible after the founding of a maximum of openness¹⁰; «the dangers of the dedivinized world and the unworldly God, the unworldly world as nothing but a nexus of relations between immanent things, and the dedivinized God reduced to mere existence»¹¹. Political disorder has its roots in, or is only understandable through, the disorder of the soul: if man is not aware of his real situation in the whole, of the distance between him and God or wisdom, or of the distance between himself and the nothingness, then a great danger emerges. As we have said, this danger can be summarized in the different attempts to immanentize transcendence, or to immanentize the *ἔσχατον* in the Christian sense of the term. Modern ideologies –says Voegelin– commit a radical, fully conscious, *aspernatio rationis* (Cicero), namely, a «rejection of reason»¹²; they reject reason because they try to immanentize ideas that have their origin in a deformation of the *μεταξύ*, that is, in a deformation of human nature. According to Voegelin, Plato uses the term «eristics» (cf.

⁸ Compare the first and the fourth and fifth volumes of *Order and History*. See also Rhodes (1992).

⁹ Cf. Voegelin (1987, 79). Emphasis added. See also Voegelin (1939).

¹⁰ «Historically, the experience of immortalizing in the unfolding of rational consciousness has been, and still is, the storm center of misunderstanding, fallacious misconstruction, and furious attacks», because «if man exist in the *μεταξύ*, in the tension «between god and man», then, «any construction of man as a world-immanent entity will destroy the meaning of existence, because it deprives man of his specific humanity» (cf. Voegelin, 1990a, 104).

¹¹ Cf. Voegelin (1990b, 79).

¹² Cf. Voegelin (1990c, 106).

Philebus, 17a) to denote this type of speculative thought, and «dialectics» to designate the proper method of investigation that remains aware of the in-between status of all things¹³.

So now we come to the our main object: Voegelin's interpretation of classical philosophy aims to re-explain and re-examine fundamental symbols –always bound with their corresponding experiences– in order to enable or improve human and political order. A good example of this research is to be found in his interpretation of the *Philebus*. Before beginning our analysis of Voegelin's interpretation of this dialogue it is necessary to clarify that his work does not contain any textual analysis of the whole dialogue. The *Philebus* is mentioned 17 times, in six different works¹⁴. In the third volume of *Order and History* («Plato and Aristotle») Voegelin analyses the main Platonic dialogues, which, he says, follow an evolution. The *Philebus*, relegated to an appendix of the commentary on the *Laws*, is not included in this evolution, probably due to the lack of external references and to its complexity. Although Voegelin does not consider the *Philebus* to be the most fundamental of Plato's dialogues, he takes some essential elements of his philosophy from it. These elements can be divided into three groups: i) the symbol of the μεταξύ, its importance and its process of differentiation; ii) the educational importance of pleasure and reason concerning the good life; and iii) the symbol of *Philebus*'s Prometheus and Plato's theophany. Let us examine them briefly.

§ 2. The symbol of the μεταξύ

The notion of μεταξύ is surely one of the most fundamental terms of Voegelin's vocabulary. He began to stress this term in the mid-1960's, in some pieces included in *Anamnesis*. This term is essential to understand his theory of consciousness, which, as mentioned before, serves as the basis for his political theory and his philosophy of history. The connection between the *Philebus* and the μεταξύ is established first in «Reason: the classical experience» and also in the fourth volume of *Order and History*, «The Ecumenic Age» (both published in 1974). In the first work, Voegelin analyses the importance of understanding the classical origin of «reason» against modern deformations, both ideological –Marxist, revolutionary, liberal, progressive, and so on–

¹³ Cf. Voegelin (1990c, 107).

¹⁴ See the *Cumulative Index* in Voegelin (2006).

or philosophical –Hobbes, Hegel, Marx, Heidegger, or Sartre. In the second one, he clarifies the «process of history» between Anaximander, Herodotus, Thucydides, Plato and Aristotle concerning the differentiation of truth or reality; simplifying this process, we can say that it consists on the progressive differentiation of the human ψυχή from its cosmic origin to its connection with divine νοῦς achieved by Plato and Aristotle. It is important to notice that Voegelin's reading of this dialogue is tied not just to his reading of other Platonic dialogues like the *Symposium*, the *Laws* or the *Timaeus*, but also to his understanding of spiritual history. The connection between Anaximander and Plato is as important to understanding his interpretation as is the one between Plato and Plotinus or the Christian revelation. «The life of reason in the classic sense –says Voegelin– is existence in tension between life and death [...] By «in-between» I translate the concept of the μεταξύ developed by Plato in the *Symposium* and the *Philebus* [...] Man experiences himself as tending beyond his human imperfection towards the perfection of the divine ground that moves him»¹⁵. But, what does the tension between life and death mean in connection with the *Philebus*?¹⁶ The tension between man and God mentioned above can be seen in the tension between mortalizing and immortalizing tendencies in human life stated in the *Laws* and also in the *Timaeus*: when man abandons himself to his desires (ἐπιθυμία) and ambitions (φιλονικία) all his thoughts (δόγματα) become mortal; but when he cultivates his love of wisdom and truth, when he thinks immortal and divine things, he will become immortal as far as this is possible for human nature (cf. *Timaeus* 90a-b). Voegelin's interpretation of the *Philebus* concerning the significance of the μεταξύ, concentrates on two central passages, 16d-e and 30b-c.

Let us begin with the mysterious passage 16d-e, in which being or reality (τὸν ἀεὶ λεγόμενον εἶναι) is defined by Socrates as the existence between (μεταξύ) the poles of the unlimited (ἄπειρον) and the one (ἓν). This area of the in-between is the area of form (ιδέα)¹⁷ and number (ἀριθμός) (16d8), which is the proper domain of human

¹⁵ Cf. Voegelin (1990c, 103).

¹⁶ Z. Planinc, examining the pairs of terms in which Voegelin places the μεταξύ, states that «these pairs of terms describe widely different experiences, perhaps comparable in the context of a rather extensive philosophical anthropology; and to claim that they are equivalent because they have an antithetical structure that produces an "in-between-the-poles" in every case is to commit a rather obvious logical fallacy» (cf. Planinc 1996, 7).

¹⁷ We must add here that the ιδέα mentioned in the passage is the «idea of the unlimited» (τοῦ ἀπείρου ιδέα) which is not tied explicitly with the number; in the text we read that «we must not apply the idea

knowledge. Voegelin interprets this passage primarily by connecting it with the passage 30b-c, where Socrates explains that the ground (αἰτία) –identified with wisdom and reason (σοφία καὶ νοῦς)– is present as the formative force in all things. Voegelin's identifies the ground with the one (ἓν) and, moreover, describes it as a divine ground¹⁸ – which is not self evident from Plato's text, where also the idea of limit, unlimited and the mixture of both, are considered as unities (cf. 23b-27c); the question is here if there is a hierarchy of unities, which is not at all clear from the text, but that Voegelin accepts as a fact. In doing so he is reading Plato in a biblical way and, more precisely, in a Plotinian way¹⁹.

Be this as it may, the divine pole of the μεταξύ is identified with the one. But then, in what sense is the unlimited the other pole of the tension? Anaximander plays a large role in answering this question: «the unlimited –states Voegelin– is Anaximander's ἄπειρον, the cosmic ground (ἀρχή) from which things are brought forth into being (γένεσις) and into which they perish again (φθορά), «for they pay one another penalty for their injustice (ἀδικία) according to the ordinance of Time» (B1)»²⁰. The tension in the *Philebus* represents, thus, two kinds of causes: a cosmic or material cause and a divine one. The first explains the multiplicity of being and has a cosmic origin, whereas the second enlightens the unity of this multiplicity through man's ψυχή. The in-between of these two poles or causes is the μεταξύ; therefore, the μεταξύ corresponds, *mutatis mutandis*, to the figure of «time» in Anaximander's image, understood as the limiting force of the cosmos. Voegelin's interpretation is that the limiting force of the cosmos has shifted to the limiting force of human ψυχή, the domain of form and number, the domain of human knowledge. As we have said, Voegelin's interpretation of Plato is bound with his understanding of history, which has to be understood as the unfolding of the human ψυχή (or as we expressed before, with the unfolding or

of the unlimited to the manifold before we know the exact number of every plurality that lies between the unlimited and the one» (cf. 16d6-9) (translation of Frede 1993).

¹⁸ The divine ground is for Voegelin that upon which something is founded; he uses the concept to refer to the supreme, undefinable, transcendent reality which may be considered either as the source or origin (arche) of both the world and the μεταξύ or as 'the Beyond' that forms existence by drawing it into participation. Although this conception of the divine in the *Philebus* is a plausible interpretation, it has to confront itself with the fact that in that dialogue, like in many platonic dialogues, the image of the divine has multiple forms (cf. *Philebus* 12c-e, 16c-e, 18b, 22c1-9, 23c, 26b, 28b1-e, 30d, 33b, 51e, 61b8-c4, 62a, 63e6, 65b, 65c).

¹⁹ In his correspondence with Leo Strauss we find a very interesting confrontation concerning Voegelin's reading of platonic dialogues from this point of view (Voegelin & Strauss 1993)

²⁰ Cf. Voegelin, (1990c, 105).

differentiation of the structure of human consciousness). The German philosopher argues that this unfolding process show that Plato and Aristotle «discovered reason as the source of order in the *psyche* of man»²¹ and, more importantly, they discovered that «reason is differentiated as a structure in reality from the experiences of faith and trust (*pistis*) in the divinely ordered cosmos»²². Voegelin argues that «from the differentiation here emerges the new symbolism of an in-between reality, of the *μεταξύ*, which receives its specific meaning from its constitution through the divine ground, i.e., the *νοῦς*»²³.

If man tries to reduce the structure of the *μεταξύ* to just one of its poles, then the different kinds of eristics (cf. *Philebus* 17a4) emerge in the comprehension of reality and, with them, the different kinds of deformation of reality. But where can the deformation of the *μεταξύ* be found? The answer is: in a reduction of the *μεταξύ* characterized by the confusion or identification between the *ἄπειρον* and the divine *νοῦς*; «Man exists in the tension between the *apeironic* depth and the noetic height. The *ἄπειρον* and the *νοῦς* reach into his *ψυχή* and he participates in them, but he is not identical with, or in control of, either the one or the other. This area of *metaleptic* reality is the proper domain of human thought – its inquiries, learning and teaching (*σκοπεῖν καὶ μανθάνειν καὶ διδάσκειν*)». Dialectics (cf. 17a4) is the word that Plato uses to denote the movement of thought or discussion (*λόγος*) inside the *μεταξύ*. However, man's consciousness is also the consciousness of participating in the poles of the tension (i.e. in the *ἄπειρον* and *νοῦς*), and the desire to know is apt to reach beyond the limits of participatory knowledge. That is why «there will be thinkers –«those who are considered wise among men these days»– who are inclined to let the in-between reality escape them in their libidinous rush toward cognitive mastery over the *ἐν* or the *ἄπειρον*. To denote this type of speculative thought Plato uses the term eristics»²⁴.

Voegelin identifies as eristics the different fusions of the phenomena in the *μεταξύ* with what he calls the «act of libidinous transgression with the *apeironic* depth»²⁵. This

²¹ Cf. Voegelin, (1990c, 89).

²² Cf. Voegelin, (1990c, 97).

²³ Cf. Voegelin (2000c, 244).

²⁴ Cf. Voegelin, (1990c, 107).

²⁵ Cf. Voegelin, (1990c, 108). J. M. Rhodes affirms that «depth» and «*μεταξύ*» appear to refer to the same phenomena in Voegelin's mid carrier, but that he let «depth» fade into the background in his later work (cf. Rhodes 2003).

act is identified with the *supervia vitae* or the *libido dominandi*, which serves theologians as the definition of original sin²⁶. As we have said, according to Voegelin, the deformations of reality carried out by modern ideologies or some philosophies are possible only after the appearance of Christianity, but they are nevertheless intelligible and can be overcome by a proper interpretation of the classical notion of reason. Greek Philosophy and Christianity constitute an inseparable tandem in Voegelin's thought.

§ 3. The educational importance of pleasure and reason

The question of pleasure and reason concerning the good life is often said to be the main topic of Plato's *Philebus*. Voegelin's interpretation addresses this subject in an unusual manner. The importance of the classical understanding of pleasure and pain concerning education in connection with Plato's *Philebus* is treated in the second and third volume of *Order and History*. In the first case, Voegelin explains the «great awaking» of the Athenian people in the fifth century after the disintegration of the old myth through the discovery of the soul and its authority by Parmenides and Heraclitus. In the second case, he analyses Plato's *Laws*, the last of the Platonic dialogues, in which the Athenian stranger elaborates a code for a city about to be founded. In neither place is there a textual analysis of the dialogue, but just references to it. The interpretation of the dialogue is again enhanced by its connections with other dialogues –in this case principally with the *Laws*– and with spiritual history. Voegelin considers that the Platonic treatment of pleasure has its roots in Democritus, who further developed the problems left by Parmenides, that is, the attempt to reconcile the experienced manifold of things with the oneness of being and the non-existence of the non-being. Democritus' atomism is for Voegelin an immanentization of Parmenides' being with an «Heraclitean touch» concerning the depths in which the truth lies. Democritus' ethics have the same background, which is shown through the centrality of the soul: happiness is a property of the soul (B. 170) and the criterion of the advantageous and disadvantageous is pleasure (τέρας) and displeasure (ἀτερπία) (B. 4; B, 188). With this last distinction, Voegelin asserts, «a science of ethics begins»: Democritus would be the first to distinguish from an analysis of human soul, between good or advantageous (συνφέρον)

²⁶ Cf. Voegelin (1990c, 106).

pleasures, namely joy (τέρψις) and bad or disadvantageous pleasures, namely pleasure (ἡδονή) in general. And this is «the problem of Plato in the *Philebus* and the *Laws*»²⁷.

According to Voegelin, the foundations of Plato's philosophy of education are to be found in the *Laws*. The discrepancy between the feelings of pleasure and pain and objective good, together with the fact that likes and dislikes are no guidance to quality are «of fundamental importance for the growth of culture [...] The cultural decay of Athens –states Voegelin– finds its most revolting expression, as ours does, in the previously discussed "theatrocracy" (in our time we call it "commercialism"), that is, the tyrannical imposition of the tastes of the illiterate rabble as the standard by which success or failure on the public scene is decided». Voegelin asserts that «this problem had been discussed already in the *Philebus*»,²⁸ but in the *Laws* it is sharpened into its definitive form. This final form is the institutionalized education of children towards the standards of good and bad pleasures that have been pronounced right by the voice of the law: «the child's soul must never learn to feel pleasure contrary to the Law; it must learn to take pleasure and pain in the same things as the old men who set the standard»²⁹.

Although Voegelin does not analyse at length the question of pleasure and pain concerning the good life in the *Philebus*, with these last hints and our previous explanation about the μεταξύ it should be sufficient to understand his position. The conflict between pleasures and reason can be seen from the conflict between passions and reason. As we have seen, the life of passions, desires and ambitions is a mortalizing life. «Nevertheless, even if man "mortalizes", he cannot escape from his existence as a *zoon noun echon* (as a noetic or rational being); even if he rejects reason, the rejection must assume the form of reason or he will fall into the moods of dejection, *taedium vitae*, *acedia*, and so forth; the more intensely he indulges his mortalizing *libido dominandi*, the more is the death he works in need of being cast in the image of life»³⁰.

²⁷ Cf. Voegelin (2000a, 375).

²⁸ Cf. Voegelin (2000b, 315).

²⁹ Cf. Voegelin (2000b, 314-315). According to Voegelin, in the *Laws* «Plato is not a Christian saint. To be sure, he wants to persuade, but he also wants to embody the Idea in the community of the polis»; the combination between persuasion and a certain amount of force represents a «lowering of the standards of embodiment» of the idea. Voegelin compares at this point of his analysis the evolution from *The republic* to the *Laws* with the evolution from the Sermon of the Mount to the function of institutionalized Church (2000b, 280 and ff.).

³⁰ Cf. Voegelin (1990c, 106).

Generally speaking, the educational problem of reason and pleasure concerning the good life has to be seen from the natural tendencies towards passion, which are to be taken as a rejection of man's existence in the *μεταξύ*. What Voegelin's interpretation shows is that Plato tries to keep together what it is essentially together and, in this sense, philosophy «does not abolish the passions but makes reason articulate, so that noetic consciousness becomes a persuasive force of order through the stark light it lets fall on the phenomena of personal and social disorder»³¹. Persuasion, the Platonic *πείθω*, is seen by Voegelin as the *modus operandi* of any search for order, of any philosophical existence, and it is opposed to any form of revolution, violent action or compulsion. Voegelin's persuasion has something of the pull (*ἔλκειν*) that moves us towards the right direction. The pull will be the subject of our last section.

§ 4. Prometheus and Plato's theophany

In the central passage of *Philebus* (cf. 16c-17a) that we exposed before, Socrates explains his «own beautiful way, which has nevertheless already often deserted me and left me helpless in the hour of need», that is, «a gift of the gods to men, so at least it appears to me. From their abode they let it be brought down by someone like Prometheus, together with a fire exceeding bright». We want here to focus on the mythical symbol of Prometheus and in the way Voegelin understands it. Before beginning our analysis, we must mention the fact that according to the German thinker one of the main intentions of Plato's dialogues was to create the symbols of the new order of wisdom, not for Hellas only, but for all mankind³². In his effort to create this new order myth was one of his main instrument to enlighten the situation of human being in the whole. For Voegelin mythological symbols provide grounds or foundations for a broad range of phenomena, from individual objects and events to the entire cosmos. Plato made myth central to his search for wisdom; «Myth –says Voegelin– is not a primitive symbolic form, peculiar to early societies and progressively to be overcome by positive science, but the language in which the experiences of human-divine participation in the In-Between become articulate»³³.

³¹ Cf. Voegelin (1990c, 91).

³² Cf. Voegelin (2000b, 60).

³³ Cf. Voegelin (1990d, 188).

The German thinker is well aware of the manifold of Prometheus's symbolizations: «it depends always which kind of Prometheus you take as an example»³⁴. Aeschylus' Prometheus is probably the best known of them, and it represents for Voegelin both the lost or wandering soul and the explicit and conscious revolt against the gods³⁵. Voegelin's criticism of Marx's interpretation or transformation of this image is well known: «from the revolt against the gods into human independence of the gods; or the story of the Fall transformed into that of the envious God against whom mankind will now, at least, sin and be perfectly happy. (What was prevented by God now can be produced by Marx). These gnostic transformations have been historically effective»³⁶. Voegelin adds that modern Prometheism has nothing to do with Aeschylus and that it is, in fact, a kind of gnosis³⁷.

Philebus' Prometheus, «the light-bringer who brings philosophical wisdom to some select people who then transmit the wisdom»³⁸, is also a different Prometheus. According to Voegelin the restoration of the Anaximandrian truth corresponds to the restoration of the image of Prometheus; the question is «what kind of Prometheus brought the revised edition of the Anaximandrian *dictum* down to Socrates-Plato?». The answer to this question is to be found in the new differentiation of reality, the understanding of the in-between reality reached by Socrates-Plato mentioned before. The new Prometheus, notices Voegelin, does not have to steal the fire; the exceeding bright fire of the truth is freely given, and this means that «in the symbolic form of the myth [...] Plato recognizes the philosopher's role in history as that of the man who is open to reality and willing to let the gift of the gods illuminate his existence»³⁹.

The symbol of Prometheus in the *Philebus* is understood as part of Plato's theophany, that is, one of the expressions of the manifestations of the divine. Prometheus, through whose exceeding bright fire the gods convey the truth of the one and the unlimited to man (cf. *Philebus* 16c-17a), is put together with the force that compels the prisoner in

³⁴ Cf. Voegelin (2004a, 340).

³⁵ *Ibid.*; see also Voegelin (2000b, 65).

³⁶ Cf. Voegelin (2004a, 340).

³⁷ Cf. Voegelin (2000a, 327-330).

³⁸ Cf. Voegelin (2004a, 340).

³⁹ Cf. Voegelin (2000c, 244).

the cave to turn around towards the divine light (cf. *The republic* 514a-517a)⁴⁰. Moreover, in Voegelin's analysis, these kinds of force belong to the same foreground of theophany as does the fire that moves Moses to turn towards the Thornbush. What is more, Voegelin affirms that these manifestations of god are improved through the image of the $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ in Plato's *Laws* and in Aristotle; and that these last images are not yet the last word of Plato insofar as he speaks about the world souls governed by one and the same god (cf. *Laws* 896e). Voegelin clearly sees that *Plato's images of the divinity moves between the cosmical images and the image of a god beyond the cosmos*. As we have seen, the interpretation of Plato's dialogue is just understandable from Voegelin's comprehension on history as a manifestation of the order to human nature. This last affirmation about the image of the divinity in Plato is, from our point of view, one of the most significant of Voegelin's interpretation of Plato's thought and it remains a great question for everybody wanting to understand the platonic philosophy.

But let us return to our argument. The question is, thou, what Plato's final position would be, and which was the reason for Plato's uncertainties. Voegelin's answer is that «Plato was well aware that revelation had a dimension beyond the $\nu\omicron\upsilon\varsigma$; he wanted to bring this dimension unmistakably to attention; but he did not want to elaborate it further because he was afraid that the elaboration might disturb the balance of consciousness»⁴¹. To understand Voegelin's answer it has to be said that, according to him, Plato's uncertainties are understood from a Christian point of view and that he considers that «uncertainty is the very essence of Christianity»⁴²; «the danger against which Platonic restraint protects is well known: it is the flooding of consciousness with imaginations of transfigured reality that will devalue existence in the cosmos under the conditions of its structure»⁴³. In general, Voegelin's Plato was well aware of the dangers of the different forms of gnosticism understood as the different forms of transgression of the structure of reality: «while these early movements attempt to escape from the $\mu\epsilon\tau\alpha\chi\upsilon$ by splitting its poles into the hypostases of this world and the beyond, the modern apocalyptic-Gnostic movements attempt to abolish the $\mu\epsilon\tau\alpha\chi\upsilon$ by transforming

⁴⁰ Cf. Voegelin (2000c, 293).

⁴¹ Cf. Voegelin (2000c, 295-296).

⁴² Cf. Voegelin (1987, 122).

⁴³ Cf. Voegelin (2000c, 298).

the Beyond into this world»⁴⁴. Thus, the modern attempts to immanentize transcendence can also be understood through Plato's symbols and prudence.

Finally, to sum up our results: the reading of Plato's *Philebus* is a good example of Voegelin's research into symbols, which is directed towards a better understanding of man's situation in the whole and whose object of study is the reality experienced in its personal, political and historical dimensions. We have shown the importance of symbols like the *μεταξύ*, reason or *νοῦς* and Prometheus, and the way Voegelin analyses them in the *Philebus*. Following his historical perspective, the backward and forward and sideways movements of his research, is especially complex. In this context his reading of Plato is essentially biblical but also has roots in his understanding of pre-Platonic philosophy. While examining the *μεταξύ*, we have seen the difficulties of finding a common ground for the different poles that are given to us (the difficulty of thinking together the poles ignorance-man-immanence-ἄπειρον-unlimited and wisdom-god-transcendence-νοῦς-one). Sometimes the differentiations and equivalences that Voegelin gives are not as self-evident as he would like. In the second section we have shown how the symbol of the *μεταξύ* makes it possible to relate pleasures and passions to the whole dimension of reason; further, the tendencies towards pleasure have for Voegelin a Christian interpretation. Finally, the symbol of Prometheus shows Voegelin's perspective concerning theophany, again tied with the complexity of his historical perspective and his notion of experience. In this last section Voegelin's Plato is someone fully aware of the dangers of gnosis; Plato's enemies are identified, in this regard, with Voegelin's enemies. Taken as a whole, Voegelin's enterprise shows the richness and interests of his confrontation with human and political disorder. However, his enterprise occasionally sacrifices the autonomy of philosophers and their texts in order to understand them in their process of differentiation.

⁴⁴ Cf. Voegelin (2000c, 303).

MANUEL BALASCH, TRADUCTOR DEL *FILEB*

Mn. Manuel Balasch és l'autor de l'edició bilingüe amb introducció i notes de la traducció catalana del *Fileb* de Plató, la qual va ser publicada l'any 1997 per la Fundació Bernat Metge. De fet, aquesta és la darrera traducció i possiblement un dels darrers textos que ens ha deixat el filòleg català. Balasch fou el successor del Dr. Jaume Olives i Canals com a traductor de Plató en l'esmentada editorial i abans de publicar el seu *Fileb* ja s'havia encarregat d'una quantitat considerable de traduccions de clàssics grecs i llatins. No es pot negar, en aquest sentit, que el filòleg català va ser una peça clau per revitalitzar i dinamitzar aquesta editorial a finals dels anys cinquanta. Tanmateix, amb la seva desaparició, el projecte de traduir tota l'obra de Plató que es va iniciar l'any 1924 amb Joan Crexells ha tornar a patir una sotragada, la qual cosa ha fet que encara avui ens manqui la traducció bilingüe de les *Lleis*, els diàlegs dubtosos i els apòcrifs¹. El present escrit pretén ser un recordatori del filòleg i hel·lenista català i, alhora, una oportunitat per aproximar-nos a l'obra platònica (concretament al *Fileb*) i a la seva interpretació contemporània.

Abans d'entrar en la introducció i la traducció del *Fileb*, ens cal fer explícits alguns trets específics de la manera de treballar de Balasch i de la seva posició específica enfront de l'obra platònica. Les traduccions de Balasch es caracteritzen per un coneixement profund del grec clàssic, per una certa erudició respecte de les referències creuades (sobretot la font homèrica) i per un coneixement de les principals autoritats acadèmiques. Balasch traduïa com un bon filòleg, però no amagava la seva posició a l'hora de transmetre el text. Alguns dels seus comentaris permeten certament il·luminar el text, però d'altres ens n'ofereixen una perspectiva oberta, molt sovint cristiana, que ens pot sorprendre i fins i tot descol·locar. No respectar segons quines fronteres acadèmiques a causa de la seva creença religiosa i la seva voluntat catequètica o

¹ La darrera edició bilingüe de Plató ha estat el magnífic treball de Raül Garrigasait de les *Cartes* (2009). Després de la traducció de Balasch i abans d'aquestes *Cartes* aparegué el volum dedicat a *Timeu* i *Crítias* a càrrec de Josep Vivies (2000).

d'apostolat, a més d'altres raons filològiques, van portar Balasch a no gaudir precisament de bona fama en l'àmbit acadèmic i, particularment, entre els filòlegs².

Balasch és un bon coneixedor de l'obra de Plató, la qual cosa li permet establir referències creuades entre diversos diàleg. Al mateix temps, és capaç en certes ocasions de pensar cada passatge en relació amb el conjunt del diàleg on aquest se situa, ja que considera que «un diàleg platònic és un edifici perfectament construït»³. La seva posició concreta enfront de cada diàleg particular va sovint acompanyada per referències a autoritats acadèmiques com Jäger, Wilamowitz-Moellendorff, Guthrie, Reale, Robin o Diès. Tot plegat permet que les introduccions i les traduccions de Balasch situïn prou bé l'estat de la qüestió dels diversos diàlegs⁴. Com ja hem comentat, juntament amb el coneixement i ús de les fonts clàssiques i modernes, Balasch proposa també una lectura pròpiament seva. L'any 1996, un any abans de presentar la seva traducció del *Fileb* Balasch escriu: «A mi, Plató m'interessa tot, i de dalt a baix: en cap punt ni en cap moment no deixa gens d'interessar-me. Jo crec (i ho van creure grans humanistes, com Erasme de Rotterdam) que és una fita en el camí dels homes cap al Déu de la *Bíblia*, una fita encara molt llunyana del terme, i amb un salt qualitatiu pel mig; però el camí avança en la direcció que he dit»⁵. Balasch no va amagar mai aquesta seva particular manera d'entendre l'obra platònica i el seu lloc en la història humana o sagrada. Efectivament, si fem un repàs de les introduccions i les notes de les traduccions que Balasch ha fet de Plató, veurem una presència més o menys constants de referències bíbliques que pretenen indicar-nos la proximitat o la distància de Plató respecte de la revelació cristiana o les Sagrades Escripures. Aquesta abundància de referències, però, no les trobem en altres traduccions com les d'Aristòfanes i, per tant, no només ens indiquen quelcom de la visió de Balasch sobre el món grec, sinó sobretot sobre l'obra

² Com posa clarament de manifest l'escrit que dedica Jaume Pòrtules (1984) a l'obra que Balasch (1984) havia dedicat a Carles Riba: *Carles Riba, hel·lenista i humanista*. Vegeu també la rèplica de Balasch (1989) a les crítiques que fa Mn. Perarnau (1983, 1984) a l'edició de Balasch del manuscrit del canonge barceloní Felip de Malla: «Memorial del pecador remut» (cf. Malla 1981, 1982, 1986).

³ Cf. Balasch (1997b, 70). A partir d'aquí citarem simplement la pàgina entre parèntesis en el cos del text.

⁴ Encara que en diverses ocasions certes badades que es podrien haver corregit amb una bona revisió aliena desmereixin tota la feina. Un cas particular el trobem en l'estudi de Balasch sobre *La república*, on afirma que Reale es desdiu de la seva posició quan el que passa és que Balasch confon la data de la traducció a l'espanyol de l'obra de l'italià amb la data del text original (Balasch 1992, 172 i ss.).

⁵ Cf. Balasch (1996, 135).

platònica⁶. És sobre aquesta qüestió que volem centrar la nostra atenció per tal de veure de quina manera la lectura de Balasch permet aclarir el text platònic. Per tal de fer-ho, ens centrarem en la manera com en nostre traductor comenta i tradueix el *Fileb* de Plató.

§ 1. Balasch, traductor del *Fileb*.

Balasch comença la introducció a la seva traducció del *Fileb* afirmant que aquest diàleg li recorda dues paràboles evangèliques: la de l'home que troba un tresor amagat en un camp i que de cop i volta ven tot el que té per comprar-lo; i la de la perla preciosa comprada a canvi de vendre totes les possessions (Mt, 13.44 i ss). Tot i que la intenció de la referència pugui ser més o menys clara, comparar el *Fileb* platònic amb el regne del cel és, si més no, una manera poc habitual d'encetar un comentari. Les paràboles evangèliques ens indiquen, en aquest cas, que el *Fileb* conté algun veritable tresor que roman ocult i que, per altra part, aquest fet ha passat desapercebut, la qual cosa exemplifica Balasch aclarint que el *Fileb* ha estat un dels textos de Plató menys

⁶ Les referències bíbliques com a notes als seus comentaris troben un moment àlgid en la seva traducció tant del *Fileb* (cf. Balasch 1997b) com de la *La república* (cf. Balasch 1989; 1990; 1992). Val a dir, però, que en cap altre diàleg com en el *Fileb* no trobem un nombre tant gran, almenys proporcionalment, de referències a la *Bíblia*. La primera traducció que Balasch feu de Plató, la del *Fedre* (cf. Balasch 1988), conté algunes referències significatives, però encara tímides i principalment negatives, com en afirmar, comentant el suposat discurs de Lísias pronunciat per Fedre, que no afavorir als necessitats sinó als que poden tornar-nos el favor és una «inversió radical dels valors evangèlics: Lluc 14, 12-14» (cf. Balasch 1988, n. 31; *Fedre* 234a); en la mateixa línia, Balasch indica que l'eros que dibuixa Sòcrates en el seu segon discurs, el qual ens fa oblidar els germans i la mare, és contrari a l'amor cristià (Lluc 8, 19-21; 1988, n. 125; *Fedre* 252a). L'apèndix de la traducció dels llibres V i VII de *La república* clou amb una llarga cita de la *Ciutat de Déu* de Sant Agustí (XI, 2), amb la qual vol indicar el camí envers el qual el diàleg platònic es dirigeix: «l'arrel de l'Església és una revelació sobrenatural, i la de la ciutat platònica una revelació natural» (cf. Balasch 1990, 163); «la tercera ciutat platònica, la dels filòsofs, tocats d'una mística quasi transcendental, un punt culminant del pensament precristià en aquestes esferes» (cf. Balasch 1990, 53, n. 76; *La república*. 473c-d). A Plató, ens vol indicar Balasch sense acabar-ho de fer explícit, li manca el mitjancer entre el món transcendent i la realitat material que representa la figura de Jesucrist en el Cristianisme (cf. Balasch 1990, 169-171). Val a dir que aquest lectura no dista molt de la que podem trobar, molt més matisada, en autors com Eric Voegelin –concretament en la noció de *metaxy*–, el qual era desconegut per Balasch (vegeu la part I.3). Curiosament, en l'aparell de notes del *Teetet* (cf. Balasch 1995) i *El sofista* (cf. Balasch 1996) no trobem cap referència bíblica, però si que en trobem, i de significatives, en la traducció de *El polític* (cf. Balasch 1997a). Així, en la presentació de la figura del veritable polític (*El polític* 293a-300c), el qual se situa per sobre la llei, Balasch hi veu un paral·lel amb l'Esperit Sant i el seu contrast amb la carn (Mt. 26, 41; cf. Balasch 1997a, n. 131; *El polític* 294a) o amb la lletra escrita: «la lletra mata, però l'Esperit dona vida» (Pau 2Cor. 3, 6; cf. Balasch 1997a, 38-39). La proximitat entre el Plató de Balasch i el cristianisme és, doncs, clara de manera més o menys constant, però també la distància que els separa és afirmada amb contundència «El Déu creador platònic (jo penso que en l'època del *Timeu* hi creia) no té res a veure amb el Déu del principi del llibre del *Gènesi*» (cf. Balasch 1996, 135).

estudiats i més desatesos pels manuals i pels tractats sobre el pensament grec antic. En tot cas, ens caldrà veure en quin sentit el *Fileb* és, per mossèn Balasch, un tresor ocult⁷.

Com hem dit, sovint les referències del filòleg català no permeten aclarir directament el text, però sí que ens indiquen alguna cosa relativa a la manera com l'autor llegeix les obres clàssiques i, particularment, Plató. El nostre traductor ens indica, al final de la seva introducció, que no ha pretès fer una lectura cristiana del *Fileb*, però que ha cercat els «punts de contacte, desenvolupaments susceptibles posteriorment d'explicació cristiana: no altra cosa ha estat el neoplatonisme cristià» (p. 78). Balasch es va dedicar sens dubte amb interès i passió a la interpretació del *Fileb*, però no tenia la intenció, creiem, d'oferir-ne una lectura original. *El tot del treball de Balasch, si de cas, volia, per una part, situar el diàleg en la discussió contemporània i, per l'altra, indicar el seu lloc en la història humana o, per ser més concrets, sagrada.*

El treball de Balasch sobre el *Fileb* està inspirat en les traduccions i comentaris de Dorothea Frede (publicada el mateix any que la traducció de Balasch), Auguste Diès i Guthrie, del qual diu que té el millor estudi sobre el diàleg⁸. Afegeix també en la seva introducció alguns comentaris, sobretot en un sentit crític, als treballs de S. Rosen, el qual justament havia ofert a Barcelona unes ponències sobre el *Fileb* l'any 1992⁹. La introducció de Balasch és un compendi prou complet d'aquestes lectures i també d'algunes altres i, de fet, en gairebé tot moment, podem saber quina és la interpretació que empra o aquella amb la que discuteix. Tanmateix, l'acumulació de referència a d'altres autors fa difícil discernir en alguns llocs la pròpia posició de Balasch. Per altra part, quan fa referències bíbliques no indica mai una font primària altra de la Bíblia, sinó que ens deixa entendre que aquella és la seva posició pròpia o, si ho volem, la seva aportació personal al comentari. Així doncs, tot i que l'ús d'intèrprets variats fa difícil en certs moments destriar quina sigui la posició pròpia de Balasch enfront del *Fileb*, les

⁷ Fixem-nos que les cites bíbliques de Balasch ens remetent justament a la imatge del jove ric que també esmenta Hegel (1979, § 68; Sales 2010, 17-18) i de què hem parlat a la part I.1 del nostre treball. Balasch no amaga aquí que creu haver trobat en el *Fileb* unes doctrines comparables al major dels tresors, la promesa del regne del cel.

⁸ Cf. Guthrie (1992); Frede (1997); Diès (1993). També fa ús d'allò exposat en la introducció i la traducció de Maria Àngels Duran (1992) i la de F.P. Samaranch (1972). Val a dir, tanmateix, que Balasch no fa cap referència als comentaris antics de Damasci, Ficino, ni d'altres de moderns com Friedländer o Gadamer.

⁹ Cf. Rosen (1999a); Ibáñez (1993).

referències bíbliques ens permeten identificar les traces d'aquesta interpretació. Fixem-nos, doncs, en alguns dels elements clau de la lectura que fa Balasch del *Fileb*.

§ 2. Les incongruències del *Fileb* i el seu lloc en la producció platònica

Seguint una tendència generalitzada dels estudis platònics, sobretot de caire filològic, Balasch considera que el *Fileb* és un diàleg de vellesa¹⁰. Tanmateix, afirma que és un diàleg eminentment escolar amb un auditori de joves; seguint Frede sosté que el Sòcrates del *Fileb* no tanca els arguments de manera formal, sinó que és present com un mestre dúctil i afable que busca fer-se seu l'auditori per l'argumentació i per l'amabilitat. Diu que la pedagogia és a flor de pell (p. 13)¹¹. Una de les primeres tesis de lectura que ens exposa clarament Balasch és que el «*Fileb* és un diàleg imperfecte, fosc i una mica inseqüent, incoherent» (p. 14, 20 i ss.). Aquest fet el relativitza el nostre traductor indicant, amb Diès, que l'obra platònica en general s'allunya molt de la forma del tractat i que és més aviat un constant exercici de diàleg¹². Balasch apunta diversos llocs en els quals es mostraria aquesta foscor o aquestes incoherències: la no aplicació dels principis establerts en la secció que el nostre traductor anomena lògico-dialèctica (cf. 14c-19a; p. 19); l'absència d'una seqüència clara que relligui els diversos arguments del diàleg; la manca de distincions clares entre termes, com la que trobem entre els termes πέρας i ἄπειρον ο, (p. 29-31) en una altra dimensió, la que hi ha entre allò bo i el bé, etc. (p. 16). L'excurs sobre la dialèctica (cf. 14c-19a), afirma Balasch, no és absolutament indispensable: «es tracta de la unitat i la pluralitat o multiplicitat formal en els conceptes i en les idees en si, i de la seva relació amb l'esdevenir del món dels sentits, cosa que ja havia estat discutida en el *Parmènides* i *El sofista*» (p. 44). Nosaltres considerem, tanmateix, que la secció dialèctica del diàleg és central per entendre el significat del *Fileb* com a tot i que no és possible reduir-la a allò aclarit en altres diàlegs. Balasch afirma que certes divisions que fa Plató (cf. 14c-15c) no respecten la diferència entre gèneres i espècies (p. 33). Cal dir, però, que aquesta darrera distinció no es troba en cap moment exposada en el *Fileb* platònic i que, per tant, no podem acusar a Plató de no fer ús d'uns conceptes que només s'estableixen clarament en l'obra

¹⁰ Cf. Brandwood (1990). Vegeu la part I.1 § 3.

¹¹ Cf. Frede (1997, 93-98).

¹² Cf. Diès (1993, xvi).

d'Aristòtil. Per altra part, el nostre traductor recolza la seva afirmació en un suposat lligam entre el *Fileb*, *El sofista* i *El polític* pel que fa al mètode de divisió emprat i afirma, seguint de nou Diès, que la novetat que trobem en el *Fileb* és que el mètode de divisió es completa introduint la noció d'ἄπειρον, això és, la necessitat de recórrer els intermitjos entre l'u i el múltiple (p. 22). Creiem, de nou, que la vinculació entre el mètode de la divisió exposat en *El sofista*, *El polític* o el *Parmènides* i el que trobem en el *Fileb* és quelcom que pot dificultar més que no pas aclarir el contingut del diàleg platònic. En el mateix sentit, moltes de les suposades incoherències que es poden trobar en el *Fileb* i que Balasch apunta es poden resoldre a partir d'una lectura atenta del conjunt del text. Amb tot, Balasch considera que Plató era conscient de les imperfeccions dels seus arguments, però que tanmateix «ha tingut l'enorme habilitat de jugar amb uns elements tals que dissimulen el que es podria interpretar com una manca de recursos imaginatius o com una repetició ja senil d'esquemes que és incapaç de variar» (p. 34). Val a dir que en aquest punt la manera que té Balasch de *salvar la vida* a Plató és si més no poc convincent i posa per altra part de manifest els defectes d'una visió cronològica dels diàlegs en la qual la vellesa es pot arribar a transformar en senilitat més que no pas en saviesa.

§ 3. El tema ètic del diàleg

Una de les tesis més clares de Balasch, compartida per bona part dels comentaristes, és que «el *Fileb* és un diàleg fonamentalment ètic, i es pot dir que duu a terme, que corona i tanca la dedicació platònica a l'ètica» (p. 20). Balasch apunta, seguint de nou a Frede, que el retorn de Sòcrates en aquest diàleg de vellesa és degut justament al fet que es tracta aquí d'un tema ètic, «que és la qüestió socràtica per excel·lència en el transcurs de tota l'activitat filosòfica del mestre» (p. 19). El tema del diàleg és, ens diu Balasch, l'essència del bé, tot i que «el diàleg voreja el tema del Bé suprem, sense tocar-lo mai de ple, perquè aquí es tracta només de la felicitat dels homes» (p. 26). En el fons de la qüestió s'hi troba la idea que tota realitat és una «γένεσιν εἰς οὐσίαν» («el pas a l'existència» tradueix Balasch, cf. 26d), una barreja constituïda pel límit i l'il·limitat (p. 32)¹³. El nostre traductor, veu encertadament que la felicitat ha de consistir també en una barreja mesurada entre plaer i raó, entre allò il·limitat i allò que permet posar límit

¹³ Cf. Diès (1993, xxx).

suficient a aquesta il·limitació. Tanmateix, la seva anàlisi no permet entendre prou clarament el lligam, que resulta essencial per entendre el diàleg, entre la barreja entesa com a combinació del límit i l'il·limitat i aquella entesa com a la combinació entre plaer i reflexió, ja que aquestes dues parelles no s'identifiquen simplement l'una amb l'altra. Aquesta qüestió només es pot aclarir analitzant tant el plaer com la raó, per tal de veure quin dels dos és més responsable de la barreja en la que consisteix la felicitat. El plaer no només conté en ell mateix certa racionalitat, sinó que requereix, com mostra el conjunt del diàleg, d'una delimitació per part de la raó. Segons Balasch, però, tot l'examen del plaer té un cert caràcter superflu, donat que Plató ja havia decidit abans d'analitzar l'experiència del plaer que el millor és una vida basada en la força reformadora de la raó, és a dir, que s'havia posicionat a favor de la ment, de l'ànima, de l'esperit (p. 62). Així doncs, la finalitat de l'anàlisi del plaer és simplement la de mostrar la seva inferioritat respecte la raó i la seva significació és, segons Balasch, principalment pedagògica o històrica: «Diríem que aquella Atenes en què ell [Plató] vivia havia sofert un procés de secularització com el que vivim avui. Valors superiors s'havien perdut bastant, i la gent buscava el plaer pel plaer. Plató no fou, ni podia intrínsecament ésser, la veu profètica que denunciés que les coses, si eren així, no rutllaven [...] Plató cedeix, i segurament a contracor examina el plaer des d'una perspectiva que a ell li devia semblar, deixeu-m'ho dir, herètica» (p. 62)¹⁴. No podem estar d'acord amb aquesta darrera apreciació de Balasch, principalment perquè considerem que l'examen del plaer, el qual ocupa una tercera part del conjunt del diàleg (cf. 31c-55c), no només es realitza per tal de mostrar la seva inferioritat respecte la raó, sinó per aclarir el seu lloc en el conjunt de l'experiència humana, constituïda per la percepció, la memòria, la racionalitat i el desig.

Per altra part, segons Balasch, la manera de tractar aquest tema trenca amb els corrents contemporanis i té, com ja hem esmentat, una marcada intenció pedagògica: «L'intent de Plató sembla menar per un mateix camí, sintetitzant en un pla superior, més excels, ni més ni menys que el de la divinitat, les teories respectives dels companys d'escola

¹⁴ Balasch indica que en la barreja final (cf. 59d-64b) Sòcrates accepta els plaers no purs a contracor, «perquè si ens en poguéssim desfer viuríem com déus. En això Sòcrates no ha canviat des del *Fedó*. Per aquesta actitud embranca diríem, la branca mítica del platonisme, encapçalada segurament per Plató». Aquí Balasch desatén clarament el text platònic, el qual, a gran distància del *Fedó*, mostra la vinculació estreta en la vida humana entre el cos i l'ànima, fins al punt de fer-los quasi indistingibles l'un de l'altre. Fixem-nos en el contrast entre aquesta lectura del tractament del plaer i la que ens ofereix Voegelin des d'una perspectiva política (vegeu la part I.3 § 2.).

que avançaven en direccions oposades, els megàrics i els cíncics per un cantó, i els hedonistes per l'altre» (p. 20; cf. p. 25). El primer grup seria el representat per Sòcrates a l'inici del diàleg i el segon, inspirat en la figura d'Eudoxe, seria representat per *Fileb*. La posició de Balasch en aquest punt és de nou la mateixa que la de Diès o Wilamowitz-Moellendorff, compartida amb matisos tant per Guthrie com per Frede. Tot i que estem d'acord amb la determinació del tema del diàleg, creiem que és molt arriscat identificar les posicions defensades en el *Fileb* amb escoles filosòfiques determinades: la imatge d'un suposat Sòcrates megàric o cínic enfront d'un *Fileb*-Eudoxe es pot acabar superposant al joc dialògic complex que ens mostra la lletra del diàleg. Creiem que més aviat aquests sabers s'estan constituint en el moment de redacció del diàleg i que, en tot cas, no és poden fixar abans de fer una lectura atenta del seu contingut i de les posicions que se'n desprenen en elles mateixes.

§ 4. La conversió de Protarc i la qüestió de l'apologètica platònica

Difícilment podrem entendre el sentit profund de la tesi principal de Balasch sense veure que segons ell «en el *Fileb* hi ha alguna al·lusió sorprenent al fet religiós. Sembla que això ja ho exigia el seu apuntat caràcter ètic» (p. 75). Aquest caràcter religiós del diàleg està, segons el nostre traductor, estretament vinculat, per una part, a la presència de la divinitat en el diàleg i, per l'altra, a una suposada conversió de Protarc. Val la pena aprofundir sobre aquests dos aspectes per veure fins a quin punt ens permeten il·luminar el text platònic i, al mateix temps, el punt de vista de Balasch, el qual, en aquest punt, discuteix clarament sobre la lectura de Rosen i contra la d'Aguirre¹⁵.

Cal dir, en primer lloc, que Balasch ens fa saber que la lectura del *Fileb* ha canviat el seu punt de vista sobre la divinitat en Plató: «cada vegada em sembla més clar que Plató professava un monoteisme, i que hi havia arribat per una via que té poc a veure amb el primer motor aristotèlic» (p. 52). Reconeix que el dubte sobre el monoteisme de Plató que havia manifestat en la seva edició de *La república* ha desaparegut amb la lectura del *Fileb* (p. 25, n. 50)¹⁶; el primer motor d'Aristòtil –indica Balasch– no imposa cap norma o codi moral, però el nostre traductor diu que voldria pensar que la divinitat en Plató sí

¹⁵ Cf. Ibáñez (1993, 214, 219-220). El mateix Balasch apunta en la seva nota final el seu rebuig a la tesi general d'Aguirre (1994) i deixa per a una publicació posterior el seu tractament.

¹⁶ Cf. Balasch (1990, 232-237).

que ho fa, però que no ho sap amb certesa¹⁷. Creiem que aquesta novetat és allò que permet entendre la raó per la qual Balasch descriu el *Fileb* com el tresor ocult de la paràbola evangèlica. Ens cal veure, doncs, el sentit exacte amb què Balasch veu en el text platònic aquest monoteisme i també aquesta possible imposició d'un codi moral. Balasch fa la seva afirmació referint-se concretament al lloc 22c on es vincula la raó de Sòcrates (amb la qual *Fileb* no està d'acord) i *raó divina i vertadera*, la qual permetrà aclarir, en la llarga secció cosmològica (cf. 23c-31a), el lloc del plaer i la raó en el tot¹⁸.

Per altra part, el nostre traductor posa de manifest encertadament que l'exposició de secció lògico-dialèctica (cf. 16c-19a) situa la divinitat en un lloc central del *Fileb*; cosa que també es posa de manifest en el lloc 40b, on s'aclareix que només els estimats pels déus gaudeixen de plaers veritables. També la presència de Zeus en el diàleg ens mostra com la divinitat és present en l'argumentació de Sòcrates i també en la de Protarc, tot i que aquesta divinitat se situa, com apunta Balasch, per sota de la causa racional del cosmos (cf. 30d-e)¹⁹. Tot i que la presència de la divinitat en el *Fileb* és manifesta, cal dir que Balasch unifica les seves aparicions sense atendre sempre al detall del context dramàtic on es produeixen i no ens acaba d'aclarir les raons que té per pensar el monoteisme de Plató. Sosté, per exemple, que Protarc se sent emparat per l'autoritat d'Afrodita, la qual cosa no es troba en el text, ja que és certament *Fileb* qui adora aquesta divinitat, però no sabem del cert que ho faci el seu jove deixeble. Tanmateix, sí que és cert, com indica Balasch seguint aquí Rosen, que Protarc mostra una forma peculiar de pietat que juga un paper important en l'argumentació del diàleg²⁰.

¹⁷ Per contra, «el Déu de la Bíblia, quan es revela, imposa immediatament un codi moral» (cf. Balasch 1997b 25, n. 50.).

¹⁸ Balasch afirma sobre aquest punt i referint-se a la separació entre plaer i raó que «som en la bona direcció, però Plató metodològicament aquí no ho pot admetre, les dues magnituds inicialment han de restar totalment separades», la posició de la Bíblia seria, en aquest punt, inversa ja que l'home gaudeix quan crea perquè ha estat creat a imatge i semblança de Déu: «I Déu veié que el que havia fet era molt bo» (Gn. 1,31). Ens costa aquí pensar l'analogia entre plaer i enteniment en ambdós llocs (cf. Balasch 1997b, 26).

¹⁹ «[E]n el *Fileb*, hi ha un aprofundiment en la dimensió religiosa de la relació de l'home amb aquesta primera causa o raó suprema» (cf. 30c), Zeus seria –indica Balasch– homologable al Déu dels cristians, com a divinitat superior, però sense l'omnipotència (car la causa és per damunt d'ell) i sense la imposició d'un codi moral (cf. Balasch 1997b, 53). Apuntem aquí que certament la causa és per damunt de Zeus, però l'objectiu del passatge del *Fileb* és el de demostrar que la raó, el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, s'identifica principalment amb la causa de cosmos i de la mateixa ànima humana. Per tant, el salt al Cristianisme no permet en aquest punt orientar la lectura del text.

²⁰ «Protarc pretén (12c) no especular racionalment sobre el plaer, sinó deixar a Afrodita (i la tria no podia ésser més encertada, per tal com és la deessa dels plaers més intensos) la decisió de si el plaer és el bé màxim. Dient-ho amb un llenguatge molt actual, fora de l'opinió del qui avui pretenen que Déu s'ha de tancar a les sagristies de les esglésies, i que fora, al carrer, a la vida social i ciutadana no hi ha de fer res»

Aquesta pietat és la que explicaria, segons el nostre traductor, la conversió de Protarc al lloc 40c, moment en el qual aquest accepta que només els estimats pels déus gaudeixen de plaers veritables i que, per tant, certs plaers són falsos pel simple fet de ser dolents, és a dir, gaudits per aquells no estimats pels déus. Val dir, però, que aquesta suposada conversió també es podria situar en un moment anterior de diàleg²¹. Sigui com sigui, l'argument socràtic a 40c se situa en un lloc important del *Fileb*, justament després d'un llarg aclariment sobre l'experiència del plaer, la descripció de la percepció i la memòria i el desig. Tanmateix, l'acceptació per part de Protarc de l'existència de plaers falsos no sembla deguda a l'argument de Sòcrates, sinó a la seva pietat.

Segons Rosen, aquest fet faria que el conjunt de l'argument anterior només hagués servit per enterbolir la ment de Protarc, el qual no es converteix a la visió socràtica exposada, sinó que l'accepta per esgotament i també per pietat o respecte a la moralitat tradicional, però no a una revelació socràtica²². Balasch, però, considera que Sòcrates en cap cas volia esgotar Protarc, sinó que aquest efectivament s'ha convertit, ha fet un acte de fe en el qual ha decidit confiar en Sòcrates: «Quantes vegades també no acatem el parer d'un altre en una cosa que no entenem de tot simplement perquè som conscients que en sap més que nosaltres». Balasch afegeix en aquest punt que «som en una antesala, llunyaníssima, a milers de quilòmetres lluny, encara del cristianisme, però que

(cf. Balasch 1997b, 73). En nota apunta Balasch que aquesta posició era la pròpia abans de la guerra civil espanyola i que Carles Cardó la rebutjà magníficament. Fins a aquest punt arriba el comentari de Balasch! el qual conclou afirmant que Sòcrates, per contra, «ens parla de revelació i de tradició en el sentit cristià, catòlic de la paraula!» (cf. Balasch 1997b, 73). L'elevació de Balasch parteix d'un lleu error en identificar la pietat de Protarc amb la divinitat Afrodita; la seva pietat es posaria de manifest, si de cas, en el lloc 40b, com veu bé el mateix Balasch, i a 28e1-6, on Sòcrates suggereix que el cosmos podria no estar regit per una causa racional: «El que acabes de dir ara –afirma Protarc dirigint-se a Sòcrates– no em sembla pietós. És afirmar que la raó ordena totes les coses el que fa digne l'espectacle que ofereixen el cosmos, el sol, la lluna, els astres i tota la cúpula celest, i jo per la meua part no parlaria ni jutjaria d'una manera diferent sobre aquestes coses».

²¹ Efectivament, com veu bé Frede, a 21d4-6 Protarc s'ha quedat mut després de l'argument en el qual Sòcrates demostra que la vida del plaer és inviable sense la raó: «Aquest discurs, Sòcrates, m'ha deixat ara en un mutisme total». Aquí comença, si de cas, la conversió de Protarc la qual, però, no és l'objectiu central el diàleg com voldria Frede, que afirma que aquest és l'únic ἔλεγχος del diàleg (l'acceptació de la pluralitat de plaers no ho seria pròpiament en tant que en aquell cas Protarc es veu forçat a acceptar l'argument) i que a partir d'aquest moment Protarc deixa de ser el portaveu de l'hedonisme per iniciar la recerca conjunta amb Sòcrates (cf. Frede 1993, xxxi-xxxii). Apuntem finalment que aquesta conversió inicial de Protarc apareix en l'argument dedicat a descriure el bé com a diferent del plaer i la raó (cf. 20b-21d), el qual neix en el seu conjunt, com un record diví que arriba a Sòcrates (cf. 20b2).

²² Rosen afirma efectivament que «la pietat de Protarc, o potser millor, la seva moralitat convencional, no li deixa altra opció que admetre amb Sòcrates, "amb la més alta necessitat", que "el dolent frueix dels plaers falsos en la major part dels casos, però el bo frueix els plaers veritables" (cf. 40c1-3). Aquesta conclusió, tant si és vertadera com si és falsa, podria haver estat assolida sense cap mena de discussió del mecanisme del plaer, de la percepció o de la memòria. Segurament Sòcrates ha enterbolit els sentits de Protarc amb la seva complexa i totalment insatisfactòria argumentació indirecta» (cf. Ibáñez 1993, 219).

enfila la seva direcció, vull dir la del misteri de la fe» (p. 76-77). Així doncs, allà on Rosen hi veu la moralitat tradicional i l'esgotament de Protarc, Balasch hi veu una conversió generada per la fe. Les qüestions interpretatives que s'obren aquí són considerables. Creiem que la tesi de Rosen és equivocada en tant que l'argument socràtic ha fet alguna cosa més que enterbolir la ment de Protarc, però certament en la seva acceptació es posa de manifest alguna forma de pietat o, com puntualitza Rosen, de moralitat tradicional. Aquest és justament el punt de contacte amb la tesi de Balasch, el qual, tanmateix, dóna un valor molt diferent a la pietat de Protarc.

Per tal d'entendre la pietat de Protarc tal i com l'interpreta Balasch, ens cal remetre'ns a la part final de diàleg, en el moment del repartiment de premis o, com indica encertadament Balasch, de possessions (κτήματα) pròpies de la vida bona (cf. 64c-66d). Protarc, després de l'exposició de Sòcrates, accepta el repartiment, la qual cosa implica certament un clar canvi de posició respecte allò que Protarc manifestava a l'inici del diàleg (que el plaer és un bé superior a la raó i que és digne de ser escollit com a forma de vida). Aquest fet és interpretat de nou pel nostre traductor com a conversió, concretament com una conversió intel·lectual, ja que a aquest repartiment «s'hi ha arribat per pura especulació» (p. 72)²³; Balasch considera que el que fa Sòcrates aquí és una certa apologètica que acaba amb la conversió de Protarc. No creiem que aquesta lectura sigui correcta, ja que, per una part, el repartiment de premis no s'estableix mitjançant la pura especulació, sinó que els elements que hi apareixen es troben aclarits, amb més o menys precisió, al llarg del text²⁴. Per altra part, creiem que caldria aclarir molt bé tant la conversió de Protarc com la intenció apologètica que veu Balasch, ja que el diàleg platònic se'ns presenta més aviat com un exercici esforçat per aclarir les qüestions, cosa que exigeix més comprensió o reflexió que no pas fe o creença. L'argument posterior de Balasch i que pretén justificar la seva lectura és encara més difícil d'acceptar, car afirma que el quart premi que entrega Sòcrates (en el qual s'hi inclouen les opinions correctes; cf. 66b9) es pot assimilar a les creences religioses (p. 73). Aquest fet posaria de manifest, doncs, l'estret lligam entre ètica i religió que Balasch pretén trobar en el diàleg platònic. Tanmateix, aquest lligam requereix una justificació que no se'ns ofereix en el conjunt del diàleg i que Balasch tampoc ens

²³ Aquí la tesi de Balasch es relliga amb una referència a l'apologètica cristiana: «és allò de Pascal: el cor té raons que l'enteniment no entén [...] viure en cristià és una síntesi de creença i conducta» (cf. Balasch 1997b, 72-73).

²⁴ Vegeu la part II.1 *ad loc.*

aclareix; les opinions veritables o correctes (juntament amb la τέχνη i l'ἐπιστήμη; cf. 66b8-10) que adquireixen el quart premi, han estat objecte d'anàlisi per part de Sòcrates al llarg de bona part del diàleg i que, en cap moment, s'han vinculat a creences religioses tal i com les que descriu Balasch. En tot cas, si això fos així, caldria provar-ho a partir d'analitzar molt acuradament l'argumentació del diàleg. Creiem necessari pensar la qüestió de la religiositat o la pietat de Protarc i també del conjunt del diàleg platònic, segurament de manera més confiada que la que insinua Rosen, però no podem estar d'acord amb la lectura que fa Balasch del passatge esmentat. Fer dir a Sòcrates (o a Plató) quelcom que no diu, tot i ser una pràctica més o menys estesa entre els comentaristes, és una mala manera d'interpretar el text i fins i tot pot afeblir arguments que contenen part de raó²⁵.

Així doncs, la lectura de Balasch, tot i ser confusa en diversos llocs i equivocada en d'altres, ens permet obrir camins de reflexió per pensar el diàleg, sobretot per pensar-lo en tot allò que en ell hi ha de misteriós o de diví que, certament, és molt. Les raons de Balasch en aquest aspecte ens condueixen a pensar un tret que caracteritza l'acció dramàtica del diàleg: que l'exercici dialògic socràtic no només vol aclarir i examinar, sinó també purificar en certa manera l'ànima de seu interlocutor. Aquesta purificació passa, en el cas de Protarc, per un exercici de desmitificació d'allò que aquest considera i sent com a diví o pietós. Només recurrent, com fa el diàleg, l'experiència del plaer des de la seva naturalesa corporal fins a la seva connexió amb la raó còsmica, es podrà dur a terme aquesta tasca; només situant la vida humana en el seu lloc en el tot s'assolirà la

²⁵ Per esmentar d'altres ocasions on la lectura de Balasch és discutible i difícilment defensable vegeu, per exemple, el seu comentari a l'escena inicial, quan *Fileb* esmenta la divinitat d'Afrodita per identificar-la amb el plaer: «Sòcrates –afirma Balasch– sap bé que té moltes formes (cf. 12c), i amb això vol fer entendre a *Fileb* que ha invocat la divinitat a destemps (el segon precepte del Decàleg: no prendre el nom de Déu en va!), perquè quan *Fileb* diu que el bé és el plaer, es tracta d'una afirmació axiomàtica (comparable als axiomes dels naturalistes jonis: l'aigua és el principi de totes les coses, de Tales de Milet) que no té cap suport racional que l'empari» (cf. Balasch 1997b, 41). El comentari de Balasch és aquí certament discutible, encara que té part de veritat, com ja hem comentat anteriorment. Més endavant, en comentar l'afirmació segons la qual és just riure dels mals dels enemics (cf. 49b-c), Balasch diu que aquí «Plató discrepa de qualsevol òptica cristiana. En canvi, si es tracta d'un amic, Plató encaixa amb el cristianisme». Cita aquí Mt. 23,34 («Pare, perdoneu-los, que no saben el que es fan») i Lluç 6,27 («Estimeu als vostres enemics, feu el bé als qui us avorreixen, beneïu els qui us maleeixen, pregueu pels qui us calumnien») (cf. Balasch 1997b, 45, n. 87). Balasch sobreinterpreta el text (es tracta aquí principalment de la rellevància del ridícul en la comèdia) i també la intenció de Plató, el qual no hi diu mai res en el diàleg. Encara després, parlant de la preeminència de la dialèctica sobre la retòrica (cf. 58a-d), Balasch afirma que la dialèctica és la ciència que ens connecta directament amb l'ésser i ens adverteix en nota que aquell que l'hagi escollida, però, «haurà de saber-se moure amb habilitat i honestat entre els tripijocs de la vida diària. Transcendent l'Ulisses de l'*Odíssea*, com sempre, llegim a Mt. 7, 10: "Estote prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbae"» (cf. Balasch 1997b, 49-50). Curiosa comparació, si més no, amb l'art de la dialèctica tal i com la trobem en el diàleg platònic.

comprensió del lloc encertat del plaer. L'escena final del diàleg (anàlogament a la inicial) situa al lector enfront d'una tria, enfront d'una decisió que ha d'encertar el lloc de l'home entre l'eros de les bèsties i «l'eros pels discursos que, repetides vegades, han fet endevinacions sota la inspiració de la musa filosòfica» (cf. 67b4-8). Certament, Plató desdivinitza el plaer vinculant-lo al testimoni de les bèsties, cosa que confirma algunes de les intuïcions de Balasch; però el més rellevant aquí és, des del nostre punt de vista, que l'escena i el diàleg sencer ens ofereixen una determinada imatge de l'home, situat sempre en un entremig, en una difícil tensió que persegueix ser aclarida. En aquest cas, l'escena final situa l'home entre el testimoni de les bèsties i una divinitat (la musa filosòfica) que il·lumina, d'alguna manera, els nostres discursos, la nostra raó. Curiosament, Protarc se'ns presenta al llarg del diàleg com un amant dels discursos, però només perquè en ells hi troba una certa forma de plaer insaciable i, per tant, bestial o animal. La intervenció amb la que Protarc tanca el diàleg, la introducció d'una nova pregunta que Sòcrates mai no respondrà, posa de manifest que el jove interlocutor encara no resta satisfet, que continua cercant, sense mesura, els discursos i les raons de Sòcrates. Sòcrates ha intentat mesurar el plaer de Protarc pels discursos, però el resultat final és clarament insatisfactori. Per tant, s'hagi convertit o no Protarc, aquest roman encara lligat al plaer, roman doncs en la indeterminació d'aquell que no és capaç de veure l'home que té al davant.

UN MAPA DE LES INTERPRETACIONS CONTEMPORÀNIES DEL *FILEB*

(EL CONGRÉS DE LA IPS)

§ 1. El *Fileb* a vista d'ocell

El volum dedicat a les ponències del vuitè *Symposium Platonicum* organitzat per la *International Plato Society* (IPS) ofereix una visió àmplia de l'estat recent de les investigacions sobre el *Fileb* de Plató. En aquesta part del nostre treball oferirem un resum ordenat de les ponències que s'exposen en aquest volum amb la intenció d'obtenir-ne com a resultat un mapa de les interpretacions contemporànies del *Fileb*. És per aquesta raó que aquí no presentem una anàlisi crítica i detallada de les ponències, sinó que en la majoria dels casos ens hem limitat a oferir-ne un sumari i a ordenar-les seguint un cert ordre. Així doncs, el silenci de la nostra exposició haurà de ser omplert pel lector a través dels comentaris que es troben al llarg del nostre treball i sobretot a partir de percebre en el nostre sumari els dos eixos i els tres nuclis temàtics que hem exposat anteriorment¹. Els editors del volum, Luc Brisson i John Dillon, tenen el mèrit d'haver sabut dividir les ponències del congrés de manera que es puguin percebre certes diferències temàtiques en el tractament que els autors fan del *Fileb*. Concretament, el volum queda dividit en tres grans seccions encapçalades per un article introductori de Dorothea Frede; aquestes seccions, com els mateixos editors ens indiquen, es corresponen amb la divisió tradicional de la filosofia entre lògica, ètica i física. En la darrera secció s'hi inclourien també les qüestions relatives als primers principis. La divisió tradicional mostraria així el seu potencial classificador també en relació amb les interpretacions del *Fileb*, on efectivament trobem la qüestió relativa al mètode o mètodes emprats (lògica i dialèctica); la qüestió relativa als plaers i la seva rellevància en la constitució de la bona vida (ètica); i finalment, la qüestió dels primers principis, el límit, l'il·limitat i la seva barreja, a partir dels quals s'entén la constitució tant del món com de l'home mateix². Tot i així, aquesta divisió temàtica o per disciplines no permet captar sempre la complexitat del diàleg mateix ni, per tant, algunes de les seves interpretacions contemporànies. Per posar només un exemple, el mètode diví exposat en

¹ Vegeu la part I.1.

² Cf. Dillon (2010, ix-x).

el diàleg (cf. 16b-18d) és també el lloc on s'exposen els primers principis que han de servir per a la constitució de la millor de les vides i, per tant, la vinculació entre el mètode, els principis i l'ètica és indestriable o difícilment discernible, com posen de manifest alguns dels articles que exposarem a continuació³. Per tant, la divisió establerta per Dillon i Brisson ha d'anar necessàriament acompanyada per un coneixement del diàleg en el seu conjunt. És per això que nosaltres hem fet encara una nova divisió sobre la ja establerta per Brisson i Dillon, subdividint les seccions per tal de facilitar la comprensió de les diverses aproximacions, les quals, a grans trets, es podrien separar en tres grans grups: aquells autors que tenen una perspectiva marcadament analítica o que examinen qüestions particulars del diàleg; aquells que centren la seva atenció en la forma i el contingut del diàleg; i, finalment, aquells que tracten qüestions principalment filològiques o molt puntuals del text grec. Per raons didàctiques i d'afinitat entre autors, en el si de cada subdivisió hem variat l'ordre de presentació dels articles respecte l'ordenació alfabètica amb el que els editors els han transmès. En cap cas, però, no hem fet sortir a cap autor de la secció en la que els editors l'han situat. Les referències bibliogràfiques que no hem considerat necessàries han estat omeses en diverses ocasions, per la qual cosa remetem al lector a l'obra original.

L'article introductori de Dorothea Frede, sobre el que ja hem tingut oportunitat de parlar més amunt⁴, té com a objectiu inicial tractar la noció *eudaimonia* en el pensament platònic i en l'antiguitat en general, però ens ofereix també una lectura del diàleg com a tot on es tenen en compte diversos elements formals i argumentatius. Val a dir que el punt de vista sobre el tot del *Fileb* que Frede ens ofereix aquí varia, des del nostre punt de vista, de les exposicions anteriors de l'autora alemanya, sobretot respecte l'estatut de atorgat a la millor vida que persegueix el diàleg. La diferència vindria donada pel fet que l'autora alemanya posa més èmfasi aquí en els dubtes sobre la preferència socràtica per una vida de pura raó i sembla indicar més raons en contra que a favor d'aquesta tesi⁵. Frede constata que així com en el cas d'Aristòtil la noció de felicitat queda exposada de manera clara i uniforme, en el cas de Plató aquesta es pot entendre de dues maneres diferents: tant com aquella forma de vida on el plaer no sembla central o ho és en tant

³ Vegeu també la part I.1.

⁴ L'article porta per títol «Life and its Limitations: the conception of happiness in the *Philebus*» (cf. Frede 2010, 3-16). Vegeu la part I.1, § 4.

⁵ Sobretot en relació amb la versió anglesa (cf. 1993) i en menys mesura amb l'alemanya, molt més completa i menys agosarada (cf. 1997).

que derivat del coneixement (com passaria en el cas del *Fedó* o *La república*); com aquella on sembla reclamar-se que la millor la forma de vida és una barreja de plaer i raó. Aquesta segona posició és, justament, la que Plató semblaria defensar en el *Fileb* o les *Lleis*: «The question whether Plato really changed his mind and for what reasons he assigned an important role to pleasure in human life is the topic of this article»⁶.

Tot i així, la defensa d'una vida com a barreja de plaer i raó on cap dels dos elements no és el bé (cf. 20b-23b), però on la raó li és més propera (cf. 66c) no ha de ser acceptada, segons Frede, sense dubtes. Aquests dubtes són principalment deguts a dos elements: la forma del diàleg i el seu contingut. El primer element, la forma del diàleg, posa de manifest el misteri del retorn de Sòcrates, la seva manera de defensar la millor forma de vida i les incongruències de la metodologia que emprava. Frede sosté que Sòcrates defensa la vida mixta, per una part, a partir d'un mètode diví (cf. 16c-18c) que no s'acaba d'emprar del tot i, per l'altra, a partir d'un record diví (cf. 20b-21e) que no sembla assegurar la seva posició, sinó perseguir també al mateix temps la conversió de Protarc. Segons Frede, el retorn de Sòcrates s'explica perquè aquest vol proposar la millor forma de vida per a tot home, no només pel filòsof i, a més, ho vol fer amb un esperit clarament democràtic, amb un interlocutor que discuteix amb ell i s'hi enfronta. Això, tanmateix, no esvaeix el dubte del que Frede ens parla, per la qual cosa ens cal encara fixar-nos en el contingut del diàleg, on es posa de manifest que el plaer és entès en una doble vessant, positiva i negativa. El plaer és positiu perquè sovint representa el retorn a un estat d'equilibri, però és negatiu en tant que sempre es vincula amb una mancança. Aquest fet explica la raó per la qual Sòcrates es dedica a examinar a fons el plaer, però encara no ens permet entendre la raó per la qual defensa una vida barrejada com a millor, ja que el plaer sempre implica una manca i, per tant, un mal. Així doncs, un vida de pura raó, on no s'hi troba cap mena de deficiència, sigui o no percebuda, hauria de ser preferible. És més, Frede posa de manifest que Sòcrates indica en diversos llocs del diàleg la superioritat d'una vida sense plaers ni dolors, una vida neutra (cf. 33a-b, 42d, 53c-55). Tanmateix, donat que en la barreja final també s'hi inclouen els plaers purs (cf. 59d-64b), el dubte de Frede roman.

Les raons d'una defensa de la vida barrejada com la que sembla descriure el diàleg caldria trobar-les, segons l'autora alemanya, en la necessitat d'acceptar que l'home

⁶ Cf. Frede (2010, 4).

sempre viu en un flux permanent (cf. 43a) i que conviu constantment amb certes deficiències, les qual el constitueixen i el fan millorar (cf. 53d, 63e). L'home es trobaria, per tant, en un constant procés de generació i regeneració (cf. 27d-e, 32a-b, 42d, 46c, 53c-55c) que acaba revertint en un bé per a ell. Tot plegat permetria vincular el *Fileb* amb *El convidat* o el *Fedre*: «In short, if Plato regards even the best state in human life as an inherently unstable condition, then it is clear why he settles for a mixed life and for the cultivation of the right types of pleasure»⁷. Ara bé, acaba Frede, si això és així, si ens cal llegir el *Fileb* des de *El convidat* o el *Fedre*, com és que Plató no ens ho ha deixat clar des de l'inici? Doncs perquè ell entén la filosofia com a recerca, no com a donació de veritats en un sentit semblant amb el que ho fa Lessing a *Eine Duplik*⁸. Finalment, Frede indica que tot i que en el *Fileb* no trobem referències a la dimensió social i a l'organització política necessària per assolir la vida descrita, aquestes indicacions les trobaríem en les *Lleis*, on el plaer i la raó juguen un rol central en l'educació dels ciutadans de la ciutat cretenca de Plató. Així com en les *Lleis* s'exposa la segona navegació en relació amb la millor constitució possible, en el *Fileb*, sosté Frede, ens hem de conformar, donat que la vida divina no és assolible, amb ser «constant hunters on earth»⁹.

§ 2. Lògica i dialèctica

La primera secció d'articles es troba situada sota la categoria «Lògica i dialèctica» i inclou diversos treballs sobre la temàtica genèrica de la metodologia emprada en el *Fileb*. Nosaltres hem agrupat el conjunt dels articles en dos grups per tal de facilitar la tasca d'exposar-los. En primer lloc, aquells que manifesten una perspectiva que podríem denominar analítica sobre la qüestió del mètode o dels mètodes emprats en el *Fileb*, sovint en relació amb una suposada evolució, revisió o coherència del conjunt del pensament de Plató. Aquests treballs vinculen o analitzen el mètode de la divisió i la recol·lecció en relació amb el que Plató hauria presentat en diàlegs tardans com el *Fedre*, *El polític* o *El sofista*; gairebé tots els autors defensen que hi ha una clara continuïtat entre aquests diàlegs del període tardà, introduint diversos matisos per tal de

⁷ Cf. Frede (2010, 12).

⁸ Cf. Lessing (1778, 23-24).

⁹ Cf. Frede (2010, 16).

justificar les diferències entre les obres tardanes de Plató i en el si del mateix *Fileb*. En segon lloc, agrupem aquells articles que tracten sobre el mètode en el *Fileb* però sense oblidar que aquesta qüestió està íntimament vinculada amb l'estructura dramàtica i argumentativa del *Fileb*. També situem en aquest segon grup d'altres articles que tracten sobre qüestions o passatges particulars del diàleg. Val a dir que és amb aquest segon grup d'articles amb els que ens sentim més propers i considerem que accedeixen al diàleg d'una manera propera a la que nosaltres hem seguit.

§ 2.1. El mètode en l'evolució del pensament de Plató

Una bona manera de començar amb el primer grup que hem determinat és amb el treball de Hugh H. Benson i Francisco Bravo, en els quals es posen de manifest les principals controvèrsies sobre el mètode en el *Fileb* o en Plató en general. Benson defensa que el mètode del *Fileb* exposat a 16c-17a és idèntic al que trobem en el *Fedre* (cf. 265c-266c) i que en ambdós casos es tracta del mètode de la divisió i recol·lecció. Val a dir que la referència al *Fedre* és comuna a quasi tots els articles d'aquesta secció, sobretot als del primer grup. La posició de Benson s'enfronta tant a la tesi dels qui defensen que Plató combinava els mètodes en un mateix període¹⁰ com a la d'aquells que sostenen que Plató hauria experimentat un canvi sobtat d'opinió i hauria passat d'emprar el mètode hipotètic propi del *Menó*, el *Fedó* o *La república* a l'ús de la divisió i recol·lecció¹¹. En l'article de Francisco Bravo es defensa una posició semblant a la de Benson: el mètode de la divisió i la recol·lecció és propi de la dialèctica platònica del darrer període¹², com posa de manifest el *Fileb*¹³ i el seu lloc correlatiu en el *Fedre* 266b3 (cf. *Fileb* 16b5-6). Amb Stenzel, Bravo defensa que en el *Fileb* hi ha una aplicació d'aquest mètode amb la finalitat d'aclarir què sigui la bona vida i el plaer¹⁴. A l'hora, seguint Cornford, considera que hi ha dues formes de dièresi: la definicional (pròpia de diàleg com *El sofista* i *El polític*, on només s'atén a les diferències essencials d'una determinada classe) i la classificatòria, centrada en la taxonomia d'objectes (pròpia de diàlegs com el *Fileb*, on s'atén a totes les diferències, essencials i accidents,

¹⁰ Cf. Hackforth (1958).

¹¹ Cf. Kahn (1996); Benson (2010).

¹² Cf. Lloyd (1952, 105); Hackforth (1958, 26); Gulley (1962, 114 i ss.); Bravo (1985, 172).

¹³ Cf. Moravcsik (2000, 213-249).

¹⁴ Cf. Stenzel (1940, 140).

d'una determinada classe)¹⁵. I això seria justament el que es fa en relació amb el plaer, primer per diferenciar-lo del bé i, posteriorment, per saber com entra en la bona vida. Aquesta posició se situaria enmig de les tesis defensades, d'una banda, per Stenzel (el qual considera que a 15d, 16c i 17a la divisió adquireix rellevància per si mateixa i que deixa en segon pla l'obtenció de definicions)¹⁶ i, de l'altra, per Trevaskis i Gulley (els quals sostenen que a 17a-18e no es tracta de divisió, sinó de classificació)¹⁷.

L'article de Mary Louise Gill també tracta la qüestió del mètode de la divisió en el *Fileb* per tal de veure si és o no el mateix que l'emprat en d'altres diàlegs tardans com el *Fedre* (cf. 265d3-5), *El sofista* (cf. 222c5-7) i *El polític*. Parteix del treball d'Ackill¹⁸, el qual estableix la naturalesa de la divisió en Plató en un sentit ampli que permetria, segons Gill, incloure-hi també el mètode diví del *Fileb*, en el qual trobem una forma de divisió peculiar i per això cal definir bé primer aquesta noció juntament amb la de recol·lecció. En tots els casos la divisió i la recol·lecció, les quals es poden combinar entre elles de diverses formes, tenen com a finalitat definir un cert tipus (com per exemple el pescador, el sofista o el polític) tot situant-lo al capdavant d'un arbre de gèneres i espècies. Gill considera també que la forma de la divisió depèn en gran mesura de la forma final que es vulgui assolir¹⁹. La clau per entendre aquesta qüestió es trobaria en el passatge de 15b i ss. on, seguint Muniz i Rudebusch²⁰, es poden distingir entre les *henades* (que serien unitats originàries abans de ser dividides) i les *mònades* (que serien el resultat d'algun tipus de divisió sobre les *henades*): els exemples del so posen de manifest que les diverses ciències (com la gramàtica o la música) tracten una mateixa *henada* (el so), dividint-la de diverses maneres, en diverses *mònades*. Així, per exemple, el mètode diví conté un moment de divisió (cf. 16c5-17a3, on es divideix en mònades una determinada *henada*) i un moment de recol·lecció (cf. 18a7-b3, on es va dels molts a l'u tot partint d'una *henada* plenament articulada). Això explicaria els diversos tractaments que rep el plaer al llarg del diàleg²¹. En una línia semblant a la de tots els autors anteriors, l'article de Richard Patterson defensa que tot i que en el *Fileb*

¹⁵ Cf. Bravo (2010, 29; 1985, 178); Cornford (1973, 171).

¹⁶ Cf. Stenzel (1940, 96).

¹⁷ Cf. Trevaskis (1960, 41-42); Gulley (1962, 113-115). Bravo (2010).

¹⁸ Cf. Ackrill (1970; 1997).

¹⁹ Cf. Cavini (1995, 123-38, 131).

²⁰ Cf. Muniz, F. & Rudebusch (2004).

²¹ Cf. Gill, M. L. (2010).

s'hi troben diversos mètodes distingibles entre ells (com l'ἔλεγχος, la hipòtesis o la divisió-recol·lecció), aquests es combinen de manera harmònica depenent del moment del diàleg²². També en clara continuïtat amb els treballs anteriors, però posant més èmfasi en una perspectiva filològica, l'article de Naomi Reshotko defensa la coherència entre el mètode diví (cf. 16b9-18b7) i la divisió quatripartida (23e3-26a4). Se centra sobretot en rebutjar la tesi segons la qual en el mètode diví se'ns parla de les formes intel·ligibles com defensen Dancy o Striker²³, els quals sostenen que a 16c5-9 l'ἀεὶ es vincula amb ὄντων i no pas, com defensa Reshotko i d'altres, amb λεγομένων²⁴.

L'article de Charles Kahn és molt menys conciliador que els anteriors amb les dificultats que presenta el mètode de la divisió i la recol·lecció en el *Fileb*. També planteja la necessitat de pensar la continuïtat entre el *Fileb* i altres diàlegs tardans com el *Fedre* o el *Parmènides* i defensa que la metafísica de Plató no varia en el seu darrer període tot i que la teoria de les formes queda revisada de manera significativa²⁵. Tot i així, el seu article es diferencia clarament dels anteriors en tant que considera que el mètode de divisió i recol·lecció (proposat en el *Fedre* i desenvolupat sistemàticament en *El sofista* i *El polític*) representa una «intrusió» en el *Fileb*. De fet, aquest diàleg contindria d'altres intrusions, com el problema de l'u-molts, el problema de la participació en la doctrina de les formes (aparegut en el *Parmènides*); o, finalment, l'aplicació de la metafísica en la filosofia del món natural (desenvolupada en el *Timeu*). El problema del diàleg és que tot i que el mètode dialèctic s'exemplifica amb la cosmologia, aquesta, al seu torn, es presenta com un saber sobre allò que esdevé i canvia. Per tant, hi ha un problema amb allò que sigui la dialèctica i també amb l'estatut de les formes.

Finalment, per tancar la subsecció dedicada a les aproximacions de caire més analític hi situem Hallvard J. Fossheim i David T. Runia, els quals es distancien de les lectures anteriors oferint una visió sobre el mètode com a estratègia didàctica més que no pas com a saber substancial. Fossheim retorna a la qüestió de la dialèctica en Plató i en

²² Cf. Patterson (2010).

²³ Cf. Dancy (2007); Striker (1970).

²⁴ Cf. Reshotko (2010).

²⁵ L'article queda prou ben resumit per les paraules de Ch. Gill que trobem en el mateix volum: «Kahn in fact, in this volume, sees the dialogue as lacking formal and intellectual cohesion (contrast the readings of D. Frede and Delcomminette outlined earlier). His view of the dialogue as disunited may reflect his exclusive focus on one strand in the argument (or one way of reading the significance of the argument), namely as evidence for the development of Plato's thinking about ontology» (51, n. 18).

l'Acadèmia per tal de determinar el sentit de la divisió i la recol·lecció com a mètode, però sembla distanciar-se de la perspectiva evolutiva per pensar el *Fileb*. Discuteix amb les tesis d'Ackrill²⁶ i Moravcsik, per una part, i amb les de Ryle per l'altra. Aquest darrer sosté que la divisió i la recol·lecció ocupen un lloc secundari i que són només una preparació per a la dialèctica²⁷, mentre que pels altres dos autors aquest mètode és central i es presenta com un desenvolupament de la teoria de les formes, la qual hauria estat posada en dubte en el període mitjà²⁸. Fossheim cerca una tercera via on no resulti tant rellevant la cronologia dels diàlegs i considera que el mètode de refutació (ἔλεγχος) o l'emprat en la secció dedicada als quatre gèneres no es contraposa en absolut al mètode de recol·lecció i la divisió, sinó que aquest es manté clarament, cosa que es mostraria amb el paral·lel entre *Fileb* 15e-16 i a *La república* 539b. En el fons de la qüestió s'hi troba –segons aquest autor– la distinció entre l'ús i l'abús de la dialèctica. Contra Ryle, sosté que el mètode de la divisió no és un mètode substancial, sinó una forma d'exposar els resultats de la recerca, cosa que ja es posa de manifest en el *Fedre* 266b-c. Fossheim considera que es tracta d'una forma de dialèctica fonamentalment didàctica i que el seu objectiu, més que el descobriment, és la memoració o el recompte dels resultats obtinguts²⁹. En una línia semblant, l'article de David T. Runia defensa la coherència entre el *Fileb* i d'altres diàlegs tardans i justifica la seva tesi aclarint la voluntat didàctica d'aquest diàleg, però ho fa basant en aquest cas en l'abundància d'enumeracions, les quals també apareixen en d'altres obres tardanes (cf. *Fedre* 266d-e; *El sofista* 231d-e, 254d-255e; *Timeu* 48e; *Lleis* 631b-c). Runia reivindica que aquest tret respondria a una voluntat didàctica més que no pas expositiva amb la que caldria caracteritzar la fase tardana del pensament de Plató³⁰.

²⁶ Cf. Ackrill (1970; 1997).

²⁷ Cf. Ryle (1966, 1979).

²⁸ Moravcsik (1973, 159).

²⁹ Cf. Fossheim (2010).

³⁰ Cf. Runia (2010).

§ 2.2. El mètode en el context dialògic del *Fileb*

L'article de Christopher Gill formaria part del segon conjunt d'articles d'aquesta primera secció, ja que Ch. Gill, tot i pretendre resoldre la qüestió dels mètodes que es presenten en el diàleg, s'aproxima a aquesta qüestió d'una manera clarament diferent a l'exposada en els treballs anteriors, algun dels quals ell mateix caracteritza com a analític. Gill defuig clarament la fixació en la cronologia dels diàlegs i no té com a preocupació central pensar l'evolució del pensament de Plató. La seva intenció és, més aviat, la de fer una lectura del tot del diàleg atenent, en aquest cas, a la centralitat de la seva estructura formal i dramàtica. Gill considera que la forma del diàleg condueix al lector vers la *maïèutica* (tesi que també defensarà com veurem l'article de H. Tarrant) i que cada diàleg ha de ser llegit en primer lloc des d'ell mateix, ja que si no es fa així es corre el risc de perdre el sentit de l'encontre dialèctic que es produeix en cada cas³¹. Gill centra el seu treball en preguntar-se per la manera com es manifesta en el *Fileb* la relació entre la forma i el contingut del diàleg. Afirmar que més enllà de la diferència entre els diàlegs de joventut o socràtics i els de vellesa, hi ha certes temàtiques que es vinculen sempre amb la presentació de la dialèctica i la filosofia: la necessitat de l'exercici de la pregunta-resposta; la predisposició propícia dels interlocutors; la situació de tota discussió en relació amb uns certs principis; i, finalment, la singularitat de cada encontre dialèctic. Tots aquests elements es posen de manifest en el *Fileb*, però també hi trobem elements que difereixen d'aquest model, com per exemple la introducció de dos marcs generals per a l'anàlisi: el mètode diví i la divisió del tot en quatre gèneres, els quals semblen més propis d'un cert adoctrinament que no pas d'un diàleg compartit o col·laboratiu.

Gill tracta aquesta qüestió a partir dels treballs de Frede i Delcomminette, els quals sostenen que el diàleg és clarament col·laboratiu, però així com Frede sosté que no és fàcil de trobar el lligam entre els dos marcs i que hi ha certs rastres d'adoctrinament; Delcomminette considera que els dos marcs són coherents entre ells i que no es tracta d'una exposició de doctrines predeterminades. L'autor americà sosté que ni les lectures analítiques ni les esotèriques permeten resoldre aquesta qüestió: les primeres perquè veuen els marcs del *Fileb* com a portes vers una revisió o substitució de la teoria de les idees³²; les segones perquè veuen en els dos mètodes indicacions relatives als

³¹ Cf. Ch. Gill (2010, 48; 2000; 2002)

³² Cf. Sayre (1983, 118-186); Kahn (2010).

ensenyaments orals de l'Acadèmia i, per tant, externes a la mateixa forma del diàleg. Gill considera que els dos marcs exposats es presenten com a hipotètics, però no com a expressions d'una metodologia acabada o acabable en cap altre lloc. Amb tot, Gil conclou que l'estatut de veritat dels arguments del diàleg no s'assoleix amb els mètodes descrits, sinó en el joc del conjunt del diàleg, en l'observació atenta de la seva forma. El conjunt del *Fileb* ens deixaria així en una disjuntiva entre tres opcions: o bé entendre el diàleg com a manifestació de quelcom que s'hi situa més enllà (la lectura esotèrica); o bé entendre el contingut del diàleg només en relació amb el seu propi marc d'aparició, la qual cosa implicaria que les conclusions de l'argument només són vàlides pels dos interlocutors presents (això ens condueix a una certa forma de relativisme)³³; o bé, finalment, l'alternativa per la qual sembla decantar-se Gill, segons la qual Plató escriu un diàleg com el *Fileb* perquè considera que el seu procediment, tot i ser fal·lible en diversos sentits, assoleix conclusions fonamentades³⁴.

L'article de Michel Narcy presenta un enfocament semblant al de Ch. Gill, però és menys ambiciós. També en aquest cas es tracta d'observar la forma del diàleg més que no pas la seva estructura argumentativa. Concretament, la manera com els interlocutors interactuen entre ells en relació amb la forma habitual de fer-ho en els diàlegs que van de l'*Eutifró* al *Teetet*. L'estranyesa del *Fileb* seria que aquí Sòcrates no es dedica tant a preguntar sobre la posició de Protarc com a respondre ell mateix en relació amb una posició que ell anomena «la nostra» (cf. 11a2, 11b6); i Protarc, per part seva, haurà de respondre per la posició de *Fileb*. Tenim, doncs, dos «responents», els quals, a més, s'identifiquen com els defensors de tesis oposades, els defensors de la ἡδονή i els de la φρόνησις (cf. 11d11-12a4). Segons Narcy, l'estructura asimètrica entre «responents» i preguntadors es trenca a favor d'una exposició de tesis de les quals ambdós interlocutors són portaveus, això és, que no en són els partidaris o els defensors acèrrims. «À l'effacement de la structure dialogique correspond une distanciation des acteurs par rapport à leurs propres thèses»³⁵. La clau per entendre aquestes estranyeses del *Fileb* es trobaria, segons Narcy, sobretot en una comparació amb *El sofista*, on l'estranger mostra la necessitat de conciliar el ser i l'esdevenir; de la mateixa manera, en

³³ Ch. Gill afirma que aquesta és posició insinuada en relació amb la dialèctica per Hans-Georg-Gadamer i defensada per Renaud (1999), Donald Davidson (1993) i Scaltsas (1989).

³⁴ Cf. Ch. Gill (2010).

³⁵ Cf. Narcy (2010, 69).

el *Fileb* es mostra que ni el plaer ni l'enteniment permeten assolir la vida feliç (cf. 21a-e). Si el resultat en el primer cas és la introducció del moviment en el ser per tal de preparar així l'atribució d'una realitat a allò que no és (que no té ser); en el cas del *Fileb* això li permetria a Sòcrates establir la superioritat de la vida mixta sobre les altres dues abans de passar a l'enumeració dels gèneres necessaris per a la seva constitució (cf. 23-27c)³⁶.

L'article de Noburu Notomi és un magnífic exercici de comentari de text on s'examina l'escena amb la que comença el diàleg (cf. 11a1-12b10) per tal d'aclarir diversos elements que permeten una lectura del tot del *Fileb*. L'escena i allò que se'n deriva posa de manifest que la pregunta «què és el bé?» es completa i s'enriqueix amb la pregunta «què és allò que fa bona a la vida?». La discussió es modifica per aquesta raó en dos sentits: en primer lloc, ara es pregunta per la vida humana i respecte de l'ànima, la qual cosa exclou de la recerca els béns externs i la vida dels éssers vius en general (l'home és l'ésser que posseeix intel·ligència, la qual resideix en l'ànima). En segon lloc, perquè, com mostra *La república*, no té sentit que un dels candidats s'erigeixi com el bé; és necessari un tercer, la qual cosa fa pensar a Notomi (cosa amb la que coincideix, com hem vist, amb Nancy) en *El sofista* quan es parla de l'alternativa entre moviment i repòs per pensar el ser (cf. 250b7). En tot cas, canviant la qüestió, la recerca es dirigeix vers el mateix lloc amb una altra intenció: «In this question, the *Philebus* as a whole pursues and constructs the good in human life through λόγος. The leading figure is our Socrates who, through his whole life, made λόγος and life one and the same»³⁷.

Finalment, Harold Tarrant ofereix una nova contribució a la discussió sobre la identitat dels enemics de *Fileb* (els «δυσχερεῖς» de 44c) i la seva vinculació amb Espeusip. El seu article ofereix noves dades extretes de fonts diferents a les que ja havia ofert l'article clàssic de Malcolm Schofield³⁸, com la *Magna Moralia* (cf. 2.7.1-21) o l'*Strameis* de Climent d'Alexandria (cf. II. 22.133.4). El terme 'δυσχέρεια' hauria esdevingut un terme tècnic que Espeusip hauria emprat per criticar principalment les idees platòniques com a transcendents i pures, la qual cosa li hauria permès també negar l'existència de qualsevol plaer pur que se situés per sobre de l'estat de manca de dolor, estat amb el que Espeusip semblaria identificar el plaer i que es descriu també en el *Fileb* (cf. 44c1 i

³⁶ Cf. Nancy (2010).

³⁷ Cf. Notomi (2010, 79). Per a un aclariment més detallat de la lectura de Notomi vegeu la part III.1.

³⁸ Cf. Schofield (1971).

ss.). Tarrant conclou, tanmateix, que certament sembla que Plató proposa qüestions a debats que es trobaven en el si de l'Acadèmia tot fent ús d'idees d'altres acadèmics, però «precisely who had been the originator of these ideas seldom matters. So Plato reworks a variety of current academic ideas and feeds them back to his colleagues in an effort to promote an ethics that will serve the new generation's needs. The Middle Period doctrine that they cannot accept often threatens to intrude, as at 53d-e where 'Socrates' teases Protarchus mercilessly. But it is not required to solve the present problem, in Plato's eyes and for many of his audience. So Plato employs a kind of midwifery upon his School as a whole, insofar as he offers them a taste of their own style of doctrines, serving them up as if they were rather the ideas of other wise thinkers»³⁹. Recordem que aquesta finalitat *maièutica* del diàleg ja havia estat apuntada per Ch. Gill en un sentit diferent.

§ 3. Qüestions Ètiques

La segona secció del llibre dedicat a les ponències presentades en el congrés de la IPS està centrat en els treballs que tracten sobre el que Dillon i Brisson anomenen «qüestions ètiques». Sota aquesta etiqueta hi trobem diversos treballs que nosaltres hem dividit en tres categories diferents, la primera de les quals hem subdividit, al seu torn, en dues parts. Així, hem agrupat un primer conjunt d'articles, format per la gran majoria d'autors d'aquest bloc, dedicats al tractament de la qüestió dels plaers, ja sigui sobre la seva falsedat, la seva puresa o el seu estatut en relació amb la bona vida. Al seu torn, aquest grup l'hem subdividit entre, primerament, aquells treballs que procuren aclarir o il·luminar qüestions del *Fileb* a partir d'altres diàlegs del corpus com el *Teetet*, *La república* o *El convit*; i, en segon lloc, aquells treballs que pretenen principalment aclarir el *Fileb* a partir del seu context dialògic. En un segon grup hem situat aquells articles dedicats a pensar el *Fileb* des d'una perspectiva política o moral; i, en tercer lloc, aquells que es dediquen a tractar qüestions particulars com el bé o la intenció última del *Fileb*.

³⁹ Cf. Tarrant (2010, 119).

§ 3.1. Qüestions ètiques: el *Fileb* i els altres diàlegs

En el primer subgrup que hem aclarit trobem, en primer lloc, l'article de Graciela E. Marcos de Pinotti, la qual concentra el seu comentari sobre la relació entre plaer i φαντασία en el passatge 36c3-40e5 i defensa que en el *Fileb* es resolen qüestions deixades obertes en el *Teetet*, concretament el dubte sobre l'accés a les coses mateixes, el qual en el *Teetet* no es trobaria present (cf. 179c2-7). Hi hauria un lligam entre el caràcter sempre vertader de les opinions que defensa Protàgoras i el sempre vertader dels plaers que defensa Protarc: de la mateixa manera que en el *Teetet* les opinions es basen en la sensació i contenen una realitat ineludible, Protarc només accepta l'existència d'un plaer vertader o genuí que no admet distincions. De Pinotti sosté que en el passatge 36c3-40e5 es posa de manifest que hi ha un deslligament del plaer respecte de la αἴσθησις i una vinculació amb la φαντασία, una capacitat de produir imatges que només mediatament es refereix a la impressió sensible. Seria en aquesta φαντασία on es produeix la falsedat del plaer. Amb tot, l'argument del *Fileb* reforçaria la refutació de les tesis de Protàgoras exposades en el *Teetet*, en aquest darrer cas només des de la perspectiva gnoseològica i en el segon des de l'experiència del plaer i l'acció humanes⁴⁰.

L'article de Richard D. Parry, d'un estil marcadament analític, compara el passatge de *Fileb* 34e-40b-c amb en de *La república* 584a-586a en relació amb la determinació dels plaers com a veritables o falsos⁴¹. També centrat en la relació entre aquests dos diàlegs, l'article d'Álvaro Vallejo Campos pretén aclarir el valor del terme 'fals' en relació amb el plaer. Per tal de fer això ens cal abans entendre el plaer veritable, el qual no té primerament un valor epistemològic, sinó ontològic. Segons Vallejo Campos l'ontologia platònica és una ontologia de l'essència, és normativa, aclareix com haurien de ser les coses, i es contraposa a una ontologia de l'existència, que pensa com són les coses, la qual seria defensada per Protarc. Sosté que per entendre el plaer veritable cal pensar-lo des de tres perspectives complementàries: un element subjectiu, un contingut objectiu o intencional i una actitud ètica. Aquestes perspectives es deixarien aclarir, segons Vallejo Campos, llegint el *Fileb* a partir de *La república* i l'aclariment sobre els plaers vertaders que hi trobem (585b i ss)⁴².

⁴⁰ Cf. Pinotti (2010).

⁴¹ Cf. Parry (2010).

⁴² Cf. Vallejo Campos (2010).

En una línia diferent a la dels autors esmentats, Michael Erler, el qual segueix en molts punts la lectura de Frede, ens ofereix una lectura original centrada en aclarir l'estatut de les afeccions en el *Fileb* en relació amb el *Fedó*. Sosté que les afeccions no es presenten en el *Fileb* com a impediments de l'exercici de la racionalitat com en molts altres diàlegs, especialment al *Fedó*. Tot i això, Erler afirma que l'estat emocional del personatge Fedó en el *Fedó* es deixa aclarir des del *Fileb*. En ambdós casos la vida es pensa com una mena de tragèdia: en el *Fileb* els sentiments de dolor són inevitables i, per tant, el joc entre plaer i dolor també; en el *Fedó* la vida filosòfica es descriu com una forma d'evitar la tragèdia. La tesi final d'Erler és que en el *Fileb* s'aclareix allò que queda implícit en l'actitud de Fedó enfront la mort de Sòcrates: el seu dolor (generat per la separació) i el seu plaer (generat per l'expectativa de Fedó enfront la vida i també enfront la vida després de la mort de Sòcrates) és rellevant per aclarir la seva experiència. A més, tant en el *Fedó* com en el *Fileb* el tema central és una determinada forma de vida i la rellevància que en ella tenen les afeccions o els sentiments⁴³.

Diferenciant-se també dels autors anteriors, l'article Mark L. McPherran ens ofereix una reflexió interessant sobre el lligam entre el *Fileb* i *El convidat* en relació amb el rerefons mèdic del primer i també respecte del lloc d'eros en ambdós diàlegs. La seva tesi és que en *El convidat* el discurs d'Erixímac parla d'eros des d'una una visió fisicalista pròpia de la medicina quasi-hipocràtica (cf. 185e-189d) que no s'allunya molt de l'exposició que trobem en el *Fileb*. McPherran sosté, seguint Moes, que el diàleg s'entén bé si el pensem com un diagnòstic pel mal dels hedonistes des de la perspectiva del metge filòsof que estaria inspirada en la medicina hipocràtica⁴⁴. En el *Fileb* no queda clar el lloc d'eros en la constitució de la bona vida (el *voûs* còsmic i l'humà orienten la vida, però quin és el lloc d'eros?); de fet eros s'esmenta com a cert dolor de l'ànima relacionat amb la por o la ira (cf. 47e) i, en termes generals, eros designa el plaer barrejat de la generació (cf. 53d-e). Per tant, no hi ha lloc per l'eros celest de *El convidat*, però sembla que sí que podem trobar un eros similar al d'aquest diàleg que ha quedat renovat per una anti-sensualitat que ens recorda al *Fedó*. En tot cas, el model d'ompliment i buidor (el model hidràulic, com l'anomena McPherson), continua vigent en tot moment en el *Fileb*, la qual cosa és una referència a la medicina hipocràtica. L'eros que sembla mostrar-nos el *Fileb*, conclou McPherran, no ens condueix a evitar

⁴³ Cf. Erler (2010, 157).

⁴⁴ Cf. McPherran (2010, 208); Moes (2000).

tot tipus de plaers «but it does give us a better portrait of the bitter side of eros in a rationally-sweetened and forward-looking elixir. Moreover, Plato here preserves and extends the best kind of pleasures of Heavenly Aphrodite that involve intellectual desire, ascent, and mixing with the Forms»⁴⁵.

L'article d'Aikaterini Lefka tracta una de les qüestions més controvertides entre els comentaristes del diàleg, ja referida a l'article inicial de Frede⁴⁶. Es tracta de saber si la vida mixta exposada a 20b-22 és una preferència real de Plató o una concessió. Lefka creu que la vida mixta és una opció realment platònica i l'única coherent tant pels homes com pels déus, ja que les dues altres opcions extremes no representen possibilitats reals: la vida del plaer queda clar que és inviable i la de la raó sola no es desenvolupa al llarg del diàleg. Lefka presenta altres passatges de Plató on es posa de manifest aquest fet⁴⁷. També sobre la qüestió de la vida barrejada trobem l'article de Suzanne Obdrzalek, la qual examina la presència en el *Fileb* de la *homoiosis theos* que trobem en diàlegs com el *Teetet*, *El convit* o les *Lleis*. Obdrzalek analitza les tres aparicions de la vida mancada de plaers: en primer lloc, se'ns diu que la vida barrejada és la millor possible, la qual cosa és certa pel *voûs* humà, però no pel diví (cf. 20e-22c). Posteriorment se'ns diu que hi ha un estat on no hi ha ni restauració ni destrucció i que aquesta vida seria la més divina (cf. 32d-33b); més endavant s'afirma que només quan no sentim la buidor podem viure una vida sense plaer ni dolor i que, per tant, la vida mancada de plaers és possible (cf. 43b-c). Finalment, Sòcrates esmenta als *κομψοί* per ridiculitzar aquells que prefereixen la vida de generació a la vida sense gana ni set ni plaer ni dolor (cf. 54d-55a). En els dos darrers casos Plató no esmenta la divinitat de la vida descrita. Amb la vida de pura raó passa una cosa semblant, se la descriu com a divina en alguna ocasió però en la barreja final hi entren els sabers inexactes. Amb tot, donat que el *Fileb* se centra en el plaer i no en el coneixement, com és el cas del *Teetet*, Plató ens exhorta a veure la nostra incapacitat per viure una vida mancada de plaers⁴⁸.

⁴⁵ Cf. McPherran (2010).

⁴⁶ Cf. Frede (2010, 8-10).

⁴⁷ Lefka (2010).

⁴⁸ Cf. Obdrzalek (2010).

§ 3.2. Qüestions ètiques des del context dialògic del *Fileb*

L'article de Giovanni Casertano podria servir de trànsit entre el grup de treballs centrats principalment en aclarir les qüestions ètiques del diàleg a partir de referències extradialògals o centrats en comparar elements particulars entre diàlegs i aquelles més centrades en el context dialògic de cada diàleg. De fet, Casertano defensa explícitament la necessitat de tenir en compte el context dialògic de cada diàleg més enllà de saber el seu lloc en l'evolució del pensament de Plató. Casertano centra justament la seva atenció sobre el fet que en el context dialògic del *Fileb* la noció de veritat, habitualment vinculada als discursos i les seves estructures lògiques, serveix per pensar quelcom que no en té res de lògic, com són les passions i els plaers. Això es produeix mitjançant la vinculació entre la noció de veritat i opinió. Segons Casertano, en el *Fileb* se'ns presenta una complementarietat entre la veritat en un sentit lògic i en un sentit ontològic o ètic que troba un paral·lel en *El sofista*: el sofista és un filòsof fals i, per tant, pervers en un sentit ètic i, de manera semblant, en el *Fileb* es mostra que els plaers (una vegada han estat vinculats amb les opinions que els fonamenten) es determinen com a falsos i també com a perversos⁴⁹.

Seguidament, en aquest segon subgrup d'articles centrats en observar prioritàriament el context dialògic dels diàlegs trobem l'article de Satoshi Ogihara, en el qual es defensa que hi ha una distinció entre els plaers propis del cos i els propis de l'ànima: els primers són fruit directe de la restauració del cos, mentre que els segons impliquen facultats superiors a la sensibilitat, com és el cas de la imaginació, la memòria, etc. Aquesta distinció permet entendre l'hedonisme de *Fileb*, centrat sobretot en els plaers corporals i desconnectat dels psíquics. També permet entendre la distinció entre cos i ànima: el fet que les condicions i funcions de l'ànima no es puguin reduir a les sensacions passives pròpies dels processos corporals (cf. 33d2-35d7). Això també es mostraria en la forma de vida descrita a 35d8-10 i la defensada al final del diàleg enfront la posició de *Fileb*, el qual considera, segons Ogihara, que els únics plaers possibles són els corporals.⁵⁰ Per la seva part, l'article de Beatriz Bossi es dedica a examinar tres sentits del plaer que apareixen en el *Fileb* en relació amb l'il·limitat i el bé: en primer lloc, el plaer com a membre del gènere de l'il·limitat; en segon lloc, com quelcom que s'esdevé en una barreja de límit i il·limitat; i, finalment, com limitat i il·limitat. El plaer és il·limitat, però

⁴⁹ Cf. Casertano (2010).

⁵⁰ Cf. Ogihara (2010).

per ser part de la bona vida cal que se li imposi un límit des de l'exterior, per això les definicions serien coherents.⁵¹

L'article de Katja Maria Vogt presenta una tesi poc habitual entre els comentaristes, ja que defensa que en el *Fileb* no es produeix un atac contra els hedonistes. Des d'una perspectiva ètica, des del que ella anomena filosofia de l'acció, examina sobretot el repartiment de premis final, el qual caldria emmarcar en les discussions sobre el bé en el pensament ètic de l'antiguitat⁵². Es tracta de respondre a la pregunta pel bé, però aquesta qüestió en el cas del *Fileb* va més enllà d'una disputa amb els hedonistes, la qual cosa es mostra en la descripció final d'aquesta posició, reduïda a la d'aquells que tenen com a autoritat els bous i els vols dels ocells (cf. 67b). A part, el plaer s'inclou també en el cinquè lloc del rànquing de les possessions juntament amb la mesura, la bellesa i «d'altres membres il·lustres de la constel·lació platònica». La fundació de l'ètica, sosté Vogt, es fonamenta en una ontologia dels éssers vius, però també en la fisiologia i en la psicologia humanes. Plató exposa en el *Fileb* que tot ésser humà persegueix d'alguna manera el plaer, però que això cal fer-ho de la manera correcta⁵³.

§ 3.3. La filosofia política del *Fileb*

El següent conjunt d'articles que hem agrupat del capítol dedicat a qüestions ètiques té com a característica el tractament de qüestions polítiques o morals en relació amb el *Fileb*. En primer lloc, trobem l'article de Francisco Lisi, dedicat a examinar les similituds entre el *Fileb*, el *Timeu* i *La república* respecte de la noció de νόμος en el pensament polític de Plató. Segons Lisi la clau del diàleg es troba a 26b5-c1 on apareix la llei com a portadora del límit: de la mateixa manera que l'aclariment del *Timeu* ens permet pensar la base còsmica de tota antropologia humana per tal d'elaborar una legislació que permeti assolir el bé comú, en el *Fileb* la descripció dels plaers i els coneixements cal entendre-la en l'horitzó del seu valor pràctic per a la legislació. Després del passatge de 26b5-c1 i a partir de 31c2-3, canvia la perspectiva i el plaer es pensa des del gènere mixte, conjuntament amb el dolor, l'altre objecte necessari de la legislació. El *Fileb*, per tant, no només determina la funció de la norma com a límit,

⁵¹ Cf. Bossi (2010).

⁵² Cf. Heròdot, *Històries*, 1.32.

⁵³ Cf. Vogt (2010).

sinó que defineix aquells plaers i dolors sobre els quals cal aplicar la norma: els plaers barrejats amb dolor, els quals coincideixen amb tres àmbits de la vida anímica (la concupiscible, la irascible y la racional)⁵⁴. El *Fileb* ens oferiria així la fonamentació filosòfica de la legislació platònica, la llei-intel·lecte com a forma de mediació entre el bé i el plaer, entre allò que esdevé i allò que és. Lisi considera, en definitiva, que la limitació del plaer tal i com s'exposa en el *Fileb* és la clau de la legislació pel filòsof atenès⁵⁵.

En una línia semblant, Richard Stalley defensa una lectura del passatge 58a7-d8 del *Fileb* des del pensament polític i moral de Plató. Apareix en aquest passatge la figura de Gòrgias, la qual ens podria remetre al diàleg homònim (cf. *Gòrgias* 452e4-8). Ara bé, així com en el *Gòrgias* Sòcrates es mostra clarament hostil amb la retòrica gorgiana i la compara amb una mena de cosmètica (cf. 463a6-466a2), en el *Fileb* li dóna un clar valor positiu. La contradicció entre aquests dos diàlegs es podria respondre afirmant que Sòcrates és irònic i que continua rebutjant la retòrica⁵⁶; una altra opció seria pensar que Plató ha canviat el seu punt de vista des de la redacció del *Gòrgias*⁵⁷. Però Stalley sosté que no té sentit aquí parlar d'ironia en tant que el context és seriós i res no indica que el comentari sigui irònic. Per altra part, també nega la hipòtesi del canvi, ja que tant en el *Gòrgias* com en el *Fileb* es tracta de cercar l'equilibri entre la recerca de plaer i el coneixement (en el primer cas en relació amb la retòrica i en el segon en relació amb la bona vida) i es defensa la recerca sempre prioritària del segon element, ja sigui per poder distingir el filòsof del sofista o per poder assolir la bona vida per a l'home. L'alternativa que defensa Stalley és que el canvi de perspectiva només es pot explicar en relació amb el context i la intenció que caracteritza ambdós diàlegs. Així, Stalley proposa que el sentit del passatge del *Fileb* és que la retòrica és el millor dels sabers pel que fa a la satisfacció de les necessitats humanes, però que no és el millor saber en termes generals, lloc que quedaria reservat a la dialèctica. Aquest fet, però, tindria sentit si existís realment, conclou Stalley, una forma de retòrica veritablement beneficiosa pels homes, cosa que no es diu en el *Fileb* (on justament s'examinen tots els sabers i no

⁵⁴ Cf. Lisi (2010, 183; 1985, 104 i ss.; 1995).

⁵⁵ Cf. Lisi (2010).

⁵⁶ Cf. Gosling (1975, 128-129; 223).

⁵⁷ Cf. Hackforth (1958, 113-114).

reapareix la retòrica), però sí que s'afirma en *El polític* (cf. 303d4-305d5) o en les *Lleis* (cf. 636d5-e3; 718a6-723d4)⁵⁸.

Mauro Tulli se suma al grup d'articles que presenten un aspecte del *Fileb* que permet vincular-lo amb la política, tot i que en aquest cas això no es fa de manera tant explícita. Tulli tracta la noció de γελοῖον tal i com apareix en la divisió del plaer a 47d-50e. Aquesta noció es presentaria com la inversió del conèixer-se a un mateix dèlfic en tant que està vinculada amb la ignorància en relació amb els febles. Contra aquells autors que defensen que es tracta d'una referència a les comèdies mitjanes d'Antífanes, Alexis o Anaxandrides⁵⁹, Tulli considera que es tracta clarament d'una referència a Aristòfanes. Particularment, Plató hauria extret la seva definició del γελοῖον de la comèdia *Els núvols*, on Sòcrates representa el coneixement que fa de mesura per a la ignorància d'Estrepsiades, el qual representa al seu torn la ignorància inofensiva, i també fa de mesura per a la ignorància que evita que Fidípides sàpiga distingir correctament entre el correcte i l'incorrecte⁶⁰.

Finalment, en un grup separat d'articles en relació amb les qüestions ètiques, hem situat els treballs d'Annie Larivée i de Louis-André Dorion, difícils de classificar. La primera autora es pregunta en el seu treball si el *Fileb* pertany o no al gènere del λόγος προτροπικός, és a dir, si és un diàleg encaminat a escollir un determinat tipus de vida (cf. *Eutidem* 282d4)⁶¹. Segons Larivée, el *Fileb* compleix les condicions necessàries per tal de ser un diàleg protrèptic, ja que conté una part de retòrica i una conversió, com mostra la centralitat de l'ἔλεγχος (cf. 20b-21e)⁶²; per altra part, és un diàleg clarament heterogeni que genera en el lector la sensació d'incompletesa i de saludable insatisfacció, com mostraria la pregunta final de Protarc (cf. 67b10). Finalment, no es caracteritza per fer-nos moure vers la filosofia, sinó que persegueix pensar la bona vida per a tot home. Aquest encaminament, conclou Larivée, es produeix en el *Fileb*, a més, en un sentit racional i còsmic en la línia del que Rémi Brague anomena la saviesa del món⁶³. Per la seva part, l'article de Louis-André Dorion, de caràcter marcadament

⁵⁸ Cf. Stalley (2010).

⁵⁹ Cf. Wilamowitz-Moellendorf (1959, 497-508); Mader (1977, 13-28).

⁶⁰ Cf. Tulli (2010, 241).

⁶¹ Aquesta noció hauria estat descrita per Jordan (1986) i Van der Meeren (2002).

⁶² Cf. Jordan (1986, 333); Van der Meeren (2002, 611).

⁶³ Cf. Larivée (2010); Brague (1999; 2008).

filològic, es concentra en la qüestió dels tres criteris amb els que es descriu el bé a 20d i 67a, els quals segons aquest autor es poden reduir tots ells a un sol criteri, l'αὐτάρκεια, tal i com a apareix a 67a6⁶⁴.

§ 4. Sobre els Primers Principis

La secció sobre els primers principis inclou diversos treballs on es tracten els principis que en el *Fileb* serveixen per a descriure la realitat o la nostra manera d'accedir-hi. Aquests principis (tot i que quasi cap autor empra l'expressió 'principis' ni 'primers principis' per designar-los) serien principalment πέρας i ἄπειρον (als quals cal afegir encara la barreja entre ambdós i la causa que l'ha generada), però també els principis de l'u i els molts. Per altra part, els editors també fan entrar en aquesta secció els treballs dedicats a l'ànima o la psicologia en el *Fileb* així com d'altres dedicats al tractament del bé. És seguint aquesta delimitació temàtica que hem procurat dividir els treballs d'aquesta secció. En primer lloc exposarem els articles dedicats a qüestions relatives a la secció cosmològica del diàleg, ja sigui centrant-se en el conjunt o, sobretot en un dels elements particulars, com la noció de causa, de πέρας, d'ἄπειρον o de barreja. En segon lloc, aquells articles que es concentren en parlar de la noció d'ànima o de la psicologia del *Fileb*. Finalment, aquells treballs que parlen sobre el bé des de la perspectiva dels principis.

§ 4.1. Sobre els principis: πέρας i ἄπειρον (l'u i els molts), la causa i la barreja.

Una bona manera d'encetar el primer conjunt d'articles és amb el treball Luc Brisson, ja que la seva exposició permet situar de manera clara la noció de causa i d'ànima en el *Fileb* de Plató. El seu article parteix d'una anàlisi del passatge 29a6-30d5, en el qual, un cop establert que la vida com a barreja de plaer (il·limitat) i raó (limitadora) és la victoriosa, es procura determinar l'estatut cosmològic de la raó o intel·ligència, identificada amb la causa tant en el món com en la l'home. Brisson considera que el passatge es pot llegir bé conjuntament amb el *Timeu*, tot i que en el *Fileb* l'ordre d'exposició és invers, ja que anem del particular al general, de l'home al cosmos. La correspondència i jerarquització entre allò que hi ha en el món i allò que hi ha en l'home

⁶⁴ Cf. Dorion (2010).

(sempre inferior i més petit) troba la dificultat de situar la funció i el sentit de l'intel·lecte. Això és així perquè l'intel·lecte se'ns presenta en un doble sentit: per una part, com a *fabricació*, cosa que el situa més enllà del món i com a preexistent a ell i, al mateix temps, com a creador del cos i de l'ànima (cosa que ens remetria al *Timeu*; cf. 41d4-e1, 42e-43a, 53b-61c); per l'altra, l'intel·lecte se'ns presenta com a *ordenador* i, per tant com a garant de l'ordre dins l'ànima i dins el cos del món (cosa que ens remetria al llibre II de les *Lleis*). Brisson indica que independentment de la manera com es resolgui la qüestió de si l'intel·lecte se situa dins o fora del món, cal tenir en compte que aquest es troba sempre vinculat a una ànima, ja que, com ens indica el diàleg, sense ànima no hi hauria ni saviesa ni intel·lecte (cf. *Fileb* 30c8-9). Però si això és així, es pregunta Brisson, com s'explica la fabricació de l'ànima per part de l'intel·lecte si entenem que aquest té sempre ja una ànima?

La resposta a aquesta pregunta es trobaria essencialment, segons l'autor francès, en la interpretació del *παρέχον* de 30b2, sobre el qual s'ha ofert diverses lectures. Aquest terme pot indicar, en primer lloc, que l'intel·lecte ha fabricat o produït, des de més enllà del món, l'ànima i el món⁶⁵, la qual cosa no permet encara explicar el fet que l'intel·lecte tingui sempre una ànima (cf. 30c8-9). Per altra part, com fan alguns autors⁶⁶, podem suprimir o corregir el terme per d'altres alternatius per evitar aquest problema. Finalment, com fan Delcomminette o MacCabe, podem afirmar que el *παρέχον* indica la presència d'un ordre dins l'ànima en un sentit merament immanent. Brisson sosté que aquesta darrera opció és fortament aristotelitzant i que redueix a la immanència elements del diàleg que no podem assegurar que ho siguin (com la noció del bé)⁶⁷. És més, Brisson defensa, contra Karine Rombault⁶⁸, que en el *Fileb* s'hi troba el mateix ensenyament que a les *Lleis* i el *Timeu*: per viure una vida bona l'home ha de cercar un model, tant per a l'ànima com per al cos, en relació amb el moviment del món. Però el moviment del món és possible gràcies a l'intel·lecte, raó per la qual l'home, el seu cos i la seva ànima s'han d'orientar a través de l'intel·lecte. En el *Fileb* s'insinua, encara que no queda plenament clar, que hi ha quelcom anterior al món i a l'home que ha produït totes les coses i que també les ha ordenat. Així doncs, Brisson defensa que ens cal poder

⁶⁵ Cf. Hackorft (1958, 55).

⁶⁶ En el primer cas Badham (1878) i en el segon Frede (1993; 1997).

⁶⁷ Cf. McCabe (1999a); Delcomminette (2006).

⁶⁸ Cf. Rombault (1999a, 193-220).

combinar el sentit de l'intel·lecte com a fabricació i com a ordenació tot mantenint la possibilitat del joc entre transcendència i immanència: «Rien n'empêche ainsi que l'intellect qui a l'heure actuelle agit dans le monde et en l'homme ou son rôle se réduit a l'organisation puisse avoir un rôle de fabrication, que l'on se situe dans un autre moment du temps ou, comme je le pense dans un autre ordre de discours, le mythe. Rien n'oblige a situer le Bien, qui oriente toute action de fabrication et d'organisation par l'intermédiaire de l'intellect, dans le monde et en l'homme»⁶⁹.

L'article d'Andrew Mason tracta la qüestió de la causa des d'una perspectiva semblant a la de Brisson. Mason se centra en la secció cosmològica (cf. 28c-30e) i particularment en la figura de la divinitat o el demiürg, sobre el qual afirma que hi ha dues grans visions: o bé que la causa és l'ànima o la racionalitat del món i, per tant, que no es tracta d'una causa externa ni productiva⁷⁰; o bé que la causa és anterior i independent de l'ànima del món i l'ha produït i, per tant, que la causa és la creadora del món i es troba separada d'ell i no ha de ser entesa com a ànima, sinó com a $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ o intel·ligència que existeix independentment de l'ànima⁷¹. Mason defensa, com a tercera possibilitat, que la causa és una ànima, però no és l'ànima del món. Així, Plató parlaria primer d'una ànima del món que ha estat causada per una causa exterior (cf. 30a9-b7), després la identificaria amb la raó i la intel·ligència i, finalment, aquestes facultats ens remetrien a una ànima diferent a l'ànima del món (cf. 30d1-4). Aquesta ànima diferent seria, segons Mason, el déu de Plató, el demiürg del *Timeu*. Veiem, doncs, que la conclusió és propera a la de l'article de Brisson, tot i que els dos autors no es citen mútuament⁷².

L'article de Fulcran Teisserenc també centra la seva atenció sobre la noció de causa en el passatge cosmològic i aclareix el seu lligam amb la intel·ligència. Les seves conclusions difereixen clarament de les de Mason i Brisson (a qui no fa cap referència), ja que considera que la causa cal entendre-la en un sentit immanent. Teisserenc considera que la causa no produeix la resta de gèneres, sinó que els ordena i, per tant, la posició defensada en el *Fileb* seria clarament diferent a la que trobem en el *Timeu* o *El polític*. La raó d'aquesta immanència és, segons Teisserenc, que l'intel·lecte inserit en el

⁶⁹ Cf. Brisson (2010, 340-341).

⁷⁰ Cf. Cornford (1937, 197); Grube (1935, 170); Cherniss (1944, 607).

⁷¹ Cf. Hackforth (1936; 1958, 55, n. 1; 56, n. 1); Guthrie (1978, 215, 275 n. 1); Mohr (1981); Menn (1992; 1995).

⁷² Cf. Mason (2010).

món permet entendre millor la seva dimensió pràctica. Així, el sentit de l'argument cosmològic no és ni l'acord amb els savis sobre els quals Sòcrates ha ironitzat, ni l'intent de reconfortar la pietat de Protarc, sinó «configurar sobre una base naturalista la funció de la intel·ligència en nosaltres»⁷³. En una direcció semblant, l'article de Francesco Fronterotta també examina la noció de causa en la secció cosmològica, però aquest cop ho fa a la llum d'alguns passatges de *El sofista* (cf. 219b; 265b). Així, ens cal considerar que l'acció causal implica una homogeneïtat entre allò causat i la causa i també la immanència del segon element en el primer. Segons Fronterotta, per tant, cal entendre la causa en un sentit eficient i com quelcom que opera sobre un substrat de naturalesa sensible; finalment, la causa suposa una acció racional vinculada amb l'ordre numèric i matemàtic⁷⁴. Amb tot, com en el cas de Teisserenc i en la línia de Delcomminette i MacCabe (tot i que aquests autors no són citats en cap moment), la causa té un estatut clarament immanent.

Anne Gabrièle Wersinger centra el seu treball sobre les nocions de *πέρας* i *ἄπειρον* per tal de determinar la seva relació amb la barreja en la secció cosmològica del *Fileb*. Afirmar que tant la noció d'*ἄπειρον* (cf. 24a6-25a5) com la de *πέρας* (cf. 25a6-b3) es descriuen en el diàleg a partir del seu caràcter relacional. La distinció entre aquests dos models relacionals seria, segons Wersinger, que en el cas de *πέρας* intervé el nombre (com indicaria Aristòtil a *Metafísica* Γ 2 1004b10-15), la qual cosa ens remet a la noció de diferència entesa com a possibilitat d'assolir una veritable identitat. Així, mentre que els relatius de l'*ἄπειρον* es presenten com a comparatius (i.e. el més fred i el més calent) i, per tant, es conceben independentment de la diferència, els relatius de *πέρας* (i.e. l'igual o el doble) funcionen gràcies a aquesta noció. El problema és, però, que també els relatius d'*ἄπειρον* deixen de ser comparatius i esdevenen absoluts (del més agut passem l'agut, etc.), la qual cosa s'explica al seu torn per la noció d'interval (com el que apareix justament en l'exemple de la música). Donat que l'objectiu del diàleg és l'assoliment de la barreja entre *πέρας* i *ἄπειρον* (cf. 25d3-3), el límit ha de tenir la funció de fer que els contraris siguin consonants (cf. 25e1-2), la qual cosa només es pot assolir mitjançant la determinació d'un interval⁷⁵.

L'article de Wersinger contrasta significativament amb el de Maurizio Migliori, el

⁷³ Cf. Teisserenc (2010, 347).

⁷⁴ Cf. Fronterotta (2010, 271; 2006).

⁷⁵ Cf. Wersinger (2010).

qual, des d'una perspectiva marcadament esotèrica, analitza també el significat de les nocions de πέρους i ἄπειρον per acabar aclarint justament la noció de barreja, a partir de la qual ens ofereix una descripció del sentit de la secció cosmològica. Migliori defensa que els quatre gèneres ens parlen de la doctrina dels principis, tot i que no explica en detall aquesta vinculació. Sosté de fet que només hi ha un gènere o principi universal, la barreja, com es posa de manifest en el passatge de 16c i ss. Això és així perquè en aquest gènere s'hi troben presents el límit i l'il·limitat. La presència en el si de la barreja d'aquests dos principis permet entendre, segon Migliori, que Plató ens parli d'una tempesta en el *Fileb* (cf. 29a10), car és justament d'això del que es tracta, d'una tempesta entre aquests elements i una causa que procura ordenar-ho tot. Aquesta causa es pot pensar bé, segons Migliori, des de *El polític*, on se'ns indica que som a la tercera era, en la qual la divinitat ens ha abandonat i retorna per evitar el caos absolut: la divinitat intervé com a causa eficient ordenadora d'una realitat desordenada. En el *Fileb* passaria exactament el mateix, el cosmos té una causa externa, la qual imposa un cert ordre sobre el caos (cf. 30c3-7)⁷⁶.

L'article de Samuel Scolnicov tracta també dels principis exposats en el *Fileb*, però ho fa a partir del tractament del problema de l'u i dels molts que apareix a 15b i ss. No centra, per tant, la seva atenció sobre la secció cosmològica com els articles anteriors. L'article també tracta la qüestió del mètode emprat en el *Fileb* i del rerefons ètic del diàleg, la qual cosa fa tenint en compte l'estructura formal i argumentativa del diàleg⁷⁷ i, al mateix temps, la seva vinculació amb el corpus platònic, particularment amb el *Parmènides*. Es tracta, des del nostre punt de vista, d'un bon exemple per tal de mostrar la interconnexió entre les temàtiques que apareixen en el diàleg. Al centre del seu article s'hi situa la qüestió de l'estatut del que ell anomena la meravella (wonder) de l'u i els molts (cf. 15b i ss.), a partir de la qual Scolnicov ens ofereix una bona clau per llegir el diàleg com a tot. El tema de l'u i els molts, com qualsevol dels arguments socràtics, no pretén crear un sistema o desenvolupar una teoria, sinó passar d'una ἀπορία a una εὔπορία, és a dir, resoldre problemes concrets en situacions concretes⁷⁸. Això es fa

⁷⁶ Cf. Migliori (2010a). Vegeu sobre la significació del mite de *El polític* Monserrat i Torres (2006).

⁷⁷ «It is too well known, but only too easily forgotten, that Plato's philosophy is done through dialogue. Therefore, Socrates' argument is inherently situational» (cf. Scolnicov 2010, 327).

⁷⁸ «This is not to say that Plato's philosophical endeavours have no interest beyond the particular context of this or that dialogue. But no response to any objection, no alternative framework, is unconditionally valid without the eventual attainment of the Good» (cf. Scolnicov 2010, 327).

mitjançant un joc entre hipòtesis, les quals en el *Fileb* són, en primer lloc, la sostinguda per Protarc segons la qual el plaer és idèntic a ell mateix i no admet diferenciacions (cf. 12d7–e2) i, en segon lloc, la proposada per Sòcrates, la meravella de l'u i els molts, la qual ens ha de permetre pensar qualsevol unitat (com la del plaer). Analitzar una unitat significa determinar-ne l'estructura constitutiva i també les estructures en les quals aquesta se situa, raó per la qual les diferències en el si de cada unitat es poden expressar mitjançant un λόγος, el qual no és una mera enumeració dels components de cada mònada, sinó una multitud limitada. Així doncs, com mostra el passatge de 15b i ss., l'important no és la quantitat, sinó l'estructura on aquesta se situa. Això, en el cas del plaer, implica mostrar la seva complexitat i també la seva vinculació amb la δόξα com a font de la seva falsedat. Aquesta solució, tanmateix, implica la co-presència de l'u i els molts en la mateixa cosa, la qual cosa és, segons Scolnicov, el veritable *wonder* del que també es parla en el *Parmèndies*. El *wonder* de l'u i els molts és el misteri que cal acceptar per tal de donar un λόγος a la interconnexió de les idees i les seves diferències; és la necessitat d'anar més enllà o de restringir el principi de no contradicció. De fet, segons Scolnicov, després del *Parmèndies*, la filosofia platònica implica la superació del principi de no-contradicció tal i com es mostra el primer argument d'aquest diàleg (cf. *Parmèndies* 137c4–5⁷⁹, on la descripció és compatible amb la hipòtesi de Protarc en el *Fileb*), però en el segon argument, quan l'u es pren discursivament, ja no hi ha separació entre u i molts; l'u, pres en si mateix, pressuposa la presència del que Gilson anomena 'la diferència henològica'⁸⁰.

Scolnicov defensa, per tant, que en el *Fileb* es fa necessari restringir el principi de no contradicció, ja que el tractament del món sensible requereix acceptar certes contradiccions. En aquest punt, tanmateix, Scolnicov critica la lectura de Gadamer, el qual considera encertadament que hi ha un lligam entre el *Fileb* i el *Parmèndies*, però s'equivoca en centrar la qüestió en un suposat χωρισμός entre el món sensible i l'intel·ligible. Així, en el *Fileb* hi opera certament la hipòtesi anti-parmenídia, però no de manera explícita. La manifestació d'aquest fet la trobaríem, segons Scolnicov, en l'ús de partícules d'imprecisió en el passatge esmentat (cf. 15b2, 15d4). En tot cas, la visió complexa de l'u implica no només que en si mateix estigui estructurat, sinó que formi part d'un tot estructurat, com mostra l'exemple de les lletres. Encara que siguin trivials,

⁷⁹ Cf. *Parmèndies*, fr. 7.1: «Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἔόντα».

⁸⁰ Cf. Gilson (1972).

els problemes de l'u i els molts en el món sensible també han de ser resolts si volem tornar a casa (cf. 62b9) i aquest és, segons Scolnicov, el sentit de la tercera qüestió de 15b3-8⁸¹. La pregunta és com assegurar-nos que hem fet prou bé el recompte complet de les unitats o el sentit que la recerca acabi en l'ἄπειρον. L'u ha de ser complet per tal de fer possible el λόγος sobre ell i, per tant, no pot existir res, en el reialme racional, que no sigui un u complex. Cal arribar sempre a l'ἀρχὴς ἔν, a l'u original (cf. 16d6): la dièresi s'acaba quan determinem l'estructura d'allò que cercàvem i el trajecte el determina, en darrera instància, la intenció i la finalitat que perseguim⁸²; en el cas del *Fileb*, l'examen del plaer i el seu lloc en el bona vida. Aquest seria, doncs, el sentit i la funció de la dièresi, distingir la mònada vista de totes les altres i situar-la en una xarxa d'idees⁸³.

Per últim, trobem els articles de Moon-Heum Yang i M^a Isabel Santa Cruz, els quals se centren en la qüestió dels nombres o la mesura en el *Fileb*. Yang reclama la necessitat d'establir una distinció entre dos sentit de la noció d'αριθμός per tal de fer intel·ligible el diàleg: un sentit aritmètic i un d'eidètic. Els nombres entesos des d'un punt de vista aritmètic estarien caracteritzats per les *ratios* que es produeixen entre ells, mentre que els nombres entesos eidèticament tindrien com a peculiaritat que es poden jerarquitzar qualitativament. El primer sentit d'αριθμός s'exposaria principalment en la secció dialèctica (cf. 16c-18c) i correspondria a l'aritmètica teòrica descrita a 55d-57e, la qual només funciona si les unitats tractades són absolutament iguals i no tracten elements del món sensible. Yang sosté que en aquest sentit la noció d'αριθμός cal entendre-la com «un nombre definit d'unitats»⁸⁴. El segon sentit s'exposaria principalment en la secció cosmològica (cf. 23c-36d), on la descripció dels gèneres com el límit i l'il·limitat posaria de manifest que aquestes unitats ho són en relació amb el contingut únic de cada mònada. Això implica la possibilitat d'una comparació jeràrquica entre aquestes unitats; una comparació on té sentit parlar de superioritat i inferioritat. Aquesta contraposició també es posaria de manifest en el tractament de la música, la qual permet la detecció de *ratios* teòrics gràcies a la λογιστική (cf. 17c-e) (en un sentit aritmètic), però també s'aclareix com un saber subjecte a l'estocàstica (cf. 56a3) (en un

⁸¹ Cf. Scolnicov (2010, 333).

⁸² Cf. Trevaskis (1967); Casertano (1992).

⁸³ Cf. Scolnicov (2010, 335).

⁸⁴ Cf. Euclides: VII, def. 2: «el nombre és una multiplicitat composta per unitats»

sentit eidètic). Només fent compatibles aquestes dues perspectives sobre el nombre podrem fer intel·ligible, segons Yang, el tot del diàleg. Per altra part, aquesta distinció evitaria caure en la lectura d'Aristòtil sobre els nombres intermitjos, la qual no s'adequa, segons Yang, a la visió que Plató ens transmet en els seus diàlegs⁸⁵, on es posa de manifest que els nombres aritmètics són diferents a les formes en la natura i que, per tant, els nombres matemàtics no són formes ni tampoc es relacionen entre elles com voldria Aristòtil⁸⁶. L'article de M^a Isabel Santa Cruz també versa sobre la qüestió dels nombres i la mesura, però és molt menys ambiciós. Santa Cruz defensa que les nocions de πῶσον (la quantitat determinada) i μέτρον (la mesura) s'entenen bé si les pensem des de *El polític* (cf. 284e10)⁸⁷.

§ 4.2. Sobre l'ànima i la noció del bé

A continuació agruparem els articles difícils de situar que apareixen en el tercer bloc del volum editat per Dillon i Brisson. Els següents dos articles que exposarem se centren de manera especial en l'aclariment de la noció d'ànima o de la psicologia en el *Fileb*. Trobem en primer lloc l'article de Jean-François Pradeau, el qual sosté que en el diàleg trobem un aclariment extens sobre les diverses facultats o capacitats de l'ànima, de la qual, tanmateix, no se'ns n'ofereix una definició. En aquest sentit Pradeau persegueix resoldre aquesta dificultat tot identificant l'ànima amb la barreja, concretament amb la vida barrejada de plaer i intel·ligència que el conjunt del diàleg procura descriure (cf. 27d1-2). Segons Pradeau, en el diàleg es deixa clar que la vida humana és el resultat d'un procés de barreja entre diversos elements, els quals s'analitzen en detall tant respecte del plaer com respecte de la reflexió; l'ànima és el lloc on aquests elements es barregen i cal entendre que l'ànima és aquest receptacle-barreja, el qual no és una mera abstracció. A més, aquesta barreja, al seu torn, fa la funció de la causa (inspirada en la imatge del productor-demiürg). Per tant, allò que ja es diu a l'inici del diàleg, a saber, que la vida bona ni és la de la reflexió ni la del plaer, es demostra com a cert al final del diàleg, on no és el bé en si mateix que ha estat barrejat o que és el resultat d'una barreja, sinó una realitat mixta on entren ingredients de valor diferent,

⁸⁵ Cf. Aristòtil, *Metafísica* 987b18-22, 1080a30-35, 1081b12-17.

⁸⁶ Cf. Yang (2010, 358-359; 1999, 31-35; 2005, 285-312).

⁸⁷ Cf. Santa Cruz (2010).

això és, la vida humana (cf. 62b i ss.). Pradeaux defensa per això que el bé no se'n presenta com un objecte exterior a l'individu, sinó com quelcom que caracteritza certes activitats de l'individu. L'ànima és el producte, el resultat d'aquestes activitats, i tant les seves aptituds com el seu valor són la mesura d'aquesta barreja: «By the end of the dialogue we can be in very little doubt that the 'mixture' whose recipe the *Philebus* has given us is the mixture responsible for the constitution of the well-balanced soul. The mixture defines the activities in which the soul may engage in living a good life, provided that these activities are arranged in the hierarchical order laid down in the final 'prize-giving' in which the respective contributions made by different ingredients are evaluated»⁸⁸. Amb tot, segons l'autor francès, allò específic del *Fileb* és, en primer lloc, l'aclariment de l'ànima humana com aquella constituïda d'elements heterogenis (el mol·lusc seria només plaer, el déu només intel·lecte); i, en segon lloc, el lligam amb la psicologia d'Aristòtil, en la qual es defineix l'ànima com a compliment d'un acte, la qual cosa l'aproxima a la posició que Plató defensa en el *Fileb*⁸⁹.

L'article d'Erik Nis Ostenfeld també tracta sobre l'ànima en el *Fileb* i defensa que es tracta d'una ànima encarnada, entesa com a estructura del cos i estretament vinculada a ell, sobretot gràcies a la noció de raó i causa. Considera (en la línia de Pradeau, a qui tampoc cita) que la psicologia del *Fileb* seguiria un model aristotèlic, en tant que l'ànima és vista des de l'estructura dinàmica del cos⁹⁰. El passatge clau per entendre això seria 32a9-b4, on el «γεγονός εἶδος» ens remetria a la classe que conté tots els organismes vius, els quals estan dotats d'ànima (que seria πέρρας) i de cos (que seria un ἄπειρον estructurat per un πέρρας). Això s'entén si veiem que ἄπειρον és una qualitat sensible indeterminada, que πέρρας representa la capacitat de mesura d'aquestes qualitats sensibles i, finalment, que l'ànima ha estat produïda i ordenada per la causa, identificada amb la racionalitat. Així doncs, no és possible l'existència de l'ànima sense la raó. I com que, al seu torn, la raó no pot existir sense l'ànima, la qual és sempre encarnada, també la raó ha d'estar encarnada (cf. *Timeu* 30b, 46d). És per això que en el *Fileb* no trobem cap element de l'ànima que no estigui al mateix temps vinculat amb el

⁸⁸ Cf. Pradeau (2010, 318).

⁸⁹ Cf. Pradeau (2010)

⁹⁰ Cf. Ostenfeld (2010, 307; 1982).

cos, la qual cosa trobem també en d'altres diàlegs⁹¹.

Els dos darrers articles que hem situat en darrer lloc per ser difícilment classificables són els escrits per Rafael Ferber i Lloyd P. Gerson. Ambdós tracten de la definició del bé que apareix en el *Fileb* (cf. 64c-65a). L'article de Ferber, d'un caràcter marcadament analític, es concentra sobretot en la semàntica del *Fileb* en relació amb la definició del bé que trobem a 65a1-5. Sosté que en el diàleg conviuen el monisme i el pluralisme semàntic⁹² en relació amb el bé (cf. 65a2), però que el pluralisme és en el fons un monisme. Ferber compara aquest fet amb el fenomen de la *parhelia*, una efecte òptic pel qual es veuen tres sols enlloc d'un. La impossibilitat de captar el bé en una sola idea no és ni lògica ni antropològica, sinó relativa a la situació dialògica del *Fileb*, és a dir, pròpia de Sòcrates i Protarc, ja que el bé s'amaga en la natura del bell (cf. 64e6). La unitat del bé és la unitat de la seva idea, la qual es descriu des de la perspectiva estètica (bellesa), relacional (simetria) i òntica (veritat). Ferber conclou finalment que Sòcrates postula aquí un monisme teòric conjuntament amb un pluralisme (o un trialisme) fàctic⁹³. En segon lloc, l'escrit de Gerson versa també sobre la noció del bé i la seva definició tripartida. La seva intenció és, però, la de defensar que cal llegir els diàlegs platònics des de les fonts extradiàlogals per tal d'entendre'ls bé. Això ho exemplifica amb el cas del passatge 59d-66d del *Fileb*, on es descriu el bé com a bellesa, commensurabilitat i veritat, els quals són d'alguna manera u, però no són ni idèntics ni sinònims. Això només s'entén a partir d'altres diàlegs i fonts platòniques, sense les quals resulta impossible interpretar aquest passatge. Finalment, ens cal ajudar-nos, segons Gerson, també de la font d'Aristòtil⁹⁴.

Per últim, l'article d'Arnaud Macé tracta el rerefons mèdic del *Fileb* sobre el que ja havien tractat d'altres articles de la secció anterior (vegeu l'article de McPherran). Però ho fa a partir d'analitzar l'aparició de la noció d'εἶδος en el passatge 31d4-32b5. Macé considera que en aquest lloc del diàleg no és possible entendre el terme εἶδος com a idea o forma intel·ligible, sinó com a una estructura incorpòria vinculada a l'ordre d'allò corporal i generat (cf. *Gòrgias*, 503e-504e; *Lleis* 734e, 741a). Així, l'εἶδος es troba

⁹¹ Cf. *Lleis* 653a-c, 654cd, 689ab, 696c, 713e i ss., 903d3-4. Cf. Ostfeld (2010; 1982, 258-267). També en el cas de *El polític* 269e5-6, el *Timeu* 38e5 o *El sofista* 249a (cf. Ostfeld 1993).

⁹² Cf. Aristòtil, *Ètica Eudèmia*, A8, 1217B25-26.

⁹³ Cf. Ferber (2010).

⁹⁴ Cf. Gerson (2010).

estretament vinculat amb les nocions de φύσις i ἁρμονία, totes les quals descriuen un cert ordre o estructura, particularment en relació amb el cos (cf. 59a-c)⁹⁵.

§ 5. Influències i interpretacions: Epicur, Damasci, Natorp i Lutoslawski

Per últim esmentem breument el contingut dels articles agrupats sota el títol «influències i interpretacions», apartat que Dillon i Brisson separen de la resta d'articles dels tres blocs anteriors, ja que no examinen qüestions directament vinculades amb el text del *Fileb*, sinó les influències que aquest ha generat en diversos autors posteriors. L'article de Marcelo D. Boeri defensa la possible influència que el *Fileb* hauria exercit en la constitució de les tesis d'Epicur, sobretot en relació amb la defensa de la inclusió dels plaers en la bona vida i amb el rebuig de l'hedonisme extrem. A més, afegeix que també la descripció del plaer com a restauració d'un estat d'harmonia podria haver servit per inspirar la posició d'Epicur⁹⁶. Per la seva part, els articles d'Angela Longo i de Sara Ahbel-Rappe examinen la lectura del *Fileb* que fa Damasci o l'Acadèmia antiga, sobretot en relació amb la dialèctica. Així, Longo defensa que els pressupòsits ontològics de Damasci determinen i limiten la lectura de la dialèctica en el *Fileb*⁹⁷. En el segon cas, Ahbel-Rappe concentra el seu comentari sobre la noció de causalitat i de barreja tal i com apareix en el passatge de 27a i ss. La interpretació de Damasci d'aquest passatge hauria perseguit, segons Ahbel-Rappe, refutar la noció de causalitat pròpia de Procle, la qual cosa posa de manifest la manera com l'Acadèmia tardana entenia la dialèctica⁹⁸. Finalment, l'article de Tomasz Mróz es dedica a comparar les lectures de Wincenty Lutoslawski (1863-1954) i Paul Natorp's (1854-1924)⁹⁹ i considera que el primer ha estat reconegut pels seus estudis estilomètrics, però no per la seva proposta de lectura del corpus platònic, la qual val la pena tenir en compte segons aquest autor¹⁰⁰.

⁹⁵ Cf. Macé (2010).

⁹⁶ Cf. Boeri (2010).

⁹⁷ Cf. Longo (2010).

⁹⁸ Cf. Ahbel-Rappe (2010).

⁹⁹ Cf. Lutoslawski (1897, 458); Natorp (2004, 285).

¹⁰⁰ Cf. Mróz (2010).

PART II

**EL *FILEB* DE PLATÓ,
TRADUCCIÓ COMENTADA I ESTRUCTURA**

FILEB*SÒCRATES, PROTARC, FILEB*I. L'ESCENA INICIAL: DELIMITANT LA VIDA HUMANA (11a-12b)ⁱ

SÒCRATES. [11a] Miraⁱⁱ, doncs, Protarc, quin discursⁱⁱⁱ et disposes a rebre ara de Fileb^{iv} i contra quin dels nostres et vols confrontar^v, [11b] si trobes que no ha estat exposat enraonadament.^{vi} Vols que recapitem l'un i l'altre?

PROTARC. Certament.

S. Fileb sosté que per a tot ésser viu allò bo és el gaudir, el plaer, el fruir i tot el que estigui en consonància amb aquest gènere. Nosaltres sostenim, però, que no es tracta d'aquestes coses, sinó que el reflexionar, el raonar, el recordar i les coses que els són afins, com el judici correcte i els càlculs vertaders, són millors i preferibles al plaer [11c] per a tots aquells capaços de participar-hi; i això és el més profitós per als que en són capaços, tant els homes d'ara com les futures generacions. No era d'aquesta manera que parlàvem l'un i l'altre, Fileb?^{vii}

FILEB. És certament tal com dius, Sòcrates.

S. Reps, doncs, Protarc, aquest discurs que t'ha estat transmès?^{viii}

P. Necessàriament l'haig de rebre, car el bell Fileb se'ns n'ha desvinculat.^{ix}

S. Cal, sigui com sigui, delimitar d'alguna manera la veritat sobre aquestes coses.^x

P. [11d] És el que cal.

S. Vinga doncs, a part d'aquestes coses posem-nos també plenament d'acord sobre el següent.

P. Sobre què?

S. Que nosaltres dos hem de provar de mostrar algun estat i disposició de l'ànima capaç de proporcionar la vida feliç a tot home. O no serà així?

P. Certament que sí.

S. I vosaltres sosteniu que aquest (estat i disposició) és el gaudir i nosaltres que és la reflexió?

P. Això mateix.

S. Què passaria si algun altre (estat i disposició) es mostrés com a millor, no s'esdevindria aleshores [11e] que si el plaer s'hi mostrés més afí ambdós seríem derrotats per la vida que tingués fermament aquestes característiques, però també que la vida del plaer [12a] apareixeria com a millor que la de la reflexió?

P. Sí

S. I si la reflexió s'hi mostrés més afí, aleshores aquesta venceria^{xi} al plaer i aquest seria derrotat? Afirmeu, doncs, estar d'acord sobre aquestes coses o no?^{xii}

P. Així m'ho sembla.

S. I tu *Fileb*, què hi dius?

F. Jo, per la meua part, afirmo i afirmaré que el plaer venç per complet. Pel que fa a tu, *Protarc*, tu sabràs.^{xiii}

P. Havent-nos transmès el discurs a nosaltres, *Fileb*, ja no tens cap mena d'autoritat sobre l'acord o el desacord amb *Sòcrates*.^{xiv}

F. [12b] És cert el que dius, jo me'n purifico i poso ara a la deessa mateixa com a testimoni.

P. I també nosaltres serem testimonis que havies dit aquestes coses que dius. Però després d'això, *Sòcrates*, procurem delimitar la qüestió, ja sigui amb la participació de *Fileb*, si fóra de bon grat, o com ell vulgui.^{xv}

II. LA DIALÈCTICA COM A CAMÍ DE RECERCA (12c-20a)

DEL VERITABLE NOM DE LES COSES (12C-14B)^{xvi}

S. Cal provar-ho, tot començant per la deessa mateixa, la qual aquest diu que s'anomena *Afrodita* però el seu nom més veritable és plaer.

P. Correctíssim.

S. [12c] Des de sempre, *Protarc*, el temor que jo tinc enfront els noms dels déus no és humà, sinó que supera la més gran de les pors. Per això ara, en el cas d'*Afrodita*, li dono el nom que a ella més li plagui.^{xvii} Però pel que fa al plaer sé que és quelcom bigarrat i, com he dit, cal que comencem per ell i que considerem i examinem quina naturalesa té. Car en ser pronunciat simplement així és d'alguna manera u, però probablement adopta multitud de formes que són en certa manera dissemblants entre elles.^{xviii} Mira, nosaltres diem que gaudeix [12d] l'home disbauxat i que gaudeix el sensat del mateix ser sensat; que gaudeix el desenraonat ple de judicis i d'esperances desenraonades i el reflexiu de la reflexió mateixa. No ens apareixeria justament com a desenraonat aquell que digués que uns i altres d'aquests plaers són semblants entre ells?^{xix}

P. En efecte, *Sòcrates*, provenen de circumstàncies contràries, però no són contraris entre ells; perquè, com podria el plaer, entre totes les coses, no ser allò més semblant al plaer [12e]? Com podria no ser aquesta cosa la més semblant a ella mateixa?^{xx}

S. I també el color al color, benaurat amic! Segons això, el color com a tot no admetria cap diferència, però el blanc, com veiem, no només és diferent al negre, sinó que representa el seu màxim contrari. De la mateixa manera, la figura és el més igual a la figura, és com a conjunt una unitat [13a], però algunes de les seves parts són contràries entre si i altres admeten certament moltes diferències, i encara trobaríem molts altres casos com aquests. Per tant, d'aquest discurs que fa de les coses més contràries una unitat no te'n refiïs. Tinc por, tanmateix, que trobarem alguns plaers contraris entre si.^{xxi}

P. Possiblement, però com afectarà això al nostre discurs?

S. Perquè tu anomenes aquestes coses, essent diferents les unes de les altres, diguem que amb un altre nom, perquè afirmes que totes les coses plaents són bones. Que les coses plaents són plaents no t'ho discuteix ningú [13b], però essent, com diem nosaltres, moltes dolentes i algunes bones, tu les anomenes tanmateix bones a totes, tot i reconèixer que són dissemblants si algú t'hi empeny pel raonament. Què hi ha, doncs, d'identificat en els dolents i en els bons que te'ls faci anomenar bons a tots?^{xxii}

P. Però què dius Sòcrates, creus que algú concordarà amb això després de sostenir que el plaer és el bé i suportarà que tu diguis [13c] que alguns plaers són bons i d'altres, diferents a aquests, són dolents?^{xxiii}

S. Però afirmaràs que són dissemblants entre ells i, alguns, contraris.

P. No en tant que són plaers.

S. Tornem a ser conduïts al mateix discurs, Protarc: direm que cap plaer és diferent al plaer i que tots els plaers són semblants; i els exemples que ara mateix hem posat no ens feriran en absolut i creurem i afirmarem les mateixes coses que els [13d] més ineptes i a l'hora novells en matèria de discursos.

P. Què vols dir?

S. Que si jo t'imito i tot defensant-me m'atreveixo a dir que allò més dissemblant és el més semblant a allò més dissemblant, aleshores diré les mateixes coses que tu, i així apareixerem com a més novells del que pertoca i el nostre discurs s'enfonsarà i s'arruïnarà. Tornem, doncs, a reflotar-lo i potser així, acceptant les mateixes coses com a semblants, acabarem concordant d'alguna manera.

P. [13e] Dignes com?

S. Pel que fa a mi, torna'm a posar com a preguntat per tu, Protarc.

P. De quina manera?

S. A la reflexió, a la ciència i a la raó i a totes les coses que situava a l'inici com a bones quan se m'interrogava sobre què sigui allò bo, no els passarà el mateix que li ha passat al teu discurs?^{xxiv}

P. Què vols dir?

S. Que afirmarem que les ciències en el seu conjunt són múltiples i algunes dissemblants entre elles. I si algunes, d'alguna manera, esdevenen contràries entre elles, [14a] seria jo vàlid ara per a dialogar si, per por justament d'això mateix, digués que cap ciència és dissemblant a una altra ciència? Aleshores el nostre discurs es perdria i s'esmunyiria com un conte i a nosaltres només ens salvaria alguna absurditat.^{xxv}

P. Però això no ha de passar, excepte el fet que ens salvem. Tanmateix, la igualtat entre el teu discurs i el meu em plau, que hi hagi molts plaers dissemblants i moltes ciències diferents!^{xxvi}

LA MERAVELLA DE L'U I ELS MOLTS (14B-16B)^{xxvii}

S. [14b] Aquesta diferència entre el teu <discurs> i el meu, Protarc, no l'ocultem, situem-la al mig i provem si, d'alguna manera, posant-los a prova se'ns revela que cal afirmar que el bé és el plaer, la reflexió o un tercer diferent a aquests. Ara no és l'amor per la victòria el que ens mou, que la victòria sigui pel meu candidat o pel teu, sinó que cal que ambdós lluitem conjuntament pel més veritable.^{xxviii}

P. Certament ens cal.

S. [14c] Reforcem, doncs, aquest discurs mitjançant un acord.^{xxix}

P. De quin discurs parles?

S. D'aquell que provoca dificultats a tots els homes, tant als que ho volen, com també, algunes vegades, a d'altres que no ho volen.

P. Parla més clarament.

S. Vull dir aquest discurs amb què ens hem creuat, el qual té en algun sentit una naturalesa meravellosa, car dir que els molts són u i l'u molts és una afirmació meravellosa, i és fàcil confrontar aquell que sosté alguna de les dues coses.

P. Et refereixes a quan algú afirma que jo, Protarc, sóc un per naturalesa però que hi ha molts jos [14d] que són contraris entre ells, car sóc gran i petit, pesat i lleuger i moltes altres coses d'aquesta mena?

S. Tu, Protarc, has exposat la versió popular de les coses meravelloses relatives a l'u i als molts. Però la gran majoria, per dir-ho així, concorda que ja no és necessari tractar aquests temes; car són infantils, trivials i suposen, en aquells que els susciten, grans entrebancs per als discursos. Ni tampoc cal tractar aquestes altres coses: quan algú, [14e] havent dividit mitjançant el discurs les parts i els membres de cada cosa, i quan assoleix l'acord amb algú respecte al fet que totes aquelles parts són aquell u, és refutat ridículament ja que es veu forçat a dir coses monstruoses, com que l'u és molts i il·limitats i els molts són simplement u.^{xxx}

P. Però, Sòcrates, de quines altres coses parles que encara no hagin esdevingut populars respecte d'aquesta mateixa qüestió?^{xxxi}

S. [15a] Doncs quan algú, noi, no pren l'u entre les coses que esdevenen i moren, com acabem de fer nosaltres. Perquè aquest és el lloc on pertany l'u de què ara parlàvem i que hem concordat que no cal refutar. Però quan algú prova de posar l'home com a u, el bou com a u, el bell com a u i el bé com a u, respecte d'aquestes unitats i les que són com elles, el gran interès per dividir dóna lloc a confrontacions.^{xxxii}

P. En quin sentit?

S. [15b] En primer lloc, si cal suposar que aquestes unitats existeixen veritablement. Després, com és que aquestes, essent cadascuna una unitat i sempre la mateixa, i no admetent ni generació ni destrucció, continuen essent fermament aquesta unitat. I després d'això, entre les coses que esdevenen i són il·limitades, si hom ha de situar la unitat com a disseminada i esdevinguda múltiple, o com un tot separat d'ell mateix, la qual cosa sembla la cosa més impossible de totes, que el mateix i l'u sigui al mateix temps en l'u i en el múltiple. Aquestes coses [15c] relatives a aquest tipus d'unitat i

multiplicitat, Protarc, i no aquelles, són la causa de tota perplexitat si no han estat bellament acordades i, al seu torn, si han estat bellament acordades, són la causa de tot progrés.^{xxxiii}

P. Així doncs, ens cal, Sòcrates, esforçar-nos primerament en això?

S. Això és el que a mi em sembla.

P. Suposa, doncs, que tots els qui som aquí concordem amb tu respecte d'aquestes coses. A *Fileb*, de moment, potser és millor no inquietar-lo tot fent-li preguntes, car reposa en pau.^{xxxiv}

S. [15d] Molt bé. Per on comencem, doncs, la batalla que, en relació amb aquestes controvèrsies, és gran i variada? Potser per aquí?^{xxxv}

P. Per on?

S. Diem que, d'alguna manera, l'u i els molts, tot esdevenint una mateixa cosa en els discursos,^{xxxvi} recorren arreu cadascuna de les coses que es diuen, sempre, tant en l'antiguitat com ara. I això no acabarà ni ha començat ara, sinó que aquesta experiència, em sembla, és quelcom immortal i etern relatiu als discursos mateixos en nosaltres. I cada vegada que un dels joves ho ha tastat per primer cop, gaudeix com [15e] si hagués trobat algun tresor de saviesa, i pel plaer s'entusiasma i tot cofoi no deixa cap discurs sense remoure, ara enrotllant-lo en una direcció, ara arplegant-lo en un u, ara desenrotllant-lo altre cop i separant-lo en parts. D'aquesta manera és empès primerament i sobretot ell mateix envers la perplexitat i, segonament, hi empeny a aquells que tingui a la vora, ja siguin més joves, més vells o de la seva mateixa edat, i no perdona ningú, ni al pare ni a la mare [16a] ni a cap dels qui l' escolten, ni gairebé tampoc als altres éssers vius i no solament als homes, car tampoc no perdonaria als bàrbars si fos el cas que aconseguís un intèrpret.^{xxxvii}

P. Però Sòcrates, que no veus que som molts i que som tots joves, no tens por que juntament amb *Fileb* saltem sobre teu si ens insultes? Tanmateix, com que entenem el que dius, si hi ha alguna manera o algun mecanisme que, per una part, allunyi aquesta pertorbació del nostre discurs de manera amigable i que, per l'altra, trobi un camí [16b] més bell que aquest que guï el discurs, tu esforça't-hi i nosaltres et seguirem si podem. Car no és menor el discurs que tractem, Sòcrates.^{xxxviii}

EL CAMÍ MÉS BELL (16B-18D)^{xxxix}

S. Certament no ho és, nois, com diu *Fileb* quan s'adreça a vosaltres.^{xl} I un camí més bell que aquell que estimo des de sempre ni ha existit ni existirà, tot i que sovint m'ha deixat abandonat i perplex.^{xli}

P. De quin camí es tracta? Diga'ns-ho.

S. [16c] Aquell que no resulta massa difícil de mostrar, però que és extremadament difícil d'utilitzar. Tot el que pertany a una tècnica ha estat descobert i ha sortit a la llum gràcies a aquest camí. Mira, doncs, el camí del que parlo.^{xlii}

P. Parla!

S. És un do dels déus als homes, em sembla, llençat des d'unes regions divines per algun Prometeu juntament amb algun foc molt lluminós. Els antics, que ens eren superiors i

habitaven més a la vora dels déus, ens han transmès aquest missatge: que les coses de què sempre es diu que són consten d'un i de molts, i que tenen en la seva naturalesa el límit i la il·limitació. Cal doncs, donat que tot està així organitzat [16d], admetre sempre per a cada realitat una única forma i cercar-la sense respir, perquè, en efecte, es trobarà allí present. I si la captem, cal que mirem si n'hi ha a més d'una, dues o si no, tres, o un altre nombre, i cal que fem el mateix per a cada unitat fins que, partint de la unitat inicial es vegi, no que és un i molts i il·limitats, sinó també la quantitat determinada. Pel que fa a la forma de l'il·limitat cal no aplicar-la als molts abans de captar el nombre total dels molts, és a dir, [16e] el que és intermediari entre l'il·limitat i la unitat; únicament aleshores ens podem acomiadar i deixar anar cada unitat del tot en l'il·limitat. Això és, doncs, segons deia, el que els déus ens han transmès com a forma d'examinar, aprendre i ensenyar els uns als altres; els savis actuals [17a], però, fan un u tal com raja, més ràpidament o amb major lentitud del que convé, i després de l'u, i segons ell, estableixen immediatament l'il·limitat de manera que ometen els intermedis. I en això es diferencia la manera dialèctica de parlar i pensar de la manera erística.^{xliii}

P. En algunes coses, Sòcrates, afirmo que d'alguna manera t'entenc, però pel que fa a d'altres em cal escoltar més clarament el que dius.

S. El que dic és clar en les lletres, Protarc, així que intenta captar-ho a partir de les coses [17b] que ja has après.^{xliii}

P. Com?

S. El so és per nosaltres una unitat que passa a través de la boca, però és il·limitat en quantitat en tots i cadascun de nosaltres.^{xliii}

P. Com podria ser altrament?

S. Però cap d'aquestes coses ens farà encara savis, ni el fet de conèixer la seva il·limitació ni la seva unitat, però sí el fet de conèixer quants i quins (sons) hi ha. És això el que fa de cadascú de nosaltres capaç de llegir i escriure.^{xliii}

P. És ben veritat

S. Doncs allò que resulta que ens fa músics és exactament el mateix.

P. Com?

S. [17c] El so, d'acord amb aquesta tècnica, és també una unitat en si mateixa.

P. I tant.

S. Posem que n'hi ha dos, el greu i l'agut i un que els és comú, o no?^{xliii}

P. I tant que sí.

S. Però coneixent només aquestes coses no series savi en música, encara que no coneixent ni això, per dir-ho així, no valdries per a res en aquestes coses.

P. Certament que no.

S. Ara bé, amic meu, (sí que ho seràs) quan captis la quantitat numèrica d'interval relativa a allò que és agut o greu en el so [17d], i la seva qualitat, els extrems d'aquests

interval·ls i la quantitat d'escal·les que es generen a partir d'ells; els que ens han precedit, havent observat això, ens van transmetre a nosaltres, els seus successors, que cal anomenar a aquestes coses harmonia –i que en el cas dels moviments del cos es donen les mateixes experiències, les quals diuen que cal mesurar amb nombres i les anomenaren ritmes i metres– i, al mateix temps, que cal concebre que és necessari examinar d'aquesta manera tota unitat i multiplicitat. Quan captis les coses d'aquesta manera [17e], llavors, esdevindràs un savi i quan examinis les coses així i captis qualsevol unitat, aleshores t'hauràs convertit en veritablement assenyat. Però l'il·limitat inherent a cada cosa i la seva multiplicitat et fan reflexionar il·limitadament, la qual cosa fa que no valguis ni comptis per a res, car no observes el nombre de res en absolut.

xlvi

P. Per a mi, Fileb, Sòcrates sembla haver dit bellíssimament les coses que ha dit.^{xlix}

F. [18a] A mi també m'ho sembla si prenem el que ha dit en si mateix, però per què ens ha estat dirigit a nosaltres aquest discurs i què és el que vol?

S. Fileb ha preguntat encertadament Protarc.

P. Així és, contesta doncs.

S. Així ho faré, però després d'haver tractat encara una petitesa sobre aquestes coses. Em refereixo que quan algú capta un u, aquell, com dèiem, no ha de mirar immediatament vers la natura de l'il·limitat, sinó vers algun nombre, i, per contra, quan per necessitat ha de captar primerament l'il·limitat [18b], no ha de mirar immediatament vers l'u, sinó comprendre algun nombre contingut en cada multiplicitat i acabar de la totalitat a l'u. Prenguem el que acabo de dir altre cop del cas de les lletres.¹

P. De quina manera?

S. Després que algun déu o algun home diví va comprendre el so (de la veu) com a il·limitat –el relat explica que es tracta d'un cert Teuth a Egipte–, i va comprendre primerament que les sonores en l'il·limitat no eren u sinó molts, i també que n'hi havia unes [18c] que no participaven del so, però sí d'algun tipus de sonoritat, i que també d'aquestes n'hi havia un cert nombre, i va distingir una tercera forma de lletres, les quals avui nosaltres anomenem mudes, i després d'això va dividir les que no tenen sonoritat i les mudes fins a la unitat de cadascuna, i les sonores i les intermitges de la mateixa manera, fins que, tot captant el seu nombre, els va donar el nom a totes i a cadascuna, d'element. Tot veient que ningú de nosaltres no podria mai entendre'n un de sol en si mateix sense tota la resta i que [18d] aquest lligam és tal que fa de totes les coses una, va concloure que era una sola tècnica la que té aquestes coses com a objecte, i, tot emetent una sonoritat, li va dir gramàtica.ⁱⁱ

EL TRÀNSIT DE LA DIALÈCTICA AL BÉ: EL DESCONCERT DE FILEB I LA PERPLEXITAT DE PROTARC (18D-20A)ⁱⁱⁱ

F. Aquestes coses les he entès fins i tot millor que aquelles altres, Protarc, almenys pel que fa a les seves relacions mútues. Però a mi em sembla que al discurs li manca encara la mateixa petitesa que abans.^{liii}

S. Et preguntes encara, Fileb, pel que fa a la qüestió?

F. Sí, és precisament això que jo i Protarc cerquem fa cert temps.

S. Però, de fet, ja hi sou i tanmateix heu estat cercant des de fa temps [18e], com dieu.

F. Com?

S. El discurs no ha estat des de l'inici sobre la reflexió i el plaer, sobre quin dels dos és més digne de ser escollit?

F. I tant.

S. I afirmem que cadascun dels dos és un u.^{liv}

F. Certament.

S. Així doncs, és això el que reclama el discurs precedent, la manera com cadascun és u i molts i de quina manera no és immediatament il·limitat [19a], sinó que cadascun posseeix cert nombre abans d'esdevenir il·limitat.^{lv}

P. No és pas banal la qüestió, *Fileb*, a la qual Sòcrates ens ha llençat conduint-nos no sé de quina manera tot fent-nos donar voltes. Però mira qui dels dos contestarà el que ara se'ns pregunta. Car possiblement seria ridícul que jo, havent-me prestat a prendre completament el relleu en el discurs, a causa de la meva incapacitat per respondre la present qüestió, hagi de retornar-te'l a tu; però encara seria més ridícul [19b], crec, si cap dels dos en fos capaç. Mira, doncs, què és el que farem. Ja que em sembla que és per les formes del plaer que ara Sòcrates ens pregunta, si existeixen o no, quantes n'hi ha i de quina mena són. I el mateix pel que fa a la reflexió.^{lvi}

S. El que dius no pot ser més veritable, fill de Càl·lies. Si no som capaços de fer això amb tota unitat, tot semblant, tot igual i amb els seus contraris, de la manera que el discurs anterior ens ha revelat, cap de nosaltres no serà mai vàlid per a res ni en res.^{lvii}

P. [19c] Sembla ser així, Sòcrates. Però tot i que per al sensat és bell conèixer totes les coses, la segona navegació és no desconèixer-se a si mateix.^{lviii} I com és que dic això ara? Jo t'ho explico. Has estat tu, Sòcrates, qui ens has ofert aquesta reunió i (t'has ofert) a tu mateix amb la finalitat de decidir quina sigui la millor de les possessions humanes. *Fileb* ha dit que era el plaer, el fruit, el gaudir i totes les coses que són per l'estil; tu l'has contradit afirmant que no són aquestes [19d], sinó aquelles que sovint ens recordem a nosaltres mateixos de bon grat, i fem bé, per tal que tant l'una com l'altra, guardades en la memòria, siguin posades a prova. Tu afirmes, em sembla, que allò que ha de ser anomenat correctament un bé millor, almenys millor que el plaer, és la raó, la ciència, el senderi, la tècnica i tot el que li és afí: afirmes que són aquests els que cal posseir i no aquells. Les dues posicions han estat confrontades, t'hem amenaçat de broma [19e] dient-te que no et deixariem tornar a casa abans d'haver assolit un límit suficient de les distincions dels discursos. Tu hi has concordat i t'has ofert a tu mateix per això, i nosaltres et diem, com fan els nens, que allò que ha estat correctament regalat ja no es pot prendre. Deixa, doncs, d'oposar-te d'aquesta manera a nosaltres respecte de les coses que acaben de ser dites.^{lix}

S. De quina manera?

P. [20a] Doncs llençant-nos a la perplexitat i fent-nos preguntes que encara no som capaços de respondre de manera suficient. No creiem que la finalitat de tot això d'ara sigui la de deixar-nos en la perplexitat; si nosaltres no ho podem resoldre, fes-ho tu, ja que ho has promès. Tu delibera, en relació amb aquestes coses, si cal dividir les formes

del plaer i de la ciència o bé deixar-ho córrer, això si d'alguna manera ets capaç o si vols aclarir la nostra confrontació actual d'una manera diferent.^{lx}

III. LA MEMÒRIA DEL BÉ: LA MILLOR DE LES VIDES COM A BARREJA DE PLAER I REFLEXIÓ (20b-23b)

EL BÉ I EL MUTISME DE PROTARC (20b-21e)^{lxi}

S. [20b] Ara ja no espero res de temible, després que hagi parlat d'aquesta manera, car aquest «si vols» em deslliga de tota por respecte d'aquestes coses. Però és que a més, sembla que un dels déus ens ha dut quelcom a la memòria.^{lxii}

P. Com i de què?

S. De certs discursos que fa temps vaig escoltar, en somnis o despert, i que ara em venen a la ment en relació amb el plaer i la reflexió, que cap dels dos no és el bé, sinó que ho és un tercer diferent i superior a ambdós. I si ara això se'ns poses de manifest de manera clara, [20c] aleshores el plaer quedaria descartat de la victòria, ja que el bé no podria ser el mateix que ell. O què?^{lxiii}

P. És així.

S. A més, em sembla que ja no necessitem dividir les formes del plaer. Més endavant això es mostrarà més clarament.^{lxiv}

P. Molt ben dit, ara delimita la qüestió per aquesta via.

S. Posem-nos, però, abans d'acord sobre unes petiteses.^{lxv}

P. Quines?

S. [20d] Allò que necessàriament pertany a l'ordre del bé és ser acabat o inacabat?^{lxvi}

P. Certament ha de ser la cosa més acabada de totes, Sòcrates.

S. I què? És el bé suficient?

P. Com podria ser altrament, i justament en això es diferencia de totes les coses que són.^{lxvii}

S. Sobre això, em sembla, allò més necessari de dir és que tot aquell que el coneix, el percaça i hi tendeix volent fer-se'l seu i posseir-lo, i de la resta de coses no en considera cap excepte aquelles que es realitzen juntament amb béns.^{lxviii}

P. Això no es pot contradir.

S. [20e] Doncs examinem i discernim la vida del plaer i la vida de la reflexió tot mirant-les separadament.

P. Què dius?

S. Que no hi hagi ni reflexió en la vida del plaer ni plaer en la vida de la reflexió, car si un dels dos fos un bé no necessitaria de res més, però si un dels dos encara se'ns mostra mancat, [21a] aleshores definitivament no podrà ser allò realment bo per a nosaltres.^{lxix}

P. Com podria ser-ho?

S. Intentem-ho, doncs, tot posant a prova aquestes coses en tu?^{lxx}

P. D'acord doncs.

S. Respon.

P. Dignes.

S. Acceptaries, Protarc, viure tota la vida gaudint dels més grans plaers.^{lxxi}

P. Per què no?

S. Però no et semblaria que necessites alguna altra cosa si això ho tens plenament?

P. Cap ni una.

S. Mira, doncs, no et caldrà reflexionar, raonar, calcular [21b] sobre les coses necessàries i les que els hi són afins?^{lxxii}

P. I per què? Tenint el gaudi ho tindria tot!^{lxxiii}

S. I vivint sempre d'aquesta manera podries gaudir dels més grans plaers al llarg de la vida?

P. I per què no?

S. Sense posseir ni raó, ni memòria, ni ciència, ni judici veritable, no seria necessari en primer lloc que ignoresis si gaudeixes o no gaudeixes en tant que ets buit de tota reflexió?^{lxxiv}

P. Seria necessàriament així.

S. [21c] I de la mateixa manera, sense posseir memòria és necessari que no recordis de què gaudies, i que del plaer del moment que et sobrevingui tampoc en sobrevisqui cap record. Sense posseir judici vertader no jutjaràs que gaudeixes quan estàs gaudint, i estant mancat de càlcul tampoc seràs capaç de calcular el que en el futur gaudiràs; i així no viuràs una vida humana, sinó la d'algun mol·lusc o la de qualsevol ésser marí que habiti en l'interior d'una closca. És així o podem [21d] concebre aquestes coses d'una altra manera?^{lxxv}

P. Com podríem?

S. És per nosaltres digna de ser escollida una vida com aquesta?

P. Aquest discurs, Sòcrates, m'ha deixat ara en un mutisme total.^{lxxvi}

S. Doncs no ens acovardim encara, reprenguem la vida de la raó i mirem-la.^{lxxvii}

P. De quina vida parles?

S. Si algú de nosaltres acceptaria viure en possessió de reflexió, raó, ciència i memòria sobre totes les coses [21e], però sense participar ni poc ni molt del plaer ni tampoc del dolor, restant absolutament inafectat per totes aquestes coses.

P. Cap d'aquestes vides, Sòcrates, a mi almenys, no em sembla digne de ser escollida i no crec que mai li ho sembli a ningú.^{lxxviii}

LA SUPERIORITAT DE LA VIDA BARREJADA I LA INSUFICIÈNCIA DE LA RAÓ SOCRÀTICA
(22A-23B) ^{lxxxix}

S. [22a] I què d'una vida formada per les dues, Protarc, que haurà esdevingut comuna per ser una barreja de les dues? ^{lxxx}

P. Vols dir de plaer, raó i reflexió?

S. És això el que dic.

P. Tothom escollirà aquesta vida abans que cap d'aquelles dues, i no només els qui som aquí presents, sinó tothom sense excepció escollirà l'una i l'altra no.

S. Entenem, doncs, el que se segueix ara dels discursos presents?

P. Certament, que han estat proposades tres formes de vida, [22b] però dues d'elles no resulten ni suficients ni dignes de ser escollides per cap home o ésser viu. ^{lxxxix}

S. No ha quedat ja clar, com a mínim, que cap de les dues no conté el bé? Si fos així cadascuna seria suficient, acabada i digna de ser escollida per totes les plantes i per tots els éssers vius, per tots aquells que fossin capaços de viure d'aquesta manera al llarg de la vida. I si algú de nosaltres escollís quelcom diferent, ho faria a desgrat, per ignorància o per alguna infeliç necessitat, oposant-se a la naturalesa del que és veritablement digne de ser escollit. ^{lxxxii}

P. Sembla que això és així.

S. [22c] Per tant, afirmo que hem dit el suficient com per entendre que la deessa de Fileb i el bé no són el mateix.

F. Tampoc la teva raó, Sòcrates, és el bé, car se li poden fer els mateixos retrets. ^{lxxxiii}

S. Segurament la meva no, Fileb, però no crec que s'esdevingui el mateix amb la raó veritable i divina, car és d'una mena diferent. No inicio encara l'enfrontament en defensa de la raó per la victòria que s'atorgaria a la vida comuna, sinó que el que ens cal és mirar i examinar [22d] què és el que farem amb el segon premi. ^{lxxxiv} Car, segurament, cadascú de nosaltres identificarà allò que sigui el causant d'aquesta vida comuna, uns afirmant que la causa és la raó, els altres que és el plaer, i així cap dels dos seria el bé, però segurament podríem suposar que l'un o l'altre n'és la causa. I és respecte d'aquesta qüestió que combatria Fileb, sostenint que en el cas de la vida barrejada, sigui el que sigui allò que la faci digna de ser escollida i bona al mateix temps, no és el plaer, sinó la raó el que li és més afí i semblant i que, d'acord amb aquest discurs [22e], no es diria que el plaer té veritables aspiracions ni al primer ni al segon premi i que inclús serà lluny del tercer, si és que en aquest moment hem de confiar en la meva raó. ^{lxxxv}

P. De debò, Sòcrates, que em sembla que el plaer ha caigut com tombat pels cops del teu discurs, car en la seva lluita per la victòria ha quedat estès a terra, i cal dir també que la [23a] raó, em sembla, ha refusat assenyadament la victòria, ja que hauria experimentat el mateix. El plaer, però, privat del segon premi, quedaria deshonrat davant dels qui l'estimen, car si aquest fos el cas, ja no els apareixeria tan bell com abans. ^{lxxxvi}

S. Doncs què? No seria millor deixar-lo en pau ara, i no posar-lo a prova de la manera més rigorosa i, tot refutant-lo, fer-lo patir?

P. Parles per parlar, Sòcrates! ^{lxxxvii}

S. [23b] És que he dit quelcom impossible, que el plaer pateixi?

P. No només això, sinó que ignores que cap de nosaltres no et deixarà marxar abans que hagi portat el discurs sobre aquestes coses fins al final. ^{lxxxviii}

IV. DEL BÉ AL COSMOS: L'ESTRUCTURA DE LA REALITAT I DE LA VIDA HUMANA (LLUITANT PEL SEGON PREMI I) (23c-31a) ^{lxxxix}

S. Ai las, Protarc, el que encara ens resta per discutir! I això d'ara no és precisament que sigui fàcil. Car certament sembla que farà falta un altre mecanisme per assolir el segon premi per a la raó, i disposar d'armament balístic diferent al del discurs precedent, encara que pot ser que en part sigui el mateix. És això el que cal? ^{xc}

P. I tant.

IV.I LA DIVISIÓ DEL TOT EN DOS, TRES O QUATRE ELEMENTS (23c-27c) ^{xc}

S. [23c] Provem d'establir el començament amb precaució.

P. De quina mena de començament parles?

S. Dividim totes les coses que es troben actualment en el tot en dues o, més aviat, si vols, en tres. ^{xcii}

P. Segons quins criteris, explica-m'ho?

S. Prenguem-los del present discurs.

P. Quins?

S. El déu, dèiem, ens ha mostrat, entre les coses que són, l'il·limitat i el límit?

P. Certament.

S. Establim, doncs, aquestes dues com a formes, i la tercera [23d] com una unitat resultant de la seva barreja. Jo sóc, em sembla, prou ridícul quan separo i enumero les formes. ^{xciii}

P. Què dius, bon home? ^{xciv}

S. Que em sembla que encara ens cal un quart gènere. ^{xcv}

P. Quin, digues?

S. Mira la causa de la barreja d'aquestes entre elles i situa-me-la, a part d'aquestes tres, com a quarta.

P. I no serà necessari encara un cinquè amb la força de separar-les?

S. Segurament, però em sembla que ara no. Però, si fos necessari, [23e] tu em perdonaries que jo em posi a cercar un cinquè. ^{xcvi}

P. És clar.

L'IL·LIMITAT I EL LÍMIT, ELS DONES DIVINS (23E-25B) ^{xcvii}

S. Primerament, doncs, després de separar-ne tres de les quatre, provem en el cas de les dues, havent vist que cadascuna ha quedat dispersada en moltes i ha estat forçada a separar-se, de replegar-les vers la unitat i provem de pensar de quina manera cadascuna era u i molts. ^{xcviii}

P. Si em parlessis més clarament sobre aquestes coses, segurament et seguiria.

S. [24a] El que dic és que les dues que proposo són les mateixes que ara esmentava, l'una és l'il·limitat i l'altra allò que conté límit; provaré d'explicar que en certa manera l'il·limitat és una multiplicitat. Allò que conté límit ens haurà d'esperar. ^{xcix}

P. Que s'espera.

S. Fixa't-hi doncs: el que t'urgeixo a examinar és difícil i controvertit; tu, tanmateix, examina-ho. En primer lloc, en el cas del més calent i el més fred, mira si la teva raó hi pot concebre algun límit, o si el més i el menys resideixen en aquest gènere de coses i, [24b] mentre hi resideixen, no permeten que s'esdevingui un acabament, car si l'acabament s'esdevé, també ells estan acabats. ^c

P. El que dius no pot ser més veritable.

S. I sempre, diem, en el més calent i el més fred s'hi troba el més i el menys.

P. I tant.

S. Per tant, com ens indica el discurs, aquests dos no tenen acabament i donat que són sempre inacabats resulta que ambdós són totalment il·limitats.

P. És intensament així, Sòcrates.

S. Molt bé, amic Protarc, has suposat i [24c] rememorat que aquest 'intensament' que acabes de pronunciar i aquell 'suaument', tenen el mateix poder que el més i el menys. Ja que es trobin on es trobin no permeten que cada cosa sigui una quantitat determinada, sinó que introduint sempre en cada acció el més intens en relació amb el més suau o amb allò que sigui contrari en cada cas, produeixen el més i el menys i fan que desaparegui la quantitat determinada. Car, com acabem de dir, si no fessin desaparèixer la quantitat determinada, sinó que per contra permetessin a la mesura [24d] d'instal·lar-se allà on resideixen el més i el menys, el més intens i el més suau, aquestes mateixes coses s'escolarien del lloc on es trobaven. Ja no serien ni el més calent ni el més fred si admetessin la quantitat determinada; el més calent sempre avança i no para mai i el més fred igual, però la quantitat determinada s'atura i deixa d'avançar. Així doncs, d'acord amb aquest discurs, el més calent i, al mateix temps, el seu contrari esdevindrien il·limitats. ^{ci}

P. Això sembla, Sòcrates, però no és, com has dit, fàcil de seguir; encara que potser, repetint-ho una i altra vegada [24e], l'interrogador i l'interrogat manifestarien una consonància suficient.

S. Ben dit, i és això el que hem de provar de fer. Ara, tanmateix, observa si és aquest el senyal de la natura de l'il·limitat, de manera que no ens haguem d'allargar recurrent-ho tot detalladament.

P. Què vols dir?

S. Tot el que aparegui esdevenir més i menys i admetre l'intensament, el suaument i l'excessivament i tot el que és per l'estil [25a], tot això cal situar-ho en el gènere de l'il·limitat com si es tractés d'una unitat. D'acord amb el discurs anterior cal, en la mesura del possible, replegar allò que ha estat separat i dispersat i indicar la seva naturalesa unitària. Ho recordes?^{cii}

P. Ho recordo.

S. Per tant, les coses que no admetin això, sinó que admetin tot el contrari, en primer lloc l'igual i la igualtat i, després de l'igual, el doble, i tot el que sigui nombre en relació amb el nombre [25b] o mesura en relació amb la mesura, si totes aquestes coses les comptem com a límit, afirmaríem fer-ho bellament o què hi dius tu?^{ciii}

P. Molt bellament, Sòcrates.

LA BARREJA, TAMBÉ UN DO DIVÍ (25B-26D)^{civ}

S. Bé, doncs, del tercer que és la barreja d'aquests dos, quina forma diem que té?

P. Em sembla que tu m'ho explicaràs a mi.

S. Més aviat un déu, si s'esdevé que algun dels déus hagi escoltat les meves pregàries.

P. Prega i examina doncs.

S. Examino, i afirmo que ara, Protarc, algun d'ells ens ha estat propici.

P. [25c] Què vols dir i quina prova en tens?^{cv}

S. És clar que t'ho explicaré: tu segueix atentament el meu discurs.

P. Va, digues.

S. Ara mateix parlàvem de certes coses com a més calentes i més fredes, no és així?

P. Sí.

S. Afegeix-hi ara el més sec i el més humit, el més nombrós i el menys nombrós, el més ràpid i el més lent, el més gran i el més petit i tot el que en el discurs anterior hem situat com a unitat de la naturalesa que rep el més i el menys.

P. [25d] Vols dir la naturalesa de l'il·limitat?

S. Sí. I barreja-li, tot seguit, al seu torn, el llinatge del límit.

P. Quin?

S. Aquell que nosaltres ara mateix, havent de replegar el llinatge del que és limitat tal com havíem replegat el llinatge de l'il·limitat en una unitat, no hem replegat. Però potser serà igual d'efectiu fins i tot ara, si, quan ambdues es puguin replegar, també aquell (llinatge) se'ns aclarirà.^{cvi}

P. De quin (llinatge) i com en parles?

S. Del de l'igual i el doble i de tot allò que atura l'oposició recíproca dels contraris [25e] i que, introduint el nombre, fa les coses commensurables i consonants.^{cvii}

P. T'entenc. Em sembla que dius que de la barreja d'aquestes coses se'n segueixen, en cada cas individual, certes generacions.^{cviii}

S. I em sembla correctament.

P. Digues doncs.

S. En el cas de la malaltia, no és la correcta comunió d'aquestes coses la que genera la naturalesa de la salut?

P. [26a] Totalment.

S. En el cas de l'agut i el greu, del ràpid i el lent, que són il·limitats, aquesta mateixa (correcta comunió) quan s'introdueix en ells, produeix simultàniament un límit i compona de la manera més acabada tota música?^{cix}

P. Molt bellament.

S. I en cas de gelors i calorades, si (la correcta comunió) s'hi esdevé, expulsa l'excés i l'il·limitat i produeix allò que conté mesura i que al mateix temps és commensurat.^{cx}

P. I tant.

S. [26b] I no és d'aquí d'on sorgeixen les estacions i totes les coses belles per a nosaltres, quan allò il·limitat i el que conté límit s'han barrejat?

P. I tant.

S. I me'n deixo una miríade d'altres, com la bellesa i la força que acompanyen la salut i, al seu torn, moltes altres coses, totes belles, en les ànimes. Ja que aquesta deessa, bell Fileb, observant la *hybris* i la perversió total que es troben en allò que no té límit en els plaers ni en les satisfaccions, va introduir una llei i un ordre portadors de límit. Tu afirmes que [26c] ella destrueix, mentre que jo dic el contrari, que ella salva. Però a tu, Protarc, què et sembla?^{cxii}

P. Em sembla, Sòcrates, molt enraonat.^{cxiii}

S. Així doncs, he parlat d'aquestes tres coses, si m'entens.

P. Em sembla que et comprenc: tinc la impressió que dius que l'il·limitat és un u; un altre u, el segon, és el límit en les coses que són; amb el tercer, però, no sé exactament a què et refereixes.^{cxiiii}

S. Això és perquè t'ha ofuscat, admirable amic, l'abundància de generacions del tercer; l'il·limitat certament oferia [26d] una pluralitat de gèneres, però havent estat marcats pel gènere del més i el seu contrari, apareixien com a u.

P. És cert.

S. I pel que fa al límit, no posseïa una pluralitat, ni ens ha preocupat que fos un u per naturalesa.

P. És clar que no.

S. No, de cap manera. Però, pel que fa al tercer, el que dic és que poso aquest u com a engendrat tot ell a partir d'aquestes coses, com l'arribar-a-ser a partir de les mesures produïdes pel límit.^{cxiv}

P. T'he entès.

LA CAUSA DE TOTES LES COSES (26E-27C)^{cxv}

S. [26e] Però a part d'aquests tres, dèiem que ens cal examinar encara un quart gènere; i aquest examen ha de ser comú. Mira si afirmes que és necessari que tot allò que esdevé esdevingui per una causa.^{cxvi}

P. Sí, és clar, com podria esdevenir sense aquesta?

S. I la natura d'allò que fa no es diferencia de la causa en res que no sigui el nom, i allò que fa i la causa els podem anomenar correctament u?^{cxvii}

P. Correctament.

S. [27a] I certament també, segons el que acabem de dir, no trobarem cap diferència entre allò que és fet i el que és esdevingut que no sigui el nom. O què?

P. Correcte.

S. I allò que fa no dirigeix sempre per naturalesa i allò que és fet el segueix en el seu esdevenir?

P. Certament.

S. Per tant, la causa és altre i no és el mateix que allò que es troba al seu servei per tal de ser generat.

P. Com podria ser altrament?

S. Així doncs, tot el que s'esdevé i tot allò a partir del qual s'esdevé no constituïen els tres gèneres?

P. Certament.

S. [27b] Doncs al productor de totes aquestes coses l'anomenem quart, la causa, això si ha estat suficientment clarificat que sigui divers d'aquells.^{cxviii}

P. Els és divers.

S. És per tant correcte, havent distingit els quatre, i amb la finalitat de recordar cada unitat, que els enumerem ordenadament.

P. Com podria ser altrament?

S. En primer lloc em refereixo a l'il·limitat, en segon lloc, al límit, després en tercer lloc a l'entitat resultant de la barreja i d'allò arribat-a-ser a partir d'aquests. I referint-me en quart lloc a la causa de la barreja i de la generació, [27c] estaria desafinant?^{cxix}

P. No.

IV.II DEL COSMOS A LA VIDA HUMANA, TOT SITUANT-NOS EN EL TOT (27C-31A)^{cxx}

S. Vinga doncs, quin serà el nostre discurs després d'això i què és el que volíem que ens ha portat fins aquí? No era això, que cercàvem si el segon premi seria pel plaer o per la reflexió? No era així?

P. Certament.

S. I no serà el cas que ara, després d'haver fet aquestes distincions, podrem dur a terme més bellament la decisió sobre el primer i el segon en relació amb els quals estàvem confrontats al principi?^{cxxi}

P. Potser sí.

LA VICTÒRIA DE LA VIDA BARREJADA (27D)^{cxxii}

S. [27d] Doncs vinga, situàvem la vida barrejada de plaer i reflexió com a victoriosa, no era així?^{cxxiii}

P. Així era.

S. Veiem, doncs, en relació amb aquesta vida, què és i a quina mena de gènere pertany?

P. I tant.

S. I direm, crec, que forma part del tercer gènere, car, en efecte, no és una barreja de dos elements qualsevol, sinó de la totalitat d'allò il·limitat relligat pel límit. Per això és correcte que la vida portadora de la victòria formi part d'aquest gènere.^{cxxiv}

P. Molt correcte.

LA IL·LIMITACIÓ DE LA VIDA DEL PLAER (27E-28A)^{cxxv}

S. [27e] I bé, Fileb, el teu (gènere de vida) de plaer i no barrejat, en quin dels gèneres que hem esmentat direm que pertany si hem de parlar correctament? Però abans d'aclarir-ho, respon-me això altre.

F. Digues.

S. El plaer i el dolor contenen límit, o són de l'ordre de les coses que admeten el més i el menys?^{cxxvi}

F. Sí, Sòcrates, són de l'ordre de les coses que admeten el més, car el plaer no seria un bé total si no resultés ser per naturalesa il·limitat en quantitat i superioritat.^{cxxvii}

S. [28a] I tampoc el dolor, Fileb, seria un mal total. Així que haurem de mirar quelcom que no sigui la naturalesa de l'il·limitat i que permeti als plaers formar part del bé. Pren, doncs, això com essent del gènere de les coses il·limitades. Però pel que fa a la reflexió, la ciència i la raó, Protarc i Fileb, en quin dels gèneres esmentats la situarem ara sense cometre impietat? No em sembla que sigui petit el perill que correm en encertarla o no en relació amb allò que ara preguntem.^{cxxviii}

LA CAUSA RACIONAL EN L'HOME I EN EL COSMOS (28B-31A) ^{cxxix}

F. [28b] Estàs venerant el teu déu, Sòcrates.

S. I tu la teva deessa, company, però tanmateix hem de respondre la pregunta.

P. El que diu Sòcrates és correcte, Fileb, i ens cal obeir-lo.

F. Però Protarc, no has decidit tu de parlar en lloc meu? ^{cxxx}

P. Certament, però ara estic força perplex i et prego, Sòcrates, que ens facis d'interpret per tal que ningú de nosaltres erri o desentoni en relació amb el teu candidat. ^{cxxxi}

S. [28c] Cal obeir-te, Protarc, car no és difícil el que demanes. Però realment t'he desconcertat, com afirma Fileb, en venerar, fent broma, la raó i la ciència quan preguntava a quin gènere pertanyien?

P. Sí, totalment, Sòcrates.

S. Però la cosa és ben fàcil: tots els savis consonen, i en això es veneren en realitat a si mateixos, en afirmar que per a nosaltres el rei del cel i de la terra és la raó. I és possible que parlin encertadament. Però examinem més extensament, si ho vols, el gènere mateix. ^{cxxxii}

P. [28d] Parla com vulguis, i no ens tinguis en compte pel que fa a l'extensió (del discurs), Sòcrates, que no te'ns faràs odiós. ^{cxxxiii}

S. Parles bellament. Comencem, doncs, per preguntar d'aquesta manera.

P. De quina?

S. Si sostenim, Protarc, que totes les coses, allò que anomenem el tot, està governat per la força de l'irracional, de l'atzar i per la mera casualitat o si, per contra, com afirmaven els nostres avantpassats, és governat per la raó o per alguna meravellosa reflexió que ho disposa tot ordenadament. ^{cxxxiv}

P. [28e] No és en absolut el mateix, admirable Sòcrates! El que acabes de dir ara no em sembla pietós. És afirmar que la raó ordena totes les coses el que fa digne l'espectacle que ofereixen el cosmos, el sol, la lluna, els astres i tota la cúpula celest, i jo per la meua part no parlaria ni jutjaria d'una manera diferent aquestes coses. ^{cxxxv}

S. Vols, doncs, que nosaltres, d'acord amb els nostres avantpassats, [29a] afirmem que aquestes coses són així i que no creguem que calgui fer res més que afirmar, sense risc, allò que altres digueren, sinó que ens cal compartir amb ells el risc i l'error quan un home entès afirmi que les coses no són així, sinó que es troben desproveïdes de tot ordre? ^{cxxxvi}

P. Com podria no voler-ho.

S. Vinga doncs, observa el discurs que se segueix d'aquestes coses.

P. Digues.

S. Veiem que en la naturalesa dels cossos de tots els éssers vius hi conflueixen foc, aigua, aire i també ... terra! com diuen aquells que estan atrapats en una tempesta.

P. [29b] I tant, realment a causa de les perplexitats dels discursos presents som com en una tempesta.^{cxxxvii}

S. Vinga doncs, per a cadascun d'aquests elements en nosaltres, suposa el següent.

P. El què?

S. Que cadascun d'aquests és en nosaltres petit, insignificant i no és de cap manera ni en cap sentit pulcre, ni té una força digna de la seva naturalesa; pren això en el cas d'un d'ells i considera el mateix per a tots; com, per exemple, el cas del foc, que d'alguna manera és en nosaltres i també en el tot.^{cxxxviii}

P. Certament.

S. [29c] Per tant, allò que és en nosaltres petit, dèbil i insignificant, en el tot és d'una abundància i una bellesa meravelloses i posseeix tota la força pròpia del foc.

P. És molt cert el que dius.

S. Doncs què, el foc del tot es nodreix, sorgeix i incrementa gràcies al nostre foc o, per contra, és gràcies a aquell que el meu foc, el teu i el de la resta dels éssers vius conté totes aquestes coses?

P. Aquesta pregunta ni tan sols paga la pena respondre-la.

S. [29d] Correcte. I el mateix diràs, crec, de la terra en els éssers vius aquí i de la terra en el tot, i semblantment de la resta (d'elements) sobre els que preguntava fa un moment. És així com respondràs?

P. Qui semblaria estar bé del cap si respongués una altra cosa?^{cxxxix}

S. Quasi ningú, certament. Però tu segueix el que se'n desprèn d'això: totes aquestes coses de què ara parlàvem, no les anomenem cos quan les veiem composant una unitat?

P. I tant.

S. [29e] Suposa, doncs, el mateix respecte d'això que anomenem cosmos, car, estant format per les mateixes coses, seria, de la mateixa manera i en algun sentit, un cos.

P. El que dius és molt correcte.

S. Així doncs, en general, és d'aquest cos que es nodreix el nostre cos, o és del nostre que es nodreix aquell i que ha rebut i conté totes les coses que ara dèiem?

P. Vet aquí una altra cosa, Sòcrates, que no mereix ser qüestionada.

S. [30a] I el que et diré a continuació mereix resposta o què hi dius?

P. El què, digues.

S. No direm que el nostre cos conté una ànima?

P. És clar que ho direm.

S. I d'on l'ha rebuda, amic Protarc, si el cos del tot no resultés estar animat, tenir les mateixes coses que aquest i ser encara més bell que ell en tots els aspectes?^{cxli}

P. Clarament de cap altre lloc, Sòcrates.

S. Per això, Protarc, no afirmarem d'aquests quatre, límit, il·limitat, comunió i el gènere de la causa, que és el quart que es troba en [30b] tots, que aquest darrer, aportant l'ànima als nostres cossos, realitzant-hi l'exercici físic que el manté i quan el cos no està bé, la medicina, i en altres casos, fent altres combinacions i posant altres remeis, s'anomeni saviesa total i multiforme, però que, per altra part, tenint aquestes mateixes coses en tot el cel i en grans proporcions, i essent, a més, bell i pulcre, (el quart, la causa,) no hagi pogut produir, en aquest cas, la natura de les coses més dignes i més belles.^{cxli}

P. [30c] Això no tindria realment cap sentit.^{cxlii}

S. Per tant, si no és així, seria millor dir, seguint aquell discurs que hem repetit diverses vegades, que en el tot hi ha molta il·limitació, la quantitat suficient de límit i que, per damunt d'això, hi ha certa causa no insignificant que ordena i organitza els anys, les estacions, els mesos i que podríem anomenar molt justament saviesa i raó.^{cxliii}

P. Sí, molt justament.

S. Però no hi podria haver saviesa i raó sense ànima.

P. És clar que no.

S. [30d] Així doncs, diràs que en la naturalesa de Zeus hi ha una ànima reial i una raó reial gràcies a la força de la causa, i que hi ha diverses coses belles en els altres (déus), conforme a la manera que a cadascun (dels déus) li plagui d'anomenar-les.^{cxliv}

P. Certament.

S. I no pensis que hem pronunciat aquest discurs en va, Protarc, sinó que fa d'aliat amb aquells que fa molt que declaren que el tot està sempre governat per la raó.^{cxlv}

P. Així és.

S. Això, doncs, ha donat resposta a la meva recerca, que la raó [30e] és del gènere d'allò que s'anomena la causa de totes les coses. Ara ja tens, doncs, la nostra resposta.^{cxlvi}

P. La tinc i és més que suficient, però és que, a més, no m'he adonat que ja m'havies respost.

S. Efectivament, Protarc, car sovint la broma és un descans de la seriositat.^{cxlvii}

P. Ben dit.

S. [31a] Ara doncs, company, se'ns ha aclarit gairebé suficientment a quin gènere pertany <la raó> i quina és la força que posseeix.^{cxlviii}

P. Certament.

S. De la mateixa manera que pel que fa al plaer fa estona que ha estat aclarit a quin gènere pertany.

P. Ja ho crec.

S. Recordem, doncs, això respecte dels dos, que, per una part, la raó és afí a la causa i que és gairebé d'aquest gènere i, per altra part, que el plaer és il·limitat i és del gènere de les coses que no tenen ni tindran mai en si i per si mateixes ni començament, ni mig, ni acabament.^{cxlix}

P. [31b] Ho recordarem, i tant.

V. DEL COSMOS HUMÀ A L'EXPERIÈNCIA DEL PLAER I LA RAÓ (31b-59d)

V.I L'EXPERIÈNCIA DEL PLAER (31B-55C)

ELS PLAERS BARREJATS (31B-50E)^{cl}

S. A continuació, ens cal veure on es troba cadascun dels dos i a partir de quina experiència s'esdevenen quan s'esdevenen. En primer lloc el plaer: de la mateixa manera que posàvem aquest gènere a prova primerament, també ens cal fer-ho ara en primer lloc; però, per altra part, separatament del dolor no és possible posar a prova el plaer de manera suficient.^{cli}

P. Si és per aquí per on ens cal avançar, doncs avancem-hi.

S. T'apareix el mateix que a mi pel que fa a la generació d'aquestes coses?

P. [31c] El què?

ELS PERFILS DEL PLAER: EL RETORN A L'HARMONIA I L'EXPECTATIVA (31C-36C)^{clii}

S. Sembla que el dolor i el plaer sorgeixen, d'acord amb la naturalesa, en el gènere comú.^{cliii}

P. Però fes-nos memòria, amic Sòcrates, del (gènere) comú; quin dels anteriors ens vols mostrar?

S. Això es farà en la mesura del possible, admirable amic.^{cliv}

P. Ben dit.

S. Doncs comú és allò que sentim quan parlem del tercer dels quatre que hem esmentat.

P. El que esmentaves després de l'il·limitat i el límit, en el qual hi situaves la salut i, també, crec, l'harmonia?

S. [31d] Molt ben dit, però ara aplica la teva raó el màxim possible.

P. Digues.

S. Dic, doncs, que en nosaltres, els éssers vius, quan l'harmonia es dissol, es produeix una dissolució de la naturalesa i, en el mateix moment, es generen sofriments.

P. El que dius és molt apropiat.

S. Però cal dir que, per contra, si l'harmonia queda restablerta, en retornar vers la seva naturalesa, es genera plaer, si és que es pot parlar de pressa i en poques paraules sobre coses de la màxima importància.^{clv}

P. [31e] Crec que el que dius és correcte, Sòcrates, però provem de dir aquestes mateixes coses d'una manera encara més clara.

S. No resulten més fàcils d'entendre les qüestions populars i evidents? ^{clvi}

P. Quines?

S. La gana és una dissolució i un dolor?

P. Sí.

S. I el menjar, generant per contra l'ompliment, és un plaer?

P. Sí.

S. I la set, al seu torn, és destrucció, dolor [i dissolució], [32a] i la força de la humitat, que és la d'omplir allò que està sec, és un plaer; la separació i la dissolució que van contra natura, les experiències de la calorada, són un dolor, mentre que la restitució del que és segons natura, el refredament, és un plaer. ^{clvii}

P. Certament.

S. De la mateixa manera, la solidificació contra natura de la humitat deguda al fred és en l'ésser viu un dolor. Però quan retorna al mateix i es separa, aquest camí segons natura és un plaer. Mira, en una paraula, si et sembla mesurat el discurs que afirma que quan queda destruïda la forma d'allò que, com he dit abans, es troba dotat d'ànima a partir de l'il·limitat i [32b] el límit segons natura, la destrucció és un dolor, mentre que el camí que condueix al ser que li hi és propi, és un retorn, en tots els casos, al plaer. ^{clviii}

P. Sigui doncs! Em sembla que té algun perfil.

S. Així doncs, establim això com una forma de plaer i dolor en cadascuna d'aquestes experiències? ^{clix}

P. Deixem-ho així. ^{clx}

S. Estableix ara, doncs, que les expectatives de l'ànima mateixa [32c] d'acord amb aquestes experiències són: l'espera de les coses plaents, que és plaent i reconfortant, i l'espera de les coses doloroses, que ens fa por i ens fa sofrir.

P. Aquesta és, de fet, una altra forma de plaer i dolor que s'esdevé separatament del cos, a través de l'expectativa de l'ànima mateixa. ^{clxi}

S. Has suposat correctament. Crec que és en aquestes coses (relatives al dolor i al plaer), tal i com jo ho veig, quan cadascuna s'esdevé en estat pur i, pel que sembla, sense barreja de plaer i de dolor, que es farà manifest [32d], respecte al plaer, si és al seu gènere com a tot a qui hem de donar la benvinguda o si li hem de donar a algun dels altres gèneres esmentats per nosaltres, i al plaer i al dolor, de la mateixa manera que al calent i al fred i a les coses per l'estil, en uns casos li donarem la benvinguda però en d'altres no ho farem, ja que tot i no ser bons per si mateixos, alguna vegada algun d'ells adopta la natura de les coses bones. ^{clxii}

P. El que dius és molt correcte, i és d'alguna manera a través d'aquestes dificultats per on cal avançar en la present investigació. ^{clxiii}

L'ESTAT SENSE PLAER NI DOLOR, LA VIDA MÉS DIVINA (32E-33C) ^{clxiv}

S. En primer lloc, per tant, ens cal una mirada sinòptica sobre el següent: si [32e] realment, com s'ha dit, quan es destrueixen aquestes coses hi ha sofriments i quan es restauren hi ha plaer; i cal que pensem sobre quin és l'estat de cadascun dels éssers vius quan no es donen ni destruccions ni restauracions. Aplica intensament la teva raó i digues: no és del tot necessari que tot ésser viu, en aquell moment, no senti dolor ni plaer, ni molt ni poc? ^{clxv}

P. Sí que és necessari.

S. Per tant, trobaríem una tercera disposició, [33a] més enllà de la d'aquell que gaudeix i de la d'aquell que pateix. ^{clxvi}

P. I tant.

S. Vinga doncs, esforça't per retenir aquesta disposició a la memòria, car no és de poca importància pel que fa a la decisió sobre el plaer el fet que la retinguem o no a la memòria. Però ara, si vols, delimitem breument quelcom sobre aquesta qüestió. ^{clxvii}

P. Digues de quin tipus.

S. Saps que a aquell que ha triat la vida de la reflexió res no li impedeix de viure d'aquesta manera.

P. [33b] Vols dir sense gaudir ni patir?

S. S'ha dit, quan fèiem la comparació de les vides, que per aquell que ha triat la vida de la raó i la reflexió no hi ha d'haver gaudi, ni gran ni petit. ^{clxviii}

P. I tant que s'ha dit així.

S. Per tant, és això el que li passarà a aquell; i potser no seria estrany si, entre totes les vides, aquesta fos la més divina. ^{clxix}

P. En tot cas, no és apropiat ni que els déus gaudeixin, ni el contrari. ^{clxx}

S. Certament no és gens apropiat. Qualsevol d'aquestes dues coses, si s'esdevingués, els seria impròpia. Però això [33c] ja ho examinarem de bell nou després si resultés rellevant per al discurs, i per a la raó això la situaria en segon lloc si és que no som capaços de situar-la en el primer. ^{clxxi}

P. Parles molt encertadament.

ELS PLAERS DE L'ÀNIMA: MEMÒRIA, PERCEPCIÓ I DESIG (33C-35D) ^{clxxii}

S. Pel que fa a l'altra forma dels plaers, aquella que dèiem que era pròpia de l'ànima, prové tota ella de la memòria.

P. Com?

S. Sembla que en primer lloc ens haurem d'ocupar de què sigui la memòria, i arriscar-nos abans encara a ocupar-nos de la percepció si és que volem, d'alguna manera, assolir claredat sobre aquestes qüestions. ^{clxxiii}

P. [33d] Què vols dir?

PERCEPCIÓ, ABSÈNCIA DE PERCEPCIÓ, OBLIT I MEMÒRIA (33D-34B) ^{clxxiv}

S. Entre les experiències relatives al cos, situa'n unes que s'extingeixen en el cos abans d'arribar a l'ànima, tot deixant-la inafectada, i unes altres que, tot travessant-los a ambdós, produeixen una agitació que és alhora pròpia i comuna a cadascun. ^{clxxv}

P. Deixem-ho així.

S. Així que si afirmem que allò que no els travessa a ambdós passa desapercebut a l'ànima i que allò que els travessa a ambdós no li passa desapercebut, no afirmarem la cosa més correcta?

P. [33e] Com podria ser altrament?

S. Però no suposis de cap manera que quan dic que ha passat desapercebut estic parlant aquí del naixement de l'oblit, car l'oblit és un anar-se'n de la memòria, la qual, en el que ara diem, encara no ha tingut lloc. I afirmar que s'ha perdut quelcom que ni és ni ha arribat a ser encara és d'alguna manera estrany, o no?

P. Certament.

S. Així només et cal canviar els noms. ^{clxxvi}

P. Com?

S. Enlloc de dir que quelcom ha passat desapercebut a l'ànima, quan aquesta resta inafectada per les agitacions del cos, allò al que tu anomenes oblit [34a], digues-li ara absència de percepció. ^{clxxvii}

P. Ho he entès.

S. I anomenant percepció a allò que s'esdevé en comú en una única experiència i en un moviment conjunt de l'ànima i el cos, no parlaries impròpiament. ^{clxxviii}

P. És molt cert el que dius.

S. Per tant, ja entenem el que volem dir quan diem percepció?

P. És clar que sí.

S. Així doncs, qui afirmi que la memòria és preservació de la percepció, parlarà correctament, almenys això em sembla a mi. ^{clxxix}

P. [34b] Sí, correctament.

LA REMINISCÈNCIA (34B-C) ^{clxxx}

S. I no afirmem que la memòria és diferent a la reminiscència?

P. Possiblement.

S. I no difereixen en això?

P. En què?

S. Quan la pròpia ànima, sense el cos, recupera en si mateixa, al màxim possible, allò que havia experimentat amb el cos, diem que es produeix la reminiscència. O no?

P. Certament.

S. I a més, quan es perd la memòria, sigui d'una percepció o de quelcom après, ella mateixa la recupera de nou per si mateixa [34c], i a tot això també ho anomenem reminiscència [i memòries].^{clxxxii}

P. Parles correctament.

EL DESIG, QUE ÉS DE L'ÀNIMA (34C-35D)^{clxxxiii}

S. El motiu pel qual hem dit tot això és el següent.

P. Quin?

S. Per, d'alguna manera, captar millor i amb més claredat el plaer de l'ànima separatament del cos i, al mateix temps, el desig, car sembla que ambdós s'aclareixen, en certa manera, a partir d'aquestes coses.

P. Parlem, doncs, Sòcrates, d'allò que se segueix d'això.

S. Pel que sembla, ens cal examinar en la discussió moltes coses relatives a la generació del plaer [34d] i a cadascuna de les seves formes. I ara en primer lloc sembla que ens cal prendre el desig, allò que és i el lloc on s'esdevé.^{clxxxiiii}

P. Examinem-lo doncs, car no hi podem perdre res.

S. Perdrem, almenys, això, Protarc: en trobar allò que ara cerquem, perdrem la perplexitat en relació amb aquestes coses.^{clxxxv}

P. T'has defensat correctament. Però provem de dir què és el que segueix.

S. No dèiem ara mateix que la gana, la set i moltes altres coses [34e] com aquestes són certs desitjos?^{clxxxvi}

P. I tant.

S. I quina és la cosa idèntica vers la que mirem quan anomenem amb un sol nom coses tan diverses?^{clxxxvii}

P. Per Zeus! potser no és fàcil de dir, Sòcrates, però tanmateix cal dir-ho.^{clxxxviii}

S. Recuperem això des de les mateixes coses.

P. Des d'on?

S. Sovint es diu que es té set?

P. Com podria ser altrament?

S. I això significa que s'està buit.

P. És clar que sí.

S. I la set no és un desig?

P. Sí, de beguda.

S. [35a] De beguda o de ser omplert per la beguda?^{clxxxviii}

P. Crec que de ser omplert.

S. De manera que aquell de nosaltres que es troba buit desitja, segons sembla, el contrari d'allò que experimenta. Car trobant-se buit, desitja vivament omplir-se.^{clxxxix}

P. Clarament!

S. Doncs què? Aquell que es troba en estat de buidor, per començar, de quina manera entrarà en contacte, ja sigui per la percepció o per la memòria, amb l'ompliment, és a dir, amb allò que no experimenta ni en el moment present ni ha experimentat en un moment passat?^{cx}

P. Sí, com?

S. [35b] Però diem certament que aquell que desitja, desitja quelcom.

P. I tant.

S. Així, allò que ell experimenta no és el que desitja. Efectivament, té set, cosa que és una buidor, però desitja un ompliment.

P. Sí.

S. Quelcom d'aquell que té set, doncs, es troba, d'alguna manera, en contacte amb l'ompliment.

P. És necessari.

S. Que es tracti del cos és impossible, car es troba en estat de buidor.

P. Sí.

S. Resta, per tant, que sigui l'ànima la que es troba en contacte amb l'ompliment, clarament a partir de la memòria. [35c] A partir de quina altra cosa s'hi podria posar en contacte?^{cxci}

P. Gairebé a partir de cap altra.

S. Entenem, per tant, què se'n segueix per nosaltres d'aquests discursos?

P. Què?

S. El discurs ens diu que el desig no sorgeix del cos.

P. De quina manera?

S. Ens revela que la tendència de tot ésser viu és sempre contrària a les seves experiències.^{cxcii}

P. I tant.

S. I l'impuls que ens dirigeix en la direcció contrària de les experiències mostra clarament que tenim memòria de coses contràries a l'experiència.

P. Certament.

S. [35d] El discurs, tot mostrant que és la memòria la que ens dirigeix vers les coses desitjades, ens fa veure que tot impuls, desig i el principi de tot ésser viu, es troben en l'ànima.

P. Això és molt correcte.

S. El discurs, per tant, no admet de cap manera que sigui el nostre cos que té set o que té gana, ni que experimenti cap d'aquestes coses.

P. És molt cert.^{cxiii}

EL TOT DEL PLAER: LA VIDA AL MIG I EL DOBLE SOFRIMENT DE PROTARC (35D-36C)^{cxiv}

S. Comprenquem també el següent sobre aquestes mateixes qüestions: em sembla que el discurs vol aclarir-nos que, en aquestes mateixes coses, s'hi troba una certa forma de vida.^{cxv}

P. [35e] En quines coses i sobre quina vida parles?

S. En l'omplir-se i el buidar-se i en tot allò vinculat a la preservació i la destrucció dels éssers vius, que si a algú de nosaltres li esdevé alguna d'aquestes coses, ara sofreix, adés gaudeix, de conformitat amb els canvis per on passi.^{cxvi}

P. Així és.

S. I què passa quan algú és al mig d'aquestes coses?^{cxvii}

P. Com vols dir, al mig?

S. Quan a causa d'una experiència sofreix, fa memòria de les (experiències) plaents que esdevenint-se posarien fi al sofriment, però encara no ha estat omplert. Què passaria [36a] en aquest moment? Direm o no direm que es troba al mig d'aquestes experiències?^{cxviii}

P. Certament ho afirmarem.

S. I què, està sofrint totalment o gaudint?

P. Per Zeus! però si està patint un doble dolor, en l'experiència per part del cos i, per part de l'ànima, en certa cobejança que acompanya l'expectativa.

S. Com és que dius que es tracta d'un doble dolor, Protarc? No passa que, quan algú de nosaltres, estant buit, té una claríssima esperança que s'omplirà i, d'altres vegades, [36b] per contra, es troba en un estat de desesperança.^{cxix}

P. I tant.

S. I en esperar ser omplert, no tens la impressió que gaudeix per la memòria, però que al mateix temps, perquè es troba buit, pateix?

P. És necessari.

S. En aquell moment, per tant, l'home i la resta d'éssers vius pateixen i, al mateix temps, gaudeixen.

P. Pot ser.

S. I què passa quan, trobant-se buit, no té esperança d'assolir l'ompliment? No s'esdevindria en aquell moment aquella experiència doble de dolor, la qual tu observaves ara mateix i que creies que era simplement doble?

P. [36c] No pot ser més cert, Sòcrates.^{cc}

SOBRE ELS PLAERS I JUDICIS FALSOS I VERITABLES (36C-46B)^{cci}

S. Emprem, doncs, l'examen d'aquestes experiències per al següent.

P. Per a què?

S. Si hem de dir que aquests dolors i plaers són veritables o falsos? O alguns són veritables i d'altres no?^{ccii}

P. Però Sòcrates, com podrien ser falsos els plaers o els dolors?

S. Però Protarc, com podrien ser veritables o falses les pors? O veritables o no les expectatives? O veritables o falsos els judicis?

P. [36d] Jo et concedeixo que ho siguin els judicis, però no en els altres casos.^{cciii}

S. Com dius? No és pas de poca importància el discurs que ara ens arriquem a despertar.

P. És veritat el que dius.

S. Però si s'adapta als nostres propòsits anteriors, fill d'aquell home, ens caldrà examinar-lo.^{cciv}

P. Possiblement sí.

S. Ens cal acomiadar-nos, doncs, de qualsevol altra llargada o de tot el que no s'adeqüi a les coses dites.^{ccv}

P. Correcte.

S. [36e] Doncs digues-me. La meva meravella sempre ha estat profunda en relació amb les dificultats que acabem de proposar.

P. Què vols dir?

S. Els plaers no són falsos uns i vertaders d'altres?^{ccvi}

P. Com pot ser això?

S. Així, segons el que dius, ni en somnis, ni despert, ni en els deliris, ni en les demències, ningú no jutja en cap moment que gaudeix sense gaudir en absolut, ni jutja que pateix sense patir.^{ccvii}

P. Tots hem suposat, Sòcrates, que totes aquestes coses són així.

S. Però correctament? O caldrà examinar si és o no correcte això que es diu?

P. Cal examinar-ho, diria jo per part meva.

EL FET I EL CONTINGUT DEL GAUDI I DEL JUDICI (37A-38C) ^{ccviii}

S. [37a] Distingim, doncs, encara més clarament el que acabem de dir en relació amb el plaer i el judici. Jutjar, és alguna cosa en nosaltres?

P. Sí.

S. I el sentir plaer?

P. Sí.

S. I certament també allò que és jutjat és alguna cosa?

P. Com podria ser altrament?

S. I també allò del que sent plaer el qui sent plaer? ^{ccix}

P. I molt.

S. Per tant, qui jutja, jutgi correctament o incorrectament, no deixa mai d'estar realment jutjant. ^{ccx}

P. [37b] Com podria?

S. Així doncs, també qui sent plaer, sigui correcte o incorrecte el plaer que sent, no deixarà mai, evidentment, d'estar sentint realment plaer. ^{ccxi}

P. Sí, també és així en aquest cas.

S. Cal examinar, doncs, de quina manera el judici acostuma a ser per a nosaltres fals i vertader, mentre que el plaer és únicament vertader, quan el jutjar i el gaudir realment són presents igualment en ambdós casos. ^{ccxii}

P. Cal examinar-ho.

S. Així que la falsedat i la veritat acompanyen el judici [37c], de manera que, a causa d'aquestes, aquell ja no és únicament un judici, sinó també un cert tipus (de judici) en cadascun dels casos. És això el que dius que cal examinar? ^{ccxiii}

P. Sí.

S. A més d'això, si per a nosaltres (el judici) és, en conjunt, d'un cert tipus, i el plaer i el dolor són únicament allò que són, i no esdevenen d'un cert tipus, també sobre això ens hem de posar d'acord. ^{ccxiv}

P. És clar.

S. I no és gens difícil de veure que també aquells siguin d'un cert tipus. Ja fa estona que diem que tant l'un com l'altre són grans, petits i intensos, els plaers i els dolors. ^{ccxv}

P. [37d] Completament!

S. Però, Protarc, si la perversió s'afegeix a algun d'aquests, direm, per una part, que el judici esdevé pervers i, per l'altra, que n'esdevé també el plaer?

P. És clar que sí, Sòcrates.^{ccxvi}

S. I què, si el correcte o el contrari de la correcció s'afegeix a algun d'aquests, no direm aleshores que el judici és correcte, si conté la correcció, i el mateix respecte al plaer?

P. Necessàriament.

S. [37e] Però si el contingut del judici fos erroni, no caldria acordar que el judici que en aquell moment erra no jutja correctament?

P. I tant.

S. I què, si veiem que un dolor o algun plaer erra respecte a allò del que pateix o el contrari, li assignarem alguna de les designacions belles, com correcte o útil?^{ccxvii}

P. Però això no pot ser, si realment es dóna que el plaer s'erri.

S. Doncs, certament, moltes vegades el plaer no se'ns esdevé acompanyat d'un judici correcte, sinó acompanyat d'una falsedat.^{ccxviii}

P. Com negar-ho? [38a] En un cas com aquest, Sòcrates, parlem d'un judici fals, però al plaer, en si mateix, mai ningú no l'anomenarà fals.^{ccxix}

S. Com t'hi esforces, Protarc, a defensar ara el discurs del plaer.

P. De cap manera, no dic altra cosa que allò que he sentit dir.^{ccxx}

LA DIFERÈNCIA, DE NOU, AL MIG (PROEMI A L'ESCENA CENTRAL) (38A-C)^{ccxxi}

S. Però company, no hi ha cap diferència per a nosaltres entre el plaer acompanyat d'un judici correcte i també d'una ciència, i aquell que moltes vegades s'esdevé en cadascun de nosaltres acompanyat de falsedat i <ignorància>?^{ccxxii}

P. [38b] Sembla certament que la diferència no sigui petita.

S. Dirigim-nos, doncs, vers la visió de la diferència entre ambdós.^{ccxxiii}

P. Guia'ns per on et sembli.

S. Us guiaré, doncs, per aquí.

P. Per on?

S. Del judici diem que n'hi ha de falsos i que n'hi ha de veritables?

P. N'hi ha.

S. I el plaer i el dolor, com ara dèiem, els segueixen moltes vegades, vull dir al judici fals i al vertader.^{ccxxiv}

P. Certament.

S. Així doncs, és sempre a partir de la memòria i de la percepció que s'esdevé en nosaltres el judici i l'intent de fer un judici? ^{ccxxv}

P. [38c] I tant.

S. I no és necessari que sigui d'aquesta manera com les coses se'ns esdevenen?

P. De quina?

L'ESCENA CENTRAL (38C-39C)

L'HOME QUE MIRA (38C-E) ^{ccxxvi}

S. No diries que, moltes vegades, el qui veu de lluny un objecte que se li presenta a la mirada de manera poc clara, vol discernir allò mateix que està veient? ^{ccxxvii}

P. Ho diria.

S. I després d'això, no s'interrogarà ell mateix d'aquesta manera?

P. De quina?

S. Què és allò que apareix trobant-se dret a la vora de la pedra [38d] i sota un arbre? Creus que és això el que es dirà a ell mateix en veure que li apareix quelcom d'aquesta manera? ^{ccxxviii}

P. Certament.

S. I després d'això, es dirà a ell mateix, com donant-se una resposta: és un home, encertant-la en dir-ho?

P. També, certament.

S. Però també pot moure's en direcció equivocada i anomenar allò que està veient una estàtua, obra d'algun pastor. ^{ccxxix}

P. I tant.

S. [38e] I si hi hagués algú al seu costat, ell, donant veu a allò que s'havia dit a si mateix, pronunciaria de nou en veu alta això mateix a aquell que tingués al costat, i allò que abans anomenàvem judici, hauria esdevingut discurs? ^{ccxxx}

P. Doncs sí.

S. Però si estigués sol, tot pensant aquestes mateixes coses per si mateix, aniria caminant, conservant aquests mateixos pensaments potser durant molt de temps. ^{ccxxxi}

P. Certament.

S. Així doncs, respecte a això, t'apareix a tu el mateix que a mi?

P. El què?

L'ÀNIMA ÉS COM UN LLIBRE (38E-39C) ^{ccxxxii}

S. Tinc la impressió que, en aquest moment, la nostra ànima s'assembla a un llibre. ^{ccxxxiii}

P. Com?

S. [39a] La memòria, en la seva coincidència amb les percepcions, i les experiències que es donen entorn d'això, em semblen properes a un escriure discursos en la nostra ànima. I quan aquesta experiència ^{ccxxxiv} escriu coses veritables, se'n segueix un judici veritable i s'esdevenen en nosaltres discursos veritables; però quan són falses les coses que l'escrivent escriu en nosaltres, el que se'n segueix és el contrari dels judicis i els discursos veritables. ^{ccxxxv}

P. [39b] Jo també tinc, i molt, aquesta impressió, i accepto allò que ha estat dit d'aquesta manera.

S. Així accepta també un altre productor, al mateix temps, en les nostres ànimes. ^{ccxxxvi}

P. Quin?

S. Un pintor que, després de l'escrivent, pinta les imatges en l'ànima de les coses que han estat dites. ^{ccxxxvii}

P. En quin sentit i en quines circumstàncies parlem d'ell?

S. Quan algú, havent separat de la visió o de tota altra percepció allò que ha estat jutjat o dit en aquell moment, [39c] veu en si mateix d'alguna manera les imatges de les coses jutjades i dites. O no és això el que s'esdevé en nosaltres? ^{ccxxxviii}

P. És molt així!

S. Per tant, són vertaderes les imatges dels judicis i els discursos vertaders, i falses les dels falsos. ^{ccxxxix}

P. Totalment.

S. Si aquestes coses les hem dit correctament, examinem també, a més d'això, encara el següent.

P. El què?

S. Si és necessari que nosaltres experimentem d'aquesta manera les coses que són, les que s'han esdevingut, però no les que seran. ^{ccxli}

P. És certament de la mateixa manera per a tots els temps!

PRIMER FALS PLAER: L'HOME PLE D'ESPERANCES I LA PIETAT (39D-41B) ^{ccxlii}

S. [39d] I no ha estat dit anteriorment que els plaers i els dolors a través de l'ànima mateixa s'esdevenen prèviament als plaers i als dolors a través del cos, i que el que se'n segueix d'això per a nosaltres és que el gaudir anticipadament i el patir anticipadament s'esdevenen respecte d'un temps futur? ^{ccxlii}

P. No pot ser més vertader.

S. Així doncs, les lletres i les pintures que fa poca estona situàvem com esdevenint-se en nosaltres, [39e] s'esdevenen respecte al temps passat i respecte al temps present, però no existeixen respecte al temps futur?

P. Sí, i intensament!

S. Dius intensament perquè totes aquestes coses són esperances relatives al temps futur, i nosaltres, al llarg de tota la nostra vida, som sempre plens d'esperances? ^{ccxliii}

P. Totalment.

S. Va doncs, després d'haver dit aquestes coses, respon-me el següent.

P. El què?

S. L'home just, pietós i totalment bo no és amat pels déus? ^{ccxliv}

P. Com podria ser altrament?

S. I què, l'injust i totalment dolent no serà [40a] el contrari d'aquell?

P. Certament.

S. Tot home és ple, com acabem de dir, de moltes esperances?

P. Com podria ser altrament?

S. Certament existeixen discursos en cadascun de nosaltres, als quals donem el nom d'esperances. ^{ccxlv}

P. Sí.

S. I també hi ha aparences pintades; i moltes vegades hom es veu a si mateix tenint una enorme quantitat d'or i, per això, amb molts plaers. I així també, en aquesta pintura, es veu a si mateix gaudint intensament. ^{ccxlvii}

P. [40b] I per què no?

S. Direm que la major part de les coses escrites que es troben en els bons són vertaderes perquè són amats pels déus i que, en la major part dels casos, s'esdevé el contrari amb els dolents, o no ho direm?

P. Cal dir-ho.

S. Així doncs, els plaers pintats no es troben menys presents en els dolents, però són d'alguna manera falsos.

P. Certament.

S. [40c] Els perversos, doncs, gaudeixen amb plaers falsos, els homes bons amb (plaers) veritables.

P. És necessàriament com dius.

S. Així, segons els discursos d'ara, en les ànimes dels homes existeixen plaers falsos, imitacions, certament d'allò més ridícules, dels plaers vertaders. I, de la mateixa manera, pel que fa als dolors.

P. Sí, existeixen.^{ccxlvii}

S. Per tant, deia, el fet d'estar realment jutjant pertany sempre, totalment, a aquell que jutja, encara que sigui respecte d'allò que no existeix, ni ha existit, ni existirà.

P. Certament.

S. [40d] I eren aquestes coses, crec, que produïen, aleshores, el judici fals i el jutjar falsament. No és així?

P. Sí.

S. I què, no ens cal atribuir als dolors i als plaers un estat que, en ells, correspongui al d'aquestes coses?

P. Com?

S. Aquell que gaudeix, totalment i sigui com sigui i de la manera que sigui, gaudeix sempre realment, però ho fa, certament sovint, respecte de coses que no existeixen i també respecte de coses que no han existit, i moltes vegades, possiblement la majoria de les vegades, respecte de coses que mai no existiran.

P. [40e] I això és així necessàriament, Sòcrates.

S. Per tant, el discurs serà el mateix respecte de les pors, les passions i totes les coses d'aquesta mena; i no vol dir això que sovint totes elles també són falses?^{ccxlviii}

P. Certament.

S. Doncs què, tenim alguna altra manera de dir que els judicis siguin perversos <i inútils> que dient que són falsos?^{ccxlix}

P. Cap altra.

S. I crec que tampoc comprenem que els plaers siguin perversos d'una altra manera que si són també falsos.

P. [41a] És just el contrari del que has dit, Sòcrates. Car no és tant per la seva falsedat que algú situaria els dolors i els plaers com a perversos, sinó perquè coincideixen amb una altra gran i copiosa perversitat.^{cccl}

SEGON FALS PLAER: MIRANT ELS PLAERS DES DE LA DISTÀNCIA (41B-42C)^{cccli}

S. D'aquests plaers perversos i del fet que existeixin a causa de la perversió, en parlarem una mica més tard, si ambdós considerem que cal. Però ara ens cal parlar dels que són falsos d'una altra manera, que es troben en nosaltres en gran quantitat i sovint [41b], ja que possiblement això ens resultarà útil per a les decisions.

P. I per què no? Això si és que existeixen.^{ccclii}

S. Clar que existeixen, Protarc, almenys per a mi. Però mentre aquesta tesi resti enfront nostre, és impossible que no sigui, d'alguna manera, examinada.

P. Ho has dit bellament.

S. Així doncs, enfrontem-nos a aquest discurs com a atletes.^{ccliii}

P. Som-hi!

S. Però fa poc hem dit, si ho recordem, [41c] que quan allò que anomenem desitjos es troben en nosaltres, el cos se separa i es manté a part del l'ànima en les seves experiències.

P. Ho recordem, això ha estat dit anteriorment.^{ccliv}

S. Així doncs, l'ànima és allò que desitja els estats contraris als del cos, mentre que el cos és allò que confereix el sofriment o algun plaer resultant de l'experiència.^{cclv}

P. Així és.

S. Pren en compte, doncs, allò que s'esdevé en aquest cas.^{cclvi}

P. Dignes.

S. [41d] El que s'esdevé, quan això passa, és que dolors i plaers resten simultàniament els uns al costat dels altres i es produeixen percepcions també simultàniament d'aquestes coses, les quals són contràries les unes de les altres, com ara mateix ens apareixia.^{cclvii}

P. En tot cas això és el que em sembla.

S. Però això no ha estat dit i resta ja assumit com un acord entre nosaltres?

P. El què?

S. Que ambdós, el dolor i el plaer, reben el més i el menys i que pertanyen a les coses il·limitades.

P. Això ha estat dit, certament.^{cclviii}

S. Quina és la manera de discernir aquestes coses correctament?

P. [41e] Com i sobre què?

S. Si la nostra intenció a l'hora de decidir sobre aquestes coses és la de distingir en cada cas quin d'ells és més gran respecte a l'altre, quin és més petit, quin és més o quin és menys intens, (ja sigui comparant) el dolor respecte al plaer, el dolor respecte al dolor o el plaer respecte al plaer.

P. Però és justament això i aquesta és la intenció de la decisió.

S. I què doncs, en el cas de la visió, el fet de veure les grandàries de lluny o de prop [42a] fa que la veritat desaparegui i que el judici sigui fals; en el cas dels dolors i els plaers no és el mateix el que s'esdevé?^{cclix}

P. I molt més que això, Sòcrates.

S. I això és el contrari del que ha quedat establert fa poca estona.

P. Què vols dir?

S. En aquell moment eren els judicis, que esdevenint ells mateixos falsos o vertaders, impregnaven simultàniament els dolors i els plaers amb l'experiència que els era pròpia.^{cclx}

P. [42b] Això és molt veritat.

S. Ara, però, a causa de ser modificats cada vegada que són contemplats de lluny o de prop i de situar-se simultàniament l'un al costat de l'altre, són els plaers mateixos que, al costat dels dolors, apareixen com a més grans i intensos, i que els dolors, pel fet d'estar al costat dels plaers, els passa el contrari d'aquells.

P. És necessari que això s'esdevingui així i per aquestes raons.

S. Per tant, (relativament a) la quantitat amb què cadascun d'ells apareix més gran o més petit del que és, si retalléssim allò que apareix de cadascun d'ells però que en realitat no és, [42c] no diràs que allò apareix correctament, ni tampoc t'atreviràs a dir que la part de plaer i de dolor que es produeix en relació amb allò és correcta i vertadera.^{cclxi}

P. No, certament.

TERCER FALS PLAER: ELS GRANS I ELS PETITS CANVIS, EL RETORN A LA TERCERA FORMA DE VIDA I ELS ENEMICS DE FILEB (42C-46B)^{cclxii}

S. Així doncs, seguidament, veurem si d'aquesta manera ens confrontarem amb plaers i dolors en els éssers vius que apareguin i que siguin encara més falsos que aquests.^{cclxiii}

P. De quins parles i de quina manera ho fas?

S. Moltes vegades es diu que quan la naturalesa de cada (ésser) es corromp per composicions i descomposicions, [42d] ompliments i buidaments, o per certs creixements i decreixements, aleshores se'n segueixen dolors, sofriments, penes i tot allò que té noms d'aquesta mena.^{cclxiv}

P. Sí, això s'ha dit moltes vegades.

S. Però quan queda restablerta la seva naturalesa, aquest restabliment l'hem acceptat entre nosaltres com a plaer.^{cclxv}

P. Correcte.

S. I què, doncs, quan cap d'aquestes coses s'esdevenen en relació amb el nostre cos?

P. Però quan és que s'esdevindria això, Sòcrates?

S. [42e] La pregunta que tu acabes de fer, Protarc, no té cap mena de rellevància per al discurs.

P. Per què?

S. Perquè no em priva de fer de nou la meua pregunta.^{cclxvi}

P. Quina?

S. Diré: si alguna cosa com aquesta no s'esdevingués, Protarc, què és allò que necessàriament se'n seguiria per a nosaltres?

P. Vols dir quan el cos no és mogut en cap de les direccions?

S. Això mateix.

P. Aleshores, Sòcrates, almenys una cosa és clara, en aitals condicions mai no es produiria plaer ni tampoc dolor.

S. [43a] Parles molt bellament. Però crec que el que dius és això: que és necessari que ens acompanyi sempre algun d'aquests (estats), com afirmen els savis, car totes les coses flueixen sempre amunt i avall.^{cclxvii}

P. En efecte, ho afirmen, i considero que allò que diuen no està mancat de valor.

S. Com podria ser-ho, no estant ells mancats de valor? Però tinc la intenció d'escapar-me d'aquest discurs que se'ns abraona, i és per aquí per on tinc pensat de fugir, i tu fuig amb mi.^{cclxviii}

P. Dignes-me per on.

S. Els direm: «sigui, doncs, d'aquesta manera». [43b] Tu, però, respon-me: pel que fa a les experiències d'algun dels éssers animats, aquell que experimenta quelcom, percep sempre aquesta cosa, i no és el cas que el creixement que es produeix en nosaltres o altres experiències d'aquesta mena passen desapercubudes, o és tot el contrari?^{cclxix}

P. Certament és tot el contrari. Poc falta perquè aquestes coses passin totes desapercubudes per nosaltres.

S. Per tant, allò que ha estat dit no s'ha dit bellament, que els canvis que s'esdevenen avall i amunt produeixen dolors i plaers.

P. Així és.

S. [43c] Allò dit serà més bell i inatacable d'aquesta manera.

P. Com?

S. Que els grans canvis produeixen dolors i plaers en nosaltres, però els canvis mesurats i petits no produeixen de cap manera ni l'una ni l'altra d'aquestes coses.^{cclxx}

P. És més correcte d'aquesta manera que de l'altra, Sòcrates.

S. Per tant, si aquestes coses són així, la vida de què ara mateix parlàvem tornaria (en l'escena).

P. Quina?

S. Aquella que està mancada de dolor i sense joia.^{cclxxi}

P. És molt veritat el que dius.

S. Així doncs, a partir d'això establim que hi ha per a nosaltres tres vides, [43d] una plaent, una dolorosa i una que no és ni una cosa ni l'altra. O què és el que diries sobre això?^{cclxxii}

P. Per part meva, cap altra cosa que aquesta, que són tres les vides.

S. Per tant, la manca de dolor no seria mai el mateix que el gaudir?

P. Com podria ser-ho?

S. Així doncs, quan sents algú dient que el més plaent de tot és passar la vida sencera sense dolor, què és el que suposes que vol dir?^{cclxxiii}

P. Doncs a mi em sembla que el que vol dir és que la manca de patiment és plaent.

S. [43e] Tenim tres coses davant nostre, les que tu vulguis, suposa, per emprar noms bells, que una és or, una plata i una tercera ni una cosa ni l'altra.

P. Deixem-ho així.

S. Allò que no és ni una cosa ni l'altra, hi ha alguna manera que esdevingui un dels altres, sigui or o plata?

P. Però com seria això possible?

S. Així doncs, la vida intermèdia, si algú la jutja plaent o dolorosa, no jutjarà mai correctament, encara que ho digui o ho hagi dit, almenys d'acord amb el discurs correcte.^{cclxxiv}

P. Com podria?

S. [44a] Però, company, percebem que hi ha gent que ho diu i que ho jutja.

P. I tant.

S. I ells creuen gaudir en el moment en què no pateixen?

P. Almenys això diuen.

S. Per tant, creuen gaudir en aquell moment, si no, no ho dirien.^{cclxxv}

P. Possiblement.

S. Així, jutgen falsament sobre el seu gaudi, donat que la naturalesa de cadascun d'ells, la de la manca de dolor i la del gaudi, són diferents.^{cclxxvi}

P. Certament eren diferents.

ELS ENEMICS DE FILEB I LA INTENSITAT DEL PLAER (44A-46B)^{cclxxvii}

S. I ara, ens cal escollir si hi ha tres (coses), com ho acabem de fer entre nosaltres, [44b] o si n'hi ha simplement dues: per una part, el dolor, que és un mal per als homes; per l'altra, l'alliberament dels dolors, la qual cosa és bona en si mateixa, i és anomenada plaent?

P. Però, Sòcrates, el que no entenc és: per què ens formulem ara aquesta pregunta a nosaltres mateixos?

S. En realitat, allò que no entens, Protarc, és qui són aquí els enemics de Fileb.

P. Qui dius que són?

S. Uns que es diu que són terriblement hàbils respecte a la naturalesa i que afirmen que els plaers no existeixen en absolut.^{cclxxviii}

P. Com?

S. [44c] Diuen que allò que ara els de l'entorn de Fileb anomenen plaers, són tots un escapar-se dels dolors.

P. Però és que suggereixes que ens deixem persuadir per ells, o què, Sòcrates?

S. No, però sí emprar-los com si fossin endevins que endevinen no per una tècnica, sinó per una mena de fastigueig propi d'una naturalesa no desproveïda de noblesa; abominen en excés de la potència del plaer i consideren que no és res sa, fins al punt que allò que hi ha en ell de seductor no és plaer, sinó encanteri [44d]. Així, quan haurem examinat les altres característiques dels seus fastiguejos, podrem emprar-los respecte a aquestes coses. Després d'això aprendràs quins són els plaers que jo jutjo que són vertaders, de manera que, un cop examinada la potència (del plaer) a partir d'ambdós discursos, els podrem comparar per tal d'emetre la decisió.^{cclxxix}

P. Parles correctament.

S. Seguim-los de prop doncs, com si es tractes d'aliats, i sense perdre la pista del seu fastigueig. Jo crec que ells afirmen, tot començant des del cap d'amunt, una cosa com aquesta: si volguéssim [44e] veure la naturalesa d'una forma qualsevol, com la d'allò dur, seria dirigint la mirada vers les coses més dures de totes que l'entendríem millor, o vers les coses amb la mínima de duresa? Cal que tu, Protarc, com si em responguessis a mi, responguis a aquests fastiguejadors.^{cclxxx}

P. I tant, i els dic que ens cal dirigir la mirada vers aquelles coses que són primeres en l'ordre de grandesa.

S. Per tant, si també volguéssim veure respecte al gènere del plaer quina sigui la seva naturalesa, no hauríem de dirigir la mirada cap als plaers mínims, [45a] sinó cap als que es designen com a més extrems i intensos.^{cclxxxi}

P. En aquest moment, tots concordem amb tu sobre això.

S. Així doncs, els plaers que tenim més a mà, aquells que són també els més grans, com hem dit moltes vegades, no són els relatius al cos?

P. Com podria ser altrament?

S. I són i esdevenen més grans en el cas dels que pateixen malalties o en el cas dels que estan sans? Però anem amb compte, no fos cas que, responent precipitadament, ens equivoquéssim d'alguna manera. Potser, així, de sobte, [45b] afirmariem que en el cas dels que estan sans.^{cclxxxii}

P. Probablement.

S. I què doncs, aquests plaers que sobrepassen la resta, no són els precedits pels més grans desitjos?

P. Això és veritat.

S. I aquells que tenen febrades o afeccions com aquesta, no tenen més set, més fred i totes les coses que s'acostumen a experimentar a través del cos? I no estan més familiaritzats amb la mancança i, després d'omplir-se, tenen els més grans plaers? O no direm que això és veritat?^{cclxxxiii}

P. Certament, un cop dit, m'apareix així.

S. [45c] Doncs què, ens apareix com a correcte afirmar que si algú volgués veure els més grans dels plaers, caldria que dirigís la mirada no vers la salut, sinó vers la malaltia? Mira, doncs, i no creguis que allò que jo concebo preguntar-te és si els que estan intensament malalts gaudeixen més que els que estan sans, suposa, això sí, que l'objecte de la meua recerca és la grandesa del plaer i la seva intensitat en cada ocasió que es produeixen aquestes circumstàncies. Car hem dit que ens cal concebre quina sigui la naturalesa del plaer, i quina sigui la que li atribueixen aquells que declaren que no existeix en absolut.^{cclxxxiv}

P. [45d] Segueixo aproximadament el teu discurs.

S. Tot seguit, Protarc, no serà menys el que mostraràs. Respon: veus plaers majors en la *hybris* –no parlo de més quantitat, sinó de superioritat pel que fa a la intensitat i a allò que és més– o en la vida sensata? Aplica la raó i digues.^{cclxxxv}

P. Entenc el que dius i veig que la diferència és molta. Aquells que són sensats són en cada ocasió retinguts d'alguna manera per l'adagi proverbial: «de res massa» [45e], i ells obeeixen la seva recomanació. Però en el cas dels insensats i dels que cometen *hybris*, els plaers intensos els posseeixen fins al punt de la bogeria, cosa que els fa escandalosos.^{cclxxxvi}

S. Molt bé. I si això és realment així, queda clar que és d'alguna perversió de l'ànima i del cos, però no de la virtut, que neixen els més grans plaers i els més grans dolors.^{cclxxxvii}

C. Certament.

S. Així doncs, després d'escollir-ne un d'ells, ens cal examinar què és allò que ens feia dir que són els més grans.

P. [46a] Necessàriament.

S. Examina els plaers propis de les afeccions com aquestes per veure de quina mena són.

P. Quines afeccions?

S. Els de les afeccions vergonyoses, les que aquells que anomenàvem fastiguejadors abominen fins al final.

P. Quins plaers?

S. Per exemple, l'alleujament de la picor mitjançant el rascar-se, i coses com aquesta que no requereixen d'altres remeis. D'aquesta experiència, pels déus, què direm que n'esdevé en nosaltres? Plaer o dolor?

P. Sembla que s'esdevé un mal barrejat, Sòcrates.

S. [46b] No és pas a causa de *Fileb* que proposo aquest discurs! Però, Protarc, sense aquests plaers i sense aquells que els segueixen, difícilment seríem capaços, si no els observéssim, de discernir allò que ara cerquem.^{cclxxxviii}

P. Per tant, ens cal avançar vers els plaers que els siguin afins.

S. Parles d'aquells que formen part de la barreja?

P. Certament.

LES TRES FORMES DE BARREJA (46B-50E)^{cclxxxix}

S. I d'aquestes barreges, n'hi ha que són corporals i que tenen lloc en el cos mateix [46c], n'hi ha de l'ànima mateixa i que són en l'ànima; i descobrirem, al seu torn, dolors de l'ànima i del cos barrejats amb plaers, el conjunt dels quals unes vegades s'anomenen plaers, i d'altres dolors.^{ccxc}

P. Com?

PLAER I DOLOR EN EL COS (46B-47C)^{ccxci}

S. Quan algú, en el procés de restabliment o de destrucció (de la pròpia naturalesa), experimenta simultàniament experiències contràries; quan, tenint fred, s'escalfa o quan, tenint calor, es refresca, tot cercant, crec, posseir-ne una i alliberar-se de l'altra, és l'anomenada barreja agredolça, [46d] quan les dificultats per alliberar-se provoquen irritació i, posteriorment, una tensió insuportable.^{ccxcii}

P. És ben veritat el que ara has dit.

S. Per tant, les barreges com aquesta, són, unes d'una quantitat igual de dolor i plaer, i d'altres, d'una quantitat diferent.^{ccxciii}

P. Com podria ser altrament?

S. Digues, per tant, que unes (barreges), quan els dolors esdevenen més grans que els plaers, són les que dèiem ara mateix de la picor i dels pessigollejos. Quan la irritació i la inflamació són internes, no s'hi arriba ni rasant-se ni gratant-se [46e], sinó que només s'ateny (així) a dissoldre la part superficial; el fet de dissoldre per la força allò que es troba mesclat o de fondre allò descompost –juxtaposant al mateix temps plaers i dolors– tot portant-ho cap al foc o cap al seu contrari –depenent de les variacions de les condicions– procura unes vegades plaers indescriptibles i d'altres, al contrari, dolors mesclats amb plaers, a les parts internes comparativament a les externes.^{ccxciv}

P. [47a] Això és molt veritable.

S. Per tant, quan el plaer barrejat en tot això resulta major, la part barrejada de dolor produeix uns pessigollejos i una suau irritació, mentre que la part de plaer, servida en

major quantitat, ens posa en tensió i algunes vegades ens fa saltar, generant tota mena de colors, tota mena de figures, tota mena de sospirs i fent néixer en l'interior, juntament amb la insensatesa, tota mena d'èxtasi i cridòria?

P. [47b] I molt.

S. I això, company, li fa dir a ell mateix i als altres que gaudir d'aquests plaers és com morir; i com més disbauxat i irreflexiu resulti ser, més els persegueix sempre i de la manera que sigui; els anomena els més grans, i considera a aquell que viu sempre el màxim possible en ells com el més feliç.^{ccxcv}

P. Has delimitat, Sòcrates, tot allò que se segueix dels judicis de la majoria dels homes.
ccxcvi

PLAER I DOLOR EN L'ÀNIMA I EL COS (47C-D) ^{ccxcvii}

S. [47c] Certament, Protarc, però a propòsit dels plaers en les experiències comunes del cos, en la combinació entre la superfície i l'interior. Però a propòsit d'aquells en què l'ànima, quan aquesta contribueix en allò contrari al del cos –el dolor simultàniament al plaer i el plaer simultàniament al dolor, de manera que ambdós es dirigeixen vers una única mixtura–, d'això, ja n'hem parlat abans: quan hom es troba buit i desitja omplir-se i a causa de l'esperança gaudeix tot i que, pel fet d'estar buit, sofreix. Però hi ha una cosa [47d] de la que aleshores no hem donat testimoni i que ara direm: quan l'ànima difereix del cos, en totes les incomptables ocasions on això es produeix, s'esdevé una única barreja de dolor i plaer.^{ccxcviii}

P. És possible que parlis correctament.

PLAER I DOLOR EN L'ÀNIMA SOLA:
LA TRAGÈDIA I LA COMÈDIA DE LA VIDA (47D-50E) ^{ccxcix}

S. Així doncs, ens resta encara una de les barreges de dolor i plaer.

P. Però quina? Digues.

S. Aquella commixtura que dèiem que l'ànima sovint pren només per si mateixa.

P. Però com ho diem això?

S. [47e] La còlera, la por, el neguit, el plany, l'eros, l'enveja, la malvolença i tot allò que és d'aquesta mena, no consideres que són certs dolors de l'ànima?^{ccc}

P. I tant.

S. I no els trobem plens de d'incomptables plaers? O és que ens cal recordar el

«que fins el molt reflexiu fa que s'enfadi, perquè més dolça que la mel que goteja puja pel pit dels homes com si fos fum»,

[48a] i els (plaers) barrejats amb dolors en els planys i els neguits?^{ccci}

P. No cal, sinó que és així com s'esdevenen les coses i no d'altra manera.

S. I recordes com els espectadors de les tragèdies al mateix temps que gaudeixen, ploren?

P. Com no haig de recordar-ho?

S. I la disposició de la nostra ànima en les comèdies, no saps que també en aquest cas hi ha una barreja de dolor i de plaer? ^{cccii}

P. No ho comprenc molt bé això.

S. [48b] Perquè en aquest cas no és gens fàcil d'entendre, Protarc, que en cada ocasió hi ha una experiència com aquesta. ^{ccciii}

P. No ho és, almenys per a mi.

S. Doncs agafem-nos-hi com més obscur sigui, per tal d'ésser capaços de captar amb més facilitat, també en els altres casos, la barreja de dolor i plaer.

P. Parla doncs.

S. La paraula que ara mateix esmentàvem, la malvolença, diries que és un cert dolor de l'ànima o no?

P. Sí.

S. Però el malvolent mostrarà sentir plaer enfront dels mals del veí.

P. [48c] Això és exactament així.

S. La <ignorància> és certament un mal i l'estat que anomenem estupidesa.

P. I tant.

S. A partir d'això mira quina sigui la naturalesa del ridícul.

P. Dignes.

S. És bàsicament una certa perversió que dóna nom a un cert estat, i aquesta perversió correspon, com a tot, a una experiència que és contrària a la inscripció de l'oracle de Delfos.

P. Parles del «coneix-te a tu mateix», Sòcrates?

S. [48d] Així és. I és clar que el contrari d'això, si fos afirmat per la inscripció, seria el «no conèixer-se absolutament a un mateix».

P. Certament.

S. Prova, per tant, Protarc, de separar-ho en tres parts. ^{ccciv}

P. Com dius? Jo no en sóc capaç.

S. Vols dir que cal que ho divideixi jo ara?

P. T'ho dic i, a més de dir-t'ho, t'ho demano.

S. Així, no és necessari que cadascú d'aquells que no es coneixen a si mateixos experimenti aquesta experiència d'una d'aquestes tres maneres?

P. Com?

S. [48e] En primer lloc, respecte de les riqueses, aquells que jutgen ser més rics del que realment són.

P. Són molts, certament, els que tenen aquesta experiència.

S. Però encara són més els que es jutgen més grans i més bells, i que en tot el relatiu al cos es jutgen superiors a allò que són de veritat.

P. Certament.

S. Però crec que encara n'hi ha molts més que estan completament enganyats respecte a la tercera forma, aquella relativa a l'ànima, jutjant-se millors pel que fa a la virtut, sense ser-ho.

P. Això és exactament així.

S. [49a] I entre les virtuts, no és respecte a la saviesa que la majoria, obstinant-s'hi totalment, és plena de controvèrsies i falses savieses aparents?^{cccv}

P. I tant.

S. Però seria correcte de dir que tota experiència d'aquesta mena és un mal.

P. Exactament.

S. Ens cal doncs ara, Protarc, dividir això en dos si és que volem, observant la malvolença pueril, arribar a veure l'estranya barreja de plaer i dolor.^{cccv}

P. Com dius que ens cal dividir en dos?^{cccvi}

S. [49b] Tots aquells que sostenen desenraonadament aquest fals judici sobre si mateixos, com passa amb tots els homes, és absolutament necessari que uns estiguin acompanyats pel vigor i el poder i d'altres, crec, el contrari.

P. És necessari.

S. Divideix doncs d'aquesta manera, i a aquells d'entre ells que siguin així per feblesa i incapaços de venjar-se quan són ridiculitzats, en anomenar-los ridículs diràs la veritat. I si declares que aquells que tenen el poder de venjar-se són forts, temibles i avorribles, [49c] aquest serà el discurs més correcte que puguem oferir sobre ells. Ja que la <ignorància> dels forts és adversa i vergonyosa. És perjudicial per al veí, tant per ella mateixa com per les seves imatges. Mentre que, per a nosaltres, la <ignorància> del feble correspon a l'ordre i la natura de les coses ridícules.^{cccviii}

P. És molt correcte el que dius, però per a mi no és clara la barreja entre plaers i dolors en aquestes coses.

S. Considera doncs en primer lloc la potència de la malvolença.

P. Digues.

S. [49d] És en certa manera un dolor injust i un plaer (injust)?

P. És necessari que sigui així.

S. Per tant, el gaudi pel mal dels adversaris no és ni injust ni malvolent?

P. Com podria ser-ho?

S. Però, en canvi, en veure, en certes ocasions, el mal dels amics i no patir, sinó gaudir, és injust?

P. I tant.

S. Però no dèiem que la <ignorància> és un mal per a tothom?

P. Correcte.

S. Així doncs, la saviesa aparent dels amics, la bellesa aparent [49e] i tot allò que hem repassat ara mateix en afirmar que s'esdevé en tres formes, que són ridícules totes les que són febles, i que són odioses totes les que són fortes; o no direm el mateix que ha estat dit fa poc: que aquest estat, quan algun dels nostres amics el té i és inofensiu pels altres és, com ara mateix dèiem, ridícul?

P. Certament

S. I no ens hem posat d'acord que la ignorància és, en ella mateixa, un mal?^{cccix}

P. Exactament.

S. I gaudim o patim quan ens en riem d'ella?

P. [50a] Clarament gaudim.

S. I el plaer enfront del mal dels amics, no dèiem que era la malvolença que el produïa?

P. Necessàriament.

S. El discurs afirma que quan riem de les coses ridícules dels amics, tot mesclant plaer i malvolença, mesquem dolor i plaer; i hem acordat anteriorment que la malvolença és un dolor de l'ànima i el riure un plaer, i (el discurs afirma) que ambdós s'esdevenen simultàniament en el mateix moment.^{cccx}

P. Certament.

S. [50b] El discurs ens revela ara que en els planys i en les tragèdies <i en les comèdies>, no només en els drames sinó també en tota la tragèdia i la comèdia de la vida, es mesclen dolors i plaers simultàniament, i també en miríades d'altres casos.^{cccxi}

P. És impossible no estar-hi d'acord, Sòcrates, per més que algú cerqui de totes passades la victòria del contrari.^{cccxi}

S. I hem proposat la còlera, el neguit, el plany, la por, [50c] l'eros, l'enveja, la malvolença i tot el que és d'aquesta mena com allò on hem dit trobar barrejades aquelles coses que hem anomenat moltes vegades. O no és així?

P. Sí.

S. Entenem, doncs, que el que ara hem delimitat és allò relatiu al plany, a la malvolença i a la còlera?

P. Com no hauríem d'entendre-ho?

S. Però el que ens resta és encara molt?

P. Absolutament.

S. Per què suposes que jo t'he mostrat la barreja que es produeix en la comèdia? No és per ser persuasiu, perquè [50d] la mixtura és fàcil de mostrar en el cas de les pors, dels desitjos vius i de la resta. Tot fent-te'n càrrec per tu mateix, deixa'm marxar permetent que no sigui necessari allargar més els discursos per aprofundir en aquestes coses, sinó que assumeix simplement això: que tant el cos sense l'ànima com l'ànima sense el cos i fins i tot la comunió entre ambdós es troben, en les experiències, plens de plaer mesclat amb dolors. Així doncs, digues, em deixes marxar o em faràs restar aquí fins a mitjanit? Crec que si et dic unes petiteses aconseguiré de tu que em deixis marxar: car de totes aquestes coses [50e] estic disposat a oferir-te'n un discurs demà, però ara, pel que resta, vull encaminar-me vers la decisió que *Fileb* demana.^{cccxiii}

P. Has parlat bellament, Sòcrates, però recorre allò que encara resta tal com et plagui.

ELS PLAERS PURS I LA UNITAT INICIAL DEL PLAER (50E-55C)

ELS PLAERS PURS: COLORS, FIGURES, AROMES, SONS I CONEIXEMENTS (50E-52C)^{cccxiv}

S. Segons la naturalesa de les coses, després dels plaers barrejats, per una certa necessitat, passariem, al seu torn, als plaers no barrejats.^{cccxv}

P. [51a] Ben dit.

S. Jo, tot fent un tomb, provaré d'indicar-vos-els. No em persuadeixen aquells que sostenen que tots els plaers són una suspensió dels dolors, però, com he dit, en faré ús com a testimonis del fet que alguns plaers s'afirmen com a tals, però sense ser-ho; i alguns apareixen ser més grans del que són i, al mateix temps, també més nombrosos, però en realitat es troben íntimament entremesclats amb dolors i amb l'alleujament de grans penes en relació amb les perplexitats del cos i de l'ànima.

P. [51b] Però quins, Sòcrates, podria algú suposar com a veritables, si hi pensés correctament?

S. Aquells relacionats amb els anomenats colors bells, amb les figures i amb la majoria de les aromes i dels sons i tot allò que tenint mancances imperceptibles, proporciona ompliments perceptibles, plaents i purs de dolors.^{cccxvi}

P. Com és possible que ho diguis així, Sòcrates?

S. Certament no és immediatament evident el que dic, [51c] però cal aclarir-ho. El que procuro dir de les figures belles no és allò que la majoria suposa, la bellesa dels animals o d'algunes pintures, sinó que parlo de quelcom recte, com afirma el discurs, i circular i, a partir d'això, de les superfícies i dels sòlids fets amb compassos, regles i esquadres, si és que m'entens. El que dic és que aquestes coses no són belles en un cert aspecte, com ho són altres coses, sinó que estan constituïdes per naturalesa de tal manera que són per si mateixes sempre belles i [51d] tenen certs plaers propis, els quals en res s'assemblen als de les pessigolles. I els colors d'aquesta mena també contenen [bellesa i plaers]. Però o entenem, o no?^{cccxvii}

P. Ho provo, Sòcrates, però prova tu de parlar de manera encara més clara.

S. Parlo, doncs, de les sonoritats suaus i brillants, que emeten una certa melodia pura; no són belles en relació amb alguna cosa, sinó per elles mateixes i en si mateixes, i els acompanyen uns plaers connaturals.

P. Doncs això també és així.

S. [51e] I els relatius als aromes són, per cert, un gènere de plaers menys divins, però donat que en ells no es troben barrejats dolors necessaris, sigui com sigui i on sigui que això ens esdevingui, tot això ho situo com a contrapart d'aquells. Però, si ho comprens, parlem d'aquestes dues espècies de plaer.^{cccxviii}

P. Ho comprenc.

S. Doncs afegim a aquests encara [52a] els plaers relatius als coneixements, si és que afirmem que no comporten cap mena de fam de conèixer, ni tampoc sofriments generats, des del principi, per la fam de coneixements.

P. Sóc del mateix parer.

S. Doncs què? Aquells que són plens de coneixements, si posteriorment els perden a causa de l'oblit, observes en això alguns sofriments?

P. No per naturalesa almenys, però si en alguns càlculs relatius [52b] a allò que experimentem quan algú, trobant-se privat de quelcom, sent dolor a causa del que li manca.^{cccxix}

S. Però ara, estimat amic meu, nosaltres només estem delimitant les pròpies experiències per naturalesa, separadament del càlcul.^{cccxx}

P. Dius la veritat, en el cas dels coneixements, l'oblit s'esdevé, en cada ocasió, separadament del dolor.^{cccxxi}

S. Cal doncs, dir que els plaers relatius al coneixement no es troben barrejats amb dolors i que no són de cap manera propis del la majoria dels homes, sinó de molt pocs.

P. Com no ho hauríem de dir?^{cccxxii}

EL MOVIMENT D'ASCENSIÓ: LA MESURA DEL PLAER (52C-55C)^{cccxxiii}

S. [52c] Per tant, ara que de manera mesurada ja hem discernit separadament els plaers purs d'aquells que correctament designaríem com a impurs, atribuïm, pel discurs, la desmesura als plaers intensos, i als no intensos, atribuïm-los el contrari, la mesura; i (aquells) que (admeten) el gran i l'intens, ja sigui que s'esdevinguin molt o poc sovint, establim que són del gènere d'allò il·limitat i del menys i del més que recorre el cos i l'ànima, [52d] mentre que aquells que no ho admeten són del (gènere) de les coses mesurades?^{cccxxiv}

P. No podria ser més correcte el que dius, Sòcrates.

S. Però a més, encara a part d'aquestes coses cal examinar aquesta altra.

P. El què?

S. Què és allò que cal afirmar que té relació amb la veritat? El pur, el pulcre <i el suficient> o l'intens, el molt i el gran?^{cccxxv}

P. Què és el que pretens en preguntar això, Sòcrates?

S. No deixar-me res, Protarc, a l'hora de posar a prova el plaer [52e] i la ciència, si una part de cadascun d'ells és pura i una altra no, per tal que cada element pur, sotmetent-se a la decisió, em proporcioni a mi, a tu i a tots els que som aquí una decisió més fàcil.^{cccxxvi}

P. Molt correcte.

S. Vinga doncs, concebem totes les coses que anomenem gèneres purs, i fem-ho de la següent manera. Escollim-ne primerament un únic d'entre ells i examinem-lo.

P. [53a] Quin cal escollir?

S. Observem en primer lloc, si vols, el gènere blanc.

P. Perfecte.

S. Com seria i en què consistiria la puresa del blanc? En la seva grandesa i la seva abundància o en la seva manca total de mixtura, per tal com no hi hauria cap part d'un altre color?

P. Clarament allò que és més pulcre.

S. Correcte. Oi que situàvem això com el més vertader [53b] i al mateix temps com el més bell de tots els blancs i no el més abundant ni el més gran?

P. No pot ser més correcte.

S. I si diguéssim que una mica de blanc pur és més blanc que molt blanc barrejat i, al mateix temps, més bell i més veritable, parlariem de manera totalment correcta?

P. Correctíssima.

S. Què doncs? Certament no necessitarem gran quantitat d'exemples d'aquests per al discurs relatiu al plaer, sinó que n'hi ha prou amb raonar a partir d'aquí que, conseqüentment, també tot plaer [53c], pur de dolor, petit i en poca quantitat, seria més plaent, més veritable i més bell que un de gran i en gran quantitat.^{cccxxvii}

P. És exactament així i l'exemple és, efectivament, suficient.

LA UNITAT INICIAL DEL PLAER: EL PLAER COM A GÈNESI (53C-55C)^{cccxxviii}

S. I què diem sobre això? No hem sentit a dir que el plaer és sempre una gènesi i que no hi ha cap mena de ser (οὐσία) del plaer? Car hi ha uns refinats que s'esforcen a revelar-nos aquest discurs i als quals ens cal estar agraïts.^{cccxxix}

P. Com és això?

S. Delimitaré la qüestió tot interrogant-te [53d], amic Protarc.

S. Parla i pregunta, doncs.

P. Hi ha dues menes de coses, per una part, allò que és en si i per si mateix i, per l'altra, allò que aspira sempre a quelcom altre.

S. De quines dues coses parles i com ho fas?

S. Una d'elles és la més venerable per naturalesa, l'altra està mancada d'això.

P. Parla més clarament.

S. Hem contemplat joves estimats bells i bons i, al mateix temps també amants virils.

P. Exactament.

S. Cerca doncs dues altres coses que s'assemblin a aquestes dues [53e] en tot allò que diem que és.

P. T'ho hauré de dir encara per tercera vegada? Digues més clarament el que dius, Sòcrates.

S. No és gens bigarrat, Protarc, però el discurs juga amb nosaltres dos i afirma que un és sempre causat per una de les coses que són, mentre que l'altra és allò a causa del qual tot el que s'esdevé gràcies a alguna cosa s'esdevé sempre en cada ocasió.

P. Tot i que amb dificultats, ho entenc per haver-ho repetit moltes vegades.^{ccccxx}

S. Segurament, noi, ho entendrem millor a mida que avanci [54a] el discurs.

P. I tant.

S. Preguntem ara aquestes dues altres coses.

P. Quines?

S. La gènesi de totes les coses és un cert u i el ser (οὐσία) un altre u.

P. Accepto aquestes dues coses: el ser i la gènesi.

S. Correctíssim. Però aleshores quina de les dues és causa de l'altra, diríem que la gènesi a causa del ser o el ser a causa de la gènesi?

P. Estàs preguntant si és a causa de la gènesi que allò que anomenem ser és allò mateix que és?

S. Això sembla.

P. [54b] Pels déus, em preguntes una cosa com aquesta: «digues-me, Protarc, afirmes que la construcció naval s'esdevé a causa dels vaixells o que més aviat els vaixells s'esdevenen a causa de la construcció naval, i així també amb totes les coses d'aquesta mena?».

S. És això mateix el que dic, Protarc.

P. I per què no respons tu mateix a la teva pregunta, Sòcrates?

S. No hi ha res que ho impedeixi, però tu hauràs de participar en el discurs.^{ccccxxi}

P. I tant que sí.

S. [54c] Afirmo que és a causa de la gènesi que hi ha remeis, tots els instruments i allò que serveix de material en tots els casos, i que cada gènesi singular diferent s'esdevé a causa d'un ser (οὐσία) singular diferent, i que la totalitat de la gènesi és a causa de la totalitat del ser.

P. És claríssim.

S. Per tant, el plaer, essent com és una gènesi, s'esdevindrà necessàriament a causa d'algun ser (οὐσία).

P. I tant.

S. Allò a causa del qual sempre s'esdevé allò que s'esdevé a causa d'alguna cosa, això pertany a l'ordre del bé, mentre que allò que s'esdevé a causa d'alguna altra cosa, benvolgut, cal situar-la en un altre ordre.

P. És del tot necessari.

S. [54d] Així, pel que fa al plaer, essent com és una gènesi, en situar-lo en un ordre diferent del del bé, l'estaríem situant correctament?^{cccxxxii}

P. El més correctament possible.

S. Per tant, com afirmava al principi d'aquest discurs, ens cal estar agraïts a aquell que ha revelat en relació amb el plaer, que d'ell hi ha una gènesi, però no un ser (οὐσία). És clar que aquest se'n riu dels qui diuen que el plaer és bo.

P. [54e] Exactament.

S. I aquest mateix se'n riurà sempre d'aquells que se satisfan en les gènesis.

P. Com i de quines persones parles?

S. A aquells que curen la gana, la set o una cosa d'aquesta mena –allò que una gènesi guareix–, gaudeixen per la gènesi, en tant que aquesta és un plaer, i afirmen que no acceptarien viure si no passessin set o gana i si no experimentessin tot allò que es dirà que se segueix a aquesta mena d'experiències.

P. És el que sembla.

S. [55a] I el contrari del generar-se tots diríem que és el corrompre's.

P. Necessàriament.

S. Per tant, aquell que escollís això estaria escollint la corrupció i la gènesi, però no aquella tercera vida, on no hi havia ni gaudi ni dolor, sinó reflexió el més pura possible.

P. Pel que sembla, Sòcrates, si algú situés el plaer com el bé per a nosaltres, resultaria molt desenraonat.

S. Molt, sobretot si ho afirmem de la següent manera.

P. De quina?

S. [55b] Com no hauria de ser desenraonat que no hi hagués res de bo ni de bell en els cossos ni en moltes altres coses sinó en l'ànima, i que en ella únicament hi hagués el

plaer, mentre que el coratge, la templança, la raó o algun dels altres béns que li pertoquen a l'ànima no fossin res bo ni bell? A més d'això, (seria desenraonat sostenir) que aquell que no gaudeix, sinó que sofreix, estigui forçat a dir que ell mateix és dolent quan està sofrint, encara que sigui el més virtuós de tots, i que, al seu torn, aquell que gaudeix, en la mesura en què gaudeix, i com més gaudeix, [55c] en aquesta mateixa mesura es distingeixi pel que fa a la virtut.

P. Tot això, Sòcrates, no pot ser més desenraonat. ^{ccccxxiii}

V.II L'EXPERIÈNCIA DE LA RAÓ (55C-59D) ^{ccccxxiv}

S. Així doncs, no ens disposem a fer l'exegesi completa del plaer, ni apareguem com si volguéssim ometre la raó i la ciència; ans esmerem-nos-hi amb generositat i comprovem-ho tot, per si hi ha res en mal estat fins que, havent observat allò que per naturalesa és més pur en ells, ho emprem per a la decisió que és comuna a aquests i a les parts més veritables del plaer. ^{ccccxxv}

P. Correcte.

LES CIÈNCIES MÉS O MENYS CIENTÍFIQUES (55D-57E) ^{ccccxxvi}

S. [55d] Per tant, crec que per a nosaltres una part de la ciència de les coses que s'aprenen és l'artesanal, mentre que l'altra part és relativa a l'educació i la formació. O no?

P. Sí.

S. En les tècniques manuals, concebem en primer lloc si en elles hi ha una part més vinculada a la ciència i una altra que hi està menys, i si cal reconèixer a unes com les més pures de totes i altres com a més impures.

P. Cal fer-ho doncs.

S. Així doncs, ens cal destacar i separar aquelles que siguin hegemòniques.

P. Quines ciències i com?

S. [55e] Com si algú separés de totes les tècniques l'aritmètica, la tècnica de la medicació i la del pes, el que restaria de cadascuna seria, per dir-ho així, insignificant.

P. Sí, certament insignificant.

S. Després d'això ens restaria, en tot cas, l'afigurar-se, l'exercitar les percepcions mitjançant l'experiència i un cert contacte repetit, emprant, a més d'això, els poders de la conjectura, [56a] a les quals la majoria anomena tècniques, però la seva força la produeixen la pràctica i l'esforç. ^{ccccxxvii}

P. El que dius és del tot necessari.

S. Així, en primer lloc la música n'és plena, ja que harmonitza allò consonant no per una mesura, sinó per una conjectura resultant de la pràctica; i també tota la tècnica de tocar l'oboè, ja que atrapa per conjectura la mesura de cada corda mentre aquesta es mou, de tal manera que s'hi troba barrejat en gran quantitat allò que no és clar i en petita quantitat allò que és ferm. ^{ccccxxviii}

P. No podria ser més veritable.

S. [56b] I descobrirem que també és així la medicina, l'agricultura, el pilotatge i l'estratègia militar.

P. Certament.

S. Però en el cas de la construcció crec que l'ús de gran nombre de mesures i instruments li confereix molta precisió i la fa més tècnica que la resta de ciències.

P. En quins casos?

S. En la construcció naval, de cases i en molts altres àmbits del treball de la fusta. Car aquesta, crec, [56c] empra la regla, el torn, el compàs, la plomada i aquell enginyós instrument que és l'escaire.^{cccxxxix}

P. Certament, Sòcrates, el que dius és correcte.

S. Dividim doncs en dues les anomenades tècniques, per una part, les que acompanyen la música i que participen d'un menor rigor i, per l'altra, aquelles que acompanyen la construcció i [que participen] d'un major grau [de rigor].^{cccxi}

P. Deixem-ho així.

S. Aquestes són les més rigoroses de les tècniques, de les quals ara dèiem que són les primeres.^{cccxli}

P. Em sembla que parles de l'aritmètica i de totes aquelles que ara pronunciaves.

S. [56d] Certament. Però, Protarc, no ens cal parlar d'aquestes també com a dobles? Què et sembla?

P. De quines parles?

S. No caldrà dir, en primer lloc, que una cosa és l'aritmètica dels molts i una altra la d'aquells que es dediquen a la filosofia?

P. Però segons quina mena de distinció podria algú establir una aritmètica o una altra?

S. No és una distinció petita, Protarc. Ja que els uns, entre les coses relatives al nombre, compten unitats desiguals, com dos exèrcits o dos bous o dues coses de les més petites o [56e] de les més grans de totes; mentre que els altres no els acompanyen, tret del cas que s'estableixi que cap unitat difereix d'una altra, és a dir, que cap unitat difereix de les miríades d'altres.

P. Fas bé de parlar d'una diferència que no és petita entre aquells que s'ocupen dels nombres, de manera que té sentit que siguin dues (aritmètiques).

S. I què doncs? El càlcul i la tècnica de la mesura propis de la tècnica de la construcció i de la tècnica comercial, (es distingeixen) de la geometria pròpia de la filosofia i dels càlculs ben meditats? Caldrà dir que ambdues són una o establirem que són dues?

P. Seguint l'anterior, jo donaria el meu vot perquè siguin dues.

S. Correcte. Comprends per què hem portat aquestes qüestions al mig?^{cccxlii}

P. Pot ser, però voldria que aclarissis allò que acabes de preguntar.

S. Jo afirmo que aquest discurs, no menys que quan hem començat a formular-lo, tot cercant la contrapart dels plaers, ha arribat fins aquí, per examinar si una ciència és més pura que una altra [57b] ciència, de la mateixa manera que un plaer ho és d'un plaer.

P. Almenys això és molt clar, que és a causa d'això que s'ha emprès el discurs.

S. I què doncs? No ha descobert el discurs anteriorment que havent-hi per a coses diferents tècniques diferents, les unes són més clares i les altres són menys clares?

P. Certament.

S. I no serà que el discurs, anomenant una tècnica amb un sol nom, conduint-nos a afirmar que és una, després, [57c] com si fossin dues coses, ha preguntat sobre la claredat i la puresa de cadascuna d'elles, si és la tècnica dels filòsofs o la dels no filòsofs la que té més rigor?

P. Tinc la impressió que és justament això el que el discurs ha preguntat.

S. Així doncs, quina resposta li donem, Protarc?

P. Que hem assolit, Sòcrates, respecte a la claredat de les ciències, una diferència meravellosament gran.

S. Així doncs, respondrem amb facilitat?

P. I per què no? I que es digui, almenys, que aquestes difereixen molt de les altres tècniques, i, d'entre elles, aquelles que impliquen [57d] l'impuls dels que realment filosofen difereixen indescriptiblement en precisió i veritat en relació amb les mesures i els nombres.

S. Que sigui així pel que fa a tu i, nosaltres, confiant en tu, respondrem amb fermesa a aquells terriblement hàbils en desmuntar discursos. ^{cccxlvi}

P. El què?

S. Que hi ha dues aritmètiques i dues mètriques i una gran quantitat d'altres que les segueixen que tenen aquesta dualitat, tot i que tenen en comú un únic nom.

P. [57e] Donem-los, a aquells que anomenes terriblement hàbils, aquesta resposta, Sòcrates, i que els vagi bé. ^{cccxlv}

S. Diem, doncs, que aquestes ciències són màximament precises?

P. Certament.

LA DIALÈCTICA, LA MÉS PRECISA DE LES CIÈNCIES (57E-59D) ^{cccxlvi}

S. Però així, Protarc, la força del diàleg renegaria de nosaltres si decidíssim una altra cosa abans que aquesta. ^{cccxlvii}

P. Però quina hem de dir que és?

S. [58a] És clar que tothom sabrà a què ens acabem de referir, ja que jo crec que tots aquells que tinguin raó, per petita que sigui, creuen que el veritable coneixement és

aquell relatiu a allò que és, al que realment és, i a allò que per naturalesa és sempre plenament el mateix. I tu? Com ho discerniries Protarc? ^{cccxlvi}

P. Jo, per part meva, Sòcrates, he sentit dir a Gòrgias moltes vegades i amb insistència que la persuasió difereix molt de totes les (altres) tècniques [58b], totes les coses es fan esclaves seves voluntàriament i no per la força, i és de molt la millor d'entre totes les tècniques. Però ara no em voldria situar ni en contra teu ni d'ell.

S. Volies dir «a les armes» i per vergonya, afirmo, has reulat. ^{cccxlviii}

P. Deixem-ho així, tal com tu ho afirmes.

S. Dec ser jo el causant del fet que tu no m'hagis entès bellament.

P. En què?

S. No era pas això, amic Protarc, el que, almenys jo, estava cercant: [58c] quina és la tècnica o quina és la ciència que difereix de totes les altres per ser la major i la millor i la més profitosa, sinó més aviat quina és la que observa el que és clar, precís i el més veritable, per més petita que sigui i per poc que ens gratifiqui; és això el que ara cerquem. Però mira: no t'enemistaràs amb Gòrgias concedint que pertany a la seva tècnica el fet de ser millor pel que fa a la utilitat per als homes i que pertany a l'ocupació a què ara jo em referia; tal i com he dit respecte al blanc, encara que sigui petit, si és pur, essent el més vertader, es diferencia d'allò que és nombrós [58d] i que no és pur per això mateix. I havent concebut això exactament i havent-ho recomptat suficientment, i no observant qualsevol profit de les ciències ni qualsevol renom, sinó només si hi ha en la nostra ànima per naturalesa una força d'estimar la veritat i fer-ho tot a causa d'ella, diguem, després d'haver examinat aquesta força, si afirmariem que és apropiat que sigui sobretot aquesta (ciència) la que posseeix la puresa de la raó i de la reflexió, o si hem de cercar-ne una altra amb més autoritat. ^{cccxlix}

P. [58e] Ho estic observant i és difícil, crec, concordar que alguna altra ciència o tècnica sigui més propera a la veritat que aquesta.

S. Has dit el que acabes de dir pensant que les moltes tècniques i tots els qui s'esforcen en elles [59a] fan ús, en primer lloc, de judicis i cerquen diligentment allò vinculat amb el judici? I si algú creu investigar sobre la naturalesa, saps que està cercant durant tota la vida les coses relatives al cosmos, la manera com ha esdevingut, la manera com pateix i la manera com actua? És això el que direm o no?

P. És això.

S. Així doncs, aquell d'entre nosaltres que sigui així, no haurà esmerçat el seu esforç sobre les coses que sempre són, sinó sobre les coses que esdevenen, les que esdevindran i les que han esdevingut. ^{ccccli}

P. És ben veritat.

S. I podríem afirmar que hi ha quelcom de segur, inequívocament veritable, a propòsit d'aquestes coses, [59b] cap de les quals no ha estat mai, ni estarà, ni està en el moment present en el mateix estat? ^{ccccli}

P. Com podria ser?

S. Així, sobre les coses que no posseeixen cap mena de fermesa, com podríem nosaltres obtenir-ne res de ferm?

P. Crec que de cap manera.

S. Sobre aquestes coses no hi haurà ni raó ni alguna ciència que tingui la màxima veritat.

P. Això sembla.

S. Cal, doncs, que tu, jo, Gòrgias i Fileb ens acomiadem i deixem, pel que fa al discurs, aquest testimoni [59c].^{ccclii}

P. Quin?

S. Que o parlem d'allò ferm, pur, veritable i el que hem anomenat pulcre que es vincula amb aquelles coses que, sense estar barrejades de cap manera, són sempre idèntiques a si mateixes o bé el que sigui que tingui més afinitat amb elles; però de tota la resta cal parlar-ne com a secundari i posterior.

P. El que dius és el més veritable.

S. I no seria el més just assignar a allò que és més bell el més bell dels noms relatius a aquestes coses?

P. Això sembla.

S. [59d] I no són «raó» i «reflexió» els noms que més honorem?

P. Sí.

S. I emprar aquests noms de manera precisa sobre aquelles coses que es concebem en relació amb allò que realment és, és emprar-los de manera correcta.

P. Certament.

S. I no eren altres que aquests els noms que jo ofería per a la decisió.^{cccliii}

P. Quins si no, Sòcrates?

VI. LA BARREJA ENTRE PLAER I REFLEXIÓ I EL REPARTIMENT DE PREMIS (59D-66D)^{cccliv}

S. Vinga doncs. En referència a la reflexió i al plaer, pel que fa a la barreja de l'un i l'altre, si algú ens digués –com si ho digués a uns artesans–, que hi ha certes coses a partir de les quals i en les quals ens cal fer la nostra feina d'artesans, faria una bella comparació amb el discurs?^{ccclv}

P. I molt.

S. I després d'això, no ens caldrà provar de fer la barreja?

P. I tant.

S. Així doncs, no seria més correcte si primerament diguéssim i ens rememoréssim a nosaltres mateixos això?

P. El què?

S. Allò de què fèiem memòria anteriorment. Com bé diu el proverbi: [60a] «cal repetir, almenys allò que és bell, dues o tres vegades mitjançant el discurs».

P. Com podria ser altrament?

S. Som-hi doncs, per Zeus! Crec que allò que ha estat afirmat s'ha dit més o menys així.

P. Com?

S. *Fileb* sosté que el plaer és la fita correcta per a tot ésser viu i que cal que tothom intenti encertar-la i que el bé és això mateix per a tots; i que aquests dos noms, 'bo' i 'plaent', han estat establerts correctament [60b] com una sola cosa i amb una única naturalesa. Mentre que Sòcrates afirma que no es tracta d'una sola cosa, sinó de dues, com els seus noms, que allò bo i allò plaent tenen una naturalesa diferent l'un de l'altre, i que la reflexió pertany més a l'ordre del bé que no pas a la del plaer. No és això el que havíem dit abans, Protarc? ^{ccclvi}

P. És exactament així. ^{ccclvii}

L'ACORD FINAL: EL CAMÍ VERS BÉ (60B-61B) ^{ccclviii}

S. I no ens posarem d'acord ara, com abans, sobre això?

P. Sobre què?

S. Que la naturalesa del bé és diferent a la de la resta de coses en això.

P. [60c] En què?

S. Que si es troba sempre present en algun dels ésser vius de manera acabada, completa i total, aquest ja no necessita de cap altra cosa, i té allò suficient de la manera més acabada. O no és així? ^{ccclix}

P. És així.

S. I no hem provat, mitjançant el discurs, de situar l'un i l'altre separatament en relació amb la vida de cadascun d'ells, el plaer sense barreja de reflexió i la reflexió, de la mateixa manera, sense tenir la més petita part de plaer.

P. Així és.

S. I hem jutjat que algun dels dos és suficient [60d] per a algú?

P. Com podríem?

S. I si en algun moment ens hem mogut en direcció equivocada, que parli ara aquell que pugui repetir-ho de manera més correcta; situant la memòria, la reflexió, la ciència i el judici veritable en una mateixa forma, i examinant si algú acceptaria tenir o rebre quelcom sense aquestes coses; encara que fos la major quantitat de plaer o el plaer més intens, no jutjaria veritablement que gaudeix, ni sabria de cap manera quina experiència ha tingut, [60e] ni podria tampoc recordar l'experiència en cap moment del temps. I que digui el mateix sobre la reflexió, si algú acceptaria tenir-la sense cap mena de plaer, fins

i tot el més breu, abans que tenir-la acompanyada d'alguns plaers; o tenir tots els plaers separatament de la reflexió abans que tenir-los amb alguna mena de reflexió.^{ccclx}

P. No és possible, Sòcrates, però no cal preguntar aquestes coses moltes vegades.

S. [61a] Per tant, cap d'aquestes coses no seria allò acabat, digne de ser escollit per tothom i totalment bo?^{ccclxi}

P. Com podrien ser-ho?

S. El bé cal captar-lo de manera clara o en algun perfil seu per tal de poder assignar, com dèiem, el segon premi.^{ccclxii}

P. Parles correctament.

S. Així doncs, hem pres un cert camí envers el bé?

P. Quin?

S. És com si algú, en cercar un home, cerqués primer saber on és casa seva [61b]; per descomptat, hauria fet una gran troballa en relació amb allò que cercava.^{ccclxiii}

P. I per què no?

S. I ara també algun discurs ens ha revelat, com des del començament, (que) no (hem de) cercar el bé en la vida no barrejada, sinó en la barrejada.

P. Certament.

S. I hi ha una més gran esperança que allò cercat sigui més clar en allò bellament barrejat que en el que no ho està?^{ccclxiv}

P. Sí, molt més gran.

LA BARREJA FINAL: PLAER, REFLEXIÓ I VERITAT (61B-64B)^{ccclxv}

S. Així, mentre fem la mescla, Protarc, preguem als déus, [61c] ja sigui a Dionís, a Hefest o a aquell dels déus a qui pertoqui fer la commixtura.^{ccclxvi}

P. Certament.

S. I com si fóssim copers enfront d'uns sortidors –el del plaer es podria representar amb un sortidor de mel i el de la reflexió, que és sòbria i sense vi, amb un sortidor d'una aigua austera i saludable–, ens cal esforçar-nos per fer la barreja el més bellament possible.

P. Com podria ser altrament?

S. [61d] Així doncs, en primer lloc, serà barrejant tot el plaer amb tota la reflexió que encertarem de la millor manera possible allò bellament barrejat?^{ccclxvii}

P. És possible.

S. Per tant, no és segur, però hi ha una manera menys arriscada de fer la barreja, crec que es posarà de manifest en un cert judici.

P. Dignes quin.

S. Per a nosaltres un plaer és, segons creiem, més veritablement que un altre, de la mateixa manera que una tècnica és més precisa que una altra tècnica?

P. I per què no?

LA FONT DE LES CIÈNCIES (61D-62E) ^{ccclxviii}

S. Així doncs, una ciència difereix d'una altra ciència, una mira [61e] vers les coses que neixen i moren, l'altra vers les coses que ni neixen ni moren, que són sempre elles mateixes de la mateixa manera. I si observem aquesta última amb la finalitat de trobar la veritat, jutjarem que és més veritable que l'altra.

P. I molt correctament.

S. Per tant, primerament barregem les parts més vertaderes de cadascun i mirem si, de fet, aquestes coses mesclades seran suficients per a produir la vida més agradable, o quina altra cosa necessitem que no sigui d'aquesta mena?

P. [62a] A mi em sembla que és així com cal fer-ho.

S. Posem que hi ha un home reflexiu en relació amb la justícia mateixa, allò que aquesta és, i que té un discurs que acompanya el seu raonament, i, a més, concep d'aquesta manera tota la resta de coses que són.

P. Posem-ho doncs.

S. I tindrà ciència suficient pel fet de tenir el discurs del cercle i de l'esfera divina mateixa, tot i desconèixer aquesta esfera humana i aquests cercles, [62b] fins i tot quan en la construcció de cases fa ús dels altres regles i dels altres cercles igualment?

P. Diem que és una disposició ridícula, Sòcrates, aquella en què ens trobem només en les ciències divines.

S. Com dius? Haurem d'intercalar en comú i commixturar la tècnica que no és ferma ni pura tant del regle fals com del cercle?

P. És necessari, si és que algú de nosaltres vol trobar, en algun moment, el camí cap a casa.

S. [62c] I també la música, de la qual fa poc dèiem que és plena de conjectura i d'imitació, i mancada de puresa?

P. Almenys a mi em sembla necessari, si és que la nostra vida ha de ser d'alguna manera vida.

S. Vols doncs que jo, com un porter empès i forçat per la multitud, derrotat, obri les portes de bat a bat, i deixi totes les ciències fluir i que les més deficientes es barregin alhora amb les pures? ^{ccclxix}

P. [62d] Pel que fa a mi, Sòcrates, no sé en què podria perjudicar prendre totes les altres ciències, tenint les primeres.

S. Deixo doncs passar el flux de totes elles vers el receptacle d'allò que Homer, tan poèticament, anomena «confluència de torrents»?

P. Certament.

S. Ja els hem deixat passar. I ara ens cal tornar a la font dels plaers. Car la manera amb què havíem concebut de barrejar-les, començant per les parts que són veritables, no ens ha resultat, sinó que, pel nostre complet amor per la ciència, les hem deixat passar en bloc en el mateix lloc, [62e] i abans que els plaers.^{ccclxx}

P. El que dius és del tot veritable.

LA FONT DELS PLAERS (62E-64A)^{ccclxxi}

S. És hora, doncs, que nosaltres dos deliberem també sobre els plaers, si és que també els hem de deixar entrar en bloc o si d'entre ells hem de deixar passar primer els veritables.

P. És molt diferent pel que fa a la seguretat deixar entrar en primer lloc als vertaders.

S. Els deixem passar. I després d'això, què? És que, si hi ha plaers necessaris, no ens cal, com en l'altre cas, deixar-los també entrar en la barreja?^{ccclxxii}

P. Per què no? Els plaers necessaris, sens dubte!

S. [63a] I si dèiem que era innocu i profitós conèixer al llarg de la vida totes les tècniques, també ara diem el mateix respecte als plaers: que si resulta convenient i innocu sentir tots els plaers al llarg de la vida, tots ells han de ser commixturats.

P. De quina manera hem de parlar sobre aquestes coses? I què hem de fer?

S. No és pas a nosaltres mateixos, Protarc, a qui hem de preguntar, sinó als mateixos plaers i reflexions a qui hem d'interrogar l'un sobre l'altre d'aquesta manera.

P. [63b] De quina?

S. «Amics, sigui que ens calgui adreçar-nos a vosaltres com a plaers o amb algun altre nom, acceptaríeu de viure en companyia de tota reflexió o separadament del reflexionar?» I crec que en relació amb això és necessari que ells diguin el següent.^{ccclxxiii}

P. El què?

S. Com ja hem dit anteriorment, «que un cert gènere pulcre estigui sol i isolat no és ni possible ni profitós; [63c] i considerem que d'entre tots els gèneres, presos d'un en un, el que és preferible per a la cohabitació amb nosaltres és el del conèixer totes les altres coses, i també a cadascun de nosaltres, de manera acabada tant com sigui possible».^{ccclxxiv}

P. «Heu parlat bellament», direm nosaltres.

S. Correcte. Ara, després d'això, ens cal preguntar al seu torn a la reflexió i a la raó: «és que necessiteu dels plaers en la commixtura?», diríem, en interrogar la raó i la reflexió, i ells possiblement dirien: «quins plaers?».

P. És probable.

S. [63d] I el nostre discurs després d'això serà aquest: «és que a més dels plaers veritables», direm nosaltres, «necessiteu encara conuiu amb els plaers més grans i els més intensos?»; «Com, Sòcrates?», diran probablement, «ells ens posen miríades d'entrebancs, car pertorben les ànimes on vivim amb plaers delirants, i de bon començament [63e] no ens permeten néixer i la major part de les vegades, produint l'oblit resultant de la indiferència, corrompen completament els fills que ens neixen. Però els plaers que has dit que són veritables i purs, considera'ls quasi com de casa nostra i, a més, aquells que es vinculen amb la salut i la sensatesa i, en general, barreja-hi tots aquells plaers que, com esdevenint part del seguici d'una divinitat, acompanyen plenament la totalitat de la virtut. Però a aquells que acompanyen sempre la insensatesa i a la resta de mals, seria un gran contrasentit barrejar-los amb la raó, ja que el qui veu la barreja i la mixtura més bella i impertorbable, [64a] prova d'aprendre mitjançant aquesta què és el que hi ha de bo per naturalesa en l'home i en el tot, i quina és la forma mateixa que cal cercar a través de l'endevinació». No afirmarem que la raó, assenyadament i en possessió d'ella mateixa, respon això que acabem de dir, en nom d'ella mateixa, de la memòria i del judici correcte?

P. Totalment.

LA VERITAT (64A-B)^{ccclxxv}

S. Però això també és necessari i d'altra manera cap u no esdevindria.

P. [64b] El què?

S. Allò amb què no barregem la veritat, no podrà mai esdevenir veritablement ni tampoc podria, un cop esdevingut, ser (veritablement).^{ccclxxvi}

P. Com podria?

S. De cap manera. Però si li manca res a aquesta commixtura, digueu-ho tu o *Fileb*. A mi em sembla que el discurs d'ara ja s'ha acabat, com un cert cosmos incorpori que ha de governar bellament un cos animat.

P. I digues, Sòcrates, que jo també afirmo això.^{ccclxxvii}

LA UNITAT TRIPARTIDA DEL BÉ: MESURA, BELLESA I VERITAT (64C-65A)^{ccclxxviii}

S. [64c] I si diem que ara som a les portes del bé i a l'entrada de casa seva, estarem d'alguna manera parlant correctament?^{ccclxxix}

P. Jo afirmo que sí.

S. Què afirmarem, doncs, que és el més digne en la barreja i, al mateix temps, el més responsable del fet que una tal disposició hagi esdevingut estimada per tots? Car, un cop vist això, observarem després si la seva constitució en el tot és més connatural i té més afinitat amb el plaer o amb la raó.

P. [64d] Correcte, ja que per a nosaltres és el més convenient de cara a la decisió.^{ccclxxx}

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

P. Què vols dir?

S. No hi ha cap home que ignori això.

P. El què?

S. Que qualsevol mena de commixtura, realitzada de la manera que sigui, si resulta no tenir una natura mesurada i commensurada, destrueix per necessitat els elements mesclats i, en primer lloc, a ella mateixa. En efecte, no és una mixtura, [64e] sinó que veritablement és un revoltim immesclat que resulta ser en cada ocasió, per als qui el posseeixen, realment, una ruïna.^{ccclxxxi}

P. És el més veritable.

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

P. Certament.

S. I, com dèiem, en la mixtura s'ha barrejat amb ells la veritat.

P. Cert.

S. [65a] Així doncs, si no podem atrapar el bé en una única forma, captem-lo en tres: bellesa, commensurabilitat i veritat; afirmem que això, com si es tractés d'una unitat, es pot considerar correctament com a causant de les coses que es troben en la barreja, i que és per això, per ser un bé, que la barreja ha esdevingut el que és.^{ccclxxxii}

P. No pot ser més correcte.

LLUITANT PEL SEGON PREMI II (65A-66A)^{ccclxxxiii}

S. Ara, doncs, Protarc, qualsevol que vingués ens podria servir de manera suficient per a la decisió relativa al plaer i a la reflexió, quin d'ells [65b] és el més afí a allò millor i quin és el més digne en l'àmbit dels homes i en el dels déus.^{ccclxxxiv}

P. La cosa és clara, però és encara millor prosseguir el discurs.

S. Doncs discernim ara cada unitat de les tres en relació amb el plaer i la raó, ja que ens cal veure quins dels dos assignem com a més afins a aquelles.

P. Parles de la bellesa, la veritat i la mesura?

S. Sí, en primer lloc pren la veritat, Protarc. [65c] I un cop presa, observa'ls tots tres, la raó, la veritat i el plaer, i, esmerçant-hi molt de temps, respon-te a tu mateix, si és el plaer o la raó el més afí a la veritat.

P. Per què hauria d'esmerçar-hi temps? Crec que la diferència és considerable. El plaer és la cosa més petulant de totes, i, com diu el discurs, en els plaers afrodisíacs –que són considerats els més gran – les falses promeses obtenen el perdó dels déus, com si [65d] els plaers fossin nens i no posseïssin ni la més mínima part de raó. La raó, per la seva banda, és o bé el mateix que la veritat, o bé la cosa més semblant a ella i el més veritable.

S. Després d'això, observa de la mateixa manera la mesura, si és el plaer que la posseeix més que la reflexió, o la reflexió més que el plaer.

P. És fàcil d'observar això que em demanes que observi, car crec que en la realitat no hi ha efectivament res que es pugui trobar de més naturalment desmesurat que el plaer i l'excés de gaudi, mentre que no hi ha una sola cosa que contingui més mesura que la raó i la ciència.

S. [65e] Has parlat bellament, però encara resta parlar del tercer. Per a nosaltres, la raó participa més de la bellesa que no pas el gènere del plaer, de manera que la raó és més bella que el plaer, o és el contrari?

P. Però Sòcrates, la reflexió i la raó, ningú mai no les ha vist com quelcom lleig ni en una visió ni en un somni, ni ha vist enlloc ni de cap manera que ho esdevingués, ni que ho fos, ni que hagués de tornar-s'hi.

S. Correcte.

P. Però certament els plaers, i potser precisament els més grans, quan veiem que algú sent plaer amb ells, en observar-hi el ridícul o la lletjor que els acompanya, [66a] nosaltres mateixos ens n'averگویim, no deixem que aparegui i l'ocultem, i considerant que la llum del dia no els ha de mirar, confinem totes les coses d'aquesta mena a la nit.
ccclxxxv

LA UNITAT DE LA BONA VIDA: EL REPARTIMENT DE PREMIS (66A-66D) ccclxxxvi

S. Així, Protarc, proclamaràs per tot arreu, ja sigui enviant-ho mitjançant missatgers o explicant-ho tu mateix als presents, que el plaer no és la primera possessió, ni tampoc la segona, sinó que la primera possessió és quelcom relatiu a la mesura, a allò mesurat i oportú i a tot allò que és d'aquesta mena <i que ha assolit una naturalesa eterna>. ccclxxxvii

P. Això és el que sembla, almenys a partir del que ha estat dit.

S. [66b] En segon lloc hi situem el que és relatiu a allò commensurable i bell, a allò acabat i suficient, i a tot allò que sigui del mateix gènere.

P. És prou apropiat.

S. I ara –això és la meva endevinació– si assignes el tercer lloc a la raó i la reflexió, no t'allunyaràs pas molt de la veritat.

P. Possiblement.

S. I en quart lloc, no hi situem les coses que hem afirmat que són pròpies de l'ànima mateixa: les ciències, les tècniques i els judicis correctes? No són aquests [66c], després dels tres primers, els quarts, si és que certament són més afins al bé que el plaer?

P. Pot ser.

S. Així doncs en cinquè lloc hi situem els plaers que distingíem com a mancats de dolor, els que hem anomenat plaers purs de l'ànima mateixa, aquells que acompanyen en alguns casos les ciències i en d'altres les percepcions.

P. Possiblement.

S. «A la sisena generació», diu Orfeu, «atureu l'ordre del cant». I sembla ser que també en el sisè lloc s'ha aturat el nostre discurs, després de la qual cosa [66d] tan sols ens manca recapitular allò que ha estat dit.^{ccclxxxviii}

P. És, doncs, això el que cal.^{ccclxxxix}

VII. L'ESCENA FINAL: EL LLOC DE LA VIDA I LA DECISIÓ HUMANES, ENTRE LA BÈSTIA I LA MUSA FILOSÒFICA (66D-67B)^{ccccx}

S. Vinga doncs, per tercera vegada, pel Salvador, prosseguim el mateix discurs i fem-nos-en testimonis.^{ccccxi}

P. De quina manera?

S. *Fileb* ha sostingut que el bé és, per a nosaltres, el plaer total i plenament acabat.

P. Segons sembla, Sòcrates, acabes de dir que cal resseguir per tercera vegada el discurs des del principi.

S. [66e] Sí. Escoltem el que ve a continuació. Observant el que ara jo acabo de repassar, i sentint fastigueig pel discurs no només de *Fileb*, sinó, sovint, de miríades d'altres, he dit que la raó és superior de llarg al plaer i millor per a la vida dels homes.^{ccccxii}

P. Ha estat així.

S. Però sospitant, d'altra banda, que hi havia moltes altres coses, he dit que, si apareixia quelcom superior a ambdós, lluitaria conjuntament i fins al final amb la raó contra el plaer pel segon lloc, i el plaer quedaria privat també del segon lloc.

P. [67a] És això el que has dit.

S. I després d'això, ens ha aparegut, de manera totalment suficient, que cap dels dos no és suficient.

P. És el més veritable.

S. I, en el discurs, no han estat totalment descartades la raó i el plaer, donat que ni l'una ni l'altre eren el bé mateix, i estaven privades ambdues d'autarquia i de la de força d'allò suficient i acabat?

P. És el més correcte.

S. Havent aparegut un tercer diferent respecte d'aquests, la raó, al seu torn, ha aparegut essent, per miríades, més familiar i més connatural amb la forma del guanyador.

P. Com es podria negar?

S. I el cinquè lloc, d'acord amb la decisió pronunciada ara pel discurs, serà la força del plaer.^{ccccxiii}

P. És apropiat.

S. [67b] I no és el primer, encara que tots els bous, els cavalls i la totalitat de les bèsties, en la seva persecució del gaudi, ho afirmen; i la majoria confia en elles, com els endevins ho fan en les aus, quan decideixen que, pel benestar de la vida, els plaers són

el millor i quan creuen que l'eros de les bèsties té més autoritat com a testimoni que l'eros pels discursos que, en cada cas, han fet endevinacions sota la inspiració de la musa filosòfica.^{cccxciv}

P. Tots afirmem que el que tu, Sòcrates, has dit, és el més veritable.

S. Així doncs, em deixareu marxar?

P. Resta encara una petitesa, Sòcrates, i com que per descomptat no abandonaràs abans que nosaltres, jo et recordaré el que ens resta.^{cccxcv}

NOTES

ⁱ I. L'ESCENA INICIAL: DELIMITANT LA VIDA HUMANA (11a-12b).

ⁱⁱ El diàleg comença de manera abrupta amb una exigència de mirada dirigida a Protarc («ὄρα δὴ, Πρώταρχε»), una mirada que ha de jutjar sobre el discurs («λόγος») més enraonat per tal d'encertar quina sigui la millor de les vides, la millor de les possessions humanes (cf. 19c). Aquest començament, però, no és un veritable començament, ja que assistim aquí a una conversa que ja havia començat abans; val a dir que aquest fet ens remet a l'escena final del diàleg, on la conversa tampoc no sembla acabar, ja que Protarc encara vol resoldre una qüestió més (cf. 67b8-10; Klein 1972, 159). Aquest inici, com acostuma a passar en els diàlegs platònics, és un indicador de qüestions fonamentals que s'aniran tractant al llarg de la conversa entre Sòcrates i Protarc. Aquestes qüestions són, per una part, la indeterminació o la il·limitació en la qual se situa el conjunt del diàleg i, per l'altra, la rellevància de la mirada. Com ja hem dit, la il·limitació no només caracteritza l'inici del diàleg, sinó també el seu final i, a més a més, representa un element central per entendre el conjunt de l'argument que seguirà, sobretot a causa de la vinculació entre el plaer i l'il·limitat. Per altra part, el lligam entre aquesta exigència de mirada, la qual es repeteix significativament al llarg del text, i el centre del diàleg (cf. 38c-39c), on trobem una anàlisi de la mirada o la visió, permet aclarir, al mateix temps, la qüestió sobre la manera com formulem judicis o afirmacions, la qual cosa es vincularà, com veurem, amb l'experiència en general i amb l'experiència del plaer (la qual és en si mateixa il·limitada) en particular (vegeu la part III.3). La qüestió de la mirada i la seva vinculació amb el judici i l'experiència ens oferirà, com veurem, una clau hermenèutica que ens permetrà pensar el conjunt del *Fileb* i, particularment, la pregunta per la millor de les vides i la descripció de la naturalesa humana que governa el conjunt del text (vegeu la part III.2). Per a un comentari exhaustiu sobre l'escena inicial que aquí comença vegeu la part III.1 (cf. Torres 2011) així com els treballs de Notomi (2010) i Dixsaut (1999a).

L'edició del text grec sobre el que basem la nostra traducció (sempre que no s'indiqui el contrari) és principalment la de Burnet (1901). El nostre treball s'ha realitzat també a partir del text de Burnet (1903) que trobem a Perseus Digital Library (www.perseus.tufts.edu) i gràcies al software que l'acompanya. També hem emprat les edicions del text grec fetes per Badham (1855) i, en menor mesura, la de Bury (1988 [1897]). Així mateix, les principals traduccions que hem consultat per elaborar la nostra pròpia versió són les de Robin (1950), Schleiermacher (1990) i Benardete (1993) i, en menor mesura, les de Frede (1993, 1997), Gosling (1975), Hackforth (1945), Pradeau (2002) i Balasch (1997). El conjunt de la nostra traducció ha estat revisada per Joan Josep Mussarra, doctor en Filologia grega per la Universitat de Barcelona, i algun dels seus passatges més complicats per Pablo Sandoval, doctor en Filosofia per la Sorbona i membre del grup de recerca Hermenèutica i Platonisme de la Universitat de Barcelona. Al llarg de la traducció emprarem els següents signes amb els següents significats: (x) significa que afegim un terme que serveix per evitar les ambigüitats que es troben en el text grec i per tal de facilitar la comprensió; [x] significa que considerem que cal atetitzar el terme; i, finalment, <x> significa que (normalment segons algun dels editors) caldria afegir un terme que no es troba en l'original grec. Les seccions i les subseccions de diàleg apareixeran al llarg de la traducció i també en les notes. Les seccions estaran sempre escrites en lletres majúscules i les subseccions i els seus diversos nivells en versaleta. Per a veure en detall la nostra divisió del diàleg vegeu la part II.4 § 11. i també la part II.3.

ⁱⁱⁱ «Λόγος» serà traduït sempre que sigui possible per «discurs». La raó d'aquesta tria no és que aquesta sigui la traducció més fidel al grec, sinó el fet que considerem que aquest és el terme que més s'aproxima a la majoria de significats que pot adoptar el terme grec en el *Fileb* (cf. Casertano 1999a, 403-404). Aquesta serà la lògica amb que traduirem determinats termes clau al llarg del diàleg, la major part dels quals queden recollits en el vocabulari que es troba al final de la traducció, on el lector també hi trobarà referències per tal de veure el o els llocs on apareix cada terme (vegeu la part II.2).

^{iv} Ni Protarc ni Fileb són coneguts. Hem de suposar que no són personatges reals, de manera que la seva caracterització sembla ser principalment exposada mitjançant els seus noms: «Φίληβος» significa «el qui estima la joventut» (cf. 16b, 46b, 53d), la qual cosa té sens dubte a veure amb els plaers que es deriven de la vida dels joves i de la seva bellesa; ell és el defensor d'un discurs sobre el plaer que serà transmès a Protarc; el seu nom ens remet també al plaer com a forma de seducció, la seva personalitat és la d'un que viu en la il·limitació dels plaers, però que ho fa, a diferència de Protarc, des d'un quasi silenci que cal saber interpretar bé. Fileb manifesta una vinculació amb la divinitat Afrodita, aparentment amb la seva versió més sexual. La seva darrer intervenció la trobem a 28b, poc abans que Sòcrates comenci a examinar l'experiència interna del plaer (cf. secció V.I) i just després de confirmar que el plaer no té cap opció de vèncer en la competició. S'ha dit que Fileb seria el representant de l'hedonisme del matemàtic Eudoxe (que hauria defensat que el plaer és el bé suprem en tant que tothom hi aspira tot rebutjant el seu contrari, el dolor) en el present diàleg, la qual cosa sovint s'ha justificat a través de la font aristotèlica (cf. *Ètica a Nicòmac* 1172a35-b3, 1172b12-18) (cf. Robin 1935, 317; 1950; Gosling 1975, 87-88; 139-142; 167; Reale 2003, 451; Tarrant 2010, 110-114). Protarc («Πρώταρχος») significa el «primer principi» o el «primer començament», la qual cosa permet pensar un joc vinculat a la temàtica del diàleg i els principis que s'hi exposen. Es mostra des de l'inici com a seguidor de Fileb i del seu discurs sobre el plaer; Sòcrates s'hi refereix com a fill de Càl·lies a 19b (cf. 36d) i Protarc es reconeix a ell mateix com a deixeble de Gòrgias a 57e. A més, demostra, com veurem a continuació, un desig quasi insaciable de discursos. Protarc és un filòleg en el sentit estricte del terme, un enamorat dels discursos, el qual gaudeix sentint parlar a Sòcrates sobre el plaer, la reflexió i la millor de les vides, però no sembla quedar mai satisfet, com posa de manifest la seva pregunta amb la que es tanca el diàleg (cf. 67b10). La personalitat de Protarc es descriu a més per una curiosa tendència eròtica que el mou ara cap al bell Fileb, ara cap a l'entenimentat Sòcrates. Per a una descripció més detallada d'aquest personatge vegeu la part III.2. Sòcrates («Σωκράτης») significa el «govern seriós» i és ell qui proposa inicialment la vida de la reflexió com a millor vida possible, i és ell també qui descriu el millor plaer com un plaer pur de dolor (cf. 51a-52c), és a dir, seriós i avorrit. Sòcrates és més gran que Fileb i Protarc i manifesta una estranya combinació entre la voluntat d'encaminar la mirada i la reflexió del jove Protarc i la de tornar cap a casa, cosa que no serà capaç d'assolir (cf. 19e1, 23b1-2, 50d2-10, 62b9), ja que Protarc no el deixarà marxar en cap moment (cf. 67b10). Sòcrates ens apareix com a mestre davant d'un públic de joves, futurs ciutadans, als qui vol animar a la reflexió i a l'argumentació. Si un dels temes centrals del diàleg és la presentació d'una sèrie de principis tal i com es posa de manifest en l'exposició del camí de recerca socràtic (el camí més bell; cf. 16b-18d) i Protarc és el primer principi (que en el diàleg es definirà com la unitat, la causa o la raó; cf. 26e-27c; 28b-31a), Fileb podria ser representant del segon (que podríem considerar, també a partir d'allò exposat en el diàleg, que és l'il·limitat, la indeterminació; cf. 23e-25b; 27e-28a). Aquesta hipòtesi permetria entendre Protarc com aquell que pretén posar límits, gràcies al «λόγος» i acompanyat per Sòcrates, a la indeterminació inherent a la vida de plaer en la que viu. En un proper treball analitzarem en detall la caracterització d'aquestes dues figures al llarg del diàleg.

^v «Ἀμφισβητεῖν» serà traduït sempre que sigui possible per «confrontar» o «enfrontar». Al llarg del diàleg se'ns anirà aclarint la diferència entre la lluita conjunta i la lluita per la victòria; entre la manera dialèctica i l'erística de pensar i de conversar (cf. 14b6-8 i 17a4-5; secció II).

^{vi} «Κατὰ νοῦν» significa textualment d'«acord amb la raó», però també pot entendre's com «segons el gust». Per tant, en aquesta expressió ja s'hi barreja raó i plaer, tot i que el sentit literal ens indica que l'exigència racional s'imposa sobre les posicions, és a dir, que hi ha una raó que està per sobre de la raó com a candidat socràtic. Com veurem, la presència d'una raó diferent a la socràtica o humana, se'ns presentarà de manera clara més endavant (cf. secció IV).

^{vii} Diverses coses són aquí rellevants, cal estar molt atents al plantejament inicial del diàleg platònic. 1) La segona intervenció de Sòcrates és un exercici de memòria, concretament un exercici de recapitulació («συγκεφαλαιώω») del que sembla ser una conversa passada que hauria tingut lloc entre ell i Fileb. Nosaltres sostenim que efectivament aquesta conversa anterior ha tingut lloc (amb Robin, Gosling, Klein o Notomi i contra Diès, Hackforth, Dixsaut o

Delcomminette), car, en primer lloc, si això no fos així no s'entendria l'escena inicial, ni la importància de la transmissió, ni l'abandonament del discurs per part de Fileb. En segon lloc, podem reconstruir alguns dels elements d'aquesta conversa al llarg del diàleg, com anirem veient al llarg del comentari (cf. 11b4-6, 12b3-5, 13a8-b7, 13e3-6, 19c7-9, 19d2-10, 20a, 60a7-11 i 66d7-8). Resulta rellevant observar també que el terme que empra aquí Sòcrates per introduir el seu resum («recapitular») coincideix amb el que farà servir en el seu tercer i darrer resum, amb el que s'introdueix justament l'escena final del diàleg («κεφαλὴν ἀποδοῦναι»; cf. 66d1). Com ja hem indicat, hi ha un clar lligam entre l'inici i el final del *Fileb* que es posa de manifest de diverses maneres.

2) Notem en segon lloc que les dues posicions exposades són asimètriques i que posen de manifest dos sentits diferents del que signifiqui «λόγος». Per una part, Sòcrates ens descriu el plaer com un conjunt homogeni («χαίρειν», «ἡδονήν», «τέρψιν» respectivament), per l'altra, ens presenta l'heterogeneïtat pròpia dels elements que caracteritzen la reflexió («τὸ φροεῖν», «τὸ νοεῖν», «τὸ μεμνήσθαι» respectivament; cf. 21c). A més a més, el judici *correcte* i càlcul *veritable* («δόξαν τε ὀρθὴν καὶ ἀληθεῖς λογισμούς») completen el conjunt de la reflexió, afegint una nova especificació que trobem a faltar en el conjunt dels elements relatius al plaer. Aquestes dues especificacions tindran, juntament amb la memòria, una importància fonamental al llarg del diàleg, la qual cosa es mostrarà de forma clara en l'escena central (vegeu la part III.3). Com veurem, el diàleg permetrà (a través de l'esforç socràtic) la defensa d'allò indefensable, a saber, la posició de la vida del plaer, la qual és més una posició vital o una forma de comportament que no pas pròpiament un discurs articulable independentment de la reflexió: el «λόγος» vital de Fileb es contraposa, doncs, al «λόγος» delimitador socràtic (cf. Dixsaut 1999a, 27-42).

3) En tercer lloc, resulta interessant aquí revisar el testimoni aristotèlic, el qual en el llibre X de l'*Ètica a Nicòmac*, sembla remetre'ns a una contraposició semblant a la que ens transmet la intervenció socràtica i que deuria tenir lloc en el si de l'Acadèmia. Aristòtil, abans de contraposar les tesis d'Eudoxe amb les de Plató i després d'afirmar la importància de l'educació en el plaer i el dolor per tal de dur una vida virtuosa, diu que «uns afirmen que el bé és el plaer i altres, per contra, diuen que el plaer és el contrari del bé, ja sigui perquè ho creuen de veritat o perquè creuen que és bo per a la nostra vida declarar el plaer com a dolent encara que no ho sigui, car creuen que el plaer atreu i esclavitzava a la majoria dels homes i que és necessari guiar-los en direcció contrària per assolir així un terme mig (ἐπὶ τὸ μέσον)» (cf. *EN*, 1172a). Aristòtil afirma explícitament que aquesta darrera no és la posició de Plató (cf. *EN*, 1172b25-35). L'Estagirita fa nombroses al·lusions (sense citar en cap moment el diàleg) a la temàtica del *Fileb* tant en el llibre VII (caps. 13-15) com en el X (caps. 1-5) de l'*Ètica a Nicòmac*; tanmateix, l'argumentació d'Aristòtil sovint no es correspon amb la matisada articulació amb què Plató construeix el present diàleg. Com aclareix Carlo Natali, la perspectiva des de la qual Aristòtil tracta la qüestió del plaer en l'*EN* és la pròpia de la seva filosofia pràctica: això és, pensa en el plaer per saber si aquest és o no un bé. Per tant, hi ha tota una sèrie de qüestions que l'Estagirita omet en la seva recerca. Els problemes ètics són resolts per Aristòtil en el si de la disciplina ètica entesa com a saber autònom: hi queden fora, per tant, les qüestions biològiques o cosmològiques, les quals formarien part d'una altra disciplina. Per contra, en el cas de Plató, almenys clarament en el *Fileb*, no resulta possible pensar una disciplina ètica com a saber autònom, sinó que justament l'aclariment socràtic pretén des de l'inici pensar la qüestió del plaer des d'una perspectiva global (epistemològica, cosmològica, biològica i moral). Vegeu per un tractament d'aquesta qüestió Natali (1999b, 129-148). En la mateixa línia, Brisson mostra que la distància que separa la vida pràctica de la vida teòrica en Aristòtil no la trobem en Plató, on les diverses disciplines aristotèliques es troben estretament entrelligades, per la qual cosa es fa també molt difícil i arriscat pensar conjuntament ambdós autors (cf. Brisson 2000 i 2004). Tanmateix, gran part de les lectures contemporànies pretenen aclarir les qüestions tractades en el *Fileb* a partir del testimoni aristotèlic o mostrar la coherència entre ambdós autors, com és el cas de Jackson (1882; 1897), Hackforth (1958), Sayre (1983), Gosling (1975) o Gadamer, el qual considera que només l'aclariment d'Aristòtil permet fer intel·ligible el lligam o la vinculació entre ètica i ontologia que el text platònic suposadament no aclareix (cf. Gadamer

2000 [1931]; 1991 [1978]). Per a una anàlisi detallada de la lectura de Gadamer del *Fileb* vegeu la part I.2; per a un repàs dels principals passatges rellevants en l'obra d'Aristòtil que semblen remetre'ns al *Fileb* i la seva repercussió en les interpretacions del diàleg vegeu la part I.1

4) Fixem-nos, finalment, també per entendre la reformulació del testimoni aristotèlic, que Sòcrates parla d'«ἀγαθόν» i que no empra aquí el substantiu per referir-se al bé, ja que afirma que els seus candidats són «millors i més escollibles» («τῆς γε ἡδονῆς ἀμείνω καὶ λῶω») i no pas que són el bé. Aquest element contribueix també a l'asimetria que ja hem exposat entre els dos discursos exposats. *Com veurem al llarg del diàleg hi ha un constant joc entre l'adjectiu i el substantiu relatiu al bé que considerem que és totalment intencionat*. Nosaltres, per aquesta i altres raons, no creiem que l'objectiu del diàleg sigui l'aclariment d'una suposada *agathologia* platònica com voldria Delcomminette (2006, sobretot 260, 272, 285, 360), ja que ens situem sempre a una distància respecte el bé sense assolir mai la seva captació plena.

^{viii} Al llarg del diàleg es manifesta, com en l'escena inicial, un joc de recepcions («δέχομαι») i transmissions («δίδωμι»): com veurem a continuació, Protarc rep el discurs de defensa del plaer de *Fileb*, el qual sembla haver-lo rebut al seu torn de la divinitat Afrodita (cf. 12a-c); mentre que el discurs de Sòcrates (rebut aquí pel lector i del qual intenta persuadir de rebre'l a Protarc) li ha estat transmès pels antics, els quals l'haurien rebut també de la divinitat (cf. 16c-17a). El joc de transmissions que ens mostra el diàleg, doncs, té el seu origen en la divinitat i això confereix a aquest element un protagonisme central al llarg del seu recorregut. En un proper treball analitzarem a fons la presència de la divinitat en el *Fileb*.

^{ix} Són molt escasses en el *Fileb* les referències dramàtiques com la que trobem aquí relativa a la bellesa del personatge *Fileb*. Com anirem veient, al llarg del diàleg es manifesta una doble atracció eròtica de Protarc: per una part envers la bellesa de *Fileb*, vinculada amb el seu (pseudo-)discurs sobre el plaer, i per l'altra, envers la saviesa socràtica i la forma del diàleg que aquest proposa. Hi ha, doncs, al llarg del *Fileb* un joc d'atraccions eròtiques al qual cal restar atents, sobretot a causa de poca presència del terme *eros* (cf. 16b6, 23a4, 35a5 47e1, 50c1, 50d1, 58d4 i 67b5) en aquest diàleg (cf. Rosen 1999a).

^x Hi ha un clar joc entre aquest «delimitar» («περρανθῆναι», de la mateixa arrel que «πέρας») i l'anterior «desvincular», («ἀπειρήκεν», terme que hem traduït per des-vincular per retenir la idea, que no l'arrel, d'«ἀπειρον»). L'«ἀπειρήκεν» troba un important ressò en la darrera intervenció del diàleg («ἀπερείς», 67b) quan Protarc formula la darrera pregunta a Sòcrates afirmant que ell (a diferència de *Fileb*) no abandonarà; aquesta és justament la pregunta que fa que el diàleg no acabi i, per tant, que resti il·limitat, situació en la qual, tanmateix, Protarc no sembla voler restar. L'atracció eròtica de Protarc vers la saviesa de Sòcrates es mostra, com hem dit, com a fonamental al llarg del *Fileb*.

^{xi} Trobem aquí la primera aparició de la victòria («νικάω»), terme del qual trobem 11 aparicions al llarg del diàleg, nou de les quals fins a 27a i en dues ocasions més en la part final del diàleg (cf. 50b8, 67a12). La desaparició d'aquest terme a partir de 27a és possible vincular-la amb la marxa definitiva de *Fileb* de la conversa a 28b, el qual es mostra incapaç d'acceptar un tercer element com a victoriós que no sigui el plaer. El rerefons de la lluita és un constant que recorre tot el diàleg el qual clou, de fet, amb un repartiment de premis (cf. 64c-66d). Tanmateix, l'esforç socràtic es dedicarà més a delimitar la veritat que no pas a reclamar una victòria pel seu candidat.

^{xii} Després de la recepció per part de Protarc del discurs de *Fileb* Sòcrates indica *la necessitat d'acordar* que reapareix aquí («ὁμολογέω»). L'acció d'acordar que s'estableix entre Sòcrates i Protarc és un element fonamental al llarg de tot el diàleg (cf. 11d2, 12a4, 12a10, 13b2, 14c1, 14e2, 15c2, 20c8, 28e7, 37c6, 37e2, 49e6 i 50b5). Fins ara, doncs, tenim dos acords:

1) *En primer lloc, l'acord relatiu a cercar i delimitar la veritat* («τᾶληθές ... περρανθῆναι»). Aquest acord reapareix a continuació i es vincula amb la lluita conjunta com a diferent a la lluita per la victòria (cf. 14b6-9). És important remarcar que aquesta recerca no se'ns presenta com a prefixada o determinada, com mostren les expressions «sigui com sigui» («τρόπῳ παντί») o el «d'alguna manera» («πῆ») (cf. Casertano 1999a, 414). Cal dir que la veritat determina en bona mesura el recorregut del diàleg fins al seu final (cf. 64d2 i ss.).

2) *En segon lloc, trobem aquí l'acord relatiu a cercar algun estat i disposició de l'ànima* («ἔξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν», 11d5) *que faci feliç tot home* («ἀνθρώποις πάσι τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν») i, conjuntament amb això, la necessitat de trobar, si cal, un tercer element que sigui millor al plaer i a la reflexió i respecte al qual caldrà determinar quin dels dos candidats inicials li sigui més afí («συγγενής»). Cal notar que Sòcrates es refereix a tot home i, per tant, que l'estat i la disposició de què parla no s'ha de reduir a uns pocs ni tampoc a éssers vius que no siguin homes, és a dir, ni a déus ni a bèsties o plantes. Per altra part, la afinitat o allò que sigui afí («συγγενής») a la millor de les vides, jugarà un paper determinant en tota l'argumentació del diàleg, sobretot a partir del moment en què es vinculi amb la noció de causa (cf. secció IV) o amb la d'allò desitjable i digne de ser escollit (cf. secció VI). «Estat» i «disposició» tradueixen respectivament «ἔξις» i «διάθεσις»; es tracta de dos termes fonamentals, ja que l'acord establert sobre la seva recerca representa una de les intencions principals del conjunt de l'argumentació socràtica. Notem que «διάθεσις» prové de «διατίθημι» i, per tant, implica posició i cert ordre, d'aquí que haguem escollit traduir-lo per «disposició». Cal tenir en compte, doncs, la diferència entre aquests dos conceptes tot i que aquesta no es faci de manera explícita en cap moment del diàleg (cf. Harte 1999a, 386). Vegeu les aparicions de «διάθεσις» (cf. 11d4, 32e9, 48a8, 62b3, 64c7) i de «ἔξις» (cf. 11d4, 32e3, 40d5, 48c2, 49e-d3).

3) És important posar de relleu que aquests dos acords inicials trenquen o tenen la intenció de trencar la confrontació bilateral introduint un tercer element com a objecte de recerca. Així, la recerca de la veritat o d'un tercer estat com a millor permeten evitar la fixació en una confrontació estàtica entre dos elements contraposats i, en aquest sentit, fan possible el diàleg entre Sòcrates i Protarc. Per altra part, veurem com aquest tercer element s'anirà encara desplaçant i adquirint diverses determinacions al llarg del diàleg, deixant-se també aclarir com allò més digne de ser escollit (cf. 18a), la millor de les possessions humanes (cf. 19c i 66a5), la vida comuna de plaer i reflexió (cf. 22a) o la causa més propera al bé en la vida comuna (cf. 22c i 67a). Per a la centralitat dels desplaçaments en els diàlegs platònics vegeu Sales (1992, 11, 16, 54, 141 i ss.). La importància del tercer és quelcom que podem trobar també en altres diàlegs platònics, com el *Teetet* (cf. *Teetet* 176a4-177b6; Ibáñez 2007, 231-284; 341 n. 21). És versemblant pensar que aquest tercer element (ja sigui l'accés a una descripció veritable o a una forma de vida millor) sigui justament el que *Fileb* no hauria acceptat en la conversa anterior, com sembla posar de manifest la seva intervenció a continuació. El diàleg es fa, per tant, possible gràcies a l'acció i la predisposició d'assolir un acord proposat per Sòcrates i acceptat (almenys aparentment) per Protarc. M. Dixsaut afirma que la centralitat de l'acord tal i com apareix en el *Fileb* només la retrobem en el *Gòrgias* (Cf. Dixsaut 1999a, 40). Tanmateix, nosaltres creiem que en altres diàlegs es pot veure també la seva rellevància com a eina sobre la que estructurar la conversa, com mostra per exemple una anàlisi acurada de *El polític* (Cf. Monserrat 1999).

^{xiii} Cal aquí esmentar dues qüestions. 1) «Afirmo i afirmaré» tradueix «δοκεῖ καὶ δόξει». Tot i que la traducció és compromesa, nosaltres procurarem traduir els derivats de «δοκέω» o «δόξα» sempre que sigui possible per «jutjar» o «afirmar». Seguim aquí el suggeriment del professor Jordi Sales a l'hora de traduir aquest terme: sovint és amb afirmacions o judicis amb allò que ens les havem en el diàleg platònic més que no pas amb opinions, creences, idees o presències. Cal poder donar raó de les pròpies afirmacions i això demana un examen del que les justifiqui com sabers o creences. Per altra part, la nostra traducció queda justificada també per l'ús que el diàleg platònic fa d'aquest terme, sobretot en la seva escena central (cf. 38c-39c; vegeu la part III.3). 2) El «tu sabràs» tradueix «αὐτὸς γνώσῃ», es tracta d'una expressió de *Fileb* que és ambigua en un sentit equivalent al «κατὰ νοῦν» que trobàvem més amunt. El seu sentit literal és «tu sabràs», però pot significar també «fes com et plagui». Plaer i raó es tornen a combinar, aquest cop sota la forma de llibertat i raó. La decisió (entesa com a exercici de la pròpia llibertat) jugarà, com veurem, un paper determinant al llarg del diàleg, com es posa de manifest especialment en l'escena final.

^{xiv} «Autoritat» tradueix «κύριος», terme que només apareix tres vegades en el *Fileb*. A 58d10 s'assigna a la dialèctica la màxima autoritat («κυριωτέραν») i a 67b, novament en l'escena

final, Sòcrates ens situa enfront la tria o la decisió (de la que hem parlat en la nota anterior) entre l'autoritat («κύριος») de l'eros de les bèsties i la dels discursos inspirats per musa filosòfica. Aquesta referència intradiàlogal no ha estat observada per cap intèrpret i creiem que ens ofereix una clara indicació que permet pensar el conjunt del text platònic. ¿És Sòcrates el qui parla per endevinació guiat per la musa filosòfica i Fileb el qui ho fa guiat per les passions de les bèsties? ¿Quin és exactament el significat d'aquestes afiliacions? El conjunt del diàleg mostra amb certa claredat quina és la resposta a aquestes preguntes (cf. secció VII).

^{xv} Es tanca aquí l'escena inicial del diàleg, la qual ha determinat alguns dels elements que serviran de guia pel conjunt de la conversa entre Sòcrates i Protarc. 1) En primer lloc, Sòcrates ha exposat, a través d'un exercici de memòria, els dos discursos que s'hauran d'enfrontar i analitzar al llarg de l'argumentació, els quals, com hem vist, mostren una asimetria i també una determinada relació jeràrquica entre ells que resta de moment només implícita. 2) En segon lloc, l'escena inicial ens ha permès establir dos acords que hauran de guiar el full de ruta del diàleg i que trenquen la confrontació bilateral introduint un tercer element que possibilita la recerca conjunta amb Protarc. 3) En tercer lloc, s'estableix aquí l'interlocutor principal de Sòcrates al llarg del diàleg i també la renúncia del tercer personatge del diàleg, Fileb. Protarc es presenta, a més, com a testimoni de la renúncia per part de Fileb a prosseguir el discurs i ho fa, ni més ni menys, que situant-se al mateix nivell en el que Fileb ha situat la deessa. La rellevància del testimoni («μαρτύρομα») es farà palesa al llarg del diàleg i reapareixerà de manera molt clara justament en l'escena final (cf. secció VII). 4) En quart lloc, l'expressió amb la que Protarc es posa a ell i als altres com a testimoni d'allò que Fileb «ha dit i diu» («ἐλεγεσ ... λέγεις») posa de manifest que passat i present juguen amb l'anterior present i futur de Fileb i, a més, ens remetent clarament a una conversa anterior. La distinció entre moments temporals és una qualitat específica de la reflexió, com mostrarà clarament l'argument del diàleg (cf. 21c), on es posarà també de manifest la dificultat o impossibilitat de distingir amb nitidesa els moments temporals que constitueixen la naturalesa humana, sobretot en relació amb la difícil determinació del moment present, com veurem en l'escena central (vegeu la part III.3; cf. Rosen 1999b, 85; Dixsaut 1999a, 40). 5) Finalment, com hem indicat, l'escena inicial no només planteja el full de ruta de la conversa del diàleg, sinó que posa de manifest un lligam específic amb l'escena final i també amb l'escena central. Així com l'escena inicial comença amb un record d'una conversa passada, l'escena final ens presentarà, també a través de la memòria, l'anticipació d'una conversa futura i, finalment, l'escena central ens situarà en la problemàtica de la captació del moment present i també de la seva transmissió en el discurs o en la conversa (vegeu la part III.3). Així doncs, la temporalitat com a tret característic de la naturalesa humana se'ns presenta com un element clau que recorre el *Fileb* des del seu inici fins al seu final en un sentit que ens caldrà anar aclarint a mesura que avanci el text. A més a més, aquestes escenes ocupen unes dimensions similars: dels 84.637 caràcters del diàleg l'escena inicial n'ocupa exactament 1.538 (un 1'8% del total) i l'escena final 1.365 (un 1'6% del total). Per la seva part, l'escena central, de 1.689 caràcters, representa exactament el 2'00 % del *Fileb*. Vegeu per a una anàlisi de les proporcions entre les diverses seccions del diàleg la part II.4 § 11.2.

^{xvi} II. LA DIALÈCTICA COM A CAMÍ DE RECERCA (12c-20a)

DEL VERITABLE NOM DE LES COSES (12C-14B).

^{xvii} Notem el següent: 1) s'inicia aquí la segona secció del diàleg, dedicada a exposar el mètode de recerca que seguirà el conjunt de la conversa en el tractament de les qüestions exposades en l'escena inicial. La primera part d'aquesta secció es dedicarà, com veurem, a pensar la rellevància dels noms de les coses en relació amb el sentit i la complexitat dels termes plaer i reflexió, i també en relació amb les seves afiliacions amb la divinitat (cf. 12c-14b). Aquesta primera part de la secció serveix clarament de trànsit per pensar la unitat de qualsevol objecte de recerca, la qual cosa s'aclarirà més endavant a partir de 14b (en la segona i tercera subsecció de la secció II), on s'introdueix la dialèctica justament com a saber revelat per la divinitat. Diverses coses són rellevants en la intervenció de Sòcrates: 2) Sembla que hi ha una diferenciació entre «φόβος» i «δέος», que nosaltres hem traduït per «por» i «temor» respectivament. El terme «δέος» sembla designar el temor o la por en termes generals, mentre que «φόβος» en seria una

concreció o especificació. Una de les etimologies de «δέος» ens remet a «δέιδο-», que significa disjunció entre camins i està vinculat, com veurem a continuació, amb el mot «dilema». Ens cal preguntar quin és el sentit de la por socràtica, la qual «supera» (terme que tradueix «πέρα», que ens recorda a «πέρας» (límit) i significa, de fet, trobar-se més enllà del límit) la por humana. Si atenem al conjunt de l'argumentació socràtica veurem com la por de Sòcrates es pot entendre com a superior a la por humana perquè mentre que els homes temen la divinitat com a quelcom sobrehumà i etern, Sòcrates, per la seva part, té por a la divinització del plaer en tant que en coneix la naturalesa i sap que és quelcom inestable, canviant i, com mostrarà el conjunt de l'argumentació del diàleg, il·limitat. Com veurem, *l'exercici argumentatiu socràtic té una clara intenció desmitificadora de la figura de la divinitat-plaer que es troba en el rerefons del discurs Fileb i, en un altre sentit, de Protarc. La seva estratègia consistirà en situar el plaer en el seu lloc corresponent en el tot i en la vida humana.*

3) La qüestió dels noms divins i de la tria ens poden remetre a diverses fonts extradiàlogals que resulta interessant esmentar. Sobre els noms humans i divins se'n parla extensament al *Cràtil* (400d-401a i ss.). I aquesta qüestió juntament amb el tema de la disjunció entre camins ens pot remetre al relat sobre Hèracles de Pròdic que apareix en les *Memorabilia* de Xenofont. Això permetria pensar en el jove fill de pares il·lustres Protarc com a situat en un context semblant al d'Hèracles en el relat de Pròdic, el qual ha de prendre una decisió important i es troba en una disjuntiva entre dos camins representats per dues divinitats, una d'enganyosa i vulgar amb bona aparença i una de virtuosa i que diu la veritat, però amb aparença humil (cf. *Memorabilia* 2.1.21.34). 4) Notem finalment que una lectura extradiàlogal en relació amb el personatge Sòcrates tal i com ens el descriu Plató ens permetria pensar que la manifestació de por socràtica enfront dels déus per part d'un que ha estat acusat d'impietat per la ciutat d'Atenes ens pot remetre a un possible sentit de la pietat en el diàleg platònic que permetés defensar la posició socràtica (cf. *Apologia*). Vegeu per a una lectura semblant en relació amb les *Lleis* Strauss (1998, 1-2).

^{xviii} El plaer és u però també bigarrat, múltiple o complex («ποικίλος») i amb parts dissemblants («ἀνομοίους»). El diàleg en el seu conjunt es pot entendre com un exercici per pensar el joc entre unitat i pluralitat, el qual comença considerant i examinant: «ἐνθυμέομαι» i «σκοπέω»; aquests dos verbs designen respectivament una mirada més introspectiva («ἐνθυμέομαι») i una que tendeix cap a l'exterioritat («σκοπέω»). Com veurem, aquesta mirada cap a l'interior i la mirada cap a l'exterior seran efectivament realitzades al llarg del diàleg d'una manera molt clara amb la finalitat de situar el plaer i la reflexió en seu lloc adequat. Concretament, el conjunt de la secció IV (cf. 23c-31a) es pot considerar una forma de mirada exterior, vers el lloc que ocupen el plaer i la raó en el tot; mentre que la llarga secció V (cf. 31b-59d) representa un examen de l'experiència del plaer i la reflexió des d'una perspectiva interna (vegeu la part II.3). Al mateix temps, el joc entre unitat i pluralitat es manifesta també com un element que recorre el conjunt del diàleg: en el cas present, la contraposició o el contrast entre allò escoltat o dit (el nom o el discurs) i allò vist (exteriorment i interiorment); Sòcrates ens diu ja aquí que el plaer sembla u en el primer sentit, això és, en escoltar el seu nom («ἀκούειν μὲν οὕτως ἀπλῶς»), però que la seva naturalesa es presenta també com a múltiple. Caldrà doncs, trobar una mesura que permeti veure adequadament l'u i els molts, cosa que es realitzarà, com veurem, a partir de 14b, en la segona i la tercera subsecció de la secció II.

^{xix} L'enumeració socràtica és molt significativa i trobarà, com veurem, els seus referents en l'argumentació posterior. Els quatre tipus descrits són derivats respectivament dels verbs «ἀκολασταίνω», «σωφρονέω», «ἀνοηταίνω» i «φρονέω». El disbauxat reapareix a 47b3 juntament amb l'insensat com a defensor de la felicitat que neix dels plaers intensos. El sensat reapareix en una intervenció clau de Protarc a 19c1; el reflexiu reapareix a una cita homèrica a 47e, la qual introdueix l'anàlisi final del plaer. Resulta interessant recordar que el darrer argument contra la identificació entre el plaer i el bé en el *Gòrgias* és que el plaer no pot ser el bé perquè els sensats i els insensats gaudeixen per igual (cf. 487d-489c). Sigui com sigui, l'argument present en aquest punt del *Fileb* ens remet en darrera instància al sentit comú i no és capaç de convèncer Protarc, la qual cosa modelarà de manera significativa el camí que seguirà el conjunt del diàleg. *Creiem que en aquest sentit l'argumentació socràtica no és altra cosa que*

un intent d'aclarir aprofundidament allò que l'experiència quotidiana ja ens mostra, això és, que d'alguna manera els plaers sentits per aquests diversos individus són internament i qualitativament diferents i no només simplement plaers. Considerem que en això la lectura de Frede falla en tant que sosté que el mètode que s'introduirà d'aquí a uns moments per aclarir la problemàtica de fons (allò que l'autora anomena el mètode dialèctic) no s'acaba aplicant al conjunt de l'argument del diàleg i que l'argumentació ens acaba remetent al sentit comú (cf. Frede 1993, xxx-xxxiii). Nosaltres considerem que és ja abans que tot això passi que la remissió al sentit comú és la fita a la qual el diàleg vol arribar, això sí, no només mitjançant el sentit comú, sinó la reflexió aplicada sobre aquest.

^{xx} Protarc defensa aquí la seva visió de la unitat del plaer i posa de manifest *el seu primer pressupòsit en relació amb la seva naturalesa*. Aquest pressupòsit, el qual caldrà refutar al llarg de diàleg, consisteix en afirmar la separació entre el plaer com a tal i les seves causes o circumstàncies, és a dir, *la impossibilitat d'aplicar determinacions internes al plaer*. Aquesta qüestió, que requerirà a continuació un aclariment sobre l'estructura mateixa de la realitat, serà central al llarg del diàleg. Més endavant Sòcrates intentarà mostrar que hi ha un lligam, i no una identificació, entre el fet de gaudir i el seu contingut afectiu o cognoscitiu (cf. secció V.I; 37a i ss.); tanmateix, encara a 38a Protarc mantindrà fermament la seva posició inicial. Si no som capaços d'aplicar determinacions al plaer tampoc ens serà possible afirmar l'existència de diferències en ell mateix i, per tant, tampoc podrem saber quin és el seu lloc adequat en la vida humana.

^{xxi} Notem aquí que el discurs («λόγος») se'ns presenta com a enganyador, la qual cosa indica l'amplitud del concepte «λόγος» que ja hem enunciat anteriorment. El discurs pot fer una unitat d'allò que és contrari («ἐναντίος»).

^{xxii} Sòcrates introdueix aquí el que considerem que és *el segon pressupòsit de la posició de Protarc*, íntimament vinculat amb el que acabem d'esmentar: *la identificació de plaer amb el bé*, és a dir, la incapacitat de diferenciar la unitat de plaer i la unitat del bé, la qual cosa implica, com posarà de manifest l'argumentació socràtica, la incapacitat per captar o entendre l'estructura de les unitats en general. Hi ha un joc entre «πολλά» i «πάντα»: respectivament, les «moltes» (de dolentes, «κακαίς») i el «totes» (bones, «ἀγαθαίς»), la qual cosa representa el joc entre el tot i les parts que Protarc evidencia no dominar, car veu el plaer com una unitat i no veu la necessària combinació entre l'u i els molts que el constitueixen. La pregunta per allò idèntic («ταὐτόν») ens remet a la qüestió socràtica de les unitats dins la realitat i ens indica que la captació d'unitats requereix de l'acceptació de les diferències (dels contraris) en el seu interior. És per això que el primer i el segon pressupòsit de la posició de Protarc estan íntimament vinculats: si no som capaços de determinar les diferenciacions internes en el si d'una unitat, tampoc serem capaços de diferenciar aquesta unitat de la resta (en aquest cas el plaer del bé) i, per tant, no sabrem quin és el seu lloc en la vida humana. A més, notem que és en el dir, en la denominació del plaer, on es centra ara l'argumentació socràtica: allò dit és sempre u, però això només és el primer pas per pensar allò dit en la seva complexitat.

^{xxiii} Es confirma aquí clarament el segon pressupòsit de la posició de Protarc que acabem d'esmentar, la identificació entre el plaer i el bé. Molt probablement, la posició que manté aquí Protarc és la que *Fileb* ha defensat enfront Sòcrates en la conversa anterior. «El bé» tradueix «τἀγαθόν», es tracta de la primera aparició del substantiu en boca de Protarc (recordem que en el seu primer resum Sòcrates havia dit 'bo' i 'millor'). Ja hem dir que és important estudiar les aparicions d'aquest terme al llarg del diàleg a l'hora de pensar la rellevància de la seva presència. Trobem un total de 28 aparicions del substantiu, 12 entre 13b i 22c i 16 entre 54c a 67b. El terme no apareix entre 22d i 54b (al llarg de tot el nucli del diàleg, uns 32 paràgrafs d'un total de 56). Finalment, notem que «concordar» traduirà en la major part dels casos «συγχορέω».

^{xxiv} Creiem que en aquest punt la referència a una conversa anterior és clara, car Sòcrates ha tractat els seus candidats com a millors i no pas encara com a bons. Notem que apareix per primer cop «ἐπιστήμη», terme que nosaltres sempre traduirem per «ciència» i que reapareixerà a partir de la secció V.II (cf. 55c-59d).

^{xxv} Notem que efectivament a continuació el discurs esdevindrà en part un conte, un mite, i justament un mite dedicat a aclarir l'estructura de la realitat i del mateix discurs (cf. 16c-17a). És important assenyalar que aquesta intervenció de Sòcrates no només té una significació persuasiva enfront la incredulitat de Protarc a l'hora d'acceptar la multiplicitat del plaer (el primer dels seus pressupòsits), sinó que bona part del diàleg es dedicarà a examinar efectivament diversos tipus de plaers i diverses manifestacions de la reflexió, concretament, l'anàlisi de l'experiència i el lloc del plaer la trobarem a les secció V.I (cf. 31b-55c), i la relativa a la reflexió a la secció V.II (cf. 55c-59d).

L'expressió «ὁ λόγος ὡσπερ μῦθος ἀπολόμενος οἴχοιτο» és un proverbi que apareix en altres llocs del corpus platònic: al *Teetet* (164d) s'aplica a aquells que no porten els arguments fins al final («πέρας»); a *La república* (621b) s'aplica com a introducció al mite d'Er sobre la immortalitat de les ànimes just al final del diàleg; i aquí sembla referir-se al fet que Protarc no resta atent al discurs de Sòcrates.

^{xxvi} L'«em plau» («ἀρέσκει») final de Protarc posa de manifest de manera implícita un element que permet explicar una de les principals qüestions que tractarà d'aclarir el diàleg, a saber, *la difícil i inadvertida vinculació entre el plaer i la reflexió*. Abans de tractar aquesta qüestió ens cal recapitular amb claredat l'estat de la discussió en aquest punt del diàleg.

1) Sòcrates ha realitzat fins ara un primer intent per delimitar la qüestió (cf. 12b4) que no sembla haver reeixit, raó per la qual el diàleg ha de prosseguir per un altre camí. Efectivament, és necessari aclarir aquestes qüestions perquè els dos arguments –raonables– de Sòcrates per mostrar l'existència de diferències en el si del plaer han fracassat: en primer lloc, els tipus d'homes i els tipus de plaers (cf. 12c8-d8) i, en segon lloc, els bons i els mals plaers (cf. 13a8-b5). Com hem vist, el text platònic ens planteja a través de l'argument amb el que s'ha iniciat aquesta secció dues qüestions que deriven directament de la posició de Protarc, concretament de dos pressupòsits de la seva posició (íntimament vinculats entre ells) que resulten clarament discernibles i que hem de saber distingir en tant que seran essencials per tal d'entendre el desenvolupament del conjunt del diàleg: el jove seguidor de *Fileb* afirma en primer lloc que el plaer és una unitat i que no conté diferències internes (12d7-e1;) i, en segon lloc, que no pot ser bo i dolent a l'hora en tant que s'identifica amb el bé (cf. 13b7-c6). La qual cosa ens condueix a la necessitat de respondre dues preguntes importants:

- Qüestió a) (en relació amb el primer pressupòsit): *si és possible dividir el plaer en tipus diferents i fins i tot contraris els uns dels altres, és a dir, si el plaer conté diferenciacions intrínseques i no merament extrínseques.*

- Qüestió b) (en relació amb el segon pressupòsit): *si és possible distingir entre plaers bons i dolents i, per tant, si és possible identificar el plaer amb el bé.*

En el rerefons d'aquestes qüestions s'hi troba la pregunta per la unitat del plaer en relació amb la vida humana i, al mateix temps, la preguntar per la possibilitat de determinar unitats en general per tal d'orientar la pròpia vida i la comprensió de la realitat. Notem que si Protarc hagués acceptat que l'exemple socràtic és suficient per mostrar la complexitat de la unitat del plaer, aleshores ja no es faria necessari continuar la conversa pel camí per on seguirà. Protarc, tot i viure en la il·limitació del plaer, el viu (perquè encara no l'entén o el veu) com a unitat delimitada en si mateixa. Protarc afirma que a) és possible tant a 13a7-8 com a 14a3-8, però al mateix temps sembla negar aquesta mateixa posició en veure que el que volia dir Sòcrates és b). Protarc no pot concebre encara la diferenciació entre el bé i el plaer. *L'estreta vinculació entre a) i b) resulta intel·ligible si veiem que només si som capaços de determinar la naturalesa del plaer com a unitat, examinant la seva constitució i les formes diverses en les que aquest es presenta en la vida humana, serem capaços de situar-la en relació amb el bé i la bona vida.* L'aclariment d'aquesta qüestió representa una de les fites del diàleg i és per això que el seu conjunt es pot pensar a partir de les estratègies socràtiques per enfrontar-se tant a la primer com a la segona qüestió. Com veurem a continuació, en la secció que ara començarà, Sòcrates farà un primer intent de respondre a a) i introduirà la possibilitat d'oferir una resposta a b). Efectivament, l'argument que segueix exposa la necessitat de pensar qualsevol unitat a partir de la multiplicitat que en ella hi ha continguda i acaba amb l'exposició i exemplificació del camí més bell (cf. 14b-18d), segons el qual, si no som capaços de determinar la unitat del plaer i de la

reflexió tampoc no podrem determinar quin sigui més digne de ser escollit, és a dir, millor o més bo per a la vida humana (cf. 18d-20a) (cf. la segona i la tercera subsecció de la secció II). Aquesta qüestió (a)), per altra part, només serà plenament aclarida en relació amb el plaer quan s'analitzi a fons l'experiència en la qual aquest neix i la seva vinculació amb el judici, a la qual cosa es dedicarà la major part del diàleg (cf. 31b-55c; secció V.I). Pel que fa a la qüestió b) (la relació entre el plaer i el bé), la qual subjau, com hem vist, en l'origen del primer pressupòsit de Protarc, aquesta es tractarà precisament en la següent secció del diàleg, on es determinarà la relació entre el bé, el plaer i la reflexió (cf. secció III). Tot i així, també en aquesta ocasió la qüestió restarà oberta i es reprendrà encara al final de la secció V.I (cf. 53c-55c) i, més endavant, quasi bé al final del diàleg, quan Sòcrates descriu la forma final que prendrà la bona vida i, per tant, determinarà el lloc adequat que ocupa en ella el plaer (cf. secció VI). Resta, doncs, molt per a fer, i ens caldrà trobar un camí que ens permeti enfrontar-nos a aquests dificultats i que possibiliti així la nostra orientació; i el que és més rellevant, ens caldrà fer tot això conjuntament amb Protarc.

2) Com dèiem, la resposta final de Protarc té un marcada rellevància dramàtica i argumentativa: el seu «em plau» («ἀρέσκει») li serveix per acceptar, almenys aparentment, la diferenciació intrínseca en el si del plaer (qüestió a)). Cal veure, però, que aquest verb, que és un *hapax legomenon*, ens indica la manera com el judici de Protarc es fa indiferenciable del sentiment de plaer. El fet que Protarc accepti l'argument de Sòcrates per plaer ha estat desatès pels intèrprets, tot i que posa de manifest diversos elements importants: i) En primer lloc, que el plaer i la reflexió no acaben mai de separar-se: l'afirmació o l'acceptació protàrquica de la diferència es fa a causa d'un sentiment d'igualtat entre els dos contrincants, però no necessàriament com a resultat d'una reflexió, tot i que el sentiment de Protarc avala, en aparença, al seu raonament. Aquesta qüestió anticipa clarament un dels principals arguments del diàleg, dedicat a aclarir com el judici es vincula amb l'experiència del plaer o el gaudi, la qual cosa explica la falsedat dels plaers o, en tot cas, la precipitació, qüestió que el diàleg tractarà llargament més endavant (cf. secció V.I). ii) En segon lloc, Protarc sembla guiar-se més pel plaer o les sensacions que no pas pels arguments o la recerca de la veritat tal i com Sòcrates ha proposat en l'acord inicial (cf. 11c8-9). iii) Finalment, l'acceptació de la diferència per part de Protarc (la raó del seu plaer en acceptar-la) té com a condició l'acceptació de la igualtat, la qual ha estat transmesa pel discurs socràtic (cf. 13b3 on Sòcrates ja enuncia que això passaria). Protarc, doncs, resta en l'àmbit de l'igual i el semblant en relació amb el seu candidat i es resisteix a acceptar la diferència intrínseca en el si de l'experiència del plaer (recordem les qüestions a) i b)). iv) Tot plegat, encara que això queda totalment implícit en l'argumentació del diàleg, posa de manifest en darrera instància que Protarc es desconeix a ell mateix. L'argument del diàleg ens remet, per tant, a la difícil determinació de la vida humana, al coneixement d'un mateix i d'allò que ens constitueix en els nostres plaers i en els nostres raonaments. Donat que Protarc basa el seu judici en el plaer de la igualtat, Sòcrates haurà de retornar, ara des d'una nova perspectiva, a la diferència entre ambdós discursos o perspectives.

^{xxvii} (II.) EL MERAVELLA DE L'U I ELS MOLTS (14B-16B).

^{xxviii} Diverses coses són dignes d'esment en aquesta intervenció de Sòcrates: 1) Les edicions de Burnet i Bury (a qui segueixen les traduccions de Robin i Benardete) atetitzen una glossa en els manuscrits on a l'inici de la intervenció de Sòcrates apareix «τοῦ ἀγαθοῦ» (on diria: «la diferència entre el teu bé i el meu»). Badham accepta la glossa, cosa que respecten les traduccions de Hackforth, Schleiermacher i Frede. Nosaltres seguim l'edició de Burnet i considerem que l'aparició aquí del bé resulta estranya. Considerem que l'oració de Sòcrates es pot referir més aviat al «discurs» («la diferència entre el teu (discurs) i el meu»), cosa que resulta des del nostre punt de vista més coherent amb la darrera intervenció de Protarc i permet, al mateix temps, percebre un clar joc entre la igualtat que plau a Protarc («τό γε μὴν μοι ἴσον τοῦ σοῦ τε καὶ ἐμοῦ λόγου ἀρέσκει», 14a9-10) i la diferència en la que es vol centrar Sòcrates. 2) En segon lloc, la forma amb què s'inicia la intervenció de Sòcrates ens enuncia clarament el lloc on cal situar la disputa en aquest moment de la conversa, això és, en la «diferència» («διαφοροῦτης»). El tractament de les diferències, tant en relació amb els objectes

estudiats com amb les posicions defensades, serà un dels elements centrals en l'exposició que segueix i un dels principals ensenyaments del conjunt del diàleg (cf. 38a-c). Notem que Sòcrates situa *amb rapidesa* la diferència al mig («τὸ μέσον»). Tot i que sabem que «τὸ μέσον» és una expressió habitual o una frase feta en grec, creiem que adquireix aquí una certa significació que ens indica quelcom relatiu a l'argument del diàleg. Com veurem, la situació intermèdia, en l'entremig, serà un dels elements fonamentals del camí de recerca que Sòcrates és a punt de proposar a Protarc. Si la fixació en al diferència resulta aquí rellevant és perquè ha de permetre resituar o corregir una igualtat posada massa ràpidament per Protarc, per la satisfacció i el plaer, entre els discursos o entre allò que aquests defensen, la qual cosa no permet que el diàleg avanci. La diferència, per tant, ens ha de conduir a trobar un lloc comú que permeti l'avanç ordenat del diàleg entre ambdós interlocutors. Com veurem, aquest lloc comú no serà altre que la meravella de l'u i els molts i el camí de recerca que s'hi associa, tal i com Sòcrates és a punt d'aclarir. Com és sabut, l'anàlisi de la diferència és central en d'altres diàlegs d'una manera semblant (cf. *Parmènides* 147a, 164c; *El sofista* 255d7, 255d5-7; Brisson 1994; Scolnicov 2003; Wersinger 2010, 348-355).

3) En tercer lloc, és rellevant notar que apareix aquí per primer cop «el bé» com a substantiu en boca de Sòcrates, del qual se'ns diu que pot ser tant el plaer com la reflexió, com un tercer. Com ja hem indicat més amunt, aquest tercer servirà justament per tal de situar la diferència entre ambdós discursos de manera que sigui possible el diàleg. Notem, a més, que es recuperen aquí els termes del primer acord establert en l'escena inicial (cf. 11c8-9): es tracta de cercar el més veritable o, més concretament, d'una lluita conjunta pel més veritable («τῷ δ' ἀληθεστάτῳ δεῖ που συμμαχεῖν») i no d'una recerca, un afany o un amor per la victòria («φιλονικιοῦμεν»). Com ja hem dit, cal introduir Protarc en l'art del diàleg conjunt, en la lluita conjunta, per tal d'allunyar-lo de l'hàbit sofista de la lluita per la victòria. Les següents aparicions de «συμμαχεῖν» confirmen el seu sentit positiu de cara al diàleg en contraposició a la lluita per la victòria (cf. 30d8 –on Sòcrates lluita conjuntament amb aquells que afirmen que el tot està governat per la raó– o 44d7 –on es parla de la lluita conjunta amb aquells que afirmen que el plaer és sempre una negació del dolor). Finalment, notem que «revelar» tradueix aquí com en la resta d'aparicions «μηνύω» (cf. 19b7, 35c10, 50b1, 53c7, 54d5, 61b4).

^{xxix} Ens trobem enfront del tercer dels acords que s'expliciten en el diàleg (cf. secció I). Aquest nou acord («ὁμολογία») ha de servir per reforçar («βεβαιόω») la qüestió tractada, concretament, com veurem a continuació, per fixar les bases pel tractament correcte de tota unitats. Ens cal recordar que aquesta qüestió apareix com a rellevant donada la incapacitat de Protarc per tractar adequadament la unitat del plaer, això és, la seva incapacitat per veure les seves diferenciacions internes (vegeu *supra* qüestió a), nota a 14a7-8). Com es veurà a continuació, l'establiment d'aquest acord ens conduirà a l'exposició del camí de recerca (que nosaltres anomenarem, com Sòcrates farà, el camí més bell, «καλλίων ὁδός»; cf. 16b4-7), el qual no només permetrà examinar i mostrar la unitat del plaer o la reflexió, sinó qualsevol unitat continguda en la realitat. Aquest acord, però, encara no s'ha assolit, car per a fer-ho caldrà acordar prèviament *quines siguin aquestes unitats que cal tractar i quina sigui la manera de determinar-les*, tema sobre el que versarà el diàleg fins a 20a. Més endavant reapareix aquest mateix acord (cf. «ὁμολογέω», 15c3) i es vincula amb la manera de passar de la perplexitat («ἀπορία») al progrés («εὐπορία»), és a dir, a la possibilitat d'ensortir-se'n en relació, en tot moment, amb la determinació d'unitats en la pluralitat. Val a dir, tanmateix, que com posa de manifest la resposta de Protarc, la voluntat de Sòcrates per establir aquest tercer acord no sembla ser corresposta per part del seu interlocutor, el qual està més interessat en el discurs que no pas en l'acord. Com s'anirà veient en l'acció dramàtica del diàleg, *Protarc és un filòsoleg en el sentit estricte del terme, un amant dels discursos, els quals li generen un plaer que pot arribar a ofuscar l'objectiu de la recerca i la seva capacitat de mirar allò que Sòcrates li vol mostrar* (vegeu la part III.2).

^{xxx} Ens cal aturar-nos un moment aquí per tal examinar la introducció de la meravella de l'u i els molts. Sòcrates ens presenta el contrast i la diferència entre dues maneres d'entendre aquesta qüestió, una d'apropiada i una de popular o vulgar. 1) Allò meravellós és l'afirmació segons la qual els molts són u i l'u molts («ἐν γὰρ δὴ τὰ πολλὰ εἶναι καὶ τὸ ἐν πολλὰ θαυμαστόν

λεχθέν», 15c8-9), expressió que Sòcrates ens aclarirà en les següents intervencions. Allò «meravellós» («θαυμαστός») reapareix en comptades ocasions al llarg del diàleg i ocupa en tots els casos un lloc privilegiat (cf. 28d10, 29c2, 36e1, 57c8). S'ha comparat aquest passatge amb el que trobem al *Parmènides* 127e-130a, on justament hi ha una sobreabundància del terme «meravellós» (cf. 129b1, c1, c3, c4, d5, e3) i on apareixen diversos dels exemples que són a punt d'esmentar-se (cf. Gadamer 2000, 84-85; Scolnicov 1975; 2003; 2010, 329-333; Frede 1993, xx-xxii; Brisson 1994). Ens cal, però, ara per ara, mantenir l'atenció sobre el nostre diàleg per tal de procurar entendre'l des dels seus propis termes. Sigui com sigui, se'ns diu aquí de moment que aquesta afirmació meravellosa sobre l'u i els molts que Sòcrates és a punt d'aclarir provoca dificultats a aquells que «ho volen» i aquelles que «no ho volen» (cf. 14c3-5; termes que tradueixen respectivament els adverbis «ἐκόν» i «ἀέκων», que també tenen el sentit de «bon grat» i a «desgrat»; cf. 12b5 i 19d1).

2) La primera dificultat resulta ser, com mostra Sòcrates, la de determinar què sigui allò veritablement meravellós, qüestió sobre la que sembla que Protarc no l'encerta. Efectivament, Sòcrates designa l'exemple de Protarc com la versió popular o vulgar sobre la meravella de l'u i els molts («τὰ δεδημευμένα τῶν θαυμασῶν περὶ τὸ ἓν καὶ πολλά»). Frede parla aquí d'«esnobisme» socràtic (cf. 1993, xxi) en tant que el tipus de discurs considerat aquí com a pueril hauria estat tractat en altres llocs de manera seriosa (cf. *Fedó* 102a, *La república* 523c-525a, *El sofista* 251a-c). Delcomminette, per la seva part, afirma que la intenció és la de situar la discussió en l'àmbit dels intel·ligibles (cf. 2006, 53 i ss.). Nosaltres no considerem que cap de les dues posicions sigui encertada, justament pel fet que ens cal poder llegir aquesta escena des del mateix diàleg, el qual pretén aclarir l'estructura de tota unitat a un personatge concret, Protarc, el qual té una fixació irreflexiva amb la unitat simple del plaer. La fixació protàrquica per la unitat cal analitzar-la per tal de mostrar que és errònia i això és el que Sòcrates comença a fer titllant-la de trivial, pueril i fins monstruosa.

3) L'expressió «refutat ridículament» tradueix «ἐλέγχῃ καταγελῶν». Com veurem, l'experiència del ridícul («γελοῖον») és un element important al llarg del diàleg, sobretot en la secció dedicada a l'examen de l'experiència del plaer (cf. secció V.I). Trobem 16 aparicions del terme i en la majoria de casos es vincula amb la divisió i també amb la ignorància (cf. 19a-b, 23d i 48b i ss; secció V.I; vegeu la part III.4). En el present passatge, Protarc mostra que no sap dividir unitats tot i que ell té com a tesi principal la defensa de la unitat del plaer. Notem que la introducció de la qüestió de la unitat i la pluralitat s'ha produït per aclarir aquesta problemàtica, però que el plaer no apareixerà fins un cop acabat l'argument. *L'aclariment que segueix té un valor propi, però també un sentit en el conjunt de l'argumentació: si Protarc no és capaç de captar la multiplicitat que constitueix la unitat del plaer, aleshores no serà mai capaç de veure'n la naturalesa ni sabrà, per tant, la direcció en la qual dirigeix la seva vida* (veure la part III.2). 4) Finalment, és important esmentar que apareix aquí per primer cop explícitament el terme «ἄπειρον», que nosaltres sempre que ens sigui possible traduirem per «il·limitat». Val a dir que tot i que la nostra traducció s'adapta en molts casos al text, aquesta noció hauria de vincular-se també amb el sentit del terme «ἄπειρος», que significa aquell que està mancat d'experiència, com també es veurà clarament a 17e. La centralitat d'aquesta noció al llarg del diàleg es posa de manifest, com ja hem vist, de diverses maneres, sobretot de forma explícita en la present secció i també per la seva vinculació amb el límit, la barreja i la causa (cf. secció IV). Com ja hem comentat, el diàleg en el seu conjunt resta també, en diversos sentits, il·limitat o indeterminat (vegeu la part II.3).

^{xxx} És rellevant aquí l'ús de l'adverbi «ἤπω» («encara no»), el qual ens indica que Protarc pressuposa que la tesi socràtica també acabarà esdevenint popular. Protarc sembla mostrar aquí una certa indignació i desconcert.

^{xxxii} Diverses coses són rellevants aquí: 1) *La intervenció socràtica posa de manifest que és l'afany per dividir o diferenciar unitats el que condueix a la «confrontació»* («ἡ πολλὴ σπουδὴ μετὰ διαιρέσεως ἀμφισβήτησις γίγνεται»). Considerem que la confrontació («ἀμφισβητεῖν») designa al llarg del *Fileb* el veritable diàleg i s'oposa a la «φιλονικία» i a l'erística (cf. 17a6). Notem que Sòcrates afirma que aquesta confrontació o controvèrsia apareix *quan tractem de dividir unitats extretes d'entre les coses que no esdevenen ni moren* («τῶν

γιγνομένων τε καὶ ἀπολλυμένων»). Així doncs, ens cal entendre que la confrontació no neix de la simple determinació d'unitats com home, bou o bell, sinó de l'intent de dividir aquestes unitats d'una o altra manera. Això és rellevant perquè un dels elements que s'estudiarà al llarg del diàleg, el plaer, és quelcom que *en si mateix* no té ni començament, ni mig, ni acabament (cf. 31a8-9), és una gènesi mancada de ser o constància (cf. 53c4). La confrontació que clarament exposarà el conjunt del diàleg en relació amb l'examen d'aquesta unitat (i també en relació amb la unitat de la reflexió) cal entendre-la, doncs, en tant que el plaer és una unitat situada en el si d'una unitat més gran o originària, ja sigui aquesta l'animal, l'home, l'il·limitat, la gènesi (com sembla indicar Sòcrates) o el bé (com afirmaria *Fileb* i Protarc). 2) Notem que els exemples d'unitats (que Sòcrates designa aquí com a «ἐνάδων») no ens remetent a l'àmbit dels intel·ligibles o d'un suposat àmbit d'idees abstractes, com voldrien molts intèrprets, sinó que ens situen en un context ampli on hi ha lloc pel bou com a unitat juntament amb l'home, el bé o el bell. Creiem que els quatre exemples socràtics no estan posats a l'atzar. Fixem-nos primerament en el bé, del qual al final del diàleg se'ns dirà que en tota bona barreja la seva potència es refugia en la naturalesa del bell (cf. 64e4). Per altra part, la presència del bé serà també constant, com ja hem comentat, en la primer i la darrera part del diàleg. Tot i que no tenim la certesa que es pugui establir una correlació entre bell-bé i bou-home, podem constatar que aquestes dues darreres unitats juguen un paper important com a representants del regne animal i humà respectivament, cosa que es posa de manifest de manera significativa just al final del diàleg, on trobem la segona referència al bou (cf. «βόες», 67b1) i on se'ns situa enfront la disjuntiva d'escollir entre l'autoritat de les bèsties (com el bou) i la de la musa filosòfica (cf. 66d-67b; secció VII). En darrera instància són coses com la reflexió i la memòria allò que ens diferencia del animals (cf. 21c), dels quals es pot dir que gaudeixen sense saber-ho o, en tot cas, que ho saben d'una manera diferent a la nostra i, sobretot, sense possibilitat de posar límits als seus impulsos il·limitats, és a dir, sense possibilitat d'escollir o diferenciar. Ens podem preguntar, però, com és que se'ns parla del bou i no de l'animal com a unitat, cosa que resultaria més coherent amb la unitat genèrica home. Creiem que el diàleg platònic ens posa enfront la dificultat de pensar les unitats tractades en un conjunt format per gèneres i espècies. La presència del bou en aquesta enumeració ha estat desatesa pel conjunt dels intèrprets, els quals, en general, volen trobar en aquest passatge una referència als intel·ligibles o a les idees platòniques. Una possible resposta a aquestes qüestions la trobem en l'aparició aquí per primera vegada de «ἐνάς», terme amb el qual Plató sembla voler indicar la rellevància del passatge.

3) Efectivament, «respecte d'aquestes unitats» tradueix «περὶ τούτων τῶν ἐνάδων», on trobem la primera aparició de la «ἐνάς» en la literatura grega. Es tracta, per tant, d'un terme important sobre el que cal parar atenció. La majoria d'intèrprets sostenen que «ἐνάς» ens remet a la idea, concretament a la unitat de les idees, de la mateixa manera que ho fa el terme «μονάδας». Muniz i Rudebusch, però, defensen que cal distingir entre «μονάς» i «ἐνάς» i que el segon terme representa la unitat original, la qual contindria subunitats que el text defineix com a «μονάδας», caracteritzades per ser unitats dividides respecte un original. Així, el primer terme designaria unitats del tipus 'reflexiu' o 'disbauxat' (cf. 12c9-d5) o les parts d'un cos que Protarc ha esmentat anteriorment (cf. 14c8-d3), mentre que el segon designaria la unitat 'home' abans de ser dividida (on s'hi poden trobar tipus com el disbauxat o el reflexiu). Això, com veurem, permetria aclarir part de les controvèrsies relatives a la següent intervenció de Sòcrates (cf. Muniz & Rudebusch 2004). Tanmateix, la presència del bou resultaria estranya a aquesta delimitació de la «ἐνάς» com a unitat original, la qual Sòcrates situa al mateix nivell que la unitat 'home', 'bell' o 'bé'. Finalment, 4) un apunt dramàtic sobre el vocatiu inicial de Sòcrates («ὦ παῖ»), el qual és poc freqüent en el diàleg i sembla tenir un significat dramàtic que caldria examinar amb certa atenció (cf. 16b4, 19b5, 19e5, 36d6, 53d9, 53e9).

^{xxxiii} Com dèiem, el text és un dels més discutits del diàleg. La principal qüestió és si hi ha dues o tres preguntes. La primer opció és defensada per l'edició de Badham, a qui segueixen Diès, Robin, Cherniss, Ross, Striker o Frede; la segona per l'edició de Burnet, a qui segueixen Benardete, Hampton, Scolnicov o Delcomminette. Vegeu per a una discussió sobre les diverses lectures possibles els treballs de Hahn (1978, 158-172) i de Löhr (1990). Nosaltres ens decidim per la segon opció i trobem les següents preguntes: 1) En primer lloc, *si les unitats cercades*

existeixen o no, és a dir, si allò que suposem que existeix realment existeix com a unitat. «Suposar aquestes unitats» (que no idees!) tradueix «μονάδας ὑπολαμβάνειν». Possiblement l'infinitiu relliga amb el «θεμένου» del passatge de 16c i ss. Les unitats de les que es tracta cal entendre-les com a realitats i també com allò que ens permet captar-les. Muniz i Rudebush interpreten aquesta pregunta a partir de la distinció entre «μονάδας» i «ένάς» que hem esmentat abans: la qüestió seria, així, si existeixen les «μονάδας», les quals cal entendre com les unitats resultants de la divisió d'una unitat original (que s'identificaria amb una «ένάς»); és a dir, si existeixen, per exemple, el plaer (que seria un «μονάς») com a tipus d'il·limitat (que seria una «ένάς») o els homes disbauxats (que seria un «μονάς») com a tipus d'home (que seria una «ένάς») (cf. Muniz & Rudebusch 2004, 399). 2) En segon lloc, si és possible que aquestes unitats es mantinguin idèntiques (essent una i moltes) tot i no admetre ni generació ni destrucció. Aquesta suposada segona pregunta és la que més discussions ha generat. Sembla que ens trobem enfront d'un «anacoluthum» on es passa del plural al singular de «ούτος» (de «ταύτας» a «ταύτην») i, en aquest sentit, també ens remet al problema de la divisió de les unitats, és a dir, al problema de l'u i els molts en una mateixa cosa. Com hem comentat, Muniz i Rudebush han defensat que la clau per entendre el passatge i particularment aquesta pregunta és la distinció entre dues formes diferents de designar la unitat. Així, la segona pregunta seria de quina manera aquelles («ταύτας») «μονάδας», tot i no admetre ni generació ni destrucció, continuen essent aquesta («ταύτην») «ένάς»; és a dir, per exemple, com és que les diverses unitats que caracteritzen la unitat home continuen essent aquesta unitat tot i ser moltes. Com veurem més endavant, aquesta qüestió apareixerà de manera clara en relació amb la unitat del bé (cf. 64c-66d; secció VI). 3) En tercer lloc, Sòcrates pregunta per la manera com aquestes unitats (les «μονάδας») es poden pensar en relació amb allò que és il·limitat i esdevé («έν τοῖς γιγνομένοις αὐ καὶ ἀπείροις»), com és que són u i molts al mateix temps. També aquí ens cal entendre que la pregunta es pot pensar en relació amb els elements discutits en la conversa: com és possible que el plaer sigui una unitat tot i que aquest es manifesti en una multiplicitat de casos i estigui en constant generació. Val a dir que aquesta qüestió, la qual s'aclarirà en el moment d'exposar el camí de recerca (cf. 16d6-17a2), serà fonamental per entendre la secció dedicada a examinar l'experiència del plaer (cf. secció V.I; 31b-55c). Es tracta d'entendre com les unitats es troben en la realitat on habita l'home, en el món.

Amb Delcomminette, pensem que aquestes tres preguntes troben el seu reflex i són la conseqüència del mètode exposat a 16d i ss. Tanmateix, Delcomminette afirma que «la unitat i la multiplicitat en el plaer cal pensar-la en el nivell intel·ligible» i que és aquest l'objectiu que persegueix Sòcrates enfront l'inexpert Protarc (cf. 2006, 53). Nosaltres no creiem justificat pressuposar aquí una referència a la teoria de les idees com a solució al problema, car, com ja hem comentat, Sòcrates ens parla en tot moment d'unitats i dels principis que permetran pensar la realitat. A més, l'autor belga afegeix que aquestes unitats són idees en tant que són posades per nosaltres. No podem estar d'acord amb aquesta altra afirmació, en primer lloc, perquè, com hem dit, no es tracta aquí d'idees, sinó d'unitats i, en segon lloc, perquè el fet que aquestes unitats fossin posades pressuposaria una mena «kantisme» socràtic que caldria justificar molt bé sobre el text (cf. Delcomminette 2006, 61 i ss.). S'ha parlat, com hem esmentat, del lligam entre la meravella de l'u i els molts i la seva relació amb el *Parmènides* de Plató i també amb *Parmènides* mateix. En aquest sentit, Scolnicov sosté que després del *Parmènides*, la filosofia platònica implica la superació del principi de no-contradició en el sentit de *Parmènides* (cf. *Parmènides* 137c4-5; *Parmènides* fr. 7.1: «Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ έόντα»). En el *Fileb* es mostraria així que cal restringir aquest principi, ja que és necessari tractar el món sensible. Així, segons Scolnicov, la hipòtesi anti-parmenídia opera en el *Fileb*, però no de manera explícita, encara que sí amb les partícules d'imprecisió que trobem en el passatge (cf. 15b2 i 15d4). En tot cas, com veurem més endavant, la visió de l'u com a complex implica no només que en si mateix estigui estructurat, sinó que formi part d'un tot estructurat. La necessitat de resoldre el problema de l'u i els molts en relació amb el sensible seria s'exposa en la tercera qüestió de 15b3-8 (cf. Scolnicov 2010, 333-335).

^{xxxiv} La intervenció té una certa rellevància dramàtica que es posarà de manifest en diversos moments del diàleg. Resulta especialment interessant aquí la referència espontània a *Fileb*.

L'expressió amb la qual clou la intervenció tradueix la frase «ἐπερωτῶντα μὴ κινεῖν εὖ κείμενον», la qual representa una de les poques referències situacionals que ens ofereix el diàleg i ens informa concretament de la posició de Fileb, la qual creiem que podem interpretar tant en un sentit merament físic com també anímic: el bell Fileb es troba *en estat de repòs, jeu tranquil* i, aparentment, escoltant la conversa entre Sòcrates i Protarc, el qual, al seu tron, no sembla aquí voler-lo re-activar i reintroduir-lo en la conversa. Allò que resulta digne d'esment és que el defensor principal del discurs sobre el plaer no es mou ni quasi bé intervé en la conversa, *mostrant així el que podria ser la manera més coherent de defensar el discurs sobre el plaer*. Hem triat «inquietar» perquè lliga amb quietud. Alguns intèrprets parlen d'un proverbí inclòs a la Suda, «cal no molestar un mal que dorm plàcidament» (Frede); d'altres d'un que li donaria un caràcter més sagrat a la posició de Fileb, «posar en moviment allò immòbil» (Robin).

^{xxxv} Notem que se'ns parla de la batalla o la lluita («μάχη»); cf. 23b), la qual cal entendre que no és entre Sòcrates i Protarc, tot i que ho poguésem semblar pel que ara vindrà, sinó dels dos conjuntament per assolir allò que s'ha acordat anteriorment: delimitar la veritat i cercar l'estat millor de l'ànima. Notem també que el problema de l'u i els molts s'ha plantejat en relació amb la unitat en general, però que ara se'ns situa en relació amb el mateix diàleg com a recerca: ens cal triar *un* lloc per on començar la batalla, la qual és gran i variada («πολλῆς ... καὶ παντοίας»). Aquest joc entre la unitat com allò que s'intenta determinar en la realitat i la unitat del mateix discurs que construeix el diàleg és una constant al llarg del *Fileb* i, possiblement, una forma pròpiament platònica d'escriure (vegeu la part II.3 i II.4).

^{xxxvi} «Una mateixa cosa» tradueix «ταὐτὸν», que nosaltres no considerem que sigui el subjecte de la frase. També es podria traduir per 'idèntics' (cf. 13b6 i 19b7). «En els discursos» tradueix «ὑπὸ λόγων», que literalment significa «per obra dels discursos» o «pels discursos».

^{xxxvii} Diverses coses són dignes d'esment en aquest passatge on es descriu la manera com el jove o el novell («νέος») tracta amb els discursos: 1) Notem en primer lloc l'enigmàtica expressió «ἀθάνατον τι καὶ ἀγήρων πάθος ἐν ἡμῖν», on apareix la immortalitat del problema tractat, així com també el terme «πάθος». Fixem-nos que «πάθος» pot referir-se aquí tant a l'experiència dels homes en relació amb els discursos com a una característica (o una afecció) dels discursos mateixos. Aquest terme, parent de «πάθεμα», adquirirà una gran importància a partir de 31e i ss., quan s'aclareixi l'experiència interna del plaer (cf. secció V.I). Nosaltres traduirem ambdós termes sempre que sigui possible per «experiència». Aquesta experiència se'ns descriu com a immortal i eterna. L'expressió emprada per designar això ens pot remetre a passatges homèrics, com la *Odissea* (5.136), on descriu la promesa de Calipso a Ulisses, o a la *Iliada* (8, 539); també apareix en *El polític* de Plató per descriure la renovació periòdica del cosmos per part del demiürg (cf. 273e). 2) Notem en segon lloc que Sòcrates introdueix aquí, com hem indicat, una nova perspectiva en tant que passa de parlar dels discursos *en relació amb* l'u i al múltiple, a parlar de la problemàtica de l'u i el múltiple *en* els discursos. D'aquesta manera situa la qüestió no ja simplement en termes concrets o en les unitats en general (com el bé, el bo, el bou o l'home), sinó en la mateixa naturalesa dels «λόγοι», entesos com a mitjà quotidià d'expressió mitjançant el qual l'home comprèn i diu la realitat. Tot i la complexitat de la qüestió exposada en la intervenció anterior, aquesta no és aliena a l'experiència («πάθος») humana més quotidiana, això és, *al seu dir*. 3) En tercer lloc, el passatge també amplia la perspectiva emprada fins ara en tant que situa el lector en la posició d'observador del públic de joves, la qual cosa ens dona notícia del caràcter educatiu de la intervenció socràtica i possiblement del conjunt del diàleg. 4) Per altra part, notem que molts dels termes que emprà Sòcrates per descriure l'actitud dels joves estan vinculats amb el plaer: «γεύω» («tastar»), «ἡδομαι» («sentir plaer») i «ἄσμενος» («cofoi»). Aquest fet no només ens torna a plantejar l'estreta i sovint inadvertida vinculació entre el plaer i els discursos o els judicis, sinó que reforça la idea que Protarc és un filòleg, el qual sent plaer en el dir i en l'escoltar discursos, cosa que li impedeix veure més enllà del que designen les paraules (vegeu la part III.2). Finalment, 4) ens sembla interessant afegir que de nou l'enumeració socràtica no és atzarosa, sinó que mostra una gradació o ordre: primerament, la sèrie joves-vells-contemporanis sembla remetre'ns clarament al futur, al passat i al present); el conjunt pare-mare sembla remetre'ns a l'origen i la formació dels més joves; i la sèrie homes-animals-bàrbars sembla designar una gradació entre

home i animal on el bàrbar se situaria entremig i, al mateix temps, ens remet a l'àmbit de l'interior i l'exterior de la ciutat. Efectivament, els bàrbars («βάρβαροι») semblen separar-se dels homes com a «altres éssers vius» («τῶν ἄλλων ζώων») i aquesta referència ens remet a la qüestió política de la transmissió dels coneixements o de les perplexitats fora de la mateixa ciutat: la perplexitat dels joves no només afecta la ciutat, sinó que té un efecte en l'exterior. El *Fileb* no desenvolupa aquesta qüestió, però creiem que es tracta d'una preocupació del pensament i l'ensenyament platònics.

^{xxxviii} Les amenaces en el *Fileb* apareixen sovint (cf. 16a6, 19d1-e5, 20b3, 23b2-5, 62b7-9). Com es veurà al llarg del diàleg, no només Sòcrates sembla estar obligat a entrar en la conversa, sinó també Protarc, el qual ha afirmat que és necessari que rebí el discurs de Fileb (cf. 11c8). Seguint la nomenclatura de Strauss ens trobaríem davant un diàleg socràtic, representat i doblement obligatori, car semblaria que aquí ningú hi és voluntàriament, exceptuant Fileb, és clar (cf. Strauss 2006, 94-96). Notem, a més, que aquest és un dels pocs moments del diàleg en el qual es percep clarament l'existència d'un públic més o menys nombrós, cosa que també queda confirmada per la resposta en plural de Protarc. Entre el públic, a més, sabem que hi ha majoritàriament joves. Protarc i la resta diuen entendre la qüestió de la que parla Sòcrates, però no els plau la manera d'enfocar-la. Altre cop el joc entre plaer i reflexió o judici és clar en l'acció dramàtica del text. Sòcrates mostra aquí la seva flexibilitat, més o menys motivada per l'amenaça, a l'hora de dirigir la conversa amb Protarc. En un proper treball analitzarem la rellevància de les amenaces que apareixen en el diàleg.

^{xxxix} (II.) EL CAMÍ MÉS BELL (16B-18D).

^{xl} L'expressió és ambigua: «οὐ γὰρ οὖν, ὦ παῖδες, ὡς φησιν ὑμᾶς προσαγορεύων Φίληβος». Sòcrates pot estar negant aquí dues coses: o bé que té por, o bé que la qüestió sigui important. Nosaltres hem optat per la segona opció. La referència a «ὦ παῖδες» també és ambigua, ja que podria ser tant un simple vocatiu intercalat en la frase i indicar que allò que els diu Fileb és que la cosa no és de poca importància, com també que Fileb es dirigeix als joves com a «nois». Aquesta interpretació de la segona part de la frase ens indicaria que Fileb es presenta enfront dels joves com a adult o, en tot cas, com a més gran que la resta i, per tant, en cert sentit com a mestre i més expert que ells. *Aquest fet situaria a Sòcrates i Fileb com a competidors adults enfront d'un públic de joves i, per altra part, indicaria que Sòcrates és competidor del model filèbic de vida.* Com afirma Jacob Klein, es tracta de dos personatges que estimen la joventut, però ho fan de formes clarament diferents (cf. Klein 1972, 158). Aquest element dramàtic del text ajuda a pensar el sentit que cal donar a les escenes que s'hi produeixen, sobretot respecte la manera com Protarc es relaciona eròticament amb ambdós personatges.

^{xli} Som a punt d'iniciar un dels passatges més significatius del diàleg i que és, sens dubte, una clau per entendre la nostra interpretació. 1) Som en el proemi de l'exposició del que nosaltres anomenarem el camí més bell («καλλίων ὁδός») i que sovint s'anomena mètode dialèctic, mètode diví o teoria dels principis. El «camí» tradueix «ὁδός», terme que també té el sentit de mètode, com aquell saber que ens permet anar d'un lloc a un altre, traçar un trajecte per resoldre alguna dificultat o situació. Ens cal atendre bé a la significació d'aquest terme que formarà part constatat de l'argument del *Fileb*. El camí és el recorregut que ens permet resoldre dificultats i, per tant, tot camí i tot mètode neix d'unes determinades dificultats. Si no entenem aquestes dificultats, difícilment entendrem el camí que persegueix resoldre-les (cf. Sales 1994). Fixem-nos que la centralitat del discurs («λόγος») es desplaça ara vers la imatge del camí com allò que permetrà reprendre la conversa. La imatge del camí i el seu seguiment és la clau per entendre el conjunt del diàleg i reapareixerà a la part final de manera significativa per mostrar la dificultat d'assolir la constitució de la bona vida, identificada amb el camí cap a casa (cf. secció VI; 60d-61d; 61a8, 62b10). S'ha designat també aquest camí de recerca com a 'teoria dels principis' (expressió que emprarem en alguna ocasió i sempre com a sinònim del que es designa de manera més clara com a camí més bell), terme que deriva de de l'ús que fa d'aquest terme el professor Jordi Sales i de la seva rellevància en el vocabulari de l'escola de Tubinga, sobretot del sentit que li dóna Hans Krämer en el seu llibre sobre la noció d'«ἀρετή» en Plató i Aristòtil.

En aquest treball parla extensament de la lliçó sobre el bé que Plató hauria pronunciat i en el rerefons de la qual s'hi trobaria una teoria dels principis (*Prinzipienlehre*) (cf. Krämer 1959, 250-325). També un altre membre de l'escola de Tübinga, Konrad Gaiser, defensa l'existència d'aquests principis, els quals haurien estat exposats de manera sistemàtica en una doctrina oral (cf. Gaiser 1968, 203-289 i 392-416). Tant Krämer com Gaiser defensen la seva tesi sobre la teoria dels principis basant-se en diverses fonts antigues i també en l'anomenada lliçó sobre el bé, de la que ens donen testimoni Aristòtil, Espeusip i Xenòcrates via Simplici (cf. *In Aristotelis Physicorum*, 543, 25- 455, 11) i Aristoxè, la qual hauria tingut com a tema principal l'u i la diada indefinida en tant que principis anteriors i primers respecte la matemàtica i la lògica (cf. Stenzel 1924). Nosaltres emprarem en alguna ocasió l'expressió 'teoria dels principis'; tanmateix, no volem donar un sentit esotèric a aquesta noció en el sentit de Krämer o Gaiser. No neguem la rellevància dels ensenyaments esotèrics ni la possibilitat d'un Plató esotèric, però deixem aquesta qüestió de banda en la nostra anàlisi del diàleg. Per altra part, tampoc pretenem sostenir que es tracti aquí d'una teoria o d'un sistema en el sentit estricte de la paraula, sinó d'uns principis que pel moment han d'ajudar a Sòcrates a resoldre les dificultats en les que es troba en la seva conversa amb Protarc.

2) Pel que fa al text platònic, notem, per començar, que ens cal restar atents a la significació dramàtica de l'argument que Sòcrates es disposa a desenvolupar. Tot i que efectivament el seu contingut és fonamental, ens cal atendre també al lloc on apareix per tal d'entendre les dificultats que pretén resoldre. Ens referim al fet que Sòcrates està responent a la demanda amenaçadora de Protarc d'escollir un camí més agradable i bell per aclarir la qüestió que els ocupa, la qual cosa Sòcrates farà mitjançant un conte, un relat, com aquells que es dirigeixen als nens quan se'ls volen aclarir coses importants amb paraules màgiques. Aquesta forma de procedir és comuna, per altra part, a la que Sòcrates emprà en altres diàlegs (cf. *Menó* 81d5-e2, *Fedó* 114d1-115a3, *La república* 621b8-d3; cf. Scolnicov 2010, 328-329). 3) La importància del passatge no només ve marcada per aquest context dramàtic, sinó també pels termes que emprà Sòcrates aquí. El seu llenguatge es torna magnífic i misteriós alhora. Aquest camí, tot fugint, l'ha deixat abandonat i perplex («διαφυγούσα ἔρημον καὶ ἄπορον κατέστησεν»). L'«ἄπορος» té tant el sentit de manca de recursos, de manca de sortida, com de perplexitat, és a dir, l'estat d'aquell que no sap què pensar o que no sap com resoldre un problema. Aquell camí que Sòcrates més estima l'ha deixat sovint abandonat i perplex. Aquest fet permetrà, com veurem, que Sòcrates sigui capaç d'entendre i dirigir les perplexitats que apareixeran al llarg del trajecte del diàleg, sobretot en relació amb Protarc i la seva forma d'enfrontar-se amb les dificultats. En el diàleg platònic ens trobem enfront de problemes i les dificultats que ens cal intentar resoldre mitjançant un cert camí i no pas amb mètodes o doctrines consolidades que s'expressen com a vàlides en qualsevol cas.

4) Cal que ens fixem també en l'expressió «ἐγὼ ἔραστῆς μὲν εἰμι ἀεί», en la qual apareix per primera vegada eros, que és un dels principals elements que recorreran el conjunt del diàleg de manera molt subtil: l'eros socràtic per aquest camí de recerca l'ha deixat perplex i abandonat, la qual cosa ens indica que el seu objecte no és la plenitud o la possessió d'un saber (ni d'un plaer), sinó justament un entremig. Eros, doncs, ens dóna notícia, com en *El convit*, de la situació intermitja en la que es troba l'home, entre la plenitud i l'abandonament, entre la saviesa i la ignorància, entre l'animalitat i la divinitat (cf. Sales 1996, 83-107; Voegelin 1990c, 103-107; vegeu la part I.3 § 2; cf. Torres & Monserrat 2013). Aquest entremig, com veurem, no només ens dóna notícia de la situació de l'home enfront l'intent de pensar la realitat, sinó també de l'estructura de la realitat mateixa i, per tant, de la seva possible intel·ligibilitat. M. Dixsaut té el mèrit de ser un dels pocs intèrprets que ha valorat la importància de l'aparició d'eros en el passatge que comentem (cf. 1999a, 256-258). S. Rosen, tot i defensar la importància d'aquest element en el *Fileb*, desatén aquesta i altres aparicions del terme al llarg del diàleg, la qual cosa li fa parlar d'una absència d'eros en el *Fileb* que nosaltres creiem que cal matisar (cf. Rosen 1999a i b). La traducció d'eros i els seus derivats resulta complicada; nosaltres hem optat per traduir les formes verbals amb el verb «estimar» (o alternativament «desitjar vivament»), mentre que el substantiu el deixarem simplement com a «eros» (cf. 16b6, 23a4, 35a5 47e1, 50c1, 50d1, 58d4 i 67b5).

^{xliii} Diverses coses són aquí rellevants: 1) «Tècnica» traduirà sempre «τέχνη», un altre terme que és quasi impossible de traduir amb precisió. Com s'anirà veient, el seu sentit abraça principalment els sabers pràctics, el que podríem anomenar «saber fer», però no es redueix a les tècniques productives d'objectes, sinó a una certa capacitat de guiar el propi coneixement i la pròpia vida, produint, en certa manera, un ordre en la pròpia existència. 2) Sòcrates es mostra flexible, ja que ha seguit la demanda de Protarc de cercar un nou camí, encara que ens adverteix en primer lloc de la dificultat de la seva aplicació i, en segon lloc, de la seva importància pel que fa als descobriments de qualsevol tècnica. La dificultat de l'aplicació i la seva presència en tot descobriment és una característica misteriosa del mètode que Sòcrates és a punt d'explicar i que ens caldrà anar aclarint al llarg del comentari. 3) Finalment, el camí del que parla Sòcrates ha de ser mirat abans que escoltat: «σκόπει δὲ ἦν λέγω», on el joc entre mirada i discurs ens remet a l'escena inicial del diàleg (cf. 11a1). En aquest sentit, aquesta exigència de mirada contrasta amb el «φάμεν» que inicia la primer exposició del problema a 15b5 (vegeu la part III.2).

^{xliiii} Diverses coses són significatives en aquesta aquesta intervenció socràtica on se'ns presenta la formulació nuclear del que hem anomenat el camí més bell («καλλίων ὁδός»): 1) Recordem en primer lloc que Sòcrates introdueix un relat mític després d'un moment de tensió, l'estratègia socràtica persegueix aquí suavitzar aquesta tensió sense, però, renunciar a l'aclariment esforçat de les dificultats que s'han plantejat. 2) El conjunt del passatge queda dominat per la lluminositat («φανοτάτω»), la qual permetrà entendre més endavant la centralitat de la mirada o la visió a la que ja hem fet referència. 3) Hi ha en tot el passatge un joc de transmissions al qual ens cal restar atents. El «missatge» tradueix «φήμη», terme que acostuma a significar la paraula divina o la tradició: la transmissió d'aquest missatge prové inicialment dels déus i d'ells es transmet a Prometeu, el qual el transmet al seu torn als homes antics i aquests el transmeten («παραδίδωμι») a Sòcrates, el qual, finalment, el transmet a Protarc i al lector. Notem que el do o el regal («δóσις») del que es parla aquí, contrasta significativament amb el «tresor de saviesa» rebut pels joves (cf. 15e1). Recordem que la introducció de la dialèctica es produeix en *El polític* també com a regal diví (274b i ss.). 4) L'ús de partícules d'imprecisió amb les que Sòcrates inicia la seva intervenció posen de manifest un allunyament de la forma tradicional de parlar de les coses divines. Concretament, la manera indeterminada d'introduir la figura de Prometeu és una clara mostra que la divinitat a la que ens vol remetre Sòcrates és nova respecte d'aquella rebuda per la traducció i que ens remetria al Prometeu d'Èsquil (clarament transmissor del foc i de la tècnica, però no d'una teoria com la que s'està a punt d'exposar). Segons E. Voegelin, la imatge de Prometeu que trobem aquí representa una restauració de la saviesa transmesa per Anaximandre sobre els principis del límit i l'il·limitat, una restauració en la qual l'home se situa en l'entremig com a lloc des d'on és possible la comprensió de la seva situació en el tot. És rellevant, com esmenta Voegelin, que el *nou* Prometeu del *Fileb* ja no necessiti robar el foc als déus, sinó que simplement l'entrega als homes (cf. Voegelin 2000c, 244). Vegeu la part I.3 § 4., així com Torres & Monserrat (2013). Recordem que en el *Protàgores* trobem també una versió platònica de les gestes vinculades amb Prometeu, en aquell cas, però, amb robatori inclòs i posat en boca del sofista Protàgores (cf. *Protàgores* 320c-323a).

5) El conjunt del passatge és un aclariment de la manera de fer del dialèctic («διαλεκτικός») contraposada a la de l'erístic («ἐριστικός») i representa, com ja hem anticipat en diverses ocasions, la formulació nuclear del que hem anomenat el camí més bell («καλλίων ὁδός»; 16b4-7). La manera de fer dialèctica se'ns presenta com una forma d'enfrontar-se a la realitat que implica tant un aclariment sobre *la seva estructura* com també un aclariment sobre *la forma que tenim de dir-la en el discurs*. Aquesta doble significació ja quedava implícita en l'exposició del passatge de 15b1-c5. Que aquí se'ns parla del dir o de la manera com aquest ordre s'expressa queda clar en la part inicial de la intervenció on se'ns delimita la qüestió a *allò que es diu sobre el que és*: «*les coses de què sempre es diu que són consten d'un i de molts, i [que] tenen en la seva naturalesa el límit i la il·limitació*» («ὡς ἔξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεὶ λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἔχόντων»; cf. 16c5-9). Que se'ns parla de l'estructura de la realitat es posa de manifest en l'ús del terme «διακεκοσμημένων» que trobem a continuació, el qual conté la idea de cosmos o d'ordre còsmic. Aquest doble sentit on se'ns parla de la realitat i del dir sobre ella es pot reflectir també

en l'«ἀεὶ» que trobem en l'anterior cita, el qual es podria vincular tant amb «λεγομένων» com amb «ὄντων». La fixació en la segona possibilitat ha permès justificar a diversos intèrprets que això és una prova que Sòcrates s'està referint aquí a les formes eternes o les idees, és a dir, a allò que sempre ha existit (cf. Striker 1970, 17-23; Dancy 2007). Aquesta afirmació resulta, tanmateix, injustificada: en primer lloc perquè l'estructura del text grec suggereix que l'«ἀεὶ» es pot vincular naturalment tant a «λεγομένων» com a «ὄντων», però que la primera possibilitat sembla més natural (cf. Reshotko 2010, 92-97; Rist 1964, 227); en segon lloc, perquè aquí del que es tracta no és de les idees, sinó de l'estructura o els principis que estructurin la realitat o, si volem, de l'estructura intel·ligible de la realitat. De fet, l'ambigüitat o la manca d'una distinció clara entre allò dit (els discursos, el «λόγος»), i allò que és (la realitat, «ὄντων»), serà una constant al llarg del diàleg. *Podríem afirmar que la distància o la fina línia que separa allò que és (la realitat) i allò dit (els discursos sobre allò que és) només es pot salvar o aclarir a partir d'allò vist, això és, de la mirada, la qual, per aquesta raó, representa des del nostre punt de vista una de les claus hermenèutiques del diàleg que es troba estretament vinculada amb el camí de recerca exposat* (vegeu la part III.2 i III.3). Com ens diu Sòcrates, el camí més bell és la forma, transmesa pels déus als homes, d'*examinar o observar, aprendre i ensenyar* («σκοπεῖν καὶ μανθάνειν καὶ διδάσκειν»).

6) Si haguéssim de resumir en una fórmula allò que persegueix el camí de recerca socràtic (el camí més bell), diríem que la seva intenció és la de *determinar realitats dins la realitat o, dit d'altra manera, determinar unitats en la pluralitat tot partint d'una descripció de quina sigui l'estructura o els principis que constitueixen la realitat o allò que en puguem dir*. Ens cal, per tant, «admetre sempre per a cada realitat una única forma» («ἀεὶ μίαν ιδέα πρὸς παντὸς ἐκάστοτε θεμένουσ») (cf. «ὑπολαμβάνειν», 15b1)». Recordem que «εἶδος» o «ιδέα» té el sentit d'allò vist o d'aspecte més que no pas el d'idea entesa com a intel·ligible; allò que es pretén determinar és, doncs, una forma o quelcom que apareix a la mirada com a unitat. Entendre el terme «ιδέα» demana entendre el seu plural, l'«allò» que se'ns dona a veure són moltes i una cosa (i.e: què és una aula? Si li comencem a treure objectes i a posar-n'hi de nous, en quin moment deixarà de ser una aula?). És el problema de les realitats dins la realitat, el qual ens cal pensar abans de pensar el problema dels universals o de les idees intel·ligibles (cf. Sales 1992, 57-60). També podem traduir «ιδέα» com a forma, com hem fet nosaltres. Ens cal enumerar acuradament les aparicions del terme en els seus sentits respectius per tal d'evitar caure en lectures estandarditzades que ens remetent unívocament a una teoria de les idees. De nou, la rellevància de la visió es posa de manifest, no només a partir d'aquest terme, sinó d'altres relatius a la mirada i la visió continguts en el text i també al llarg del diàleg (vegeu la part III.2 i III.3). La «quantitat determinada» tradueix «ὀπόσα» (correlat de «πόσος»), terme fonamental que ens remet justament al recompte dels intermedis. La traducció és compromesa i podria dir-se també «en-quin-nombre». Captar el nombre total de molts («τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδη») és determinar el límit d'allò que és indeterminat, els molts. Al *Menó* ens trobem amb el mateix problema: «S'esdevé el mateix amb les virtuts. Encara que n'hi hagi moltes i variades, totes tenen una forma idèntica i única per la qual són virtuts» (cf. 72 d). El perill és oblidar els intermedis, la complementarietat «ἀπειρον»-«πέρας»; si ho fem, creurem saber coses que no sabem, serem plens d'una saviesa que no ens permetrà aprendre («μανθάνειν»), serem *carn de canó* de la indefinició sofista, caurem fàcilment en el flux de les paraules i les confondrem amb la realitat. Sigui com sigui, l'assoliment final del camí més bell resulta ser l'«ἀρχὴ ἐν», és a dir, l'u o una unitat inicial o original. Al llarg del diàleg anirem veient com efectivament la recerca es dirigeix justament vers aquesta unitat originària, la qual no resulta fàcil de trobar, car demana recórrer la totalitat dels intermedis que separen l'u dels molts o, dit d'altra manera, la relació exacta en cada cas entre allò limitat i allò il·limitat (vegeu sobretot la secció V). Cal esmentar finalment que ens trobem enfront la primera aparició del límit («πέρας») en el diàleg.

Un cop aclarit el sentit nuclear del camí més bell, el text introdueix la necessitat de tractar adequadament amb la forma o la visió de l'il·limitat («τὴν δὲ τοῦ ἀπειρου ιδέα»), la qual no es pot abandonar abans d'haver determinat allò que és intermediari («μεταξὺ») entre l'il·limitat i la unitat i, per tant, abans d'haver-ne trobat un nombre determinat («ὀπόσα»). Allò que es diu que és està constituït, doncs, per tres elements: la barreja («σύμμιξις») de límit («πέρας») i

l'il·limitat («ἀπειρον») i per això en qualsevol recerca ens cal recórrer els intermedis («τὰ μέσα»; «μεταξύ») que separen l'u dels molts per tal de poder veure («εἶδον») la unitat inicial («ἀρχὰς ἔν») que cerquem. Cal afegir, a més, que el mateix diàleg ens indicarà més endavant que a part d'aquests elements cal tenir en compte també la causa (cf. «αἰτία»; 23d) de la barreja i, per tant, que el conjunt d'elements que constitueixen la realitat segons el camí de recerca exposat (el camí més bell) són quatre: el límit, l'il·limitat, la barreja entre ambdós i la causa que l'ha generada (cf. secció IV). Cal dir que el contingut i el sentit del camí més bell tal i com s'exposa aquí recorrerà, contra el que sostenen diversos comentaristes, el diàleg en el seu conjunt i permetrà, com veurem detalladament, fer-lo intel·ligible. *Des del nostre punt de vista, el camí de recerca exposat com a camí més bell és la principal clau a partir de la qual entendre el conjunt del diàleg, com hem provat de mostrar en el nostre treball* (vegeu la part II.3). *Aquest camí de recerca ens indica la necessitat de mirar i observar atentament per tal de delimitar els intermedis que constitueixen cada realitat, entesa aquesta com a barreja d'unitat i multiplicitat, de límit i il·limitat generada per una certa causa.* Aquest mètode de recerca ha de valdre per a pensar l'estructura del tot (cf. secció IV), gràcies a la qual serà possible l'anàlisi i la determinació de la unitat inicial del plaer (cf. secció V.I), de la raó (cf. secció V.I) i, finalment, de la bona vida entesa com a unitat on es barregen els dos elements analitzats i d'altres que resulten necessaris per a la seva constitució (cf. secció VI). Al mateix temps, la manera dialèctica de fer, ens ha de permetre pensar, com a lectors, la mateixa unitat del diàleg com a tot, incloent-hi la centralitat de la indeterminació que el constitueix (vegeu la part II.3).

7) Per tal d'entendre el procediment que s'indica aquí podem emprar un exemple del que podríem anomenar la 'moblologia' o, si volem, l'art de l'interiorisme: tenim una cadira i volem situar-la en el tot en el qual pertany; la cadira és una unitat que cal classificar en una nova unitat que seria, per exemple, el moble per reposar (com el tamboret o el sofà), la qual al seu torn comparteix amb altres unitats el fet de formar part del mobiliari interior d'un habitatge (com la unitat dels armaris, les catifes o les llampares). La unitat originària seria així el moble, i el saber relatiu a les seves unitats la moblologia o l'interiorisme. Només podrem deixar escapar l'il·limitat que conté la moblologia en el moment que haurem enumerat totes les unitats que la poden compondre (el moble per reposar, el moble per emmagatzemar, el moble per il·luminar, etc). Per tant, la unitat cadira (o qualsevol altra unitat) només se'ns farà plenament intel·ligible quan l'haguem situat en la seva unitat corresponent després d'una enumeració dels intermedis («τὰ μέσα») que la componen. Resulta molt rellevant per tal d'entendre el procedir del diàleg atendre als possibles errors a l'hora de determinar unitats en la realitat: el fer un u tal com raja, més ràpidament o amb major lentitud del que convé («ἐν μὲν, ὅπως ἂν τύχωσι, καὶ πολλὰ θάπτον καὶ βραδύτερον ποιούσι τοῦ δέοντος»). Un bon exemple per aclarir això és el que ens han suggerit els professors Jordi Sales i Josep Monserrat, es tracta d'imaginar-nos una fruiteria: fer un u massa ràpid seria classificar totes les fruites com a unitat sense diferenciar-les, fent així impossible o insatisfactòria la tria per part del consumidor; fer un u massa lentament seria dividir tant els tipus de fruites que resultés impossible la tria a causa de la multiplicitat de tipus de fruita. Es tracta en tot cas d'atendre als intermedis de manera que, en el cas de fruiteria, tindríem la mesura exacta de productes i de noms que cal per tal d'assegurar un bon funcionament del negoci. Notem que el passatge ens aclareix així la posició inicial de Protarc, el qual ha establert massa ràpidament la unitat del plaer. Tot i així, aquest personatge està disposat a escoltar les paraules de Sòcrates, de manera que sembla possible que pugui esmenar l'error. La seva actitud és molt diferent a la del bell *Fileb*, el qual no sembla disposat a captar els intermedis que constitueixen el plaer perquè el seu eros és passiu, desitja només la complaença, una complaença immediata, és a dir, sense mediació. *Fileb* defuig qualsevol obligació que el privi dels seus plaers i la seva vida resta així en la indeterminació, en l'il·limitat. L'actitud enfront d'aquesta disjuntiva del jove Protarc, reconegut deixeble de Gòrgias (cf. 58a), és, doncs, determinant pel que fa a l'acció del diàleg. És important entendre aquí que *el dir* de Protarc no es pot desvincular de la seva percepció de *la realitat* en el seu conjunt i de la realitat humana en particular. Es posa així de manifest en l'acció del diàleg el lligam entre el dir i la realitat que es diu en relació amb la centralitat de la mirada; aquest fet és, considerem, un dels elements essencials que posa de manifest en el present diàleg: la necessitat d'educar la pròpia mirada i el

propi discurs per tal de poder determinar correctament l'estructura de la realitat i poder-nos-hi així orientar. Si la realitat estigués unificada de tal manera que fos una sola («πέρας»), no podríem veure-hi res, i si la realitat sempre estigués en la il·limitació constant («ἄπειρον»), en el flux, no podríem trobar mai cap unitat. L'home no viu ni en la claror absoluta (enlluernadora) ni en la foscor absoluta, sinó que viu i coneix sempre des de i en l'entremig. Perdre de vista aquest entremig és el que ens fa caure en l'erística. En aquest sentit, considerem que més que una crítica als sofistes com aquells que practiquen l'art erístic, que també s'hi pot trobar, el passatge és un aclariment sobre la manera com està constituïda la realitat, la manera correcta o incorrecta de *pensar-la, dir-la i mirar-la*. Ens trobem, per tant, enfront d'una pregunta fonamental de la filosofia, allò que Jan Patočka anomenaria la pregunta pel fenomen, estretament vinculada a la pregunta pel lloc i el sentit de l'existència de l'home en el món: el coneixement com a *cura de l'ànima* és el doble descobriment del que flueix i canvia, i del que és precís, determinat i límit (cf. Patočka 2002, 15-37; Sales 1992, 100).

8) Val la pena fer aquí alguna referència als diversos comentaris o fonts en relació amb aquest passatge. Com és sabut, el mètode exposat aquí per Sòcrates s'assembla al que Aristòtil ens transmet en la seva *Metafísica*. Cal tenir tanmateix en compte que el context de l'aclariment de l'Estagirita (la qüestió de les quatre causes) és marcadament diferent al que ens presenta el *Fileb* de Plató. Així, Aristòtil, en esmentar Plató, no només té la intenció de descriure el seu pensament, sinó que sobretot pretén denunciar o posar de manifest que aquest darrer només empra dues de les quatre causes que ell considera necessàries, la material i la formal: «De tot això resulta clar, doncs, que (Plató) només fa ús de dues causes («δυοῖν αἰτίαι μόνον»): la de les coses que són i la material («τῆ τε τοῦ τί ἐστὶ καὶ τῆ κατὰ τὴν ὕλην»); les idees («τὰ εἶδη») són causa formal de les altres coses i l'u («τὸ ἓν») és causa formal de les idees («τοῖς δ' εἶδεσι»). I a la pregunta sobre quina seria la matèria que faria de substrat, de la qual es prediquen les idees –en l'àmbit del sensible– i del qual es predica l'u –en l'àmbit de les idees– (Plató) va respondre que es tractava de la diada, això és, del gran i el petit («αὐτῆ δυάς ἐστὶ, τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν»); a més, va assignar a aquests dos elements la causa respectiva d'allò bo i d'allò dolent («τὴν τοῦ εὖ καὶ τοῦ κακῶς αἰτίαν»)» (cf. *Metafísica* 988a5-15). La posició platònica s'assemblaria en aquest punt, segons Aristòtil, a la d'Anaxàgores o Empèdocles. Per altra part, l'Estagirita també fa a la posició platònica deutora del pitagorisme en tant que situa els números com a intermedis entre el sensible i l'intel·ligible (cf. *Metafísica* 987b15-35) (cf. Sayre 1983). És en aquest sentit que s'ha dit que el passatge ens podria remetre al pitagorisme (cf. Hackforth 1958, 21; Waterfield 1982, 60, n. 1) i, més particularment al pitagorisme de Filolau (cf. Huffman 1999b, 11- 31), el qual empra clarament les nocions de «πέρας» i «ἄπειρον», si bé en un sentit diferent, en el seu fragment 1, on afirma que «són els il·limitats i els limitants els que, tot harmonitzant-se, constitueixen en el si del món la naturalesa, així com la totalitat del món i tot allò que conté» (cf. Diògenes Laerci VIII, 85; Kirk & Raven 1994, 457-459). No cal dir, que la referència en el text d'Aristòtil a les idees ha marcat també la lectura del text platònic i que ho ha fet, sovint, desencertadament (vegeu per a un aclariment més detallat d'aquestes qüestions el conjunt de la part I i sobretot la part I.1 i I.5 de nostre treball).

Com ja hem comentat, s'ha dit que el mètode dialèctic que aquí s'exposa ens podria remetre també a la lliçó sobre el bé. Sobre aquesta qüestió dedica Dorothea Frede un capítol del seu comentari alemany del *Fileb*. L'autora suggereix que aquest passatge ens remet, com hauria apuntat Simplicí comentant la *Física* d'Aristòtil, a la «lliçó sobre el bé» (cf. *Sobre la Física* 543, 25- 455, 11; Diels 1882, 19-455,14). Frede considera que aquest fet ens permetria trobar un punt mig entre dues maneres de llegir Plató: la de Cherniss que rebutja la idea d'un Plató esotèric (cf. Cherniss 1945), i l'escola de Tübinga, que defensa justament aquesta postura, afirmant que «la doctrina platònica» es transmet principalment de forma oral (cf. Migliori 1993). Tanmateix, Frede afegeix, seguint Gosling (cf. 1975, 83 i 165), que «πέρας» i «ἄπειρον» identifiquen Prometeu amb els pitagòrics (cf. Aristòtil *Metafísica*, 986a15). Gosling, com ja hem comentat, va més enllà afirmant que el conjunt del diàleg caldria llegir-lo com una crítica a l'hedonisme del matemàtic Eudoxe (cf. 1975, 87-88; 139-142; 167). Segons Frede, la figura d'Eudoxe seria més aviat un catalitzador de la qüestió però no la raó de fons del diàleg (cf. 1993, lxxiii; 1997, 130-146). Per la seva part, Friedländer nega que es tracti d'una

referència als pitagòrics i aprofita per criticar la lectura kantiana de Natorp, ja que del que es tracta aquí és de la captació de les formes que es troben en la realitat (cf. 1969, 320). Gadamer, que també critica Natorp afirmant que el nombre representa simplement el caràcter de limitació en general, considera que la dialèctica tal i com es descriu aquí no només permetria definir la multiplicitat percebuda pels sentits en termes de gèneres i espècies (lletres, vocals, consonants, etc), sinó que aquesta definició ens permetria disposar-ne, és a dir, veure cada element en la seva possibilitat d'estar amb altres elements (cf. Gadamer 2000, 89). Per altra part, cal dir que Gadamer sosté la seva interpretació del *Fileb* de 1931 en el lligam entre el diàleg (la comprensió mútua), la dialèctica (entesa principalment com a captació, a partir de l'acceptació de l'heterogeneïtat de la realitat, d'unitats pures indivisibles mitjançant la divisió) i l'ètica (la pregunta pel bé humà prenent com a guia la idea de bé). Vegeu per aquesta qüestió particular la part I.2 del nostre treball.

9) Finalment, cal comentar l'aparició aquí dels «savis actuals» («Οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων σοφοί»), la qual ens remet a la presència de diverses formes de saviesa en el si del diàleg i a les que val la pena estar atents. Concretament, al llarg del *Fileb* trobarem, com a mínim, cinc o sis grups de savis o de savieses que seran introduïts en diferents moments per tal d'aclarir o confrontar l'argumentació socràtica (cf. 28c-d i 30d; 43a1-10; 44b-c; 53c-d; 57c-d).

^{xliv} És important assenyalar la significació d'aquest intercanvi posterior a l'exposició del camí més bell. 1) Notem en primer lloc que Protarc afirma entendre («μανθάνειν») algunes de les coses dites, però que d'altres les ha d'escoltar («ἀκούσαι») més clarament. Aquesta exigència d'escoltar contrasta amb l'exigència socràtica de mirada que governa l'exposició del camí més bell. Protarc no sembla haver mirat, sinó escoltat, i possiblement per això no entén algunes de les coses que Sòcrates ha mostrat. Protarc, se'ns perfila novament com un filòleg, com un amant dels discursos que no sembla capaç d'emprar la mirada adequadament per encertar el significat del que Sòcrates intenta transmetre-li (vegeu la part III.2). Tanmateix, resulta significatiu que Sòcrates moduli el seu discurs a parir d'ara per adaptar-lo a la situació dialògica de l'interlocutor: com veurem, els seus exemples comparteixen el tret de ser exemples auditiu centrats principalment en el so (la gramàtica i la música). Com ja hem dit, el mètode socràtic no es pot desprendre de les dificultats que vol resoldre ni del context dialògic on aquestes apareixen. 2) L'entendre («μανθάνειν») de Protarc juga amb l'aprendre («παιίδευσαι») de Sòcrates i ambdós ens remetent a l'aprenentatge, un dels tres pilars del mètode dialèctic juntament amb l'examen (o l'observació) i l'ensenyament. Fixem-nos que l'argument socràtic no aclareix el contingut d'un aprenentatge, sinó que mostra la manera com en allò après, en allò que hom ja posseeix, es manifesta la naturalesa de les coses tal i com ha estat exposada en el camí més bell. L'ensenyament socràtic, doncs, ens remet a la mateixa naturalesa i a l'experiència de l'aprenentatge, és a dir, a l'autoconeixement. 3) Finalment, cal notar respecte a l'exemple de les lletres («ἐν τοῖς γράμμασιν») que aquestes ens remetent a allò que entenem nosaltres per lletres, però també al so articulat a través del que aquestes s'emeten, designat correntment com a «γράμμα». Això és rellevant en tant que a continuació se'ns parlarà justament del so. Per altra part, és interessant notar que l'exemple de les lletres es repetirà en altres llocs del diàleg: a continuació veurem com serveix d'exemple per aclarir el procés de descobriment de la mateixa gramàtica i, més endavant, en l'escena central, les lletres representaran, encara que enteses en un sentit diferent, l'element primari que permet entendre l'experiència humana, la percepció, la memòria i el judici (cf. 38e i ss.; vegeu la part III.3).

^{xlv} El «so» tradueix aquí i en la resta d'aparicions «φωνή» i cal entendre'l en aquest cas com el so de la veu.

^{xlvi} La capacitació de llegir i escriure tradueix «γραμματικό», terme que designa aquell que domina els «γράμματα» entesos com a sons articulats i, per tant, cal aquí entendre que no es parla d'un expert en gramàtica, sinó d'algú que simplement sap llegir i escriure correctament (cf. *Teetet*, 202e-206b). Els adverbis «quants i quins» tradueixen respectivament «πόσα» i «ὅποια».

^{xlvii} El «greu» i l'«agut» tradueixen «βαρὺ» i «ὄξύ», mentre que el tercer, «comú», tradueix «ὀμότονον», que també es podria anomenar intermig. El darrer terme és de difícil traducció i no sabem exactament a què es refereix Sòcrates amb ell. Barker suggereix que pot significar tant «equal in pitch», és a dir, de to igual o comú en relació amb quelcom altre, o bé «even in

pitch», és a dir, un so entremig (cf. Barker 1996, 146-147). Nosaltres ens hem decantat per la primera opció. Cal recordar que la música en època de Plató era monòdica, és a dir, que només contenia una sola melodia. Tot i així, alguns instruments podien tocar diverses notes a la vegada, constituint el que s'anomenen acords. Així doncs, creiem que el so «ὀμότονον» ens remet a un timbre igual de greu o agut que un altre, però emès per un instrument diferent. Altres autors, com Frede, defensen la segona opció, és a dir, que el so «ὀμότονον» sembla referir-se a aquell so que està entre dos, un de més greu i un de més agut i que constitueixen, tots junts, una tríada. Així, l'autora alemanya considera que el passatge ens remet a la divisió tradicional establerta sobre la lira de tres cordes, la superior, la inferior i la intermitja, tot i que no resulta fàcil trobar el sentit ple d'aquesta divisió (cf. Frede 1997, 159-161). Com tampoc resulta fàcil trobar la seva vinculació amb els sistemes musicals més desenvolupats que trobem en autors antics com Aristoxen (cf. Kucharski 1959, 41-72; Barker 1996, 151-159). Sigui com sigui, una divisió semblant la trobem en el *Cràtil* (cf. 399b) i en el *Teetet* (cf. 163b), on se'ns diu que el llenguatge dels bàrbars només identifica aquests tres elements a partir de la sensació, però no de la «δόξα» o el judici.

^{xlviii} Notem diverses coses sobre aquest passatge. 1) El conjunt ens remet a allò que cal saber per esdevenir assenyat en qüestions musicals. Notem que la referència als ritmes i els metres («ῥυθμοὺς» i «μέτρα») ens indica que la música cal entendre-la en un sentit ampli, incloent en ella la dansa, en la qual el cos es mou al ritme dels sons i seguint uns certs passos o metres. «Assenyat» tradueix sempre al llarg del diàleg «ἔμφρων», de l'arrel de «φρήν» (ment o seny). Hem afegit aquí «veritablement» per tal de mantenir la forma adverbial, tot i que en el text no apareix la veritat en aquest punt. L'assenyat sembla ser, almenys des de punt de vista de Sòcrates, aquell més capacitat per a la captació d'unitats en la pluralitat. Reapareix dos cops més: a 23a1 és el terme que emprava Protarc per aclarir que la raó no podria aspirar, assenyadament, a la victòria; i a 64a3 Sòcrates l'empra en la prosopopeia de la reflexió, quan aquesta decideix, assenyadament, en què ha de consistir la barreja final i quins són els plaers que hi poden accedir. 2) Els termes musicals no són fàcilment traduïbles, ja que resulten ser en general polivalents. Els «interval·ls» («τὰ διαστήματα») indiquen la distància entre notes musicals, per exemple, una quinta. Els «extrems d'aquests interval·ls» tradueix «τοὺς ὄρους τῶν διαστημάτων», on resulta especialment complicat el terme «ὄρος», que significa normalment límit o frontera. En el camp musical, tanmateix, serveix per a definir els límits dels interval·ls entesos com els diferents punts en què comença i acaba cada interval musical si els imaginem dibuixats sobre una línia amb les proporcions de distàncies corresponents, o si toquem les dues notes usant una mateixa corda, tot prement amb un dit consecutivament en dos punts diferents i pinçant amb l'altra mà, com en el màstil d'una guitarra. Les «escales» tradueixen «συστήματα», terme que designa els sistemes d'interval·ls, però que no hem d'identificar exactament amb el que nosaltres entenem per escala, ja que no tots els «συστήματα» contenen el mateix nombre de notes, sinó que el terme pot ser molt general i incloure diferents combinacions d'interval·ls. Aquest i d'altres aclariments sobre els termes musicals que apareixen en el *Fileb* el devem als comentaris que amablement ens ha fet Joan Silva Barri, doctor en Filologia grega per la Universitat de Barcelona. 3) Finalment, al final del passatge trobem un joc de paraules intraduïble entre nombre, comptar, il·limitat i reflexiu. El «reflexionar il·limitadament» ens remet al sentit de terme «ἄπειρος», que, com ja hem comentat, designa la persona que està mancat d'experiència, l'inexpert o novell. Així, el sentit de la frase seria que la reflexió sobre l'il·limitat ens fa ser inexperts en tant que ens fa incapaços de comptar els intermitjos i, per això, no valem o comptem, per a res. (Cf. Benardete 1993, n. 29).

^{xlix} Protarc semblava voler desvincular *Fileb* de la conversa a 12a8, però ara mostra que no es tractava d'una decisió ferma i sembla necessitat la seva ajuda. Som en el joc eròtic entre els personatges (vegeu la part II.3).

¹ La petitesa («σμηρόν») socràtica té, com és habitual, una importància central pel desenvolupament del diàleg, ja que determina, en bona mesura, el recorregut i la direcció que anirà prenent la discussió. 1) Notem en primer lloc que l'exposició de la petitesa ve precedida i en part motivada per la pregunta de *Fileb* sobre la raó per la qual Sòcrates els dirigeix un discurs sobre la dialèctica quan el tema del que parlaven era el plaer i la raó. La demanda de *Fileb* és,

doncs, justificada, però la resposta de Sòcrates ha de ser examinada per un lector atent igual que ho hauria de ser pel jove Protarc. 2) *La petitesa socràtica ens permet completar el sentit del mètode de recerca, el camí més bell, del qual se'ns diu que pot moure's tant de l'u a l'il·limitat, com de l'il·limitat a l'u i que, per tant, té una doble direcció.* En ambdós casos, però, es mantenen dos elements axiomàtics: en primer lloc, *el procés ha d'acabar conduint-nos de la totalitat a l'u* («τελευτᾶν τε ἐκ πάντων εἰς ἕν»), això és, *a la unitat inicial* («ἀρχᾶς ἕν»), 16d6); en segon lloc, *el procés ha de recórrer els intermedis* («τὰ μέσα») *que separen l'u dels molts.* Si resseguim el desenvolupament del diàleg fins aquí veurem que l'error de Protarc ha estat justament el de no seguir cap d'aquests dos axiomes o principis: Protarc entén al plaer, tot i la seva indeterminació i la multiplicitat d'aparences que pot adoptar, com a unitat i defensa aquesta unitat com si fos una unitat originària («ἀρχᾶς ἕν»), com si ja l'hagués delimitat i comprès. És en aquest sentit que Protarc, com hem afirmat anteriorment, *ha caigut en l'error dels savis actuals, car ha establert un u més ràpidament del que pertoca a causa de no atendre als intermedis* («τὰ μέσα»). *Fileb* i Protarc viuen en la *il·limitació* del plaer com a *falsa* unitat, una unitat que haurà de ser ara analitzada a través del camí més bell i, concretament, gràcies a la petitesa que Sòcrates acaba d'introduir i que a continuació es disposarà a aclarir-nos en més detall.

3) Resulta rellevant que en l'exposició de la segona direcció del camí, Sòcrates esmenti que el qui la segueix ho fa perquè s'hi veu forçat, per necessitat («ἀναγκασθῆ»), ja que també Protarc, empès per *Fileb* i també per necessitat (cf. 11c6), s'ha d'enfrontar justament al discurs del plaer. 4) Finalment, notem que és significatiu en aquest sentit l'ús del verb «κατανοεῖν» (que nosaltres traduirem sempre per «comprendre»), el qual designa aquí i en altres llocs del diàleg el pas de l'il·limitat a la unitat. A continuació, en relació amb el déu Teuth i el descobriment de la gramàtica, també s'empra el mateix verb a la determinació dels noms (cf. 18c5). També a 18b9 s'aplica a la determinació de l'il·limitat. A 26c5 Protarc empra aquest verb per dir que entén el gènere de l'il·limitat, el del límit, però que no *comprèn* el de la barreja. A 35d8 Sòcrates empra el verb per referir-se a la vida que viu entre la indeterminació del plaer i la del dolor; a 40e9 Sòcrates en fa ús per determinar la falsedat del plaer; i, finalment, a 48b Protarc diu no comprendre la barreja entre plaer i dolor en el cas de la barreja. A continuació veurem aquestes qüestions aclarides a partir del darrer dels exemples, el qual clou definitivament l'apartat dedicat al mètode dialèctic.

ⁱⁱ Cal aclarir aquí diverses qüestions l'exemple socràtic, en el qual s'aclareix el sentit de la segona direcció possible del camí de recerca: 1) És important parar atenció en primer lloc a l'exemple que Sòcrates ha triat, el de les lletres o la gramàtica («γραμματικὴν τέχνην»). Repetim en primer lloc que aquest exemple, com els dos anteriors, ens remet a l'oïda com a facultat principal, la qual cosa és tant una concessió a la demanda de Protarc com una forma de mostrar-li la importància i la complexitat del discurs i d'allò escoltat. El primer que ens crida l'atenció de l'exemple és l'aparició de la divinitat o de l'home diví Teuth. Aquest personatge també apareix com és sabut al *Fedre* (274c-275b), en aquell cas com a déu inventor de la gramàtica, però també del càlcul, la geometria i l'astronomia. Allà és tanmateix criticat per part del rei egipci, el qual afirma que l'escriptura redueix la capacitat de memòria dels homes. Com veurem, la memòria i l'escriptura es vincularan també en el *Fileb*, encara que en un sentit molt diferent al que ens presenta aquesta escena del *Fedre* (cf. 39a; secció V.I).

2) Els termes en els que es divideix el so de la veu són novament de difícil traducció. R. Waterfield ofereix una explicació versemblant de la divisió i aclariex que els grecs organitzen els sons de la veu a partir de la quantitat d'aire necessari per efectuar-los, així, de més a menys tindriem les vocals, les mudes i les intermitges (cf. Waterfield 1982, 63). Els elements que apareixen en l'aclariment socràtic serien, per tant, les sonores o vocals («φωνήεντα»), les mudes o consonants («ἄφωνα») i uns elements anomenats intermedis («τὰ μέσα»). Cal dir que aquí sonores no s'ha de prendre literalment en un sentit fonètic, sinó com aquells sons que es poden emetre autònomament, contraposades a les «ἄφωνα», que no es poden emetre autònomament. A cadascun se li dóna el nom d'element o lletra («στοιχείον»). L'exemple també distingeix entre el so («φωνή») i el que nosaltres hem anomenat aquí sonoritat («φθόγγος») afirmant que hi hauria elements que tot i no tenir so sí que emeten certa sonoritat.

Sòcrates fa aparèixer per ressonància aquesta sonoritat quan diu que el nom de la gramàtica es va establir finalment «emetent una sonoritat» («ἐπεφθέγγετο»; cf. 38e2). Les divisions que troben en l'exemple apareixen de manera semblant en altres diàleg, com el *Cràtil* 424c6-d1 i el *Teetet* 203b2-6 (cf. Ibáñez 2007). Aristòtil, en la *Poètica*, també parla dels «στοιχείον» i distingeix entre tres tipus de sons, que són, en aquell cas, vocal («φωνήεν»), semivocal («ἡμίφωνον») i muda («ἄφωνον») (cf. 1456b25-36). Per acabar, notem que tant en el cas de les lletres com en el de la música la divisió s'estableix sobre tres, la qual cosa reforça la idea que en *Fileb* és molt rellevant allò que és tres o els tresets. En un treball futur examinarem a fons aquesta qüestió dels tresets platònics en el *Fileb*.

3) Com hem indicat, l'exemple socràtic aclareix la segona direcció possible en el camí de recerca. La introducció d'una distinció entre direccions de la recerca no només és rellevant en si mateixa, sinó per entendre el recorregut de bona part dels arguments del diàleg. Així, la segona direcció del camí que Sòcrates esmenta aquí, aquella que va de l'il·limitat a la unitat, serà la que determinarà la recerca que es durà a terme en l'examen cosmològic o ontològic (cf. 23c-31a; secció IV); cosa que també farà el llarg examen de l'experiència del plaer (cf. 31b-55c; secció V.I). Per contra, la primera direcció, aquella que va de l'u a l'il·limitat, és la que permetrà aclarir la naturalesa de la reflexió o el saber (cf. 55c-59d; secció V.II) i és molt possiblement també la que permetrà obtenir els premis finals, les millors possessions humanes, tot i que entre ells s'hi troba també, justament, la mateixa dialèctica. (cf. 64c-66d; secció VI) (vegeu la part II.3 del nostre treball). Val a dir, tanmateix, que Sòcrates en cap moment fa explícit que ell estigui seguint cap d'aquestes dues direccions. És important notar, per altra part, que aquesta distinció entre direccions o camins no indica necessàriament la constitució dels objectes de recerca, sinó més aviat la situació cognoscitiva i la intenció de la mateixa recerca. Això és així perquè, com mostren els exemples socràtics, un mateix objecte de recerca pot ser vist com a u o com a il·limitat: el so vinculat a les lletres i la gramàtica se'ns ha presentat abans com a unitat que cerca ser dividida i ara com a multiplicitat que cerca ser unificada. Allò que es manté com a constant en les dues direccions és, repetim-ho, la necessitat de recórrer els intermedis que separen l'u dels molts o els molts de l'u i també la necessitat de retornar a la unitat originària. Notem que la primera direcció podria ser la de l'aprenent (el qual aprèn des de la unitat dels sons les estructures que aquests contenen com a multiplicitat), mentre que la segona s'identificaria amb la del déu o l'home diví que ha de classificar allò que es presenta com a múltiple. Aquest segon camí s'ha de trobar, doncs, sempre a l'origen de qualsevol recerca, aprenentatge o ensenyament, car allò que ens trobem és sempre originàriament una multiplicitat que ens cal ordenar (cf. William 1940, 161-162; Gadamer 2000, 90; Delcomminette 2006, 148-159 i 291).

^{lii} (II.) EL TRÀNSIT DE LA DIALÈCTICA AL BÉ: EL DESCONCERT DE FILEB I LA PERPLEXITAT DE PROTARC (18D-20A).

^{liii} Notem que 1) l'argument que s'inicia aquí i que acaba de fet a 20a forma un espai de trànsit entre la present secció i la següent. Aquest trànsit es caracteritza en primer lloc per la reaparició explícita de la qüestió del plaer i la reflexió, la qual havia quedat en el rerefons de la conversa al llarg de l'exposició i exemplificació del camí més bell («καλλίων ὁδός»; 16b4-7). És justament aquesta absència el que provoca ara el desconcert de Fileb i, com veurem a continuació, la perplexitat de Protarc en relació amb la possibilitat d'aplicar aquest camí de recerca en el cas del plaer i la reflexió. 2) La intervenció de Fileb posa diverses coses de manifest: a) Fileb ha estat atent en certa mesura a l'aclariment de Sòcrates i, per tant, no està absolutament desvinculat de la conversa tot i jeure, aparentment, tranquil; b) a més a més, Fileb manifesta entendre millor la segona direcció del camí de recerca (o en tot cas entendre millor la primera en l'aclariment de la segona), en la qual es recorren els intermedis que van a l'il·limitat a l'u. Tot i així, com hem dit, aquesta direcció que va de l'il·limitat a l'u no l'ha recorregut en relació amb el plaer, és a dir, en relació amb la seva pròpia posició vital. Creiem que aquesta és la raó per la qual el diàleg platònic repeteix aquí irònicament la petitesa.

^{liiv} Finalment, Sòcrates recupera la qüestió inicial i ho fa d'una manera molt significativa. 1) Notem en primer lloc que l'expressió «el discurs des de l'inici» o «des del principi» tradueix «ἐξ

ἀρχῆς ὁ λόγος», expressió que ens pot remetre també a la unitat originària de 16d7, el lloc on cal retornar després d'haver fer el recompte dels intermedis en qualsevol recerca. Naturalment aquest recompte encara no s'ha fet en relació amb el plaer, però sí que s'ha determinat en certa manera quina sigui la naturalesa del discurs o del dir que ha de ser capaç d'examinar-lo. El diàleg ens apareix de nou com a marc de recerca i com a unitat que demana també ser determinada. 2) Un altre element significatiu és que Sòcrates introdueix la qüestió de la tria, d'allò més digne de ser escollit («αἰρετέον»). Aquesta noció, que apareix aquí per primera vegada en el diàleg, serà fonamental quan es descriu la naturalesa del bé (cf. secció III) i marcarà en bona mesura el sentit profund del diàleg: *la tria d'allò que sigui millor és sens dubte una de les qüestions centrals del Fileb*, com mostra clarament la seva escena final (cf. secció VII; vegeu la part II.3). El vincle entre el bé o la bona vida i aquest terme es posa de manifest pel fet que de les 10 aparicions d'«αἰρέω» i els seu derivats en el conjunt del diàleg, 6 es troben concentrades en el passatge sobre el bé que trobem a continuació (cf. 21e i 22c; les tres restants les trobem a 35d6, 45a10 i a 61a1). 3) En tercer lloc, notem que es mostra aquí clarament que el plaer i la reflexió han de ser pensades com a unitats, seguint el camí de recerca marcat (el camí més bell), i que, per tant, s'assimilen a les unitats esmentades a 15a1-5 (home, bou, bell i bo), això és, aquelles relatives a les coses que no esdevenen ni moren, sobre les que hi ha sempre confrontació (cf. «ἀμφισβήτησις», 15a9). Com ja hem anticipat, però, la determinació de la unitat del plaer haurà de partir de la il·limitació que el caracteritza, això és, seguir el segon trajecte del camí de recerca (cf. subsecció V.I); mentre que la unitat de plaer es determinarà seguint el primer trajecte (cf. subsecció V.II).

^{lv} De nou es posa de manifest que es persegueix aquí fer ús d'allò après gràcies al camí més bell. Es posa aquí clarament de manifest que som en l'intent de respondre el primer dels pressupòsits de Protarc a l'hora de pensar el plaer, és a dir, la seva manca de diferenciacions intrínseques (cf. 12d5-e4). La realització completa d'aquesta tasca, com ja hem comentat, no es produirà plenament fins més endavant (cf. secció V.I). Recordem que la qüestió de les determinacions internes en el si del plaer està estretament vinculada amb la relació o identificació entre aquest element i el bé i, per tant, amb la bona vida, de la qual cosa es tractarà també a continuació (vegeu *supra* nota a 14a7-8). «Posseir» tradueix «κτάομαι»; es tracta de la primera aparició d'aquest terme, el qual és a punt de revelar-se com a fonamental, ja que representa una de les formulacions de l'objecte de recerca del conjunt del *Fileb* (cf. 19c6); com veurem, el final del diàleg ens oferirà un repartiment de premis entre les millors possessions humanes (cf. 64c-66d; secció VI).

^{lvi} Les «formes del plaer» tradueix «εἶδη ... ἡδονῆς». És possible que aquí, com indica William, Protarc reproduïxi les tres preguntes exposades a 15b en relació amb el plaer i la reflexió, tot preguntant si existeixen o no («εἶτε ἔστιν εἶτε μή») les seves unitats respectives (primera pregunta de 15b); i preguntant a continuació «quantes» n'hi ha («ὅποσος») (tercera pregunta de 15b) i, finalment, «de quina mena» són («ὅποιος») (segona pregunta de 15b) (cf. William 1940, 162). Sigui o no correcta aquesta apreciació, fixem-nos que tot i que Protarc ha decidit seguir Sòcrates en el nou camí (cf. 16b) ara se sent marejat i perplex. Com hem aclarit, Sòcrates dirigeix el diàleg vers la captació de la multiplicitat del plaer (i la reflexió) per tal de captar-ne la seva unitat inicial. Protarc se sent marejat enfront de la complexitat de seguir aquesta nova direcció i demana ajuda al seu company Fileb, el qual, però, sembla ignorar totalment la demanda. Fileb es mostra així insensible al patiment del seu company. Aquest element dramàtic és rellevant i ha estat totalment desatès pels comentaristes del diàleg. És important recordar que Sòcrates ja havia advertit que el camí de la dialèctica sovint l'ha abandonat i l'ha deixat perplex (cf. 16b8) i, a més, també hem vist que el moviment d'enrotllar o donar voltes apareix en l'exemple de Sòcrates a 15e6, justament quan s'aclareix allò que fan els joves amb els discursos. Reapareix aquí de nou el ridícul, del qual ja hem fet notar la importància: Protarc vol evitar el patiment que representa el ridícul enfront d'un cert auditori i Sòcrates l'ajudarà a evitar-lo, mentre que Fileb romandrà quiet i sense respondre a la seva demanda.

^{lvii} No podem saber amb certesa qui sigui aquest Càl·lies a què Sòcrates fa referència. Tanmateix, com ja hem dit, les referències extradiàlogals són molt escasses en el *Fileb*, i cal

tenir-les en compte. La referència podria indicar que el personatge Protarc és real o també la seva vinculació amb els sofistes. Aquesta referència reapareix en un altre lloc del diàleg de manera implícita (cf. 36d5) i a 58a Protarc es reconeix deixeble de Gòrgias. Per altra part, notem que Protarc mostra haver entès correctament (donada l'aprovació de Sòcrates) la vinculació entre el mètode exposat i la qüestió inicial. «Ser vàlid» tradueix «ἄξιος», l'exigència de mínims sembla haver crescut des de 17a8, on el qui no val per a res en qüestions musicals és aquell que ni tan sols coneix els intermedis (l'agut, el greu i el comú). Ara queda ben clar que allò que cal cercar té relació amb la unitat, el semblant i l'igual («ένδς», «όμοίου» i «ταύτου»), és a dir, amb la determinació d'unitats en la realitat. Som, en tot moment, en el difícil trajecte designat com a camí més bell i, concretament, en la seva segona direcció.

^{lviii} *La intervenció que inicia aquí Protarc és una de les més extenses i significatives del diàleg i permet també caracteritzar millor aquest personatge erigit en principal interlocutor de Sòcrates.* Protarc ens indica que el «sensat» («σώφρων») no ha de pretendre conèixer totes les coses («σύμπαντα»), sinó a ell mateix o, en tot cas, que cal que no es desconeixi a ell mateix: «μη λανθάνειν αὐτὸν αὐτόν». Referència a la ja coneguda segona navegació que també trobem en altres llocs del corpus platònic (cf. *Fedó* 99c; *Polític* 297e; cf. Monserrat 1999, 226-230). Aquest contrast entre el coneixement del tot (rebutjat per Protarc) i el coneixement d'un mateix (que ell considera prioritari) és significatiu en diversos aspectes. 1) En primer lloc, pel que fa a la forma i el contingut dels arguments que seguiran i, 2) en segon lloc, per pensar la caracterització del personatge Protarc. 1) Pel que fa a la primera qüestió, la separació entre aquestes dues aproximacions o formes d'examinar la qüestió seran en cert sentit les que aclarirà el text platònic en les tres següents seccions del diàleg: l'examen del bé que s'està a punt de realitzar pretindrà mostrar la manera com cal entendre la vida del plaer en relació amb el bé, és a dir, representa un exercici d'autoexamen com el que reclama Protarc (cf. secció III). Per altra part, «la totalitat de les coses» («σύμπαντα») serà justament l'objecte de reflexió que Sòcrates triarà per continuar l'examen a partir de 23b (cf. 23c3-5: «πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντὶ διχῆ διαλάβωμεν»; secció IV). Podríem dir, per tant, que Sòcrates escull en primer lloc en la secció IV de fer una primera navegació, sense oblidar, però, la necessitat de recórrer de nou a la segona navegació tal i com l'entén Protarc. És justament a aquesta segona navegació a la que ens retornarà la secció V del diàleg, on, com veurem, Sòcrates s'enfronta de nou a una exercici d'autoexamen basat en observar l'experiència del plaer i de la reflexió des del seu interior. 2) Pel que fa a la segona qüestió, molt estretament vinculada amb la primera, la disjuntiva establerta per Protarc i la jerarquització que aquesta posa de manifest ens indiquen quelcom del personatge en qüestió. El jove interlocutor de Sòcrates, enfront la por al ridícul i per la seva incapacitat per dividir, es mostra incapaç de veure que l'estudi del tot pot orientar o servir per al coneixement d'un mateix o, dit d'altra manera, no veu que és possible conèixer-se a un mateix a partir de pensar sobre el tot. Sòcrates sembla plenament conscient d'aquesta mancança i es disposa a reorientar-la.

^{lix} Diverses coses són rellevants aquí: 1) Ens trobem enfront el segon dels resums en el conjunt del diàleg, aquest cop realitzat per part de Protarc i no pas per part de Sòcrates (cf. 11b-c). Allò que posa de manifest aquest resum és en primer lloc que l'objectiu que persegueix la trobada entre Sòcrates, Protarc i Fileb és el de determinar quina sigui la millor de les possessions humanes («τί τῶν ἀνθρωπίνων κτημάτων ἄριστον»). Aquest aclariment fet per Protarc és fonamental ja que ens ajuda a aclarir la intenció inicial del diàleg. Si bé en el resum de Sòcrates semblava indicar-se que la pregunta del diàleg es dirigia vers la recerca de la millor de les vides, ara es mostra que la pregunta és per la millor de les possessions («κτήματα»). Com es veurà al llarg del *Fileb*, les possessions («κτήματα») no determinen simplement allò que tenim o posseïm en un sentit material, sinó que tenen un sentit molt més ampli; així, ens cal entendre que posseïm allò que sentim, allò que esperem, allò que recordem o pensem i que podem, fins i tot, posseir la mesura amb què tot això es pot fer de forma adequada. Les possessions ens remetent, en definitiva, a allò que som en tant que determinen el sentit del conjunt de la vida humana. La rellevància d'aquest fet, com ja hem comentat, es posa de manifest especialment en el repartiment final de premis, on allò que es determina són justament les millors possessions humanes (cf. 64c-66d; secció VI). Pel sentit de la noció de les «κτήματα» vegeu el treball de

M. J. Carvalho (cf. 2011, 15-24). 2) Observem algunes peculiaritats de l'enumeració del resum de Protarc: al conjunt dels elements propis de la reflexió s'hi afegeix ara «σύνεσιν», un nou *hapax legomenon* que nosaltres hem traduït per «senderi». La descripció dels elements de la reflexió torna a ser, com en el primer resum de Sòcrates, clarament asimètrica respecte a la dels elements del plaer. Protarc comença esmentant aquelles coses que ens recordem («ἀναμνήσκω») a nosaltres mateixos de bon grat o voluntàriament («ἐκῶν», la mateixa expressió que emprà Protarc a 12b5 i Sòcrates a 14c7-8), les quals, en ser guardades o retingudes en la memòria («ἐν μνήμῃ παρακείμενα»), ens permeten posar-les a prova («βασανίζω», cf. 21a4, 23a7 i 31b6.). La presència aquí de la memòria («μνήμη») i la seva centralitat ens enuncia ja la seva rellevància en el conjunt del diàleg; com veurem, la memòria serà un dels principals elements que permetrà entendre l'estreta vinculació entre la reflexió, el judici i l'experiència del plaer (cf. 33d-34b; secció V.I) i serà un element clau en el moment d'analitzar l'ànima humana en l'escena central del diàleg (cf. 38c-39c) (vegeu la part III.3).

3) Per altra part, també és rellevant notar que Protarc ens informa que Sòcrates és qui s'ha ofert o qui ha tingut la iniciativa d'iniciar una reunió o una conversa («συνουσία»), en la qual també s'ha ofert a ell mateix. Aquesta reunió o conversa és tractada per Protarc també com una donació; recordem que també el regal dels déus ha estat donat («δίδωμι») a Sòcrates (amb la finalitat de pensar la realitat); i també ha estat donat el discurs de *Fileb* a Protarc (com a model de vida digna de ser viscuda; cf. secció I). Trobem aquí una nova referència al joc de transmissions i recepcions. La rellevància de la «συνουσία» com a forma socràtica de tractar les qüestions es posa de manifest en diversos llocs del corpus platònic, especialment en el *Lisis* (cf. Bosch-Veciana 2003) i serveix també com a element que caracteritza la descripció de Sòcrates per part dels seus testimonis directes (cf. Monserrat 2008, 35-56). 4) Finalment, la part final del paràgraf ens dóna més informació sobre la conversa anterior i el seu context dramàtic: Protarc afirma que han dit a Sòcrates, de broma («μετὰ παιδιᾶς»), que no el deixarien tornar a casa («οὐκ ἀφήσομεν οἴκαδέ σε»), fins que hagi trobat un límit suficient («πέρας ἱκανὸν») de les distincions o les delimitacions («διορισθέντων») dels discursos. Donat que aquesta amenaça no s'ha realitzat en el diàleg tal i com Plató ens l'ha fet arribar, podem suposar que aquest element ens remet a una conversa anterior. Per altra part, tant el retorn a casa com la necessitat de posar un límit són elements importants per entendre el conjunt del *Fileb*. Respecte del primer element veiem clarament que Sòcrates té la intenció, encara que ell no ho hagi dit encara, de marxar, de tornar a casa (cosa que es mantindrà ben bé fins al final del diàleg; cf. 67b7-8). Ens cal, doncs, preguntar a) per quina raó vol marxar Sòcrates? i, el que és més important, b) per què els joves no el deixen marxar? Hem de dir que la primera pregunta resulta un dels principals misteris del *Fileb* platònic que roman fins a l'última línia un interrogant. Tot i així, podem afirmar que la seva voluntat de marxar està vinculada amb la imatge de la casa que servirà al final del diàleg com a metàfora per designar el lloc on es troba el bé, el qual resta, en un cert sentit, inassolible o irrealitzable (cf. 65a i ss.; seccions VI i VII). Respecte a la segona pregunta tenim indicacions en el mateix passatge que ens ajuden a respondre-la. Els joves manifesten la necessitat de trobar un límit suficient («πέρας ἱκανὸν») i és per això que retenen, més o menys violentament, Sòcrates. *La intenció dels joves és que Sòcrates posi un límit a les qüestions que s'estan tractant*. La noció de límit serà aclarida posteriorment fent que aquesta reclamació de Protarc adquireixi tot el seu sentit: diguem només que el plaer és quelcom que en si mateix és il·limitat i que requereix sempre de quelcom que el limiti per tal de formar part d'una vida pròpiament humana (cf. secció V.I). Esmentem finalment, que l'imperatiu de «παύω» («deixa!») mostra cert estat d'alteració de Protarc, el qual diu que amenaça de broma a Sòcrates, però aquesta amenaça sembla seriosa. L'«ἀπαντάω» («oposar-se») pot tenir un significat bèl·lic, a Protarc ni li acaba d'agradar la manera socràtica de cerca plegats. Els esforços de Sòcrates per adaptar-se a les demandes de Protarc i evitar la confrontació per endegar una lluita conjunta semblen no haver tingut massa èxit fins ara. Ens caldrà, doncs, restar atents a l'estratègia dialògica socràtica.

^{lx} Ens trobem al final de la segona secció en la que hem dividit el diàleg i ens cal recapitular breument els trets essencials d'aquesta secció per tal d'entendre els arguments que seguiran. 1) El conjunt de la secció II posa de manifest la necessitat socràtica d'orientar la conversa en

relació amb els objectes tractats i ha servit per exposar el camí més bell com a mètode de recerca d'unitats en la pluralitat, la qual cosa ha generat la perplexitat de Protarc a l'hora d'aplicar allò exposat en el cas del plaer i la reflexió. Efectivament, Protarc reconeix trobar-se llençat a la perplexitat, és a dir, trobar-se en l'«ἀπορία» («εἰς ἀπορίαν ἐμβάλλων») i això requerirà, per tant, un esforç per tal de reorientar-lo. Recordem que és justament a la perplexitat («ἀπορία») on Sòcrates indicava que l'ha conduït el camí que ell més estima (cf. 16b5-7); ara Protarc, per por al ridícul, sembla incapaç de realitzar les divisions que Sòcrates reclama. El guiatge socràtic i la seva experiència amb la perplexitat, han de permetre guiar la desorientació del seu interlocutor. Com passa sovint en els diàlegs platònics, la perplexitat representa també un primer moment de purificació necessari en tota recerca.

2) En segon lloc, recordem que la introducció del camí més bell s'ha fet necessària donada la incapacitat de Protarc per captar la unitat del plaer i la seva complexitat; calia trobar, recordem-ho, una forma de respondre al seu pressupòsit inicial sobre la naturalesa del plaer: la seva manca de diferenciacions internes, qüestió estretament vinculada amb la seva relació amb el bé i, per tant, el seu lloc en la bona vida (cf. nota a 14a7-8). Ara disposem d'un mètode per pensar qualsevol u, però encara no l'hem posat en pràctica en el cas del plaer i la reflexió i sabem, a més, que això caldrà fer-ho amb molta cura, no només per la complexitat mateixa de l'objecte de recerca, sinó també per tal d'evitar el ridícul i la perplexitat de Protarc en la mesura del possible. Sabem, també, que l'objectiu és en tot moment el de trobar la millor de les possessions humanes i que és justament a aquesta tasca a la que Protarc s'ha d'enfrontar ara acompanyat per Sòcrates. El mètode dialèctic, el camí més bell, ens ha de servir de guia al llarg d'aquest procés, és la brúixola (o la fita) que ha d'orientar-nos en la difícil tasca de delimitar (o encertar) la millor vida humana. Fixem-nos, però, que també Sòcrates pot pecar en aquesta difícil tasca que ara té al davant car, com indica el camí més bell, podem cometre tant l'error d'anar més ràpid del que pertoca en la determinació d'unitats (com li ha passat a Protarc) *com l'error de fer-ho més lentament del que pertoca* (cf. 17a), cosa que li podria passar a Sòcrates. Això, però, només ho podrem afirmar al final del recorregut. A continuació veurem com el plaer i la reflexió se situaran com a unitats en relació amb un tercer, el bé, de manera que serà possible trencar definitivament la (falsa) unitat del plaer viscuda pels dos joves com a experiència primària i enfrontar-se així al segon dels pressupòsits inicials de Protarc: la identificació del plaer amb el bé.

3) Notem que Protarc afegeix aquí que Sòcrates ha promès («ὑπισχνέομαι») ajudar-lo, la qual cosa sembla remetre'ns, de nou, a l'existència d'una conversa anterior, ja que no hem tingut notícia d'aquesta promesa en el diàleg tal i com ens ha estat transmès. 4) Resulta interessant esmentar, finalment, que el conjunt de la secció II tal i com l'hem dividida és força semblant en dimensions tant a la penúltima secció del diàleg, com a la quarta. La secció II que ara acaba ocupa 12.463 caràcters i representa el 15% del diàleg, la penúltima secció conté 10.305 i representa un 12% del diàleg; la quarta secció conté 12.063 i representa també un 14% del diàleg. Per altra part, les quatre subseccions que constitueixen la secció II també tenen proporcions semblants, exceptuant la darrera, la qual fa de trànsit entre la secció II i III i té unes proporcions molt més properes a les de les dues subseccions que constitueixen aquesta última secció. Hi ha una sèrie de raons matemàtiques entre les parts del diàleg que ens poden servir per pensar-lo millor. Vegeu la part II.4 § 11.

^{lxi} III. LA MEMÒRIA DEL BÉ: LA MILLOR DE LES VIDES COM A BARREJA DE PLAER I REFLEXIÓ (20b-23b)

(III.) EL BÉ I EL MUTISME DE PROTARC (20B-21D).

^{lxii} Som a l'inici de la tercera secció en la que hem dividit el diàleg, la qual s'inicia amb un nou exercici de memòria i al llarg de la qual es farà palesa la naturalesa del tercer element que possibilitarà el diàleg entre Sòcrates i Protarc i que ja quedava indicat en l'escena inicial (cf. secció I). La rellevància de l'escena amb què s'inicia aquesta secció ha estat desatesa per la gran majoria dels comentaristes. En aquest primer passatge apareixen diversos elements que resultaran fonamentals per a la reflexió posterior: 1) L'examen del bé se'ns presenta com a alternativa dialògica a la divisió dels plaers i les reflexions i, com hem dit, servirà per provar de

refutar el segon dels pressupòsits de Protarc sobre la naturalesa del plaer, això és, la seva identificació amb el bé (cf. 13b8-c3 i nota a 14a7-8). A més a més, l'argument permetrà un encaminament envers l'autoconeixement que Protarc acaba de reclamar. 2) L'acció dramàtica del diàleg ens situa enfront d'un Sòcrates que sembla deslliurat de la por que sentia. El fet que Protarc hagi deixat llibertat (cf. «εἰ καὶ βούλει», 20a8) a Sòcrates a l'hora de triar el camí per on seguir és un tret rellevant per tal d'entendre l'inici de la present secció del diàleg. Aquest fet ens ha de fer pensar en la rellevància dramàtica de les amenaces de les que ja hem parlat. Resulta en aquest sentit significatiu que la manca de por socràtica o la seva llibertat sigui la causant de la introducció del bé, acompanyat en aquest cas per la presència de la divinitat, concretament per la seva presència com a donació en la memòria de Sòcrates. La divinitat es presenta de nou, com ja havíem vist a 16c, com a element que permet reconduir la conversa per tal de confrontar la qüestió sense deixar de satisfer les demandes del seu interlocutor. 3) Observem finalment que entren en l'escena aquí diversos elements sense ser tematitzats, però que jugaran o han jugat un paper rellevant al llarg del diàleg: en primer lloc el joc entre allò terrible («δεινός») i la por («φόβος») que acabem d'esmentar, el qual ja havia aparegut a l'inici del diàleg per parlar dels noms de les coses (cf. 12c1); per altra part, la manca aquí de por ens remet a l'amenaça dels joves envers Sòcrates realitzada a 16a5; reapareix també, com acabem d'indicar, la memòria («μνήμη»; cf. 19d5) i, finalment, intervé inadvertidament per primera vegada l'expectativa («προσδοκῶ»). Les dues darreres nocions seran fonamentals en l'argumentació posterior, concretament en l'aclariment de l'experiència del plaer (cf. secció V.I). Per tant, tot i que Sòcrates no farà un ús estricte de la divisió en el seu argument, les seves paraules contenen molts elements que formen part, en certa manera, d'un exercici de divisió que apareixerà posteriorment o que es troba implícit en les seves paraules. 4) Val a dir, finalment, que el conjunt de la secció que segueix tal i com l'hem dividit es parteix en dues parts de dimensions quasi idèntiques, de 2.215 caràcters la primera (cf. 20b-21b) i 2.303 la segona (cf. 22a-23b). A més a més, com ja hem indicat, la darrera subsecció de la secció II conté també un nombre semblant de caràcters (2.355), la qual cosa sembla ser deguda al fet que es tracta d'un moment de trànsit entre seccions. Vegeu la part II.4 § 11.2.

^{lxiii} La victòria d'un tercer element determinarà el conjunt de l'argumentació del diàleg a partir d'ara, de manera que només serà possible pensar quins elements succeiran o seran més propers a aquest primer. Recordem que aquest tercer ja queda implícit en la formulació del segon acord establert en l'escena inicial (cf. 11d-e; secció I). Allà, però, més que del bé, es parlava del millor. Ara s'afirma que el bé podria ser un tercer diferent («ἄλλο τι τρίτον») al plaer i a la reflexió i, a més, tot plegat s'introdueix, com hem dit, mitjançant un record diví. Per altra part, la manifestació clara i lluminosa («ἐναργῶς ... φανῆ») era ja fonamental en l'exposició del camí més bell. Sigui com sigui, resulta evident que Sòcrates està suggerint una nova via seguint la demanada del seu interlocutor, el qual sembla estar més disposat a acceptar el tercer com a millor. L'anàlisi del bé que trobem a continuació pretén situar la mirada de Protarc envers la direcció correcta i li fa oblidar les dificultats que plantejava l'exposició del camí més bell i el seu difícil seguiment (vegeu la part III.2).

^{lxiv} Com veurem, la concessió de no dividir les formes del plaer («εἰδῶν ἡδονῆς») s'aplicarà només en la present secció, car després Sòcrates sí que dividirà o analitzarà tant l'experiència del plaer com de la reflexió (cf. secció V). Notem que el fet que Sòcrates no digui que no caldrà dividir les formes de la reflexió reforça la idea que es tracti d'una concessió a Protarc.

^{lxv} Ens trobem enfront del quart dels acords que s'expliciten en el diàleg (cf. 11c9 –cal delimitar la veritat sobre la qüestió–; 11d-12a5 –cal cercar l'estat i la disposició que facin feliç l'home i acceptar que sigui un tercer diferent al plaer i la reflexió–; 14c i ss. –cal saber determinar unitats en la pluralitat, dominar el problema seriós de l'u i els molts i, en definitiva, seguir el camí més bell). Efectivament, reapareix aquí de nou l'acció d'acordar («διομολογέω»), la qual introduirà en aquest cas una nova petitesa consistent, en aquest cas, en descriure formalment el bé o allò bo. Aquest quart acord serà doncs l'element que permetrà aproximar-nos per primer cop a la qüestió de la relació entre el plaer i el bé plantejada per Protarc a l'inici del diàleg (cf. 13b10; nota a 14a7-8) i servirà també, com hem dit, per reforçar el trajecte de la recerca amb la determinació del tercer element.

^{lxvi} «L'ordre del bé» tradueix «τὴν τὰγαθοῦ μοῖραν», on «μοῖρα» pot significar tant la part corresponent com el destí. Aquesta expressió tornarà a aparèixer diverses vegades a la part final del diàleg (cf. 53a7, 54c10, 54d2, 60b4).

^{lxvii} Maurizio Migliori (1993, 128-129) veu aquí una afirmació de la transcendència del bé en relació amb els éssers, però no aclareix com és que aquesta afirmació la fa Protarc i no Sòcrates.

^{lxviii} El bé és definit a partir de tres elements: a) l'acabament o la perfecció («τέλειον»); b) la suficiència («ικανόν»); i c) el ser digne de ser escollit («αἰρέω»), en el sentit de voler ser posseït («κτάομαι») o conquerit per aquell que el coneix («τὸ γινώσκον»), el qual només persegueix allò que es realitza o s'acompleix («ἀποτελέω») conjuntament amb els béns («ἀγαθοίς»). Notem que a) i b) semblen representar respectivament el caràcter intern i extern o relacional del bé, mentre que c) ens remet a la forma com aquest apareix a aquells que el persegueixen, és a dir, ens remet a la perspectiva humana i cognoscitiva en relació amb el bé (cf. Bury 1897, 211-214) i també amb les coses bones. Cal tenir en compte la significació del plural («ἀγαθοίς») que trobem en la intervenció de Sòcrates per captar la complexitat d'aquesta noció, que no ens remet únicament a la idea del bé, sinó, com ja hem esmentat, a la d'allò bo i les coses bones (cf. 22b5; cf. William 1940, 162). Notem també que l'exposició socràtica aclareix l'amplitud semàntica del posseir («κτάομαι») de la que ja hem parlat anteriorment: el bé és quelcom que, tot i la seva immaterialitat, es pot posseir. *Considerem que el bé tal i com es presenta en la lletra platònica no és* (contra Migliori) *només una mesura transcendent vinculada a una idea del bé*, ni tampoc una idea merament immanent (contra Delcomminette), *sinó sobretot un element que permet orientar el diàleg vers l'assoliment dels seus objectius i, al mateix temps, una eina platònica per trencar qualsevol pretensió de bondat que s'afirmi dogmàticament sobre algun dels dos elements que constitueixen la vida humana. La fita, allò que es persegueix aclarir en el diàleg és la vida humana i no una idea transcendent o abstracta del bé* (contra el que voldria Gadamer –2000, 101; vegeu part I.2), ni tampoc una idea estranyament immanent de bé (contra el que voldria Delcomminette –cf. 2006, 38; vegeu part I.1 § 4.). Observem finalment que Aristòtil, en la seva descripció de les diverses formes de vida, posa de manifest característiques semblants a les que aquí s'assignen al bé (cf. *Ètica a Nicòmac*, 1094a4-1110a5; Caeiro 2011).

^{lxix} Notem aquí el següent: 1) «σκοπῶμεν δὴ καὶ κρίνωμεν» («examinem i discernim») ens informen que ens trobem de nou enfront una exigència de mirada i de discerniment. Aquesta mateixa exigència és la que es produeix just a l'inici del diàleg (cf. 11a1; i més endavant a 18e4-6) i que l'anirà recorrent en diverses formes. Com veurem en l'examen de l'escena central, la mirada és la clau per entendre la manera com es formen els judicis, els quals són la base per entendre el plaer: el diàleg ens indica de manera constant i més o menys explícita la necessitat que Protarc aprengui a mirar, més que no pas a escoltar discursos, per aprendre a decidir, és a dir, en primer lloc, a discernir (veure la part III.2 i III.3). 2) Mirar separatament («χωρίζ») dues formes de vida («βίος») sembla una mica difícil, ja que requereix que en si mateixes aquestes formes de vida siguin ja una unitat o que se'n puguin abstraure les seves característiques de manera suficient. Aquesta separació de dues formes de vida sembla fer-se només visible gràcies al tercer, en aquest cas el bé com allò acabat, suficient i digne de ser escollit. A la part final del diàleg es recorda aquest moment de separació: «hem provat de separar», es dirà allà i es repeteixen les conclusions que Sòcrates és a punt d'establir (cf. 60c8 i ss.). 3) «Allò realment bo» tradueix «τὸ ὄντως ἡμῖν ἀγαθόν». El bé és allò que no necessita de res més per existir. Som en un moment important de l'argumentació: *la mesura a partir de la qual es mesurarà cadascun dels candidats és el tercer com a model d'allò suficient, acabat, i digne de ser escollit*. En aquest sentit, ni el plaer ni la reflexió poden passar l'examen de l'autosuficiència. Fixem-nos, però, que el que resulta significatiu aquí és que allò que els manca a cadascun d'ells és justament quelcom relatiu a l'altre element, encara que, com veurem, això s'esdevé de manera diferent en els dos casos. 4) L'èmfasi aquí en la vida (ja no es tracta simplement del plaer o la reflexió) ens mostra clarament que Sòcrates ens dirigeix vers l'exercici d'autoxamen que el mateix Protarc ha reclamat anteriorment (cf. 19c2 i nota). El bé de l'escena socràtica es resisteix a romandre merament formal o transcendent, ja que ha de retornar, per les exigències

de la discussió, a l'experiència quotidiana, concretament a l'experiència de Protarc mateix, ara des del punt de vista del tercer, del bé.

^{lxx} Tornem a veure una remissió a l'experiència personal, a l'autoconeixement que Protarc ha reclamat per a l'home sensat (cf. 19c2 i nota). Sòcrates es vol aproximar a Protarc en el seu intent de prosseguir la conversa. L'estratègia socràtica és, doncs, la de mostrar allò general a partir del cas particular de Protarc i a partir de la perspectiva del propi Protarc, el qual haurà de mirar allò que construeix Sòcrates en el discurs per tal d'autoexaminar-se.

^{lxxi} L'acció d'acceptar («δέχομαι») ens remet clarament al «reps tu, Protarc, el discurs que *Fileb* t'ha transmès» de l'escena inicial (cf. 11c7). Tot el passatge ens remet de manera subtil vers l'escena inicial però interpel·lant, de forma molt més clara, l'experiència personal i la capacitat reflexiva de Protarc.

^{lxxii} Sòcrates comença amb una exigència de mirada («ὄρα δὴ») amb la fórmula exacta amb què comença el diàleg (cf. 11a1). Les «coses necessàries» tradueix «τὰ δέοντα»; hi ha una saturació de termes de necessitat en tot el passatge. Allò que no és el bé es caracteritza per estar necessitat o mancat de quelcom altre. Retornant a la qüestió de la vida justament s'estaria mostrant que la vida humana està sempre necessitada, tant la del plaer com la de la reflexió (cf. Frede 2010).

^{lxxiii} L'expressió socràtica ens remet al joc entre pluralitat i totalitat de 13b, justament allà Protarc encara sostenia fermament que el plaer és el bé. Ara, tot i acceptar que el bé li pot ser diferent, identifica el plaer amb el tenir-ho tot.

^{lxxiv} Es mostra aquí novament l'amplitud semàntica del les possessions, les quals, com hem dit, caracteritzen la manera com l'home es relaciona amb el conjunt de la seva vida i que cal no entendre com a possessions materials. El «buit» tradueix «κενός», terme clau a l'hora d'explicar l'estructura de l'experiència del plaer i el desig (cf. 34c-35d; secció V.I). Protarc accepta que això seria necessari i mostra que entén que un vida sense reflexió no seria conscient del propi plaer.

^{lxxv} Notem el següent: 1) En primer lloc, cal posar de manifest que l'argument és clau i ens torna a remetre, tot completant-lo, el plantejament de l'escena inicial a partir dels termes que s'empren en ambdós llocs. A més, com hem dit, Sòcrates procura dirigir Protarc cap a l'autoexamen que ell mateix ha reclamat. Per altra part, també s'enfronta directament amb el pressupòsit de Protarc relatiu a la identificació entre el plaer i el bé. Sense reflexió (afirmació, memòria i càlcul) no és possible, respectivament, ni la captació del plaer present, ni la permanència del passat ni la previsió del futur; és, per tant, una vida en la immediatesa de l'instant present pròpia de l'animal més baix. Per tant, una vida de pur plaer és, en realitat, una vida sense sensació de plaer, això és, una vida sense plaer en el sentit humà. Ara bé, Sòcrates ja ha dit que ningú no discuteix el fet que les coses plaents siguin plaents (cf. 12e; cosa que es repetirà a 37b), la qual cosa és una certesa absoluta, però que no conforma, per si sola, una vida humana. Notem, finalment, que tot i que efectivament Sòcrates diu que no haurà de dividir les formes del plaer, sí que divideix (o diferencia) aquí les de la reflexió per tal de mostrar que la vida del plaer resulta sense elles inviable humanament parlant. Com veurem, però, aquesta divisió de les formes de la reflexió serà justament la que permetrà dividir més endavant els diversos tipus de plaers (cf. 31b-55c; secció V.I).

2) Observem en segon lloc l'exemple socràtic, el mol·lusc («πλεύμων»), el qual ens remet a la imatge d'un animal marí, allunyat de la llum solar i, per tant, també de l'àmbit diví o còsmic entès com a ordre racional de la natura. L'exemple ens remet, creiem, a l'ésser viu de menor rang possible, encara que no creiem que se'ns estigui dient que estigui mancat de tota racionalitat, sinó que es tractaria de l'ésser viu menys racional (cf. Lefebvre 1999a, 82). La característica principal que creiem que ens vol transmetre aquí Sòcrates és que aquest ésser marí, vivint allunyat de la llum i poc dotat per discernir allò que l'envolta, viu tancat en ell mateix i és absolutament incapaç de mirar o de sentir allò que li passa o que l'envolta. La mirada que Sòcrates reclama a Protarc des de l'inici del diàleg es manifesta aquí en un exemple dramàtic contundent. L'autoexamen que reclama Protarc és a punt de donar els seus fruits, Protarc s'està mirant a ell mateix mentre escolta les paraules del seu interlocutor i, com veurem, la seva mirada canviarà alguna cosa en ell.

^{lxvii} Finalment, l'estratègia dialògica socràtica ha donat els seus fruits. Notem que l'afàsia de Protarc posa de manifest diversos elements: 1) En primer lloc, que *l'exercici dialògic socràtic ha arribat al fons de la seva vivència mitjançant el discurs*, un discurs dirigit a mostrar la manera com està estructurada la realitat (objectiu del camí més bell; cf. secció II): hem de cercar sempre una única naturalesa per a cada cosa i Protarc en la naturalesa del plaer hi veu també la seva identificació amb la naturalesa del bé, però aquesta identitat es contradiu amb la mateixa experiència del plaer, el qual, donat que no existeix sense els processos cognitius que l'acompanyen, no pot ser el bé, que és autosuficient. 2) Per altra part, l'afàsia de Protarc, que no és ni una *resposta afirmativa ni negativa, sinó un silenci, hauria de permetre un nou inici de la reflexió des de l'acceptació de la pròpia ignorància, des de l'acceptació de l'error sobre una aparença de plaer que Protarc vivia profundament com a veritable*. Ens trobem enfront del descobriment de la pròpia ignorància com a camí socràtic de descobriment, la qual cosa representa també –o hauria de representar–, el coneixement d'un mateix reclamat per Protarc. Per tant, l'autoexamen que reclamava Protarc ha estat plenament assolit per l'argument socràtic.

3) Notem també que allò que ha quedat afectat és justament el seu *dir*, la qual cosa ha estat assolida mitjançant una exigència de *mirada* per part de Sòcrates (la qual es reiterarà a continuació per examinar la reflexió). Si Protarc, com nosaltres creiem, és un filòleg, per ell el plaer es troba en les paraules, en el discurs i, per tant, per ell el mutisme és una forma de dolor. Així doncs, podem afirmar que Protarc pateix en el moment que s'adona que el plaer tal i com ell l'entenia no és pròpiament plaer, sinó una barreja de plaer i raó. En cert sentit, Protarc ha experimentat el plaer tal i com ell l'imaginava i ha sentit dolor: *l'argument socràtic mostra així no només la importància de la raó en l'experiència del plaer, sinó la capacitat de la raó per generar dolor, per transformar allò desitjat en quelcom indesitjable*. D'aquesta manera, la subtilitat de l'argument socràtic mostra, a través de la reflexió conjunta, que allò que cal rebutjar no és la bondat del plaer, sinó l'aparent bondat del dolor que s'amaga en la seva experiència. El dolor de Protarc (experimentat en silenci) vindrà acompanyat, com veurem, per la primera aparició del dolor en el diàleg. En aquest sentit considerem encertada la posició de Benardete en considerar que aquesta situació ens enuncia el tema de la tragèdia del pensament i que Protarc es troba en la situació del jove que no es vol fer gran del que ens parla, per exemple, la tragèdia de Sòfocles (cf. *Èdip rei*, 1224; Benardete 1993, 128). 4) *Amb tot, el silenci de Protarc resultant de l'examen de la seva pròpia experiència del plaer comporta la possibilitat de la continuació del diàleg en la recerca de la naturalesa del plaer a través de l'examen dels intermedis que l'inhabiten, això és, de la seva veritable il·limitació, la qual, des d'ara ja no es podrà pensar separatament de l'element cognitiu que l'acompanya (i, per tant, des de certa limitació)*. Així doncs, la vida del plaer pot romandre separada de la vida de la reflexió (respectant la norma establerta a 20e1; cf. 60c8), però en el plaer mateix hi ha inevitablement continguda, per tot ésser viu, una necessària reflexió. 5) Per tant, podem concloure que la memòria socràtica del bé com a tercer millor, encaminada a refutar el segon dels pressupòsits de Protarc, permet també l'obertura del camí per a tractar el primer dels seus pressupòsits, a saber, l'existència o no de diferències intrínseques en el seu si (vegeu *supra* la nota a 14b7-8). Amb tot, doncs, Sòcrates sembla estar també progressant en l'objectiu de posar límits a les qüestions tractades tal i com li han reclamat els seus interlocutors (cf. 19e).

^{lxviii} Reapareix aquí l'exigència de mirada («εἶδον»), a la qual s'afegeix una exigència de valentia, de manca de por per tal de reconduir la situació. El terme que emprà Sòcrates és «μαλθακίζομαι», que significa tant «ser suau» com «ser covard». La situació recorda a la de 14b, quan Sòcrates decideix situar la diferència al mig justament després que Protarc hagi acceptat (per plaer) l'existència de diferències en el si del plaer a causa de l'existència de diferències en el si del saber. Aquell cop Sòcrates decideix situar la diferència al mig ràpidament per evitar l'accés d'alegria de Protarc, cosa que provoca la introducció de la meravella de l'u i els molts i, amb ella, el camí més bell. Ara Sòcrates, per evitar el seu silenci i el mutisme com a ruïna del discurs (el seu dolor), tornarà a introduir en l'examen la naturalesa de la reflexió, la qual tampoc resulta completa sense el plaer. Com dèiem, abans quedava afectada la posició teòrica de Protarc, ara la seva pròpia vivència. Abans la diferència se situava al centre en relació amb el discurs, ara en relació amb la pròpia experiència vital. Abans

Sòcrates modificava la direcció del seu discurs per evitar el plaer de Protarc que contaminava inadvertidament el seu judici, ara la modifica per evitar el seu dolor pel descobriment de la veritable naturalesa de plaer. El diàleg platònic ens transmet arguments, però també vivències sense les quals resulta impossible accedir al seu veritable significat.

^{lxviii} Som al final de la primer part de la secció tres, en la qual la memòria socràtica del bé ha permès situar un tercer element com a millor i superior tant al plaer com a la reflexió. 1) Notem en primer lloc que la intervenció de Sòcrates (resposta afirmativament per Protarc) mostra clarament, contra diverses interpretacions de diàleg (cf. Delcomminette 2006, 189-194; 310-313; Frede 1993, xliii; 2010, 8-10), que la posició socràtica no és la de defensa d'una vida de reflexió deslliurada de plaers. Resta saber, tanmateix, quins siguin aquests plaers que han d'acompanyar la reflexió, la qual cosa no s'aclarirà plenament fins al final del diàleg (cf. secció VI). És interessant posar de manifest, com nota Delcomminette, que l'argument socràtic sobre el bé s'ha centrat sobretot en el tercer dels elements que el defineixen, això és, el de ser «digne de ser escollit» o escollible («αἰρετός», cf. 29d), on hi ressona l'«αἰρέω» de 20d. Creiem, però, que Delcomminette s'equivoca en afirmar que això és així perquè el tercer element ens aclareix la perspectiva d'aquells que no posseeixen el bé (com seria el cas de Protarc) i no la d'aquells que viuen una vida bona (com la que duria Sòcrates) (cf. Delcomminette 2006, 168). No creiem que el diàleg ens indiqui que la vida de Sòcrates és una vida plenament bona o que aquesta forma de vida es pugui assolir en absolut. De fet, seguint el mateix argument, si Sòcrates posseís ja una vida plenament bona, és a dir, si fos una vida autosuficient i completa, no tindria sentit que es dedicués a ensenyar res, car no li mancava res (Cf. *Lisis* 215a6-15; cf. Bosch-Veciana 2003). Una vida plenament bona és també una vida no pròpiament humana i, per tant, incompatible amb el diàleg socràtic, el qual cerca de trobar conjuntament allò que persegueix i que no té. L'argument pren, doncs, la direcció correcta vers l'aclariment del bé i la vida bona, però justament perquè aquesta vida escapa a l'home permanentment i sobretot perquè del que es tracta és de dirigir i orientar la tria correcta del camí que ens hi acosti. Frede, per la seva part, diu que Plató hauria triat la vida sense plaers al *Gòrgias* (492e-494a) i que aquí només sembla que no la tria. La tesi forta de Frede, sobre la que se sosté la tesi de la conversió de Protarc, és que Sòcrates defensarà en última instància l'estat d'impertorbabilitat, la vida neutra, però que aquesta s'ha de fer abans atractiva als ulls de Protarc (cf. Frede 1993, xliii); així, segons Frede l'únic que abandona Sòcrates en la seva defensa de la vida mixta és la raó divina (cf. 1993, xxxii). El problema d'aquesta interpretació és que converteix una bona part del diàleg en un argument merament retòric o pedagògic per tal de dirigir a Protarc. Com afirma Rowe, Frede sembla llegir l'element socràtic del *Fileb* des de *El sofista*, concretament des de la imatge del sofista de noble llinatge (cf. *El sofista* 226c-231b) (cf. Rowe 1999a). Els dubtes de Frede sobre la defensa d'una vida barrejada en el *Fileb* semblen reduir-se, tanmateix, en el seu darrer escrit sobre el diàleg, on mostra, com sostenim nosaltres, que el *Fileb* ens transmet una imatge de l'home com a ésser que es troba en una recerca constant que mai acaba de finalitzar (cf. 2010; vegeu la part I.1 § 4 i, sobretot, la part I.5 § 1).

2) És interessant observar com la vida del plaer sense reflexió és inviable humanament, mentre que la vida de la reflexió es presenta com a no acceptable sense plaer i dolor. Notem també que la separació fracassa per raons diferents: *la reflexió és una condició necessària del plaer, mentre que el plaer i el dolor són una conseqüència necessària de la reflexió però no són una condició*. Aquesta posició és clau, com veurem, per entendre quina forma té la millor de les vides que persegueix descriure Sòcrates en el *Fileb*, la qual, en tant que tercera possibilitat, anirà experimentant diverses transformacions. 3) En tercer lloc, notem que trobem aquí una nova enumeració dels elements pertanyents al conjunt de la reflexió i que, de nou, se'ns parla de possessions. S'afegeix la ciència («ἐπιστήμη») a l'enumeració i la memòria es consolida com a fonamental, afegint en aquests cas «de totes les coses» («μνήμην πάντων»). Quin és el sentit d'aquesta ampliació de la memòria? Sense saber-ho del cert, assenyallem només que aquesta caracterització és paral·lela a la feta respecte a la vida del plaer quan se'ns preguntava si desitjaríem viure tota la vida gaudint dels més grans plaers. Ni una memòria completa i total, ni una vida plena de plaers asseguruen la felicitat a l'ésser humà. 4) En quart lloc, és important remarcar que trobem aquí la primera aparició del dolor («λύπη») en el

diàleg i que resulta curiós aquesta primera aparició del conjunt plaer-dolor es produeixi justament en l'examen de la reflexió. Recordem també que el dolor que Protarc ha patit a causa del seu mutisme, també li hauria de permetre entendre millor aquesta experiència des de la perspectiva de la reflexió o del judici. Per altra part, resulta inquietant preguntar-se fins a quin punt no és el dolor justament una primera divisió del mateix plaer, cosa que semblaria contradir la mateixa norma que Sòcrates havia establert a 20c. 5) Restar «inafectat» tradueix «ἀπαθής», que podria ser traduït com a manca d'experiència i que cal entendre tant en un sentit corporal com anímic. 6) Finalment, apuntem que una lectura intradialogal del *Fileb* mostra que la posició que Sòcrates rebutja aquí és semblant a la que defensaran els enemics de *Fileb* a 44c-d: en aquell cas, però, la millor vida es defineix com aquella que resta inafectada pels dolors i, per tant, identifica una vida sense dolor amb una vida plaent. Encara que, com veurem, falsament plaent. Resulta interessant en aquest sentit, la referència que fa Aristòtil a la percepció, la memòria, el coneixement i les virtuts («ὄραν, μνημονεύειν, εἰδέναι, τὰς ἀρετὰς») com a coses que són desitjables tot i que no impliquen necessàriament cap plaer. L'Estagirita, tanmateix, no afirma que això sigui una forma de vida (cf. *EN* 1174a1-15).

^{lxxix} (III.) LA SUPERIORITAT DE LA VIDA BARREJADA I LA INSUFICIÈNCIA DE LA RAÓ SOCRÀTICA (22A-23B).

^{lxxx} Som a l'inici de la segona part de la secció III, on s'exposen les implicacions que comporta pel diàleg la defensa d'una vida com la que Sòcrates ha descrit com la millor possible, on es barregen plaer i reflexió. Recordem que el conjunt de l'argument s'encamina també, per una part, a refutar la identificació de Protarc entre el plaer i el bé (cf. 13b6-e4; vegeu supra la nota a 14b7-8) i, per l'altra, a realitzar l'exercici d'autoexamen que ell mateix havia reclamat (cf. 19c1-2).

^{lxxxi} Reapareix aquí l'exigència que la millor forma de vida (o allò que persegueix aclarir el diàleg) sigui digna de ser escollida («αἰρετός»), a la qual s'uneix ara l'exigència de ser suficient («ἰκανός»). Tot i així, la intervenció de Protarc no fa explícit que cap de les dues formes de vida no es pugui identificar amb el bé, cosa que farà Sòcrates a continuació.

^{lxxxii} Diverses coses són rellevants en aquesta intervenció de Sòcrates: 1) Hi ha un joc entre els homes i els éssers vius que Protarc acaba d'esmentar («οὔτε ἀνθρώπων οὔτε ζώων οὐδενί»), i les plantes i els éssers vius de Sòcrates («φυτοῖς καὶ ζώοις»). Quin és el sentit de l'afegit de les plantes? Com s'entén que les plantes puguin escollir o desitjar qualsevol cosa? Sòcrates sembla indicar que els éssers vius no poden viure sense un cert ordre de tipus racional que reguli la seva vida, la qual cosa és plenament coherent amb allò que s'exposarà en la següent secció del diàleg, on s'aclarirà que hi ha un ordre del tot i que aquest ordre és de naturalesa racional (cf. secció IV). Fixem-nos que l'exemple del mol·lusc podria refutar això, però ens cal entendre que també en aquest cas hi ha un cert ordre racional que el guia tot i que sigui en un nivell molt baix. La formulació de Sòcrates, que no inclou explícitament l'home, deixa oberta la possibilitat que aquesta vida sigui escollida per aquest i, de fet, el darrer passatge ho sembla confirmar amb l'afirmació que això és possible a causa de la necessitat o la ignorància. William té raó en notar que la inclusió de les plantes situa el bé en igualtat de condicions en relació amb els homes, posant així de manifest que l'àmbit propi del bé és el conjunt de la realitat viva (cf. 1940, 163). 2). Tot i així, la millor forma de vida que cerca el diàleg, com queda clar en el segon dels acords establerts en l'escena inicial, ha de permetre la felicitat per tot home. Que també les plantes o els animals siguin feliços (si és que això és possible) és una qüestió que no resulta essencial en el diàleg.

2) Notem que la manera com es presenta la possibilitat d'errar en la tria sembla estar governada pel fet que això sempre es farà a desgrat, és a dir, sense haver-ho escollit o volgut («ἀέκων»; cf. «ἐκόν» 12b, 14c4, 20b). Les dues raons que justificarien l'error en la tria són la ignorància («ἄγνοια») i la infeliç necessitat («ἀνάγκης οὐκ εὐδαιμονος»). Ens cal preguntar aquí quins dels dos elements pot haver causat l'error en la tria per part de Protarc, el qual ens cal acceptar que, almenys des del punt de vista exposat per Sòcrates, s'ha equivocat en l'elecció. Recordem que tant la ignorància com la necessitat tenen rellevància en l'argument i l'acció de diàleg: la ignorància ens remet al tema de l'autoconeixement com a capacitat de captació de la

pròpia situació i que Protarc ha reclamat anteriorment; la necessitat és possiblement el que mou Protarc a la seva posició (vegeu la secció I); i, finalment, la felicitat és allò que cerca el diàleg (trobem dues aparicions de «feliç» a part d'aquesta: a 11d6 com objectiu de la recerca i a 47b7 per descriure negativament aquells que creuen que la millor vida és la dels plaers sexuals).

3) Esmentem finalment que la preferència socràtica o platònica per la barreja com a millor forma de vida ens és transmesa també per Aristòtil en el llibre X de l'*Ètica a Nicòmac*, on exposa breument les tesis d'Eudoxe (que defensa que el plaer és el bé suprem en tant que tothom hi aspira tot rebutjant el seu contrari, el dolor) i després les de Plató, sobre el qual afirma que «amb un argument de la mateixa naturalesa [contra Eudoxe], Plató considera que el bé no és el plaer, car la vida del plaer és més desitjable o digne de ser escollida amb reflexió que sense ella («αἰρετώτερον γὰρ εἶναι τὸν ἡδὺν βίον μετὰ φρονήσεως ἢ χωρὶς»), i que si la vida barrejada és millor («τὸ μικτὸν κρείττον») que el plaer isoladament, aquest últim no pot ser el bé, car no hi ha res que calgui afegir-li al bé en si mateix per fer que aquest sigui més digne de ser escollit; és evident que si el bé resulta més digne de ser escollit per la seva combinació amb algun bé, aquest no podrà ser altre que el bé en si mateix» (cf. 1172b30-35). Tot i que sembla indubtable que el genial aclariment aristotèlic està inspirat en l'argument del *Fileb*, aquest darrer resulta de nou molt més subtil i complex que no pas l'exposat en aquest passatge de l'Estagirita, el qual, al seu torn, té un objectiu ben diferent al que persegueix Sòcrates enfront de Protarc i enfront del lector (cf. Natali 1999b, 129-148; vegeu *supra* nota a 11c3).

^{lxxxiii} El «ὁ σὸς νοῦς» («la teva raó») pronunciat per Fileb és una clara resposta al «τὴν γε Φιλίβου θεὸν» pronunciat per Sòcrates, cosa que indica que el text (o en tot cas Fileb) equipara la divinitat de Fileb amb la raó de Sòcrates. *L'exercici desmitificador de la divinitat de Fileb per part de Sòcrates sembla haver donat els seus fruits i genera ara la seva reacció*. Així com Protarc sembla acceptar la recerca conjunta, Fileb es manté bel·ligerant, encara que sembla acceptar, almenys implícitament, que el bé és superior al plaer igual que ho és a la reflexió, cosa que contradiria la seva posició a 12a, on afirma que el plaer venç per complet. Caldrà de nou veure quina sigui la resposta de Protarc a l'exercici dialògic socràtic i caldrà també veure quin paper juga la divinitat per Protarc. Sigui com sigui, la llarga resposta de Sòcrates mostra que aquest element ha de ser tingut en compte per enfrontar la qüestió. Protarc intenta defensar una posició indefensable que no sembla aguantar-se sense un recolzament diví o, com Sòcrates aclarirà, sense un recolzament en el tot, el coneixement del tot que Protarc ha negat que sigui prioritari (cf. 19c1-5).

^{lxxxiv} Val la pena aturar-se un moment en aquesta intervenció de Sòcrates, que sovint passa desapercibuda pels comentaristes, per tal d'aclarir una de les qüestions que planteja com a interrogant el conjunt del diàleg. Es tracta de la pregunta per la millor vida que pretén aclarir el *Fileb* de Plató. Sòcrates afirma aquí que no inicia *encara* («πω») l'enfrontament en defensa de la raó per la victòria que s'atorgaria a («πρὸς») la vida comuna: «τῶν μὲν οὖν νικητηρίων πρὸς τὸν κοινὸν βίον οὐκ ἀμφισβητῶ πω ὑπὲρ νοῦ». Tant l'adverbi «πω» com la preposició «πρὸς» permeten donar a la frase interpretacions significativament diferents. Val a dir en primer lloc que l'adverbi no té necessàriament una significació temporal i, de fet, gran part dels traductors no el fan constar en la frase. Així, la frase pot indicar que Sòcrates encara no dona la victòria a la raó contra la vida comuna, amb la qual cosa podria estar dient que la victòria final, és a dir, la millor de les vides, és una vida de reflexió (com interpreta Delcomminette). La mateixa interpretació, però, s'ha de posicionar sobre quin sentit de la raó està emprant aquí Sòcrates: o bé *la raó com a forma de vida* o bé *la raó còsmica o divina*. Aquesta segona opció, la defensa de la victòria de la raó còsmica o divina, seria plenament coherent en tant que és justament aquest sentit de la raó el que Sòcrates es disposa a descriure en la següent secció. Per altra part, el significat de la frase es pot suavitzar molt més i indicar que Sòcrates està simplement interessat en parlar sobre el segon premi i que no tractarà del candidat victoriós («νικητηρίων»), ni a favor de la vida de la raó i contra la vida comuna, ni ara ni en cap moment del diàleg. La segona lectura fa perdre part del sentit del «πω», però permet respectar el procedir del diàleg, el qual efectivament defensa i descriu una vida comuna com a millor de les vides i, a més, es dedica efectivament a aclarir qui rep el segon i la resta de premis. Aquesta és la interpretació que nosaltres creiem que cal donar-li al text.

Contra aquesta posició trobem la interpretació de Delcomminette, el qual segueix la primer lectura. L'autor belga té com una de les seves principals tesis que la vida mixta descrita al final del diàleg és la mateixa que la vida de la raó de 22c7. Un dels arguments que empra per defensar la seva tesi és, justament, la presència del «πω» en la frase que hem comentat: «la “vie mixte” qu'il décrit à la fin du dialogue n'est rien d'autre que la vie d'intelligence ainsi réinterprétée, à savoir, une vie composée de l'intelligence et des espèces de plaisirs que l'accompagnent nécessairement. Et une telle vie est effectivement proclamée supérieure à la “vie mixte” telle que Protarque la comprend» (cf. 2006, 192). Segons Delcomminette, el diàleg o bé progressa des de la noció de la vida barrejada hedonista (la reflexió subordinada al plaer) a la vida barrejada intel·lectual (el plaer subordinat a la reflexió), o bé des de la vida barrejada hedonista a la vida de l'intel·lecte que també inclou els plaers necessaris. *La tesi de Delcomminette es decanta per la segona opció i interpreta el conjunt del Fileb a partir d'aquest pressupòsit*: al llarg de la conversa, la vida de la reflexió es va reformulant per complir dues condicions: en primer lloc, incloure els plaers que acompanyen necessàriament el coneixement i, en segon lloc, ser accessible als éssers humans (Delcomminette 2006, 189-194). Tot i que l'anàlisi de Delcomminette és molt acurada i sòlida, i tot i que, com ell mateix ens diu a l'inici del seu treball, només al final de la seva interpretació del diàleg pot ser avaluada adequadament, creiem que l'autor belga tendeix a unificar allò que en el diàleg es mostra de manera complexa i que sovint ho fa a partir de pressupòsits que no es troben en el mateix text. Concretament, com hem esmentat, creiem que la interpretació del passatge desatén la possibilitat que la victòria a favor de la raó es refereixi, no a la vida de la pura raó, sinó a la victòria de la raó en un sentit còsmic o diví; dit d'altra manera, que no es tracta de la victòria de la vida de la raó en la vida humana sinó de la raó que ordena el tot, en el qual s'hi inclouen també les barreges i, per tant, la vida humana com a barreja. La identificació entre vida barrejada i vida de la reflexió (tot i el matís que hi fa incloure un *mínim* de plaers) que fa Delcomminette no atén, des del nostre punt de vista, al plantejament i la lletra de diàleg. Aquesta qüestió central, però, roman oberta en aquest moment del text i ens caldrà avançar per tal d'intentar resoldre-la.

^{lxxxv} La introducció del tercer victoriós es consolida a poc a poc com a fonamental per entendre la manera com avançarà el diàleg. Notem que el conjunt de la intervenció està governat pel joc entre raó humana (o socràtica), raó divina i la causa. Efectivament, la raó socràtica que apareix a l'inici i al final del text («ὅ γ' ἐμός» i «τῷ ἐμῷ νόῳ») ens remet al «ὁ σὸς νοῦς» de *Fileb* (cf. 22c3), la qual cosa es vincula, al seu torn, amb la qüestió de la divinitat i de la causa. La raó socràtica, com veurem a continuació, s'eleva fins a les altures de la raó divina o còsmica per tal de situar els elements que s'han tractat fins ara des d'una nova perspectiva. Sòcrates introdueix aquesta novetat partint de la noció de causa o responsabilitat («αἴτιος», «αἰτίαομαι»), la qual obre una via dialògica per pensar el tercer element que, com ja hem esmentat, possibilita el diàleg entre Sòcrates i Protarc. Tanmateix, la rellevància completa de la noció de causa només s'acabarà al final de la secció que és apunt de començar, quan s'hagi indicat quin és el lloc del plaer, de la barreja i, finalment, de la raó en el tot (cf. secció IV).

^{lxxxvi} Trobem aquí la segona aparició significativa d'eros («dels qui estimen»; «ἔραστων»). Recordem que en l'anterior ocasió l'eros havia servit per designar l'estima o l'atracció eròtica que Sòcrates sent enfront del camí més bell (cf. 16b6). Creiem que en l'ús d'eros Plató ens està indicant que tant Sòcrates com Protarc i els seguidors de *Fileb* experimenten aquesta força. Resulta interessant observar que allà on abans s'hi situava el camí més bell ara s'hi situa el plaer, el qual sabem que ha quedat deshonrat enfront dels qui l'estimen («ἀτιμία ... πρὸς τῶν αὐτῆς ἔραστων»). L'eros socràtic, recordem-ho, també l'ha deixat sovint abandonat i perplex. El joc del diàleg platònic ens mostra que justament allò que ha deixat perplex a Sòcrates, és a dir, el camí més bell, és el causant de la deshonra del plaer i també, com hem vist en diverses ocasions, de la perplexitat i el dolor de Protarc. Ens trobem, per tant, enfront la complexitat de la noció d'eros en el diàleg platònic. Per altra part, notem que la deshonra del plaer posa de manifest una certa veneració per aquest element, com si es tractés de quelcom quasi sagrat o diví. Aquest fet és possible vincular-lo amb la significació de la figura de *Fileb*, el qual és aquí el representant del plaer que ha quedat deshonrat. Creiem que la manera com es descriu aquí l'estat del plaer reforça aquest fet: sabem que també *Fileb* és bell (cf. 11c7) i que, a més, reposa (igual que el

plaer ha quedat estès a terra, «κείμει», 15c8). Així doncs, podem afirmar que Protarc no venera a Afrodita, però certament sent una certa veneració pel plaer i, possiblement, per Fileb com el seu màxim representant. Ens trobem, de nou, en el joc eròtic que caracteritza, com hem esmentat en diverses ocasions, el diàleg.

^{lxxxvii} L'expressió «οὐδὲν λέγεις» resulta difícil de traduir, també podríem dir: «dius foteses». Si seguim les tesis del professor Marzoa, trobem aquí un exemple del fet que pels grecs la parla diu la cosa (cf. Marzoa 2006,13-21). Ens cal, doncs, seguir per tal de veure allò que se'ns vol dir i per donar així un cert contingut a la «cosa».

^{lxxxviii} Som al final de la secció dedicada a l'examen del bé i ens cal recapitular breument els elements que s'han assolit en aquesta secció: 1) Cal tenir en compte primerament el context dramàtic i argumentatiu en el qual es produeix el trànsit entre ambdues seccions. Fixem-nos primerament en la reacció, quasi bel·ligerant, de Protarc enfront la conclusió socràtica: la necessitat de fer patir al plaer («λυπεῖν ἡδονήν») si volem continuar la conversa. Protarc contesta, més que amb una resposta, amb una amenaça que impedeix a Sòcrates marxar («μεθίημι») abans d'haver dut la discussió fins al final («εἰς τέλος»; terme que ja havia aparegut a 19e2). Aquesta amenaça ha de ser tinguda en compte com un element dramàtic important per entendre la discussió en la secció que segueix. Per altra part, la resposta socràtica a la demanda d'assolir un final o acabament serà, potser irònicament, un examen del començament o el principi («ἀρχή») que haurà de permetre situar els elements descrits en el tot. El contrast entre «τέλος» i «ἀρχή» posa de manifest la manera socràtica d'enfrontar la qüestió. Ens trobem de nou en el joc de moviments: Sòcrates suggereix deixar en pau al plaer i Protarc no deixa anar a Sòcrates; Protarc vol anar fins al final i Sòcrates es dirigeix cap al principi. 2) Recordem, en segon lloc, els principals assoliments de la secció: a) l'examen que s'ha fet fins aquí ha permès determinar amb precisió el tercer element que quedava implícit en l'escena inicial i en relació amb el qual s'ha fet possible la conversa (cf. 11d-e; secció I). Per altra part, b) pel que fa als pressupòsits que Protarc ha manifestat en relació amb el plaer, la present secció ha permès aclarir quelcom en relació amb la identificació entre plaer i bé (cf. nota a 14a7-8), ja que s'ha mostrat que *el plaer (o la reflexió) no és el bé* perquè no és ni suficient, ni acabat, ni desitjat per si mateix. A més, c) s'ha aclarit també que en tot plaer hi ha implicats una sèrie de processos cognitius que el *causen* i que tota reflexió humana *comporta* certs plaers o dolors, la qual cosa s'ha posat de manifest també en l'acció dramàtica de diàleg, en el patiment derivat del mutisme de Protarc i la deshonra dels seguidors del plaer. Aquest fet, al mateix temps, ha permès realitzar l'autoexamen que Protarc havia reclamat com a primer per l'home sensat (cf. 19c2 i nota). Per altra part, d) s'ha determinat que la millor vida humana és una vida on es barregen plaer i reflexió i que, per tant, no és possible assignar el primer premi ni a la reflexió ni al plaer, sinó que aquest cal donar-lo a un tercer. Finalment, i el que resulta més rellevant per entendre el trànsit vers la següent secció, e) s'ha establert que cal cercar qui és el màxim responsable («αἴτιος») de la millor forma de vida o de la barreja, és a dir, del tercer (cf. 22d). Com veurem, serà justament la noció de causa la que governarà el conjunt de la secció que segueix. El causant de la bona vida serà també aquell que rebrà el segon premi. Notem, finalment, que la imatge del bé o d'allò bo com a tercer ha permès realitzar un exercici introspectiu o d'autoconeixement tot seguint la demanda de Protarc (cf. 19c1-2). Ara, doncs, Sòcrates es disposa a seguir la primera navegació de l'home sensat, això és, l'intent de conèixer totes les coses.

^{lxxxix} IV. DEL BÉ AL COSMOS: L'ESTRUCTURA DE LA REALITAT I DE LA VIDA HUMANA (LLUITANT PEL SEGON PREMI I) (23c-31a).

^{xc} Som a l'inici de la quarta secció del diàleg, clarament diferenciada de l'anterior per la introducció aquí de nous mecanismes per a dirigir el camí de recerca i, sobretot, per un canvi clar en la direcció de la mirada, la qual es dirigirà ara cap a l'inici, cap a la descoberta de l'estructura del tot, per tal de situar-hi els elements que constitueixen el tema del diàleg tal i com han estat definits fins aquí: el plaer, la reflexió i la barreja entre ambdós. Del tractament del bé com a tercer millor, doncs, passem al tractament del tot com a lloc on se situen les barreges, els límits i les il·limitacions. Recordem també que aquest exercici d'observació del tot cal vincular-lo al seu supòsit de Protarc segons el qual el coneixement del tot resulta secundari per a l'home

sensat (cf. 19c1-3). El diàleg platònic ens planteja en el seu conjunt una recerca sobre la naturalesa humana que exigeix situar-la en relació amb el tot on aquesta se situa per tal de fer possible una correcta orientació de la recerca de la millor de les vides. Resulta rellevant aquí observar l'ús del vocabulari bèl·lic: «mecanisme» [bèl·lic] («μηχανή») i «armament balístic» («βέλος»). «Μηχανή» ens remet a la manera com s'introdueix el camí més bell (cf. 16a7 «μάχη»). Aquest joc entre continuïtat i novetat respecte el mètode a seguir i la manera amb què es construeix l'argument que segueix és una de les qüestions que més controvèrsia en generat entre els intèrprets del diàleg. Es tracta de determinar *fins a quin punt es manté el mètode dialèctic d'investigació en l'examen de la totalitat de les coses*. L'origen de la discussió es podria situar en l'obra de J. C. B. Gosling, el qual planteja els problemes per llegir els dos passatges unitàriament; afirma que l'única certesa és que «πέρας» s'identifica amb allò que fa que una barreja sigui bona i «ἄπειρον» amb els elements d'aquesta barreja, però que això només es veu clarament en el passatge de les quatre classes, però no en el cas del mètode diví. Així, per exemple, la noció d'«ἄπειρον», la qual es presentaria en la divisió que trobarem a continuació com a idea o forma de la realitat, s'havia presentat a l'inici del diàleg com a concepte que permetria ordenar la realitat i, per tant, aquests autors consideren que en el primer cas ens trobem en una perspectiva ontològica i en el segon en una d'epistemològica o cognoscitiva (cf. Gosling 1975, 206-208; Sayre 1983, 136; Meinwald 1998, 168-172). Frede procura resoldre la discussió originada per Gosling i no se'n surt: diu que les nocions de «πέρας» i «ἄπειρον» es modifiquen i que només es manté un rudimentari ús de la divisió i la recol·lecció; afegeix que «if such a 'partial use' can be substantiated, then the inherent unity of the dialogue will be vindicated against the sceptics, for it would mean that the divine method was indeed designed for further use in the dialogue, in spite of Socrates' seeming about-face [donar mitja volta-girar l'esquena]» (cf. Frede 1993, xxxiii; 1997, 185-186). L'autora alemanya considera, amb Gosling, que l'ús del mètode diví no és consistent al llarg del diàleg, com es mostraria en la secció dedicada a pensar en tot: en el primer cas (cf. 16a i ss.) «πέρας» i «ἄπειρον» són criteris per a analitzar realitats o formes, en el segon cas (cf. 23c i ss.) són aquestes realitats o formes mateixes; és a dir, que en el primer cas són eines metodològiques i en el segon realitats ontològiques (cf. Frede 1997, 202-203; 1993 xxxviii). Carpenter, tanmateix, mostra convincentment que, contra Frede, aquí no hi ha inconsistència, ja que en la presentació del mètode diví les dues nocions ja es presenten com a realitats ontològiques, és a dir, com a elements constitutius de la realitat i no com a meres eines per investigar-la (cf. Carpenter 2007, 314; Harte 2002, 195-198). Carpenter, però, no aclareix com això fa coherent l'ús del mètode diví en el conjunt de diàleg. Delcomminette justament defensa, contra Gosling i Frede, la coherència de l'ús del mètode en ambdós casos, i sosté que no s'afegeix aquí cap element nou i que tot el passatge indica a nivell ètic allò que ja s'havia dit abans a nivell metodològic i, de fet, sintetitza aquestes dues perspectives que fins ara havien romàs separades; segons l'autor belga, en el primer cas es tracta de la manera correcta de tractar els «λόγοι», mentre que ara es tracta de la bona vida en si mateixa i de la posició de cadascun dels ingredients en el si de la barreja. Es tracta, per tant, de dos problemes íntimament lligats, «car la méthode que nous choisirons dépend de la vie que nous louons –et inversement» (Delcomminette 2006, 201; cf. 201-212). Delcomminette resol la dificultat plantejada per Gosling indicant en primer lloc que no hi ha contradicció en pensar l'«ἄπειρον» com a idea i com a realitat, i, en segon lloc, aclareix que el marc de la divisió és el tot de les coses en un sentit físic i que per tant l'objecte de recerca no poden ser les idees, car les idees no poden ser mai físiques i allò del que es tracta aquí és del món físic (cf. *Fedre* 247c2). Per Delcomminette aquest passatge ens ofereix, doncs, un aclariment immanent, des del sensible, que ens permetrà pensar l'intel·ligible, les idees, que l'autor considera que són potències de l'intel·lecte que permeten pensar la realitat (Cf. Delcomminette 2006, 214 i ss.). Nosaltres sostenim amb Delcomminette que hi ha un clar lligam entre els dos passatges i que aquí s'aplica clarament el mètode dialèctic, el que nosaltres hem anomenat el camí més bell, però considerem que no és encertat reduir la recerca que és a punt de començar a la mera immanència. En cap lloc es mostra que l'argument socràtic ens parli aquí exclusivament d'un sensible contraposat a un intel·ligible. La fixació de Delcomminette en la immanència de gran part dels elements del

diàleg és, des del nostre punt de vista, un error interpretatiu que cal tenir en compte (cf. Brisson 2010). Considerem, per altra part, que *la* recerca d'unitats en la pluralitat és, com hem vist, l'essència del camí més bell: cal cercar unitats tot tenint en compte els intermedis que les inhabiten fins arribar a la unitat originària. En el text i les notes que segueixen es posarà clarament de manifest com el camí més bell continua plenament vigent i que fonamental per seguir l'argumentació (vegeu les parts I.1 § 3.3. i II.3).

^{xci} IV.I LA DIVISIÓ DEL TOT EN DOS, TRES O QUATRE ELEMENTS (23C-27C)

^{xcii} Diverses coses són aquí rellevants: 1) L'argument que és a punt d'iniciar Sòcrates ens vol parlar de l'estructura del tot, d'allò que es troba en el tot («ἐν τῷ παντί»), un tot que resta encara indeterminat pel que fa a la seva constitució o estructura. Nosaltres parlarem al llarg del nostre comentari de l'argument cosmològic, ja que considerem que allò del que es tracta aquí és de descriure l'estructura del tot còsmic (cf. Carone 2005, 85). No hem de pressuposar, tanmateix, que coneixem l'abast o el contingut complet d'aquest tot abans d'haver acabat l'anàlisi que ara comença; sabem, això sí, que Sòcrates és a punt de descriure'l com a unitat formada per parts. És per això que considerem que ens trobem en una clara aplicació del camí més bell, car ens disposem a prendre o dividir («διαλαμβάνω»), en la totalitat de les coses («ἐν τῷ παντί»), dos o més aviat («μᾶλλον») tres elements, és a dir, a trobar unitats en la pluralitat tot cercant els intermedis que les inhabiten. Caldrà, a més, que cerquem el començament («ἀρχή»), amb precaució («διευλαβέομαι»), és a dir sense fer unitats més ràpid o més lentament del que pertoca (cf. 16c i ss.; Carpenter 2007, 315-316). 2) Recordem que ens trobem, concretament, enfront el segon trajecte del camí més bell, aquell que va de l'il·limitat a la unitat, això és, el camí del veritable descobriment i recerca i, per tant també, el camí del déu o de l'home diví (cf. 18c i nota). Tant el dubte socràtic per establir el nombre exacte d'elements del tot, com expressions d'incertesa com «més aviat» («μᾶλλον»), ens remetent clarament al fet que partim aquí de l'il·limitat, de la indeterminació. El terme «μᾶλλον», a més, servirà jusatment per designa l'element il·limitat que compona la totalitat de les coses.

^{xciii} Apareixen aquí diversos elements dramàtics que sovint han estat desatesos. 1) El text ens ofereix una clara indicació de la manera diferent amb què Sòcrates i Protarc s'enfronten al ridícul i a la recerca conjunta. Observem en aquest sentit que *Sòcrates no evita el ridícul, sinó que s'hi enfronta, mentre que Protarc el defuig clarament*. Val a dir que la rellevància d'aquest fet s'aclarirà plenament en l'anàlisi del ridícul i la ignorància 47d-50e (cf. secció V.I). És important posar de relleu aquí el fet que si la dialèctica fos simplement l'art d'enumerar i separar («δίωξις») formes («εἶδη»), aleshores Sòcrates no expressaria el seu ridícul (contra la sorpresa de Gadamer –vegeu part I.2 § 2.3.3.– i el desconcert de molts altres comentaristes –vegeu la part I.1 § 3.3.): certament la finalitat de la dialèctica és la determinació d'unitats, però no es tracta d'una determinació *immediata, sinó mediada per un examen i pel diàleg mateix*: «cal que mirem si n'hi ha a més d'una, dues o si no, tres, o un altre nombre, i cal que fem el mateix per a cada unitat fins que, partint de la unitat inicial es vegi, no que és un i molts i il·limitats, sinó també la quantitat determinada » (16d2-6). El diàleg se'ns presenta, docns, com una clara exemplificació del camí de recerca, el camí més bell (vegeu la part II.3).

^{xciv} «Ὠγαθέ», curiosa expressió, «oh bo!», Protarc sembla reaccionar enfront el ridícul de Sòcrates.

^{xcv} S'aclareix aquí la raó del ridícul socràtic, la qual cosa és, ni més ni menys que el quart element que compona el tot, la causa. Creiem que trobem aquí un element d'ironia socràtica o platònica, car aquest quart element que Sòcrates gairebé oblida i que se sent ridícul d'afegir, és justament l'element del tot que més s'assembla, com veurem, a la raó i a la seva capacitat ordenadora, és a dir, que es tracta justament del gènere més proper al candidat inicial de Sòcrates. De fet, com hem esmentat, el conjunt d'aquesta secció s'inicia per tal d'aclarir qui és el responsable o causant de la bona vida que persegueix determinar el conjunt del diàleg. El terme «gènere» tradueix «γένος», la qual cosa posa de nou de manifest que les anomenades «les quatre categories de l'ésser» s'assignen aquí indistintament, el que abans eren «εἶδη» ara són «γένη».

^{xcvi} Aquest suggeriment de Protarc és sens dubte fonamental, la qual cosa queda reforçada pel fet que Sòcrates confirmi la possibilitat d'un cinquè element com a component del tot. Se n'ha parlat molt de la introducció d'aquesta cinquena possibilitat, la qual sembla remetre'ns al principi o la força de separació («διάκρισίν τινοσ δυναμένου»), on «διάκρισις» pot significar tant la raó que separa, com la necessitat o el principi del caos. Els neoplatònics Plutarc i Damasci ja haurien indicat la rellevància d'aquest cinquè element. Robin és se'ns dubte un dels comentaristes moderns que més rellevància ha donat a aquest principi; arribant a afirmar que és sobre aquesta qüestió que vol parlar Protarc al final del diàleg, quan pretén encara retenir Sòcrates (cf. 67b7-10). La divisió en cinc gèneres ens pot remetre, segons Robin, a *El sofista* (250a i ss. ser, moviment, repòs, mateix i altre), però considera que en el *Fileb* aquest cinquè queda implícit i és innecessari en tant que a diferència de *El sofista* aquí no es tracta de les essències fonamentals d'allò real o de les idees primeres, sinó de les modalitats últimes de la capacitat d'actuar i patir (cf. *El sofista* 247d i ss.). Segons Robin, en el *Fileb* trobem només quatre principis de forma explícita, dos principis actius (límit i causa) i dos de passius (barreja i il·limitat) (cf. 1950, 1515; 1935, 159-161, 167-168). Gadamer, per la seva part, afirma que la pregunta de Protarc és maliciosa, car la causa de la barreja és la raó, la qual divideix tant com uneix (cf. 2000, 94). Delcomminette, per contra, pensa aquest cinquè gènere en contrast amb la causa productiva pròpiament dita, la qual cosa li permet justificar la seva tesi sobre la inexistència de males barreges (cf. 2006, 254). Nosaltres no tenim la certesa que això sigui així, però compartim la idea que la qüestió de la separació, del discerniment, és, com ja hem esmentat, central al llarg de tot el diàleg (cf. 14b). Cal notar també que resulta curiós que Protarc, que tenia por i se sentia ridícul a l'hora de dividir el plaer (cf. 19a3-b10), i que ha afirmat que l'home sensat ha de conèixer-se a ell mateix abans que totes les coses (cf. 19c1-6), ara proposi una divisió sobre quelcom de gran complexitat sense massa miraments; a més, Protarc s'ha mostrat partidari de la unitat i ara proposa un principi que separa; per què cerca Protarc la separació o la dissolució?

Alguns manuscrits afegeixen «βίον» després de «πέμπτον», de manera que es parlaria aquí d'una «cinquena vida». Burnet atetitza, seguint a Schütz aquest terme, el qual nosaltres no fem aparèixer.

^{xcvii} (IV.I) L'IL·LIMITAT I EL LÍMIT, ELS DONS DIVINS (23E-25B).

^{xcviii} Som clarament en la segona direcció del camí de recerca indicat a 18c-d. Els tres verbs «σμίξω», «διασπάω» i «συνάγω» respectivament, reapareixen a 25a; es tracta de re-unir allò que ha quedat dispers tant en l'argumentació com en la realitat mateixa. «Replegar» implica tornar al seu primer estat allò que s'havia desplegat o estès.

^{xcix} Contra els comentaristes que afirmen que el passatge cosmològic estaria desvinculat del mètode dialèctic de 16c i ss. fixem-nos que 1) la qüestió és cercar unitats en la pluralitat, la qual es manifesta tant en el discurs com en la realitat; 2) els elements nuclears són el límit i l'il·limitat, termes que, tot i mostrar sentits diferents, com ens indica el mateix diàleg, ens remeten a quelcom idèntic: primerament cerquem la unitat de l'il·limitat, després la del límit, que sembla només possible mitjançant la captació de la unitat de la barreja i, finalment, per captar la unitat de la barreja ens cal la causa d'aquesta. Aquesta seria la interpretació que nosaltres suggerim i que queda clarament justificada a partir de la interpretació del camí més bell. Això significa que el present passatge opera de forma ordenada i jeràrquica: l'«ἄπειρον» requereix d'un «πέρας», ambdós requereixen de la barreja i aquesta només s'explica a partir de la causa (cf. Delcomminette 2006, 216-258).

Traductors com Badham o Benardete sostenen que «πέρας ἔχον» designa la barreja; Frede diu que s'empra indistintament com a límit en tant que imposa mesura i afegeix que aquí –en la diferència entre «πέρας» i «ἄπειρον» i en l'exposició del mètode diví– es trobaria el vincle amb les doctrines no escrites (Frede 1997, 418-427).

^c Diverses coses resulten aquí rellevants d'esmentar. 1) Trobem la primera aparició de l'expressió «el més i el menys» («τὸ μᾶλλον τε καὶ ἧττον»), la qual resulta fonamental per la comprensió del diàleg i que en el corpus platònic només apareix en el *Fileb*. Considerem que es tracta d'una de les formulacions d'un dels principis que constitueixen el camí més bell,

l'il·limitat. Recordem (veure *supra* la nota final del passatge de 17a) que Aristòtil ens parla de la diada o del gran i el petit («δυάς» ... «τὸ μέγα καὶ τὸ μικρόν») com a causa material de les formes i de la unitat com la seva causa formal (*Metafísica* 988a5-10; 987b20-26, 1081a-1082b, 1088a-b; *Física* 192a6-25, 203a) i que, per tant, no podem descartar que s'estiguin referint al mateix. Com a curiositat, apuntem que resulta interessant el paral·lel amb l'argument que Descartes emprà a la tercera Meditació *Metafísica* per distingir entre els nivells de realitat objectiva; allà esmenta la incapacitat de discernir entre el fred i la calor de forma clara en relació amb la seva realitat objectiva, car ell mateix les pot haver creat (cf. *Meditacions Metafísiques*, AT 34-35). 2) Notem en segon lloc l'abundància de verbs que ens remeten a la mirada en aquesta breu intervenció: en primer lloc «σκέπτομαι» («fixar-s'hi»), i posteriorment dues aparicions de «σκοπέω» («examinar» amb la mirada). Recordem que «σκοπεῖν» (juntament amb «μανθάνειν» i «διδάσκειν») és un dels tres objectius del camí més bell. Aquí Sòcrates torna a posar l'èmfasi sobre aquest element: cal en primer lloc mirar l'estat de les coses per tal d'aclarir la realitat. Fixem-nos que això té a veure amb el fet que aquí estiguem recorrent la segona direcció del camí dialèctic (de l'il·limitat a la unitat), un procés on l'objecte de recerca no se'ns presenta immediatament com a unitari, sinó que requereix la mediació d'una mirada reflexiva. Com ja hem dit, la qüestió de la mirada serà la que ocuparà el centre geomètric i també temàtic del diàleg (vegeu la part III.2 i III.3). 3) Finalment, «acabament» i «acabats» són ambdós derivats de «τέλος» i apareixen en l'expressió «γενομένης γὰρ τελευτῆς καὶ αὐτὸ τετελευτήκατον». Recordem que «τέλος» és un dels elements que caracteritza al bé i que ni el plaer ni la reflexió són capaços d'assolir plenament (cf. 20d; secció III).

^{ci} Diverses coses són rellevants aquí. 1) La resposta de Sòcrates és dramàticament i argumentativament rellevant. Protarc afirma entendre bé (i utilitza aquí el terme 'intensament' – «σφόδρα»– que nosaltres hem volgut conservar) la descripció de l'il·limitat que ha ofert Sòcrates i aquest afirma que d'aquesta manera ha suposat («ὑπολαμβάνω») i rememorat («ἀναμνήσκω») allò mateix que ell vol aclarir. Tot i que «σφόδρα» resulta una resposta comú dels interlocutors del diàleg, Sòcrates pren aquest terme per pensar-lo com a part constitutiva del gènere il·limitat. La referència a la rememoració («ἀναμνήσκω») resulta aquí del tot significativa en tant que, com s'examinarà més endavant, aquesta potència de l'ànima és la que permet recuperar quelcom percebut o après sense necessitat de la presència sensible (cf. 34b-c; secció V.I). El que ens està dient Sòcrates és que tot i que en l'«intensament» no es presenta immediatament el seu correlat, el «suaument» («ἡρέμα»), aquests dos formen una unitat accessible al record o a la reminiscència, la qual, tot i no requerir un contacte directe amb la cosa, sí que requereix haver-hi estat en contacte en un determinat moment. Allò amb què s'ha estat en contacte és, no cal dir-ho, quelcom il·limitat. 2) Apareix aquí per primera vegada la «mesura» («μέτρον»), terme fonamental al llarg del diàleg i que rebrà el primer premi en el repartiment final. Notem que s'empra aquí com a sinònim de «ποσός», la quantitat determinanda. 3) L'expressió «allà on resideixen» tradueix «ἔδρα», la qual cosa ens remet de nou a la imatge de la casa o l'habitatge. 4) Allò que «avança i no para mai» tradueix «προχωρεῖ γὰρ καὶ οὐ μένει» i es contraposa a allò que «s'atura i deixa d'avançar» («ἔστη καὶ προῖόν ἐπαύσατο»). Fixem-nos de nou amb l'analogia amb el personatge *Fileb*: ell és en l'il·limitat del plaer però jeu quiet, reposant (cf. 15c9). Si el plaer és certament il·limitat i no deixa de moure's, com és que el seu principal representant no es mou gens?

^{cii} Podem ja resumir finalment els trets que han permès a Sòcrates determinar la unitat de l'«ἀπειρον»: 1) Fixem-nos en primer lloc que el text mostra que cal tractar l'«ἀπειρον» com a unitat («τοῦ ἀπείρου γένος ὡς εἰς ἓν») o indicar-ne la unitat («μίαν ἐπισημαίνεσθαί τινα φύσιν»), aquest és l'objectiu que persegueix Sòcrates (cf. 23e on havia emprant els mateixos verbs de dispersió i reagrupament) i ens remet clarament a l'objectiu principal del camí més bell: la recerca d'unitats en la pluralitat (cf. 16b-d). 2) Sabem que «ἀπειρον» conté el més i el menys com a marca o indicatiu que permet pensar la pluralitat de l'«ἀπειρον» com a unitat (cf. 26c9-d2); 3) Sabem també que no conté «τέλος» («μὴ τέλος ἔχειν ... ἀτελή» 24b6-7), car si ho fes moriria («τελευτάω», 24b1); ni tampoc permet «ποσός», car això el faria desaparèixer, esvanir-se o escolar-se («ῥέω»); i tampoc permet el «μέτρον». 4) Finalment, sabem que si

passes 3) allò que és més-i-menys perdria el seu lloc («ἔδρα») i deixaria d'existir, car l'«ἄπειρον» sempre avança i no s'atura mai (contràriament al «μέτρον»).

Delcomminette ens ofereix una descripció interessant de l'«ἄπειρον» afirmant que no és una cosa, ni un continu, ni cap mena de matèria, sinó «la manière dont les “choses” apparaissent à l'intelligence productive avant qu'elle les ait déterminées, et c'est en ce sens que tout ce qui appartient à ce genre forme une unité» (cf. 2006, 229). Nosaltres creiem, però, que aquesta descripció de l'«ἄπειρον» fa perdre el sentit real o constituïu de la realitat que el caracteritza en l'aclariment socràtic, ja que el fa massa proper a una mena de contingut mental. L'abast ontològic, per dir-ho així, d'aquesta noció, cal mantenir-la tal i com ens la presenta el text platònic i no fer-la més immanent del que és.

^{ciii} Queda descrit aquí el límit com a component de la realitat. Notem que la descripció del límit és comparativament molt més breu que la de l'il·limitat (vegeu la part II.4 § 11.2). Sorprenentment, Protarc l'entén perfectament tot i que, com es veurà a continuació, aquest element no s'ha reagrupat encara en una unitat (cf. 25d5). Això es reflecteix en els dos elements que semblen caracteritzar el límit: se'ns diu que és, per una part, allò relatiu a l'igual («ἴσος») i la igualtat («ἰσότης») i, per l'altra (després de la igualtat, «μετὰ δὲ τὸ ἴσον»), el doble («διπλάσιος») i tota relació numèrica o proporcional (entre mesures); «πάν ὅτιπερ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ἢ πρὸς μέτρον». «Comptar» tradueix «ἀπολογίζομαι», terme que conté el càlcul, la previsió, una de les classes de la reflexió des de l'inici del diàleg.

^{civ} (IV.I) LA BARREJA, TAMBÉ UN DO DIVÍ (25B-26D).

^{cv} Som en la descripció del lloc del tercer element en el tot. L'escena és significativa en diversos aspectes. 1) Sòcrates diu haver realitzat una pregària («εὐχή»), cosa que ens indica que tant els dos primers elements (límit i il·limitat) com el tercer són transmesos per la divinitat a Sòcrates. Molt possiblement la divinitat a la que es refereix Sòcrates aquí és la mateixa que apareix a 26b7-c1, on se'ns parla de la deessa que salva i cura la il·limitació imposant ordre sobre el desordre. Sigui com sigui, la divinitat ha estat propícia i ha ofert una «prova» («τεκμήριον», signe o símbol, en aquest cas diví) a Sòcrates. Recordem que també és la divinitat la que li duu el record del bé a Sòcrates (cf. 20b) i la divinitat ha transmès als homes la saviesa relativa al camí més bell (cf. 16c-d) i també els dos primers principis. 2) És rellevant notar també que Protarc ha demanat a Sòcrates que pregui i observi o examini («εὐχου δὴ καὶ σκόπει»). Es tracta de l'únic lloc del diàleg on l'exigència de mirada es fa des de Protarc a Sòcrates, la qual cosa indica en certa mesura la pietat de Protarc. Sòcrates, havent ja exercit la pregària, respon que mira o examina, cosa que li permet afirmar o jutjar («δοκέω»). Com ja hem esmentat, la relació entre la mirada i el judici té una gran rellevància en el diàleg tal i com mostrarà l'escena central (cf. 38c-39c) (vegeu les parts III.2 i III.3). Justament també se'ns indicarà més endavant que només aquells amats o estimats pels déus tenen imatges vertaderes de les coses (cf. 40b; cf. secció V.I).

^{cvi} La formulació resulta una mica complicada en aquest punt, sobretot perquè no queda clara la referència d'«ambdues» en el passatge («τούτων ἀμφοτέρων»). Notem que apareix aquí el terme llinatge («γέννα») en relació amb el límit. Benardete sosté que el que és «limitlike» (que és com ell tradueix «περατοειδοῦς» i que cal identificar amb el llinatge del límit) té dues formes, una en la geometria o l'aritmètica, la qual no pot ser replegada, l'altra en la forma de les mesures i les mesures dels intermitjos en la barreja. Benardete tradueix dient que si unim l'il·limitat ja agrupat i el límit no agrupat, els dos se'ns aclariran millor (ens remet per això a *El sofista* 251d i 253c; cf. Benardete 1993, 23, n. 51). William defensa una posició semblant i suggereix que «ambdues» es pot referir, no al límit i l'il·limitat, sinó a l'igual i el doble, tal i com han estat distingits a 25a8-b3 (cf. William 1940, 155-156). El text dels manuscrits és també ambigu respecte als verbs que determinen la forma del replegament, Jackson proposa «συμμιγομένων» («barrejar conjuntament») en lloc de «συναγομένων» («replegar»).

^{cvi} Finalment es mostra com l'aclariment de la unitat del gènere o el llinatge del límit es produeix a través de l'aclariment del gènere de la barreja. Podem ara, com hem fet en el cas de l'il·limitat, descriure el gènere del límit tal i com ens l'ha presentat l'argument socràtic: el límit és descrit 1) com allò oposat a l'il·limitat i comprensible només a través del tercer gènere, la

barreja; 2) com el gènere d'allò igual i de la igualtat, per una part, el d'allò doble i tot el que sigui relació numèrica o proporcional per l'altra; 3) com quelcom del que no és fàcil assolir la unitat (perquè possiblement conté una part que no és possible replegar); i, finalment, 4) el límit és allò que atura les oposicions entre contraris i fa les coses commensurables («σύμμετρα»), és a dir, allò que introdueix mesura (cf. 52c-d) en allò il·limitat. «Σύμμετρα» el traduïm per «commesurat», és a dir, allò que en ser mesurat coincideix amb allò que està mesurant (Cf. Benardete 1993, nota 52). Lloyd troba aquí un argument contra la tesi de Gosling (1975) segons la qual aquí s'estableix un paral·lel amb la matemàtica d'Eudoxe, cosa que seria inversemblant en tant que Eudoxe hauria sostingut justament una teoria de les proporcions aplicable tant als commensurables com als incommensurables (cf. Lloyd 1977, 174). Sigui com sigui, el sentit general de l'aclariment sembla clar: «πέρας» i «ἄπειρον» només es poden aclarir un cop establerta la naturalesa de la barreja, és a dir, un cop haguem determinat les seves corresponents estructures i el seu lloc en l'estructura en la qual ambdós es combinen (seguint així el procés establert pel camí més bell). Delcomminette defensa que «πέρας» representa el segon moment en la producció de la barreja (afegint la duplicitat de sentits que hem indicat) mentre que l'«ἄπειρον» en seria el primer moment, una mena de situació inicial; el límit representa la determinació, la qual només es pot pensar en relació amb allò produït, és a dir, la barreja, la qual conté necessàriament un element il·limitat en el seu origen. (cf. Delcomminette 2006, 236-239). Hi estem d'acord, tot i que no creiem necessari parlar de moments productius i considerem, sobretot, que Delcomminette acaba desatenent la rellevància de l'element il·limitat un cop constituïda la barreja i, particularment, en la barreja que constitueix la vida humana (vegeu la part I.1 § 4.).

^{cviii} «Certes generacions» tradueix «γενέσεις τινὰς». La «barreja» és aquí «μίγνυμι», que traduïm igual que el més habitual «συμμίγνυμι». Es tracta de la primera aparició d'aquest terme, el qual només reapareix al final del diàleg (cf. 50c2, 59e5, 62c7, 61d2, 61d5, 62d8, 63e7 i 63e8).

^{cix} Burnet atetitza aquí «ἐγγιγνόμενα» («introduint», «entrant»), que nosaltres hem conservat. La traducció derivada de l'atetització seria: «No es donen de fet aquestes mateixes coses? No és el cas que (la correcta comunió) produeix simultàniament un límit i uneix perfectament tot allò musical».

^{cx} Notem que les «gelors» i «calorades» («χειμών» i «πνίγος» respectivament) no ens remeten al més calent i el més fred, sinó a allò que és massa calent i massa fred: el 'més' requereix un 'menys' per ser pensat; mentre que el 'massa' requereix una justa mesura per ser determinat. Allò que conté mesura i és al mateix temps commesurat («τὸ δὲ ἕμμετρον καὶ ἅμα σύμμετρον») expressen aquí clarament l'esdeveniment del bon temps com a imposició d'un límit sobre la il·limitació del que és massa fred o massa calent.

^{cxii} Ens trobem enfront d'un passatge significatiu al qual cal parar atenció. 1) Fixem-nos en primer lloc que reapareix aquí la figura de la divinitat, en aquest cas com aquella que imposa una llei i un ordre portadors de límit («νόμον καὶ τάξιν πέρας ἔχοντ' ἔθετο») sobre un desordre existent. Trobem aquí l'única aparició de «νόμος» en el diàleg, la qual cosa ens pot remetre a la relació entre allò exposat i la vida política (cf. Lisi 2010). Es tracta d'una llei imposada, en aquest cas, per la divinitat, la qual cada home particular haurà de saber aplicar en relació amb la pròpia vida; en aquest sentit el diàleg ens fa pensar sobre la llei i l'ordre des de la perspectiva còsmica, és a dir, com a model a seguir per orientar les nostres vides (cf. Brisson 2010). 2) És rellevant observar en aquest sentit la diferent percepció sobre la bondat o no de l'acció divina en el cas de Sòcrates i Fileb (els quals ens cal suposar que són dos models de ciutadania), la qual determina de nou la confrontació entre les tesis dels dos personatges: el primer afirma que aquesta salva o cura («ἀποσώζω»), mentre que el segon considera que la deessa, en ordenar allò desordenat, destrueix o arruïna («ἀποκναίω»). Aquest fet cal entendre'l a la llum d'allò que Sòcrates aclarirà sobre la noció de causa i el seu lloc i sentit en el tot (cf. 26e-27c; 28b-31a) i també des de la necessitat de determinar allò que causa o és responsable de la bona vida (cf. 22c-e; secció III); per part de Fileb, resulta clar que qualsevol imposició d'ordre o de llei sobre la il·limitació pròpia del plaer ha de resultar estranya i destructiva, ja que el plaer és per ell justament això, manca de límit. 3) Per altra part, el text no ens aclareix de quina

divinitat es tracta. Gadamer, seguint a Bury, afirma que la deessa s'identifica clarament amb Phronesis com a limitadora (cf. 2000, 105, n. 12). Frede, afirma amb Hackforth que ha de ser Afrodita, car és ella la que frena el plaer tot salvant-lo (cf. Hackforth 1958, 48, n. 3; Frede 1993, 23, n.1). Benardete també diu que es tracta d'Afrodita, la qual s'identifica aquí com a divinitat de la llei i l'ordre (cf. 1993, 24, n. 54). Balasch ens remet a la Teogonia d'*Hesíode* (937ss.) on es presenta una Afrodita «celest» amb les estacions de l'any com a filles. 4) Respecte dels termes emprats per Sòcrates cal apuntar que «perversió» tradueix «πονηρία», que nosaltres traduïm indicant el seu sentit moral (perversitat, maldat, etc) tot i que el terme també té un sentit funcional, entès com a defecte. El terme reapareix a partir de 37d2 i és central en tota l'argumentació sobre els plaers falsos (cf. secció V.I). La «satisfacció» tradueix «πλησμονή», que de fet significa ompliment («πλήρωσις») i és un terme clau més endavant, quan s'aclareixi la naturalesa del plaer i del desig a partir de 31e8. Tanmateix, «ompliment» no permetria que la frase fos intel·ligible en català.

^{cxii} «Κατὰ νοῦν», ressona de manera molt clara l'expressió idèntica que trobem a l'escena inicial del diàleg (cf. 11b1).

^{cxiii} Una nota important sobre la traducció de «σφόδρα», la qual Sòcrates fa servir explícitament per aclarir a Protarc el gènere de l'il·limitat. En aquest cas hem traduït el terme per «exactament» per tal de facilitar la lectura, tot i que aquesta expressió serà traduïda sempre que sigui possible per «intensament». Volem que el lector pugui detectar la presència d'aquesta expressió que resulta rellevant per seguir l'argument socràtic, de manera que quan aparegui «exactament» o «intensament» (o intens) el text grec estarà dient generalment «σφόδρα».

^{cxiv} Val la pena aturar-se en aquest punt un moment, puix que tenim ara ja perfilades les definicions del límit, l'il·limitat i la barreja, la qual és descrita a l'«arribar-a-ser», expressió que tradueix «γένεσιν εἰς οὐσίαν». Notem que els dos primers elements del tot («πέρας» i «ἄπειρον») contenen una multiplicitat d'elements, siguin el que siguin aquests, mentre que la barreja com a tercer el que conté són generacions o el resultat d'aquestes generacions. Així doncs, pel que fa al llinatge de la barreja sabem que: 1) *és la unió de la unitat del l'il·limitat i del límit*; 2) *que se'n segueixen certes generacions* («γένεσεις τινὰς», 25e3) *com la salut, les estacions de l'any, etc, car és un arribar-a-ser a partir de les mesures produïdes pel límit*. 3) *Finalment, sabem que ha estat introduït per una certa divinitat*.

4) Val a dir, per altra part, que la definició de la barreja com a «γένεσιν εἰς οὐσίαν», ha generat una considerable controvèrsia en relació amb el lligam que en ella s'estableix entre allò que suposadament roman i allò que s'esdevé, termes que es trobarien separats o contraposats en d'altres obres platòniques. Així, ja Robin ens fa notar que la contraposició platònica entre gènesi i existència (la qual trobem a *La república* 534a o en el *Timeu* 28a-29e) desapareix en el *Fileb* en tant que ambdós elements es fusionen; per tant, l'expressió sembla indicar que l'esdevenir no queda exclòs de la veritable realitat, la qual cosa s'explica en tant que les realitats sensibles que descriuen aquest esdevenir estan vinculades o participen d'alguna manera de quelcom estable o permanent (cf. 1935, 154-156). La combinació i la síntesi entre aquests dos elements ha fet pensar en una revolució en pensament de Plató (cf. Owen 1952, 79-95). D'altres intèrprets, han volgut llegir «γένεσιν εἰς οὐσίαν» simplement com a sinònim de «γένεσις», afirmant que no ens cal sobreinterpretar l'expressió socràtica (cf. Hackforth 1958, 49). Frede, per la seva part, sosté que tampoc l'hem d'infravalorar i considera que l'expressió i allò que implica indiquen un canvi en el pensament de Plató: «because it allows him to make distinctions between the ontological status of different kinds of sensible objects» (cf. 1993, lvii; 1997, 196). Nosaltres, en la línia de Hampton, sostenim que no es tracta de cap revisió del pensament platònic (cf. Hampton 1990, 45). En tot cas, encara que fos així, això no ens ha de distreure de l'atenció que ens cal donar a l'argument i a l'acció del diàleg en aquest punt.

5) Es planteja aquí una pregunta important per interpretar l'argumentació del conjunt del diàleg. Es tracta de la pregunta per si *totes les barreges són harmòniques i bones*, com sostenen comentaristes com Frede o Delcomminette; o si no sempre ho són, cosa que nosaltres defensem (amb Jackson 1882, 277; Waterfield 1982, 44-46; Hampton 1990, 44-45 o Migliori 1993, 157-158). Frede i Delcomminette defensen aquesta tesi remetent-nos principalment al passatge de 26b1-6, on se'ns diu que els membres del tercer gènere són bons i bells. Una barreja no

harmònica seria, segons Frede, un contrasentit en tant que en la barreja com a tal no hi pot dominar l'«ἄπειρον», és a dir, que no podem dir que estem molt sans de la mateixa manera que diem que tenim molta febre, car la salut és una barreja (i és per tant harmònica) i la febre és sempre «ἄπειρον». Això explicaria la raó per la qual la causa s'identifica finalment amb la raó en un sentit diví (cf. Frede 1993, xxxiv-xxxvii). Delcomminette, argumenta aquí en la mateixa línia, però sosté la seva posició afirmant que la barreja, en tant que producció, ens remet en darrera instància a la participació del sensible en l'intel·ligible, això és, a la noció d'idea com a paradigma (cf. *Timeu* 28a-b). Així, Delcomminette, recolzant-se en la descripció de la causa racional que trobem més endavant (cf. 28b-31a), considera que les barreges han de ser bones en tant que són creades per aquesta causa racional, car si fossin dolentes o no harmoniosos aquestes no serien creades per la causa, sinó per la dissolució, és a dir, per l'absència de la presència d'una causa productiva: tot allò excessiu (que podria fer a la barreja dolenta) es considera que és part de l'«ἄπειρον» (cf. 26a6-b10, 27e5-28a4, 31a8-10) i afegeix que la causa d'aquesta barreja dolenta seria el cinquè element enunciat per Protarc a 23d9-10 entès com a absència d'una intel·ligència productiva (cf. Delcomminette 2006, 245-255). La causa es defineix així com allò que determina l'indeterminat sota totes les possibles formes que aquest pugui prendre. (cf. Delcomminette 2006, 269-272). Nosaltres creiem que això no és així, justament pel fet que la barreja, tot i pensar-se com a model ideal en algun sentit i per tant bona, és aclarida i entesa com quelcom real, definitori d'estats físics i humans concrets, els quals mai no són perfectament equilibrats o perfectes i en els quals la presència del límit no anul·la en absolut l'existència d'una major o menor mesura d'il·limitació (cf. Hampton 1990, 43-44; Migliori 1993, 186). Com ja hem esmentat en d'altres ocasions, creiem que la lectura de Delcomminette redueix la importància de l'element il·limitat com a constituent de la millor de les vides i que, a més a més, situa en l'àmbit de la immanència elements que el diàleg no hi situa. *La realitat de la que ens parla el diàleg platònic és, creiem, com la naturalesa mateixa, de caràcter imperfecte; certament el diàleg ens indica la manera de pensar-la a partir de certs models i principis, cosa que no significa que aquests principis s'identifiquin amb la mateixa realitat, és a dir, que no són simplement immanents, però tampoc únicament transcendentals.* Com indica correctament Migliori, la bona barreja en la que consisteix, per exemple, la salut no pot excloure que la malaltia sigui considerada una barreja perversa, la qual efectivament pot acabar conduint a la destrucció dels propis elements, però continua essent una barreja mentre això no s'esdevingui. Per altra part, *nosaltres considerem que el diàleg només s'entén en tant que aquest persegueix aclarir un cert model de barreja, la bona vida, que no seria necessària cercar si tota barreja (i per tant tota vida) fos ja una barreja harmònica.* A més, en el present passatge no se'ns diu que l'arribar-a-ser en el que consisteix la barreja hagi de ser bo (cf. 27d; a 25e7 se'ns parla d'una correcta comunió, cosa que sembla indicar que n'hi hauria una d'incorrecta; a 26c8 es parla de l'abundància de generacions del tercer, cosa que no s'acorda amb el fet que es parli de coses únicament harmòniques).

^{cxv} (IV.1) LA CAUSA DE TOTES LES COSES (26E-27C).

^{cxvi} S'inicia aquí l'examen del quart dels gèneres que Sòcrates ha trobat que constitueixen el tot: la causa («αἰτία»). Recordem que la causa ha estat justament l'element que ha aparegut en el trànsit entre la secció III i la IV on ara ens trobem, ja que Sòcrates ha plantejat la necessitat de trobar quina de les formes de vida, la del plaer o la de la reflexió, resulta més pròpia o és més responsable («αἰτία») de la bondat de la millor de les vides, la vida barrejada, que la reflexió (cf. 22c7-d10). Així doncs, un cop assolida ja la unitat del gènere mixt, Sòcrates indica que cal que mirem el quart conjuntament; el terme «comú» tradueix aquí «κοινός», terme que habitualment designa una forma de barreja. La recerca conjunta sobre la causa té una significació dramàtica que ha estat sovint desatesa. Com veurem, aquest element no només és un quart en relació als tres, sinó que els hi és també comú a tots ells (cf. 30a10): sobre allò que és comú ens cal, doncs, realitzar una recerca comuna. Recordem finalment que en l'enumeració inicial dels quatre gèneres Sòcrates s'ha sentit ridícul a l'hora d'introduir la causa (cf. 23d2).

^{cxvii} Hem traduït «τὸ ποιοῦν» per «allò que fa», on cal entendre 'fer' en el sentit productiu. La referència al nom («ὄνομα») és significativa i ens remet també a l'inici del diàleg; recordem

que és mitjançant els noms que es generen (falses o veritables) unitats i multiplicitats en el discurs. La vinculació entre la «αἰτία» i «ποιεῖν» és un lloc comú en els diàlegs platònics, on sovint es relaciona «αἰτία» també amb l'«ἄγειν εἰς οὐσίαν» (cf. *El convit* 205 b7 i ss.; *El sofista* 219b4 i ss.).

^{cxviii} Igual que hem fet amb els altres gèneres, podem ara aclarir allò que se'ns ha dit sobre la causa fins aquí, de la qual 1) *sabem que tot allò que hi ha requereix d'una causa*; que 2) *la causa és idèntica amb allò que fa o el productor* («τὸ ποιοῦν» i «τὸ αἴτιον»), *igual que allò esdevingut és igual a allò fet o produït* («τὸ ποιούμενον» i «τὸ γινόμενον»). Sabem també que 3) *allò que fa dirigeix* («ἡγέομαι») *allò fet o produït, el qual el segueix* («ἐπακολουθέω»), i, finalment, que 4) *donat que la causa no és idèntica* («οὐ ταὐτὸν») *amb allò que es troba al seu servei* («τὸ δουλεύον»), *la causa és diferent dels altres tres elements*. La referència aquí al «productor de totes les coses» («τὸ δὲ δὴ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν») ha fet pensar a certs comentaristes en una relació amb el *Timeu*, on el Demiürg es presenta com aquell que fabrica la resta d'entitats immortals (aquelles on l'ànima, que sempre és immortal, i el cos, que pot ser destruït i per tant separat de l'ànima, romanen unides per sempre), les quals, gràcies a la bondat del seu creador, mantenen el seu cos indestructible tot i haver estat generades (cf. *Timeu* 41a i ss.; cf. Brisson 1995; 2010). Tanmateix, com ja hem esmentat en diverses ocasions, creiem que la lectura del diàleg platònic cal fer-la en primer lloc provant d'aclarir les dificultats des del text mateix.

^{cxix} Queden aquí resumits els quatre elements descrits anteriorment i que componen el tot tal i com Sòcrates, seguint la raó veritable i divina, l'ha descrit (cf. 22c5-6). Diverses coses resulten rellevants: 1) En primer lloc, notem que l'enumeració ordenada («ἐφεξῆς ... καταριθμέω») de les quatre unitats tanca la primera subsecció de l'apartat cosmològic que ara culmina. Com ens enuncïava el camí més bell, l'enumeració ocupa un lloc central en el comprensió de la realitat. 2) En segon lloc, trobem reveladora aquí la introducció del verb «desafinar» («πλημμελέω»), el qual ens remet novament a la música i la seva rellevància com a exemple socràtic al llarg de tot el diàleg. Recordem que és a través del coneixement de la unitat d'allò que sigui la música que s'ha exemplificat el segon trajecte del camí més bell que s'està posant a prova en la present secció del diàleg (cf. 17b7-e8). Per altra part, l'exemple de la música és també un dels que permet aclarir el gènere de la barreja, la qual conté mesuradament allò il·limitat (cf. 26a3-4). Ara és el discurs de Sòcrates el que se situa enfront del lector i de Protarc com a barreja i és sobre ell que se'ns demana si és harmoniós, si sona bé, això és, si es pot pensar tot ell com a unitat. Aquesta unitat és en darrera instància allò que el camí més bell ens ha ensenyat a cercar. Ara bé, als ulls de Protarc, aquesta unitat serà harmoniosa si respon a la pregunta que ell i *Fileb* s'ha plantejat des de l'inici, això és, si assoleix un límit suficient («πέρας ἰκανὸν») dels discursos (cf. 19e). Sabem ara que delimitar suficientment genera la barreja, això és, una unitat mesurada. Repetim que Sòcrates emprà la mateixa expressió («πέρας ἰκανὸν») a 30c per a descriure la justa mesura d'allò limitat en el tot còsmic. És raonable, amb tot, que el premi final se li doni a la mesura, car sense ella, res d'això no seria possible. 3) En tercer lloc, però íntimament vinculat amb això, la introducció aquí de la causa com a quart gènere o constituent del tot ens permet completar la significació dels principis que constitueixen el camí de recerca exposat per Sòcrates tal i com ja hem indicat anteriorment. Ara sabem, per tant, que tota realitat conté en ella límit i il·limitat, els quals es troben barrejats (en una combinació entre unitat i multiplicitat) segons una determinada causa i, per tant, segons una determinada mesura i un determinat nombre. Creiem que veure això és fonamental per entendre el tot del diàleg i el camí de recerca que segueix.

4) Finalment, creiem aquí interessant aclarir un joc de simetries que trobem en la present subsecció del diàleg i que pot posar també de manifest una determinada forma de mesura de naturalesa numèrica en el rerefons de l'argument. Ens trobem just al mig de la secció IV del diàleg, la qual separa el tractament dels quatre gèneres en el tot (cf. 23c-27c; subsecció IV.I) amb el seu aclariment en relació amb la vida o les formes de vida humanes (cf. 27c-31a; subsecció IV.II). Si fem un recompte dels caràcters i les línies, veurem que la primera part de l'argument cosmològic que va des de 23e fins a 27c ocupa 5.541 caràcters i que la segona part que ara començarà (cf. 27c-31b) n'ocupa 5.674 (66 línies). Notem per tant que les parts són

força simètriques. Si observem més atentament, veiem que en la primera part la descripció del límit ocupa 240 caràcters (3 línies), la de l'il·limitat 2102 (24 línies) i la barreja d'ambdós 2287 (27 línies). La barreja, per tant, és quasi exactament el resultat de la suma del límit i il·limitat (27 línies=2342 caràcters). Finalment, la causa ocupa 913 caràcters (11 línies), quasi exactament la suma de la descripció de la vida barrejada i la vida il·limitada de la segona part (10 línies=903 caràcters). En la segona part la descripció de la vida barrejada ocupa 322 caràcters (3 línies); la il·limitada n'ocupa 581 (7 línies) i la de la raó-causa 4495 (53 línies). De nou, la causa ocupa quasi exactament la mateixa extensió que la suma de les línies que ocupen les descripcions del límit, l'il·limitat i la barreja a la primera part (54 línies=4429 caràcters). Casualitat o no, la descripció de la causa en ambdós casos és quasi idèntica a la suma total de les descripcions dels elements que la constitueixen, la qual cosa és coherent amb la descripció que trobem quasi al final del següent argument, on es descriu la causa com «el quart que es troba en tots» (cf. 30a10-30b1). Com hem vist, un tipus de coherència semblant trobem en les proporcions entre la barreja i el límit i l'il·limitat en la primera part de l'argument que ara acaba. Vegeu la part II.4 § 11.2.

^{cxx} IV.II DEL COSMOS A LA VIDA HUMANA, TOT SITUANT-NOS EN EL TOT (27c-31a).

^{cxxi} Som a l'inici de la segona subsecció de la secció II, on es mostrarà la vinculació entre els elements descits en el tot i la qüestió tractada pel diàleg, és a dir, la de la millor de les vides. És en aquest sentit que, efectivament, la confrontació («ἡμφοεσβητήσαμεν») ens remet al principi del *Fileb* (cf. 11d8-12a8; secció I), on s'han establert els elements de la disputa i s'ha determinat també la necessitat de cerca un tercer millor a ells. Recordem que a 22c-22e Sòcrates ens indica que el segon premi se l'endurà aquell element que resulti més responsable o causant de la millor de les vides entesa com a barreja de plaer i reflexió (cf. secció III). Les distincions fetes ens han de permetre justament emetre una *millor o més bella decisió o judici* («κάλλιον ... κρίσις») sobre aquest segon millor, però també, ens indica Sòcrates, sobre el primer. El comparatiu «κάλλιον» ens indica que aquesta decisió ja s'ha començat a prendre, car certament la barreja ha estat determinada, com se'ns repetirà a continuació, com a millor (cf. 22a-b) i, per altra part, també Sòcrates ha suggerit que la reflexió resulta més propera a aquesta forma de vida que el plaer; ara, tanmateix, no és només la raó socràtica (de la que *Fileb* desconfia) la que parla, sinó també la raó còsmica i divina (cf. 22c-d).

^{cxxii} (IV.II) LA VICTÒRIA DE LA VIDA BARREJADA (27D).

^{cxxiii} Recordem que això passava a 22b1-10. Ara se'ns repeteix que «τὸν μαικτὸν βίον» és la millor.

^{cxxiv} Aprofitem aquest moment per plantejar una pregunta important que es desprèn de l'argument del diàleg i que cal tenir present: *com es poden pensar conjuntament la vida barrejada de plaer i raó* (cf. 21a i ss.) *i la barreja entre «πέρας» i «ἄπειρον» a les quals es fa referència en aquest passatge?* La resposta a aquesta pregunta no és immediatament evident, però Sòcrates sembla parlar com si això fos així. L'aclariment que podem donar d'això és que donat que en ambdós casos es tracta de barreges, necessàriament ambdues hauran de compartir les característiques exposades anteriorment, és a dir, la idea de ser una conjunció entre «ἄπειρον» i «πέρας» que produeix certes generacions. Ara bé, com es concreten els principis («πέρας» i «ἄπειρον») en la barreja de plaer i reflexió? Aquesta és una pregunta que encara no podem respondre i que només s'aclarirà plenament en el moment d'elaborar la barreja final (cf. secció VI). L'estranya formulació amb què Sòcrates descriu aquí la barreja («συμπάντων τῶν ἀπειρῶν ὑπὸ τοῦ πέραςτος δεδεμένων») semblaria indicar que el plaer s'identifica amb tot allò il·limitat i la reflexió amb el límit, però això no sembla adaptar-se, com veurem, al text que segueix, el qual ens indica que la reflexió pertany al gènere de la causa (cf. 30d10-e1, 31a2-8) més que no pas al del límit i, a més, que el plaer tampoc no es pot identificar simplement amb l'«ἄπειρον», sobretot si vol formar part de la millor de les vides (cf. 28a1-3; 31c2-10). Burnet, que segueix a Jackson, atetitza el «μικτὸς ἐκείνος» («una / aquesta barreja») que apareix a

l'inici de la intervenció de Sòcrates; nosaltres l'hem deixat, tal i com fa Schütz, a qui segueixen la majoria de traductors.

^{cxxv} (IV.II) LA IL·LIMITACIÓ DE LA VIDA DEL PLAER (27E-28A).

^{cxxvi} És la primer vegada que apareix l'expressió «plaer i dolor» («ἡδονὴ καὶ λύπη»), encara que la vinculació entre ambdós ja s'havia establert anteriorment, quan s'avaluava la bondat de la vida de la reflexió com aquella que no pot ser desitjada sense plaer ni dolor (cf. 21e). Notem que la pregunta de Sòcrates a Fileb es refereix a la vida de plaer no barrejada («ἤδὺς καὶ ἄμεικτος»), cosa que ens remet a la vida de plaer separada de la reflexió tal i com es descrivia a 20e i ss., una vida que, com hem vist, no és digna de ser escollida ni suficient i, per tant, pot ser el bé. El terme «ἄμεικτος» («no barrejat») tindrà una especial significació en l'apartat dedicat a l'anàlisi del plaer, però s'emprarà allà normalment per designar el plaer no barrejat amb dolor, cosa que aquí no tindria sentit (com tampoc el sembla tenir en la segona aparició del terme a 32c10). Com veurem, a continuació apareix un nou argument contra la possibilitat que la vida de plaer en tant que no barrejada pugui ser considerada bona.

^{cxxvii} Trobem aquí «πλήθος» i «μᾶλλον», traduïm el darrer per «superior», car «més» no hi va bé.

^{cxxviii} L'intercanvi entre Sòcrates i Fileb és significatiu i ens hi referirem en la següent nota. Tot i que certament l'afirmació socràtica i l'argumentació anterior semblen situar el plaer com a il·limitat, aquesta determinació no exclou, com es veurà a continuació, que el plaer també es pugui pensar com a constituent del gènere de la barreja. A més, com suggereix Robin, «τούτω» («això [com essent]») pot designar tant el plaer, com al plaer i el dolor, com també la mateixa discussió, de la qual es diria que resta il·limitada, indeterminada (Robin 1950, 1516). De nou, doncs, creiem que l'ambigüitat del text és volguda.

^{cxxix} (IV.II) LA CAUSA RACIONAL EN L'HOME I EN EL COSMOS (28B-31A).

^{cxxx} L'argument socràtic repen aquí la noció de causa per tal de vincular-la amb la vida humana, tancant així l'argument cosmològic que s'ha iniciat a 23c. Trobem justament aquí la darrera intervenció directa de Fileb, sobre la qual és important destacar el següent: 1) Fileb reitera la seva posició de manera clara, el plaer és allò totalment bo («πάν ἀγαθόν», 27e9), però ho és només en tant que separat del dolor, és a dir, com una unitat simple que no admet diferenciacions i, per tant, que resulta, des del punt de vista socràtic, impossible de delimitar: Fileb demostra haver seguit, en certa mesura, l'argumentació de Sòcrates, però concep el plaer només a partir d'un dels elements que constitueixen el gènere d'allò il·limitat, a saber, *allò que és més*, tot obviant la presència del contrari del plaer, el dolor. Fileb pren com a limitat i definit allò que té una naturalesa il·limitada i indefinida, demostrant així no haver entès (o no voler entendre) l'argumentació socràtica i, sobretot, mostrant-se incapaç de determinar la vida que ell mateix defensa com a millor. Sembla evident que Fileb fa un ús dels termes que Sòcrates ha definit en el camí més bell i desenvolupat en l'aclariment cosmològic, però no s'atén en absolut al sentit que se'ls hi ha donat ni a les conclusions a les que ha arribat Sòcrates, a saber, que la bondat del plaer no es pot defensar si no acceptem en primer lloc la seva naturalesa il·limitada (com a més *i menys*, com a plaer *i dolor*) i, en segon lloc, si no el considerem en combinació amb quelcom que el limiti. Com esmentàvem més amunt, estretament vinculat amb la desaparició de Fileb, trobem la desaparició també de la victòria en la manera de parla de Sòcrates (cf. 27a), la qual només reapareixerà en dues ocasions en la part final del diàleg (cf. 50b8, 67a12). *Fileb mostra que roman en la indeterminació, la seva vida roman il·limitada i la pretensió del seu candidat roman intacta des del seu punt de vista. L'esforç socràtic ha fracassat, doncs, en relació amb Fileb, però el seu interlocutor principal, Protarc, ja no sembla seguir els passos del seu bell company.* 2) Com posa de manifest la seva penúltima intervenció, en el rerefons de la posició de Fileb hi ha una certa noció de pietat que cal tenir present i que es manifesta en la seva adoració de la divinitat d'Afrodita (cf. 12b1-3) com aquella que ens fa viure justament en la il·limitació més que no pas com aquella que imposa un ordre que salva la pròpia il·limitació dels plaers (cf. 26c1). El joc de veneracions («σεμνύνω», que també significa en aquest cas exaltar) posa de manifest novament la centralitat de la figura de la divinitat. El

verb «σεμνύνω» només apareix quatre vegades al llarg del diàleg, tres en el present passatge i una a la darrera part del diàleg, quan Sòcrates diferencia entre allò que és per si, que és el més venerable o honorable, i allò que és per quelcom altra (cf. 54d).

^{cxxx} Així com les intervencions anteriors ens permeten entendre millor el personatge Fileb i la seva significació en el diàleg, aquesta intervenció permet completar el perfil i la posició de Protarc en relació amb la seva concepció de la divinitat i la seva pietat. Protarc té por d'errar o equivocar-se («ἐξαμαρτάνω») i també de desentonar («παρὰ μέλος φθεγξώμεθά») en relació amb el candidat socràtic i la seva divinitat. «Intèrpret» tradueix «προφήτης», que significa «parlar en nom de», en aquest context s'entén que Sòcrates ha de parlar en nom de la divinitat. Notem que Protarc sembla tenir aquí més respecte per la divinitat de Sòcrates que per la de Fileb, la qual cosa es pot explicar pel fet que després de l'argument sobre el bé l'amor pel plaer ha disminuït efectivament (cf. 23a2-5; secció III). A més, Protarc sembla haver entès també, gràcies a l'aclariment socràtic, que la raó està més vinculada amb l'ordre de l'univers que no pas el plaer i que el tot en el qual ell situava el seu candidat ja no té aquella *aureola* que el feia tant bell enfront dels seus amics. *Aquest és, doncs, un dels llocs on Protarc mostra la seva pietat i també un exemple clar de la seva preferència pel discurs de Sòcrates respecte del de Fileb.*

^{cxxxii} La ironia socràtica és aquí manifesta, els savis es veneren (de nou «σεμνύνω») a ells mateixos afirmant la racionalitat de l'ordre còsmic, ja que veneren la seva pròpia raó, és a dir, fan correspondre la seva naturalesa amb la seva visió del món. Notem que Sòcrates es vol distanciar d'aquests savis quan afirma que fa broma («ἐν τῷ παίζειν») en venerar al seu candidat, la raó o el saber. És important remarcar que el model que Sòcrates és a punt d'exposar quedarà emmarcat tot ell en aquesta forma irònica d'iniciar l'argument (cf. Brague 1999, 43; *El sofista* 265d-e). Ens caldrà, en tot cas, ser prudent a l'hora de valorar l'abast de la broma socràtica, és a dir, pensar si només cal vincular-la als savis esmentats, o al conjunt de l'argument que segueix.

^{cxxxiii} Protarc es manifesta de nou aquí com a filòleg, amant dels discursos que pronuncia Sòcrates, els quals han de perseguir, recordem-ho, delimitar plenament la qüestió tractada (cf. 19e2). El «fer-se odiós» tradueix «ἀπεχθησόμενος», que també significa convertir-se en enemic; trobem aquí una nova referència a l'amenaça dels joves envers Sòcrates.

^{cxxxiv} El discurs ens parla de totes les coses («σύμπαντα») i del tot («ὅλος»). Recordem que «σύμπαντα» era justament allò que Protarc considera secundari respecte del coneixement d'un mateix per a l'home sensat (cf. 19c1-4). Com ja hem indicat, el diàleg ens mostra que sense un coneixement del tot no és possible el coneixement d'un mateix, ja que només gràcies a situar-nos en el tot ens resultarà possible orientar la tria relativa a la millor de les vides humanes. El moment culminant d'aquest vincle es posa de manifest al final de la secció VI (59d-66d) dedicada a elaborar la barreja entre plaer i raó, on s'afirma que el discurs com a cosmos ha de governar un cos animat (cf. 64b4-7).

^{cxxxv} Novament es posa de manifest la forma de pietat («ὄσιος») de Protarc, aquest cop en relació amb l'origen racional de l'ordre còsmic. *Fixem-nos que Protarc no dubta que la racionalitat domini el tot, però no accepta encara que també la vida humana hauria de ser governada per ella per tal de mantenir un ordre sobre els plaers i la seva il·limitació. Sòcrates continua mostrant aquest lligam necessari entre l'home i el tot on aquest se situa que Protarc no sembla veure* (cf. 19c). Notem que els exemples que permeten a Protarc inferir l'ordre racional del tot són de caràcter observacional (dignes d'espectacle o contemplació –«ὄψις») i són semblants als que Sòcrates havia emprat per descriure la barreja de «πέρας» i «ἄπειρον». L'expressió «admirable amic» («ὦ θαυμάσιε Σώκρατες») també podria donar un significat alternatiu a la frase: «em sorprens Sòcrates, car no és en absolut el mateix».

S'ha sostingut (cf. Pepe 2002, 113-115) que la referència a la cúpula celest («πάσης τῆς περιφορᾶς») ens remet al fragment 12 d'Anaxàgores, on la ment («νοῦς»), descrita com a il·limitada, autònoma i no mesclada («ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενί»), s'identifica amb allò que governa totes les coses que són (cf. Kirk & Raven 1994, 507-508).

^{cxxxvi} Notem que Sòcrates mostra aquí un posicionament clar envers la recerca que permet pensar, com ja hem indicat, la seva concepció tant de la pietat com de l'ordenació del món: 1)

L'acord amb els antics («τοῖς ἔμπροσθεν ὁμολογούμενον») ens remet novament a la qüestió de l'acord i, a més, ens ofereix informació sobre la manera com Sòcrates es relaciona amb les afirmacions pronunciades i defensades per tercers: *cal examinar la solidesa de les afirmacions i els judicis tot i la seva aparent certesa*. Aquesta recerca se'ns presenta, a més, com un acte de pietat socràtica. No es tracta d'acceptar simplement les afirmacions o judicis emesos pels savis com fa Protarc en relació amb la qüestió de l'ordre de l'univers, sinó de saber les raons i les implicacions que aquestes afirmacions tenen per tal de poder-nos defensar d'un possible detractor, en aquest cas, un home entès («δεινός»). Cal evitar l'auto-veneració que aquests savies sovint manifesten i endegar també un examen de la pròpia naturalesa i del lloc que la racionalitat hi ocupa veritablement. *En altres paraules, el diàleg platònic ens indica que per a Sòcrates la màxima pietat no és seguir les afirmacions considerades pietoses, sinó perseguir la comprensió profunda d'aquestes afirmacions, fins i tot negar-les per provar-ne la validesa, cosa que Sòcrates es disposa a fer. En aquest sentit, allà on Protarc llegeix que Sòcrates no és pietós, Sòcrates està essent màximament pietós* (cf. *Apologia*). Com veurem, el terme «δεινός» designarà en el *Fileb* diversos interlocutors externs amb els que Sòcrates s'enfrontarà per tal d'aclarir diverses qüestions (cf. 44b9 i ss.; 57d4 i ss.). 2) Notem també que una sèrie de termes ens remet a la lluita en el present passatge, com «ἄτακτος» (la manca d'ordre amb què acaba el passatge), sense tàctica, desordenadament. També el terme «διακυβερνᾶν» (cf. 28d9) ens remet a la lluita, és el govern, la conducció d'un exercit o d'una nau, en aquest cas, de la totalitat de les coses.

3) Finalment, ens sembla interessant observar, com han fet diversos autors, que la concepció socràtica de l'ordre còsmic que posa de manifest el conjunt del passatge ens fa pensar en *El polític* i que ens pot indicar quelcom relatiu a l'ensenyament platònic. En *El polític* es distingeix entre tres edats de la humanitat: l'edat de Cronos, on totes les regions són controlades pels déus; una edat intermitja, on el déu deixa de governar el món i les seves rotacions; i una tercera edat, l'edat actual, la de Zeus, on els déus només controlen localment algunes regions del món (cf. *El polític* 270b-273e i també *Lleis* 680b-c; cf. Migliori 1996, 80-102, 217-222, 314-331; 2010a; Monserrat & Torres 2006; Monserrat 1999, 99-128). *Creiem que la prudència socràtica (manifestada en la seva pietat) a l'hora de tractar la qüestió de l'ordre racional del món, està estretament vinculada amb aquesta visió del tot, un tot on la divinitat hi té un lloc preminent, però on l'home és el darrer responsable de les seves accions, això és, de les seves tries, de l'elecció dels plaers, els dolors i de la pròpia vida* (cf. Brisson 2010; vegeu la part I.5 § 4.1).

^{cxxxvii} La intervenció de Sòcrates i la resposta de Protarc contenen elements dramàtics importants que cal subratllar i que giren entorn la imatge de la tempesta («χειμάζω») i que situen l'escena dramàtica de diàleg en el context de la dificultat, el perill i el desordre: 1) En primer lloc, l'expressió socràtica a l'hora d'introduir aquí la terra («... καθορώμεν που και γῆν καθάπερ οἱ χειμαζόμενοι ...») sembla que ens remet a una expressió proverbial propera a la nostra «Terra a la vista!», pronunciada pels mariners quan divisen la costa després d'un llarg viatge. Com nota Benardete, l'expressió socràtica contrasta amb la visió de Protarc, més ingènua, relativa a l'ordre inqüestionat de la cúpula celest (cf. 1993, 28-29). Sòcrates pretén possiblement mostrar el contrast i també el necessitat de relligar l'ordre celest que ens transcendeix i la precarietat de l'ordre a la terra, el qual requereix d'una capacitat d'orientació i d'examen i on la fortuna hi juga també un paper importat. Aquest contrast es posa de manifest amb la presència de la «confluència» («σύστασις») dels quatre elements, terme que ens remet novament al llenguatge militar i que també significa el combat cos a cos, de proximitat: cal relligar esforçadament en tot i les parts per tal de situar-nos. És justament per això que el diàleg s'encaminarà a continuació cap a l'aclariment de l'analogia entre els elements del tot còsmics i els de l'ésser humà (cf. secció V).

2) En segon lloc, com indicàvem, la imatge de la «tempesta» («χειμάζω») ens suggereix una situació d'exposició al caos i al desordre, una situació que Protarc fa anàloga a les perplexitats produïdes pels discursos («ἀπορίας ἐν τοῖς νῦν λόγοις»). La tempesta és una situació on domina el perill i el desordre, l'il·limitat, sobre l'ordre i la capacitat de traçar límits i camins. En tota tempesta hi ha, tanmateix, la possibilitat de sortida, la possibilitat de sobreviure-hi si ens fem conscients, en primer lloc, de la pròpia situació (cf. Patočka 2002, 87). De nou, Protarc es

troba desorientat i perplex, no sap per on avançar, la qual cosa és un clar resultat del seguiment del camí més bell, el qual, recordem-ho, també ha deixat abandonat i perplex a Sòcrates en moltes ocasions (cf. 16b6-8). En aquest cas, tanmateix, és Sòcrates qui ha d'orientar al seu jove interlocutor, mitjançant la recerca dels elements de la vida humana en relació amb el tot còsmic. Recordem de nou que Protarc ja ha manifestat que cal conèixer-se a un mateix abans que conèixer el tot (cf. 19c); tot i així, el coneixement d'un mateix que s'ha exercit a la secció III també l'ha conduït a la perplexitat. Sembla, doncs, que anem de perplexitat en perplexitat i que només Sòcrates sap la manera d'arribar a terra ferma o, en tot cas, d'aproximar-s'hi. Finalment, esmentem que Migliori sosté que la imatge de la tempesta permet entendre bé tota la part dedicada al tractament dels principis en el *Fileb*, on ens trobem desorientats, però és possible un aclariment que el mateix diàleg ens indica. Tot i així, l'aclariment definitiu, en el cas de Migliori, es trobaria evidentment en les doctrines no escrites (cf. Migliori 2010a).

^{cxxxviii} Diverses coses són rellevants. 1) Apareix aquí per primer cop l'adjectiu «εἰλικρινής», que nosaltres hem decidit traduir per «pulcre» per tal de distingir-lo del seu sinònim «καθαρός» («pur»). El terme reapareix diverses vegades i sovint acompanya a «καθαρός», per la qual cosa hem considerat adequat de marcar-ne les aparicions (cf. 30b6, 52d7, 53a8, 59c3, 63b8, exceptuant la seva aparició a 32c7, on l'hem traduït també com a «pur» per facilitar la comprensió del text on apareix). Ambdós termes serviran a la part final del diàleg per examinar l'experiència del plaer i per determinar els elements que constitueixen la millor de les vides. 2) La referència al foc ens remet intradialogalment a l'exposició del camí més bell. Allà, la divinitat de Prometeu enviava certa saviesa a l'home juntament amb el foc. Aquell foc, doncs, era clarament un foc còsmic, mentre que el foc que apareix aquí és tant el foc còsmic com el foc humà (diguem-n'hi calor). Veurem més endavant com el foc pròpiament humà apareix també en un moment significatiu de l'argumentació (cf. 46e-47a; secció V.I). Els exemples socràtics, de nou, ens mostren la perspectiva des de la qual pensar els arguments: cal pensar cada unitat en la seva presència en el tot i també en l'home, per tal de situar els intermedis que la caracteritzen. L'analogia entre el micro- i el macrocosmos comença així a prendre forma en l'argumentació socràtica enfront Protarc: cal conèixer el món com a pas previ per conèixer-nos a nosaltres mateixos (cf. 19c).

^{cxxxix} Estar «bé del cap» tradueix «ὕγιαίνω», literament, estar sa. La proximitat amb l'exemple de la salut («ὕγεια») com a barreja harmoniosa és aquí rellevant.

^{cxl} Notem el següent: 1) tot el passatge del que podríem anomenar l'analogia macrocòsmica (cf. 28c-30e) s'estructura relacionant allò que és en nosaltres («παρ' ἡμῖν») i allò que és en el tot («ἐν τῷ παντί») segons la lògica següent: a) hi ha una *correspondència* a tots els nivells entre l'ésser humà i el món o el tot: tot allò que trobem en el món o en el tot ho trobem en l'home i viceversa, i b) tot allò que és en el món o en el tot és *jeràrquicament superior* a allò que és en nosaltres. Notem que això implica que la naturalesa última dels elements que ens componen és la mateixa que la dels elements que componen el tot. Segons això 2) el cos, de la unitat del qual participa el cosmos, ha quedat definit com a compost per molts, concretament pels quatre elements (foc, terra, aire i aigua) encara que sense un ordre jeràrquic clar entre aquests elements. Notem que aquests quatre elements són al seu torn unitats, que són diverses en nosaltres (petites i insignificants) i en el tot (lloc d'origen d'allò que és en nosaltres). Seguint aquesta mateixa lògica s'afirma, finalment, que 3) l'ànima també ha de ser en el tot igual que és en nosaltres, però major i com a origen. Recordem finalment que el conjunt de l'argument es pot pensar a partir de la demanda de Protarc a 19c. Com ens ha fet veure Brisson, Xenofont en les seves *Memorabilia* fa dir a Sòcrates quelcom semblant a a) i b) (cf. *Memorabilia*, I 4, 8-10), la qual cosa posaria de manifest un clar interès per Sòcrates en les coses físiques en un sentit semblant en el que queden exposades en el *Fedó* (cf. 95e-102b). Vegeu Brisson (2010, 336, n. 1), Dorion (2004) i Sedley (2007, 82, 195, 218, 243 n. 41). Com veu Brisson, el problema és aquí que l'ànima que es troba en el tot i en nosaltres depèn o està sempre vinculada sempre amb la raó i la intel·ligència, la qual té una doble funció que cal saber determinar bé: com a ordenadora i també com a productora. Reiterem altre cop que seguim en tot moment en el camí més bell, ja que el passatge ens remet de nou a *la determinació d'unitats en la pluralitat, com*

allò compost d'u i de molts, de «πέρας» i «ἄπειρον», per tal d'orientar la recerca en una determinada direcció.

Per altra part, si atenem al context dramàtic on apareixen aquestes afirmacions ens podem preguntar fins a quin punt podem sostenir que tot allò que es troba en el tot es troba també en nosaltres o a la inversa; és a dir, fins a quin punt podem afirmar que els elements (la pluralitat) que componen la nostra ànima també són elements que es troben en el tot anàlogament al foc, l'aire, l'aigua i la terra pel que fa al cos. Tot plegat ens pot remetre a la pregunta de fins a quin punt l'afirmació socràtica és aquí seriosa. Recordem que tot el passatge queda impregnat per la idea que Sòcrates fa broma (cf. 28c1-2, 30d10).

^{cxli} El text grec és complex i podria ser corrupte entre «aquests quatre» («τὰ τέτταρα ἐκεῖνα») i «aquest darrer» («τοῦτο ἐν μὲν»). L'expressió «que es troba en tots» («ἐν ἅπασιν τέταρτον ἐνόν»), la qual defineix el lloc de la causa, també es podria traduir com «la qual opera tot emprant-les a totes» (Robin) o «que es present en totes les coses» (Frede); o, en un sentit menys englobador, «la quarta entre elles» (Benardete). Sigui com sigui, el que queda clar és que el que segueix ens descriu quelcom relatiu a la causa, és a dir, al quart element i que, per tant, ens situem en un moment clau per entendre aquesta noció. Des del nostre punt de vista, la causa se situa en el passatge com quelcom transcendent o que se situa més enllà de l'àmbit còsmic, és a dir, com allò que produeix i és independent tant de l'ànima humana, com de l'ànima del món o còsmica. Justament la part final de la intervenció de Sòcrates posaria de manifest que la causa ha produït també l'ànima còsmica, és a dir, «la natura de les coses més dignes i més belles». Com afirma Brisson, gran part de la interpretació del passatge gira entorn el sentit a «παρέχον» en l'expressió «ψυχὴν τε παρέχον» (cf. 30b2), la qual nosaltres hem traduït com «aportant l'ànima». Que la causa aporta l'ànima significa aquí que l'ha fabricat i, per tant, sembla que hauríem d'acceptar que la causa és transcendent i anterior respecte de l'ànima (cf. Hackforth 1958, 55, n. 1). Per altra part, si entenem aquí que l'expressió «ψυχὴν τε παρέχον» indica una modificació de la «ψυχή», sembla que hauríem d'acceptar que la causa té un valor més ordenador de l'ànima que no pas de fabricació; per tant, segons aquesta lectura, el «παρέχον» no tindria el sentit productiu, sinó un sentit d'ordenació de l'ànima (cf. Delcomminette 2006, 267, n. 140; 269-272; McCabe 1999, 221, 226). Aquests darrers autors defensen en darrera instància la immanència de la causa i li neguen tota possible transcendència (cf. Gosling 1975, 98-99; Teisserenc 2010, 344-346). Una estratègia semblant semblen seguir aquells que suprimeixen (cf. Badham 1855, 1878; Striker 1970, 69-74) o modifiquen el terme per tal de simplificar el passatge, com fa Frede, la qual canvia el «παρέχον» per «κατέχον» (cf. 1993, 3, 28, n. 1; 1997, 37-38). Nosaltres considerem, amb Brisson, que el passatge i el sentit de la causa o de la raó que s'hi identifica cal entendre'ls tant des d'una perspectiva productiva com ordenadora (cf. Brisson 2010, 336-338). Brisson aclareix molt bé que el passatge, sense fer-ho totalment explícit, indica l'existència d'un principi causal del món que és anterior i transcendent respecte d'aquest i també respecte de l'ànima; un principi que, al mateix temps, es troba present en l'home i en el cosmos en tant que els manté o els procura mantenir ordenats. El contrast i la complementarietat entre el sentit productiu i ordenador de la noció de causa permet entendre bé el discurs de Sòcrates i el conjunt de l'argument (cf. Brisson 2010, 340-341). En aquest sentit, ens sembla també encertada la proposta de Mason, el qual considera que una clau per entendre el text és pensar els diversos nivells en els quals es pot pensar l'ànima: en un nivell com a ànima còsmica, la qual hauria estat generada per una causa que li és transcendent, i en un altre nivell, l'ànima com aquesta causa transcendent (cf. Mason 2010, 286-291). Per a un aclariment sobre aquesta qüestió vegeu la part I.5 § 4.1.

Com ja hem comentat, no creiem encertada en aquest punt la lectura de Delcomminette, el qual sosté que la causa de la que es parla aquí no és en cap cas exterior o transcendent, sinó immanent, i que no té res a veure amb aquella que podríem trobar en el *Timeu*. Delcomminette defensa que la causa té en si mateixa dos sentits: la causa productiva o efectiva que seria la intel·ligència en tant que produeix la barreja entre «πέρας» i «ἄπειρον» (que sempre seria bona); i la causa lògica que seria la idea de bé, un principi merament formal que serveix de mesura. D'això en conclou l'autor belga que *conèixer-se a si mateix i conèixer el bé són la mateixa cosa*, car el coneixement no és una activitat passiva, sinó una activitat determinadora

que té el poder de governar al subjecte que coneix (cf. Delcomminette 2006, 269-272). La idea del bé com a causa lògica o formal ens sembla més una tesi interpretativa basada en una possible *agathologia* platònica que en el mateix text del *Fileb*. Segons Brisson, el qual critica fortament la lectura de Delcomminette, en el *Fileb* hi trobem el mateix ensenyament que a les *Lleis* i el *Timeu*: per viure una vida convenient l'home ha de cercar un model, tant per l'ànima com pel cos, en relació amb el moviment del món (cf. Brisson 1974). A diferència del que passa en el *Timeu*, però, el procés per demostrar això és invers en el *Fileb*: en el primer cas es va del món a l'home, mentre que en el segon es va de l'home al món. El moviment del món és possible gràcies a l'intel·lecte, per això l'home (el seu cos i la seva ànima) s'han d'orientar a través de l'intel·lecte. L'home ha de prendre com a model la marxa de l'univers en el qual els moviments són ordenats, en la mesura del possible, per un intel·lecte. Però el que no podem afirmar és que, donat que l'intel·lecte es troba dins el món i dins nostre, aquest ha de romandre en la immanència i convertir-se en un principi purament lògic i, per tant, formal. No podem privar al bé, com fan autors com Delcomminette, de la seva pròpia potència (cf. Brisson 2005 1-17): «Rien n'empêche ainsi que l'intellect qui a l'heure actuelle agit dans le monde et en l'homme ou son rôle se réduit à l'organisation puisse avoir un rôle de fabrication, que l'on se situe dans un autre moment du temps ou, comme je le pense dans un autre ordre de discours, le mythe. Rien n'oblige à situer le Bien, qui oriente toute action de fabrication et d'organisation par l'intermédiaire de l'intellect, dans le monde et en l'homme» (cf. Brisson 2010, 340-341). Hi estem plenament d'acord. Aquest argument es pot reforçar indicant, sense sortir del *Fileb*, que la causa procura ordenar en tot moment una realitat que per si mateix tendeix al deteriorament, a la malaltia i, en definitiva, al desordre. Perdre de vista aquest substrat il·limitat que conviu amb la causa racional de la realitat ens pot fer perdre el tot del qual ens parla el diàleg platònic. Resulta difícil entendre com la mera formalitat de la idea d'un bé immanent pot recuperar un ordre que es troba constantment amenaçat en les nostres vides i en la mateixa constitució de la realitat.

^{cxlii} L'expressió tradueix aquí «λόγον ἔχει»; aquí evidentment no podem traduir «λόγος» per discurs.

^{cxliii} Diverses coses són aquí rellevants: 1) Fixem-nos que en aquest aclariment ja no s'esmenta l'ànima del cosmos com allò produït per la causa, sinó que se'ns diu que el tot és en la indeterminació però que conté la mesura exacta de límit i una causa que permet l'ordre i l'organització («κοσμέω» i «συντάσσω») dels esdeveniments naturals. Hem de suposar, però, que aquest ordenament, com se'ns ha dit abans, també és un ordenament i un manteniment de l'ànima. 2) Fixem-nos que se'ns parla de la causa com a «ἐπ' αὐτοῖς», que tant pot significar que es troba més enllà com simplement que és a més a més. 3) A què es refereix Sòcrates quan diu que han repetit això diverses vegades? A la conversa anterior amb *Fileb*? Als seus ensenyaments orals? aquestes possibilitats resten obertes. Ara bé, no creiem que es refereixi aquí a l'ensenyament dels savis, car la visió que exposa és un aclariment de o una alternativa a la tesi dels savis (cf. 28c6) des de la pròpia perspectiva de Sòcrates i com a resultat del seguiment del camí més bell i els principis que el constitueixen. 4) Fixem-nos finalment que la causa queda aquí vinculada amb elements que abans s'identificaven amb la barreja i les seves generacions, com és el cas de les estacions («ἔρα»), les quals eren descrites com a l'arribar-a-ser a partir de les mesures produïdes pel límit (cf. 26b1-d11), és a dir, com a combinació de «πέρας» i «ἄπειρον». Aquí la causa s'identifica, per tant, amb una mena d'ànima del món, descrita com a saviesa a i raó, que ens cal entendre que se situa també en un àmbit anterior i transcendent respecte al còsmic.

Notem de passada que Eric Voegelin troba en aquest punt un dels eixos de la seva lectura, car és des d'aquí que llegeix el passatge de 16d d'on treu el terme de la *metaxy*: l'u – com l'element situat en el pol oposat a l'«ἄπειρον» –és interpretat com a «Divine Ground» i com a «σοφία καὶ νοῦς» (cf. Voegelin 1990c). Vegeu la part I.3 § 2, així com Torres & Monserrat (2013).

^{cxliv} El context ens remet clarament a la prudència o a la por socràtica enfront dels noms dels déus que ja s'havia manifestat en l'escena inicial (cf. 12c) i que havia servit per introduir l'examen del plaer (cf. 25b11).

^{cxlv} Aquesta aliança («σύμμαχος», que ens remet a la lluita conjunta de 14b7, on s'oposava clarament a la lluita per la victòria) permet a Sòcrates aportar el seu punt de vista sobre quin

sigui el sentit d'afirmar que tot està sempre o permanentment governat per la raó («ἀεὶ τοῦ παντὸς νοῦς ἄρχει»).

^{cxlvi} Després de «coses» tant Burnet com Badham, a qui segueixen la majoria de traductors, atetitzen el text dels manuscrits, el qual diria «τῶν τεττάρων, ὧν ἦν ἡμῖν ἐν τούτῳ» («i aquest era un dels nostres quatre elements»). El joc socràtic entre la seva recerca («τῆ δέ γε ἐμῆ ζητήσῃ») i la nostra resposta («ἡμῶν ἤδη τὴν ἀπόκρισιν») en relació amb la raó ens remet clarament a l'argument que precedeix i motiva l'argument cosmològic que és a punt de concloure (cf. 22c-e).

^{cxlvii} *L'acció dramàtica de diàleg ens indica aquí que som en un moment de tranquil·litat després de la tempesta.* Això queda clar per l'aparició de la broma («ἡ παιδιά»), la qual ja governava el conjunt de l'argument des de a 28a6l, quan Sòcrates pregunta també de broma on situar la raó sense cometre impietat, cosa que fa (la impietat i no pas la broma) que Protarc s'espanti. La presència de la broma ens ha de fer llegir amb prudència el conjunt de l'argument que és a punt de cloure. Per tant, la demostració de l'ordre racional de l'univers que s'acaba d'exposar cal llegir-la amb prudència ja que més que d'una argumentació conclouent es tracta d'un camí que permeti ordenar les qüestions establertes pel procedir del diàleg. Pel que fa a la resposta de Protarc, aquest afirma que no s'ha adonat («με λανθάνω») que ha obtingut una resposta. El verb «λανθάνω» adquirirà una important rellevància en la següent secció dedicada a l'examen de l'experiència del plaer (cf. 33c-35d). Protarc ha accedit a la resposta sense percebre-ho, com quan tot jugant, aprenem. Recordem que l'aprenentatge és un dels objectius del camí de recerca socràtic, el camí més bell (cf. 16e4-8). Amb tot, hem passat en poc temps de la tempesta (cf. 29a8-b1) al joc, del caos a l'ordre, gràcies, suposadament a l'argument i la «παιδιά» socràtica.

^{cxlviii} Els manuscrits no coincideixen aquí en la inclusió o no de «la raó» en la frase. Burnet segueix el manuscrit T on no apareix, mentre que Badham, seguint el manuscrit B, la inclou.

^{cxlix} Aquí conclou l'argument cosmològic iniciat a 23c amb una enumeració final que ens remet a la ja feta a 27b-c. Recapitem breument els assoliments principals del diàleg i els relatius a aquesta secció: 1) En primer lloc, les seccions anteriors han permès a) *establir una sèrie d'acords necessaris per a fer avançar la discussió* (cf. 11c9 –cal delimitar la veritat sobre la qüestió–; 11d-12a5 –cal cercar l'estat i disposició que facin feliç l'home–; 14c i ss. –cal saber determinar unitats en la pluralitat–; i 20c i ss. –el bé és superior al plaer i la reflexió, però la segona és més responsable de la millor vida com a barreja) (cf. secció I, II i III). Gràcies a aquests acords, hem assolit b) *determinar, contra la posició ingènua de Protarc i mitjançant un exercici conjunt d'autoexamen, que el plaer és una unitat complexa que no s'identifica amb el bé i que, per tant, cal pensar qui obtindrà el segon premi, la qual cosa caldrà fer analitzant qui sigui més proper a la seva causa* (cf. secció III). Finalment, c) *s'ha situat el plaer, la raó i la barreja en el seu lloc en el tot, establint el seu lligam amb la causa racional i còsmica del tot, i mostrant la seva situació en relació amb la vida humana* (cf. secció IV).

Així doncs, 2) tot l'argument cosmològic s'inicia per aclarir quin sigui l'element responsable (ja sigui el plaer o la raó) de la barreja com a millor forma de vida i també per tal de mostrar a Protarc que això no és possible aclarir-ho sense fer un examen del tot on sigui possible situar els diversos elements que han de compondre aquesta vida; aquesta era la situació plantejada en el trànsit entre la segona i la tercera secció (cf. 19c i ss.). Finalment, l'argument persegueix mostrar a *Fileb* que no és la raó de Sòcrates la que ha de decidir el millor dels dos contrincants, sinó la raó que aleshores s'anomena veritable i divina (cf. 22c-e; secció III) i que ara també podem anomenar còsmica. La desaparició total de *Fileb* de la conversa a partir de 28b sembla posar de manifest que l'argumentació socràtica sobre la raó no sembla fàcilment refutable per part de *Fileb*. Amb tot, *l'home savi, l'home sensat* del que parla Protarc sembla ser *aquell que coneix la seva naturalesa tot coneixent la del tot i, a més, és aquell que situa el principi de la seva vida i l'ordre que la regeix en primer lloc fora d'ell mateix i només secundàriament en ell mateix* (contra la visió de *Fileb*).

3) El resultat del conjunt de l'argumentació ha posat de manifest la vinculació entre l'home i el cosmos, l'analogia entre allò macro i allò microcòsmic: *la raó ha quedat situada en l'àmbit de la causa, mentre que el plaer s'ha situat en el de l'il·limitat i, per tant, encara que no quedi explícitament aclarit, la raó se'ns mostra aquí com a superior i dominadora de la vida del*

plær. 4) Notem que dels quatre elements enumerats inicialment tres han estat vinculats amb els candidats inicials i només el límit ha quedat orfe. El límit, tanmateix, es troba necessàriament present en la barreja un cop aquesta s'ha constituït i gràcies a la intervenció de la causa. Cal tenir en compte també que tot i que el plaer s'identifica aquí amb l'il·limitat, s'afegeix que això és així si el considerem en si mateix i per si mateix («ἐν αὐτῷ ἀφ'ἑαυτοῦ»), és a dir, totalment desvinculat de la reflexió i també del dolor. És en aquest sentit que Sòcrates afirma que el plaer no té ni començament, ni mig, ni acabament («μήτε ἀρχὴν μήτε μέσα μήτε τέλος»), això és, que se situa en la total indeterminació. L'expressió socràtica afegeix com a nou element que caracteritza el plaer la seva manca de principi. Fins ara aquest gènere havia estat determinat ja com a mancat d'acabament («μὴ τέλος ἔχειν ... ἀτελή», 24b6-7) i també de mesura («μέτρον»), però ara se'ns diu que tampoc té, en ell mateix, un començament, un inici (cf. 25a5) (és interessant observar que Aristòtil, a la *Poètica*, defineix allò que és sencer o complet («ὅλον») com a «τὸ ἔχον ἀρχὴν καὶ μέσον καὶ τελευτήν»; cf. 1450b25). Que no tingui començament significa, en primer lloc, que per si mateix, el plaer va necessàriament després d'una altra cosa. Com veurem a continuació, es mostrarà que efectivament, per si mateix, el plaer apareix gràcies a una realitat més originària, l'harmonia. 5) Notem també la rellevància que Sòcrates li dona a la memòria i al record en l'argument final d'aquesta secció: Protarc ha de retenir a la memòria el saber assolit per tal de prosseguir la investigació. Recordem que la memòria, de la qual es tractarà extensament en la secció que ara segueix, és un dels principals elements que constitueixen la vida de la raó tal i com ha quedat aclarit en el resum exposat per part de Sòcrates (cf. 11b-c) i també de manera significativa en el de Protarc (cf. 19c-e).

Per acabar, 6) un apunt interpretatiu sobre la cosmologia del *Fileb* que ens sembla rellevant i que creiem que té un cert interès. Es tracta d'un element interpretatiu que va més enllà del present diàleg i que ja hem indicat anteriorment. L'exposició que trobem fins aquí representa un aclariment sobre l'estructura del tot, una certa cosmologia que ens és transmesa a través del personatge Sòcrates. Ens trobem per tant enfront la primera exposició d'una cosmologia per part de Sòcrates en el corpus platònic. Recordem que la cosmologia del *Timeu* és exposada pel personatge Timeu i no pas per Sòcrates, fet que és sovint interpretat com a indicador que la cosmologia descrita en el *Timeu* és de segon rang, la pròpia del *thymos* i adequada per ordenar una ciutat de *thymoi*. Rémi Brague considera en aquest sentit que és possible que el *Fileb* sigui una *retractatio* del *Timeu*, però no ens aclareix enlloc què implicaria aquesta *retractatio* (cf. Monserrat 1993). Nosaltres creiem que el *Fileb* pot ser una *retractatio* si el llegim des del *Timeu*, però per si mateix representa una exposició, pronunciada per Sòcrates, sobre l'estructura còsmica i el seu lligam amb la vida humana que podria permetre completar allò que R. Brague designa com a model cosmològic platònic, identificat únicament com a model timeic (cf. 1999, cap. II i III).

^{cl} V. DEL COSMOS HUMÀ A L'EXPERIÈNCIA DEL PLAER I LA RAÓ (31b-59d)

V.I L'EXPERIÈNCIA DEL PLAER (31B-55C)

(V.I) ELS PLAERS BARREJATS (31B-50E).

^{ch} Som a l'inici de la secció més extensa del diàleg, la qual es troba clarament dividida en dues subseccions i que ocupa, en el seu conjunt, exactament la meitat del diàleg; concretament la secció V conté 42.386 caràcters i el diàleg sencer en conté 84.637, la qual cosa fa que aquesta secció representi exactament el 50,08 del conjunt de *Fileb* (vegeu la part II.4 § 11.2). 1) De nou aquesta secció s'inicia amb una exigència de mirada: «ens cal veure» («δεῖ... ἰδεῖν»), i allò que ens cal veure és, en aquest cas, el lloc d'origen («ἐν ᾧ τὲ ἐστίν») i l'experiència des d'on esdevenen («διὰ τί πάθος γίγνεσθον») tant el plaer (cf. 31b-55c; secció V.I) com la raó (cf. 55c-59d; secció V.II). La present secció mostra un clar moviment de descens, en el qual la mirada es dirigirà a *examinar l'experiència interna del plaer i la reflexió, vers l'interior del cos i de l'ànima, vers la percepció, la memòria, el desig i l'esperança*. Fixem-nos que aquest moviment de descens és coherent amb el moviment també de descens amb què ha acabat la segona subsecció de la secció IV, on hem vist com els elements dels tot es vinculaven amb els constituents de la bona vida que persegueix aclarir el diàleg (cf. secció IV.II). Al seu torn,

aquest moviment de descens és intel·ligible perquè prové d'un clar moviment d'ascensió amb què s'ha iniciat la secció anterior, en la qual Sòcrates ha dirigit la nostra mirada vers el tot còsmic (cf. secció IV.I). És important atendre a aquest moviment d'ascensió i descens per tal d'entendre millor l'argumentació i les diverses direccions que pren, la qual cosa es pot fer bé, com hem anat posant de manifest, seguint la direcció en la que Sòcrates dirigeix la seva mirada i la del lector al llarg del trajecte argumentatiu (vegeu la part III.2).

2) Per altra part, ens cal recordar, també en relació amb el moviment de la recerca i amb la necessitat d'orientar la mirada de Protarc, que s'inicia aquí l'examen de la naturalesa del plaer en un sentit intern, però que aquest tema ja es plantejava com a necessari des de l'inici de la conversa, quan Protarc posava de manifest la seva concepció del plaer com a unitat simple (cf. secció II). Efectivament, l'exposició del camí més bell, a part de guiar el moviment del diàleg, també pretenia ser un primer pas per resoldre un dels pressupòsits inicials de Protarc: la manca de diferenciacions internes en el si del plaer (cf. 12d5-e4; nota a 14a7-8). És justament en la subsecció V.I que ara començarà on es farà un segon intent de resoldre aquesta qüestió, ja que es posarà aquí de manifest que la suposada unitat de plaer, vista ara des de l'experiència interna des d'on neix, està constituïda a través d'una multiplicitat d'elements sense els quals no ens és possible d'entendre la seva naturalesa i, per tant, el seu lloc adequat en la bona vida que el diàleg en el seu conjunt persegueix aclarir. Justament, el lloc del plaer en la bona vida i, per tant, la seva relació amb el bé, era el segon dels pressupòsits de Protarc des de l'inici del diàleg, el qual ha centrat, recordem-ho, la secció sobre el bé (cf. secció III). Aquesta qüestió, com veurem, reapareixerà al final de la present subsecció (cf. 53c-55c) i centrarà el diàleg en la seva part final (cf. secció VI).

3) En relació amb això, ens cal posar de manifest que la recerca que Sòcrates és a punt de realitzar posarà de nou a prova (com en el cas de la secció anterior) el segon trajecte possible del camí més bell, és a dir, aquell que va de l'il·limitat a l'u, aquell on el qui cerca «ha de captar primerament l'il·limitat, no ha de mirar immediatament vers l'u, sinó comprendre algun nombre contingut en cada multiplicitat i acabar de la totalitat a l'u» (cf. 18a6-b4). En aquest moment del diàleg, doncs, ens trobem clarament enfront d'una realitat il·limitada, la del plaer, i ens cal delimitar-la, és a dir, comprendre els intermedis que la constitueixen. Sòcrates se situa, per tant, novament, enfront d'una tasca semblant a la que el déu Teuth hauria dut a terme en relació amb el so de la veu; ens cal trobar una mesura a allò que és de naturalesa il·limitada per tal d'assolir, finalment, la unitat inicial o original que permeti comprendre l'objecte tractat (cf. 18b4-d4) (cf. secció II). Com veurem, aquesta tasca la durà Sòcrates a terme traçant cercles concèntrics que aniran examinant la naturalesa del plaer en diversos nivells de concreció, des del més simple fins al més complex, des del més immediat, fins a l'experiència amb més mediacions i obscura.

4) Cal fer un apunt aquí sobre la traducció de «πάθος», terme que nosaltres sempre traduirem per «experiència», igual que farem amb «πάθημα». Aquesta traducció, com la resta de traduccions de termes importants, té principalment la intenció de marcar el terme grec més que no pas donar una traducció exacta. Veurem que la majoria de vegades aquests termes («πάθος» i «πάθημα») tindran un sentit neutre, mentre que d'altres adquiriran un sentit negatiu com a dolor, o un sentit positiu com a plaer, que intentarem assenyalar en cada cas en les notes. Així mateix, veurem com aquests termes designaran tant estats de l'ànima com del cos com dels dos conjuntament. Aquesta doble ambigüitat, que es troba ja en el text grec, cal entendre-la a partir de la naturalesa de la mateixa cosa tractada, a saber, *la manca d'una diferència clara i determinant entre cos i ànima que manifesta, com anirem veient sobretot al llarg d'aquesta secció, el Fileb*. 5) Finalment, aprofitem per esmentar altres llocs on es parla del naixement del plaer o d'eros en el corpus platònic. En el *Fedó* es posa de manifest que el plaer oculta la seva naturalesa (cf. 60d-c): tot i que plaer i dolor no es presenten barrejats als homes (és a dir, quan els pensem unitàriament), s'hi troben quan en persequim un dels dos, car sempre apareixen amb el seu contrari, és a dir, en la barreja. De manera semblant, en l'aclariment del naixement d'eros que trobem a *El convit*, que recordem que també es produeix en relació amb Afrodita, hi trobem les figures de la manca (*Penia*) i el recurs (*Poros*), les quals permeten relligar la naturalesa eròtica a partir de l'aclariment del seu origen, el qual es troba sempre en l'entremig, en la

μεταξύ, en aquell cas en l'entremig de la saviesa i la ignorància, de la bellesa i la lletjor, de la bondat i la maldat que a Sòcrates tan li hauria costat d'entendre en la comprensió dels homes (cf. *El convit* 203a-204c; Sales 1996, 67-107).

^{clii} (V.I) ELS PERFILS DEL PLAER: EL RETORN A L'HARMONIA I L'EXPECTATIVA (31C-36C).

^{cliii} Aquesta afirmació pot semblar contradictòria amb el fet que el plaer s'ha situat en la secció anterior en el gènere de les coses il·limitades, ja que ara se situa clarament en el gènere de la barreja, en gènere comú («ἐν τῷ κοινῷ ... γίνεσθαι κατὰ φύσιν»). L'aclariment d'aquest fet s'anirà veient en el transcórrer immediat de l'argument. Per ara, diguem només que es tracta, com ja hem indicat, d'intentar captar la naturalesa indeterminada d'un element de la vida humana, el plaer, per la qual cosa ens cal trobar una mesura que faci possible aquesta comprensió. Fins ara, Sòcrates ha establert la necessària vinculació entre el plaer i el dolor i, per altra part, la seva vinculació amb la barreja. D'aquesta manera, allò que en un principi s'entenia com a indeterminat es comença a perfilar, com els sons que classifica el déu Teuth, com una unitat complexa viscuda des de la pròpia experiència. Recordem que som en la segona direcció del camí de recerca, del camí més bell. Ara ja no es tracta de pensar el lloc del plaer en el tot, això és, pensar el plaer simplement com a il·limitat, sinó de dirigir la mirada vers la gènesi i l'experiència des d'on aquest neix en l'home.

^{cliv} «ὦ θαυμάσιε» juga aquí clarament amb el «ὦ φίλε Σώκρατες» de la darrera intervenció. Sembla que som en un moment distès del diàleg. Notem que Protarc no recorda de quin gènere es tracta, la qual cosa ens recorda a la seva dificultat per entendre aquest mateix element en la secció anterior (cf. 27c5-8). L'oblit de Protarc, per altra part, pot ser defut al fet que el plaer en si mateix, desvinculat del dolor, ha estat situat clarament en el gènere il·limitat i no en el de la barreja com ara.

^{clv} Allò «περὶ μεγίστων» és en aquest cas la primera definició de l'origen del plaer, el qual és inseparable del dolor. Ens trobem, com veurem a continuació, davant d'un procés genètic en el qual apareix com a fonamental la noció d'harmonia i a partir de la que s'aclareix la raó per la qual cal situar el plaer en el gènere de la barreja. Anem per parts: 1) El sofriment o dolor apareix en dissoldre's («λύω», «λύσις») l'harmonia («ἁρμονία»), és a dir, en dissoldre's el resultat de la barreja; per la seva part, el plaer es genera en retornar a aquesta harmonia. Així doncs, *el dolor neix del trencament de la barreja harmoniosa*, és a dir, quan allò il·limitat escapa al control d'allò limitador o limitat. Notem que trobem aquí, per tant, una primera indicació del perquè el plaer se situa ara en el gènere de la barreja i no en el d'allò il·limitat en aquesta subsecció: el plaer es descriu aquí ja no en si mateix, sinó com a resultat d'un procés genètic, a saber, *com un retorn a l'harmonia i, més concretament, com a quelcom nascut del trencament d'aquesta harmonia*.

2) Notem, a més, que aquí s'assenyala una característica important que caldrà retenir per tal de seguir l'argumentació posterior: el dolor (o el plaer) es produeix *en el mateix moment*, és a dir, *simultàniament a la dissolució (o restauració) de l'harmonia* («ἅμα [...] ἐν τῷ τότε [...] χρόνῳ»), la qual cosa significa també que ambdós processos (dissolució i dolor / restauració i plaer) no s'identifiquen. Aquest fet, quan quedi plenament aclarit, permetrà entendre una de les qüestions fonamentals respecte la possibilitat d'una vida neutra per a l'home, cosa que només s'aclarirà quan s'expliqui la diferència entre aquesta descripció primària del plaer i el dolor i la que farà referència als plaers esperats o futurs, els quals es produiran mediatament i no immediatament en relació al seu contrari. 3) Amb tot, doncs, si pensem bé l'argument socràtic, veurem que aquest sembla indicar que a nivell genètic el primer que hi ha és l'estat d'harmonia i no pas la il·limitació. Per altra part, resulta interessant pensar sobre el contingut de la noció d'harmonia, la qual s'empra al llarg del passatge com a sinònim de natura («φύσις»). Aquesta noció sembla implicar una certa estructura o ordre i, al mateix temps, una certa capacitat d'acció també ordenada (cf. Macé 2010, 283). En tot cas, l'argument ens podria indicar així les següents fases: a) harmonia/natura (=barreja –harmoniosa– de «πέρας» i «ἄπειρον») → b) destrucció de l'harmonia/natura (=dolor) → c) retorn a l'harmonia/natura (=plaer). Si anem més enllà de l'argument socràtic podem plantejar aquí una pregunta interessant en relació amb la secció

cosmològica: es tracta de pensar si en el tot ens cal situar en primer lloc l'ordre o el caos i la il·limitació. Notem que tot i que en la descripció del plaer sembla que, com hem indicat, l'harmonia és prèvia a la il·limitació, en el passatge cosmològic sembla més aviat que en l'origen trobem cert desordre (certa barreja mal constituïda) i que l'ordre, el límit i la llei s'imposen posteriorment per part de la deessa (cf. 26b-c). Sembla, doncs, que l'estructura (o en tot cas la descripció de l'estructura) d'allò que s'esdevé en l'àmbit còsmic no és exactament la mateixa que s'esdevé en l'àmbit humà; en el primer cas trobem un desordre original que cal ordenar, mentre que en el segon sembla que hi hagi una harmonia inicial que es desordena. Sigui com sigui, creiem que és en aquest sentit que Sòcrates es refereix a la qüestió tractada com de màxima importància («περὶ μεγίστων»). 4) Finalment, notem que el terme amb què es designa el dolor és aquí «ἀλγηδών», el qual nosaltres traduirem sempre per sofriment o sofrir per tal de distingir-lo de «λύπη» i «λυπέω». El terme apareixerà encara 13 vegades (cf. «ἀλγηδών»: 31d5, 32e1, 35e10, 41c6, 42d2, 52a2, 52a7; «ἀλγεω»: 35e4, 47c7; «ἀλγεῖν»: 36b6, 32c2, 35e9, 55b6).

^{clvi} Les coses populars («δημόσιος») també havien estat emprades a 14e per aclarir el discurs popular sobre l'u i els molts. Efectivament també allà allò popular és més fàcil d'entendre i més «evident» (que aquí tradueix «περιφανής»).

^{clvii} S'introdueixen aquí nous termes per designar l'experiència del dolor: en primer lloc la destrucció («φθορά») i també la «separació» («διάκρισις»). Recordem que Protarc havia suggerit anteriorment que «διάκρισις» fos justament el cinquè dels gèneres còsmics (cf. 23d9-e2 i nota). Notem també que «πνίγος» («calorada»), oposat aquí a «ψύξις» (refredament), ja havia aparegut a 26a6 com a exemple d'«ἄπειρον» i per aclarir, justament, la naturalesa de la barreja (cf. secció IV). Els manuscrits B i T afegeixen a l'inici de la intervenció, després del dolor, «i la dissolució» («καὶ λύσις»), terme que ja havia aparegut anteriorment i que reapareix en aquesta mateixa intervenció. Burnet i la majoria dels traductors atetitzen aquest element seguint Schleiermacher.

^{clviii} Diverses coses són aquí dignes d'esment. 1) En primer lloc, novament veiem, però ara de manera més clara, en quin sentit plaer i dolor es vinculen amb la barreja. Ambdós neixen a partir de la dissolució o la restauració de la barreja de «πέρας» i «ἄπειρον» i, per tant, no és possible aclarir-los sense aquesta, encara que això no impedeix que mantinguin sempre la seva naturalesa il·limitada en tant que són, en i per si mateixos, en l'àmbit del més i el menys. La tesi socràtica ens porta a afirmar, de nou, la prioritat de l'harmonia (és a dir, de la barreja harmoniosa de «πέρας» i «ἄπειρον») sobre la resta de moments. Notem que això ens ofereix un nou argument a favor de la impossibilitat que el plaer conformi, per si mateix, la millor de les vides: *si la millor de les vides és una barreja (segons una determinada mesura) de «πέρας» i «ἄπειρον», i el plaer-dolor és sempre el resultat de la restauració-destrucció de la barreja, aleshores el plaer-dolor no pot de cap manera constituir la millor de les vides* (cf. Natorp 1994, 337-338). 2) «La forma d'allò que es troba dotat d'ànima» tradueix aquí «ἔμψυχον γεγονός εἶδος», on trobem una aparició del terme «εἶδος» que ens cal entendre com a sinònim de natura o d'harmonia, això és, com l'ordre intern d'un cos animat. Per tant, de nou es mostra l'amplitud semàntica del terme «εἶδος», el qual no és possible entendre aquí com a idea, classe o essència, ja que si això fos així, en l'expressió esmentada això implicaria la possibilitat de la destrucció d'aital idea o essència (cf. Macé 2010, 279-284). 3) És important esmentar que en la mateixa expressió trobem la darrera aparició del límit («πέρας») en el diàleg. Cal dir que de les 39 aparicions de «πέρας» en el corpus platònic, 22 es troben en el *Fileb* (totes elles entre 16c10 i 32b1). Ens cal preguntar, per tant, si hi ha alguna raó de la desaparició en aquest moment d'aquesta noció. Segons Benardete el límit desapareix en el *Fileb* quan l'animal és substituït pel cos i l'ànima (cf. 1993, 33).

^{clix} Som constantment en la determinació d'unitats (establim això com «una forma»; «ἐν εἶδος») en la pluralitat i, per tant, ens trobem en tot moment en el camí (concretament en el seu segon trajecte) de recerca socràtic (el camí més bell). Ara bé, a diferència del que creu haver vist Protarc, el perfil («τύπος») que ell comença a percebre encara és incomplet i no ofereix la unitat de la cosa tractada. Recordem que la dificultat de Protarc per pensar les unitats en la seva complexitat ja s'ha posat de manifest en les dues primeres seccions del diàleg i que el conjunt de

la secció II ha fet una primera provatura per tal de mostrar la dificultat per captar qualsevol mena d'u (cf. nota a 14a7-8). Creiem, a més, que aquesta falsa determinació del perfil del plaer té una significació intradiàlogal que ha estat desatesa pels intèrprets. L'expressió que Protarc acaba d'emprar («ἔστω: δοκεῖ γάρ μοι τύπον γέ τινα ἔχειν») ens dóna notícia d'un perfil i d'una posició i creiem que pot ser una referència a l'escena central (cf. 38c10). Protarc creu haver captat ja el perfil del plaer que Sòcrates descriu, però com veurem a continuació Sòcrates només ha aclarit parcialment el plaer, només n'ha descrit els elements relatius al cos, però no a l'ànima. Protarc, però, dóna per establert («ἴσθημι») aquesta percepció parcial d'una manera semblant amb la qual l'home que mira en l'escena central dóna per establert que allò que veu des de la distància és un objecte sense ànima (una estàtua) quan allò que realment hi ha és, en realitat, un objecte amb ànima (un home). Vegeu la part III.2 i III.3.

^{ckx} «Κεῖσθω» ens remet al «κείμαι» de 15c i a 22e9.

^{ckxi} Sembla una bona puntualització per part de Protarc, amb la qual Sòcrates està d'acord. Per tant, tenim fins ara dues formes, determinacions o perfils del plaer-dolor:

1) En primer lloc, aquella que es produeix principalment en relació amb el cos i en la qual el dolor (i el plaer) es produeixen de manera *simultània* a (tot i no identificar-se amb) la dissolució (o la restauració) d'un estat d'harmonia.

2) En segon lloc, aquella que deriva de les expectatives («προσδόκημα») que generen l'espera o l'anticipació dels dolors i els plaers de 1) i, per tant, que se situa en l'ànima (com allò que espera –«ἐλπίζω» i, per tant, es *representa* una determinada experiència).

Sembla clar, per tant, que 2) pressuposa l'experiència d'1). Així doncs, tot i que Sòcrates afirmi aquí i en d'altres llocs que el plaer es produeix separatament («χωρίς») del cos (cf. 33c4-6, 34c6), ens cal recordar que aquest darrer sempre es troba present en l'origen de l'experiència recordada o esperada sobre la que es basa qualsevol tipus de plaer (cf. 30a-c, 33d-e); per tant, per «separadament» ens cal entendre una independència relativa i no pas absoluta (cf. Ostenfeld 2010, 310-311). Aquest fet té molt a veure amb l'estret lligam que vincula el cos i l'ànima en el *Fileb* del que ja hem parlat.

3) Respecte del segon tipus de plaer propi de l'ànima cal dir que no només es limita a l'expectativa d'un esdeveniment futur, sinó que també es pot vincular al record o a la percepció del l'esdeveniment present (cf. 39c-d). *La marca pròpia d'aquesta forma de plaer és el fet de ser un plaer experimentat a distància de l'experiència immediata del cos, la qual cosa implica necessàriament la mediació de l'ànima i, per tant, de certes representacions* (cf. Delcomminette 2006, 304). 4) Recordem finalment que l'expectativa ja havia aparegut sense ser tematitzada en un lloc important del diàleg, concretament en el moment que Sòcrates inicia l'examen de les dues formes de vida en l'argument sobre el bé. Aquell examen s'iniciava gràcies al fet que Sòcrates no esperava (cf. «προσδοκῶ»; 20b1) res de terrible, cosa que li permetia rebre de la divinitat el record del bé com a tercer millor en relació amb el plaer i la reflexió (l'omissió d'aquesta referència dramàtica afebleix l'examen del present passatge que fa Teisserenc i en el qual diu que la primera referència a l'expectativa la trobem a 32b9; cf. 1999a, 268). Justament en el mateix passatge trobem la darrera aparició de «φόβος», terme que també es repeteix aquí. En el passatge de 20b, doncs, Sòcrates no esperava res terrible perquè havia estat alliberat de la por («φόβος») i ara se'ns descriu l'espera d'un dolor com una por i un sofriment que experimenta l'ànima i que Sòcrates ha estat capaç d'evitar. *Com és habitual, el diàleg platònic ens mostra allò que vol aclarir en la dramaticitat i en l'argument del diàleg.*

^{ckxii} El conjunt del passatge ha estat molt discutit sobretot a causa de les discrepàncies entre els manuscrits B i T i les confusions que això genera a l'hora d'interpretar el text (vegeu per a un aclariment de la qüestió William 1940, 168; Festugière 1950, 298; Gosling 1975, 101-102; Dixsaut 1999a, 246-247; Teisserenc 1999a, 269, n. 2 i 290; Delcomminette 2006, 303-310).

1) Abans d'interpretar el contingut del passatge nosaltres creiem que cal tenir especialment present la forma amb què s'expressen els continguts de la intervenció de Sòcrates, la qual és plena d'expressions de precaució («crec que», «tal i com jo ho veig», «sembla») que han de marcar una lectura prudent. Recordem en aquest sentit que som en *el segon dels trajectes del camí més bell definit anteriorment: aquell que va de l'il·limitat a l'u i que això permet entendre la manera l'argument en aquest moment de diàleg. Això és així perquè ens cal entendre que*

Sòcrates ha exposat fins aquí una primer temptativa, prudent i percebuda, de determinació del plaer, la qual tot i ser exhaustiva en un sentit general (car inclou tots els plaers possibles, viscuts i representats, i la seva vinculació amb allò bo i, per tant, amb la vida bona), és encara poc definida, això és, resta encara il·limitada. Aquest, com ja hem esmentat, és el trajecte que segueix el diàleg en aquest moment de l'argument i ens caldrà, doncs, esperar fins a assolir una determinació suficient de les qüestions tractades per tal de poder pensar les unitats on ara només veiem multiplicitats. I això val, gràcies a la genialitat platònica, tant per a l'anàlisi de la il·limitació del plaer, com per a l'estat encara il·limitat de la recerca mateixa que representa el diàleg.

2) Pel que fa al contingut, el passatge presenta dues grans dificultats. 2.1) La primera és la de determinar l'antecedent d'«aquestes coses» («τούτους»), és a dir, saber si es refereix a les experiències relatives als dos tipus de plaer-dolor exposats o només als plaers de les expectatives (és a dir, de les experiències internes de l'ànima) que s'acaben d'esmentar. La nostra traducció ha optat per la primera opció seguint Delcomminette i contra altres autors com Robin, Dixsaut o Teisserenc. El problema de la lectura que fan aquests autors és, en primer lloc, que el diàleg mostrarà que *els plaers de les expectatives sempre són impurs* (en el sentit de barrejats amb dolors) i que, per tant, no tindria sentit parlar de la seva puresa. En segon lloc, com es veurà clarament a continuació, *l'examen socràtic sobre el plaer no és limitarà només als plaers d'aquesta classe* i, per tant, no és pertinent que aquesta sigui la referència si la qüestió és la de si donem o no la benvinguda al gènere complet del plaer. De fet, veurem que els plaer anomenats purs no estan vinculats de manera específica amb l'expectativa, sinó que alguns d'ells són merament perceptius (cf. 51a-52c). Dit d'altra manera, la puresa del plaer –l'examen de la qual és certament una de les direccions principals envers la qual es dirigeix tota l'argumentació– no s'esgota en l'examen del plaer de l'expectativa.

2.2) La segona dificultat és la relativa al sentit dels atributs de pur («εἰλικρινής», que recordem que nosaltres hem traduït normalment per pulcre) i, sobretot, no barrejat («ἀμείκτος»). El text grec sembla indicar que es parla de plaers no barrejats amb dolors, cosa que efectivament concorda amb el sentit del terme en les seves aparicions posteriors (cf. 32c8, 50e6, 52b6, 59c4, 60c7, 61b5), però no amb la seva única aparició en els apartats anteriors del diàleg, on el terme apareix per a designar la vida de plaer i dolor sense reflexió que defensa *Fileb* amb la intenció de situar-la en relació amb un dels quatre gèneres descrits (cf. 27e1). A més, si es parla de plaers no barrejats amb dolors, no s'entén que es pugui aclarir a partir d'aquests el gènere en la seva totalitat, és a dir, que no se'ns parla aquí de les coses on no hi ha barreja de plaer i dolor (la qual cosa seria un contrasentit donat que se'ns acaba de dir que tractem justament d'experiències on es produeix aquesta barreja), sinó de coses on no hi ha barreja *entre plaer i reflexió*. L'examen del plaer desvinculat de la reflexió (en estat pur i no barrejat amb ella) ja era un premissa des de 20e i aquí es manifestaria de nou, tot i que, com hem dit, amb certes precaucions, les quals tenen a veure amb el fet que *una anàlisi acurada del plaer mostra que aquest és inseparable de certs processos cognoscitius* (cf. secció III).

3) Per tant, considerem que el passatge ens remet a pensar, *amb prudència i precaució*, el plaer i el dolor (en el sentit ampli dels dos tipus exposats i no només en el sentit dels plaers de l'expectativa) com a no barrejats amb la reflexió, és a dir, com a il·limitats que *encara no* han estat delimitats. Com hem vist, l'objectiu principal del diàleg és justament el de delimitar els elements que caracteritzen la vida humana. Aquesta perspectiva ens pot ajudar a resoldre la darrera dificultat que planteja aquest passatge, a saber, aclarir la doble pregunta socràtica. Quin és el gènere com a tot al que hem de donar la benvinguda (terme ja de per si complex, «ἀσπαστός», és traduït a l'alemany per «schätzenswert» i en anglès sempre el trobem com a «to be welcomed», però pot tenir també el sentit de ser desitjable o cobejable) i quin sigui aquest altre gènere del que parla Sòcrates («τῶν προειρημένων δοτέων ἡμῖν γενῶν»)? Doncs bé, la primera part de la qüestió pregunta si li hem de donar la benvinguda al plaer com a «ἄπειρον», com a il·limitat, mentre que la segona part es refereix a si li hem de donar la benvinguda al plaer entès com a barreja d'il·limitació i límit, és a dir, com a manifestació del gènere de la barreja. En el primer cas se'ns preguntaria, doncs, si allò il·limitat per si mateix pot ser desitjat o considerat bo, la qual cosa ja ha rebut resposta en el present diàleg (cf. 18e-23b) i

s'ha establert com a contraposició a la tesi de *Fileb*. En el segon cas, se'ns preguntaria com és possible limitar allò que té una naturalesa il·limitada per tal que resulti desitjable o considerat bo, la qual cosa ha estat resposta només de manera parcial a 26b1-c8. Creiem, doncs, que la primera pregunta és retòrica, mentre que la segona requereix encara un llarg aclariment. *Cal en definitiva trobar la mesura amb la qual la il·limitació pròpia del plaer es pugui limitar sense que aquest deixi de ser allò que és*. Com ha quedat demostrat en l'apartat cosmològic, sembla que haurà de ser la reflexió l'element que permeti introduir «πέρας» en l'«ἄπειρον» del plaer, però aquesta introducció caldrà seguir-la amb precaució. Notem, finalment, que l'exemple que posa Sòcrates permet pensar l'ambigüitat de la figura del plaer des de la il·limitació i des de la barreja: el més calent i el més fred ha estat emprat com a primer exemple per aclarir el gènere de l'il·limitat (cf. 24a4) i també per aclarir el de la barreja: aplicant el límit al més fred i al més calent apareixen coses com la salut, o les estacions (cf. 25c). Si seguim aquest darrer exemple, doncs, *només quan el plaer es deixi limitar, la barreja resultant podrà aspirar a rebre la benvinguda i a ser considerada bona encara que, com el fred i la calor, no ho sigui en si mateixa o en termes absoluts*: «ὥς ἀγαθὰ μὲν οὐκ ὄντα». Ens sembla que és aquesta la lectura que cal fer del passatge, la qual resulta coherent amb la resta de l'argument tal i com l'hem aclarit.

^{ckxiii} L'afirmació de Protarc és important, car ens remet a la vinculació entre el plaer i el bé que ja ha estat plantejada en diversos moments del diàleg (cf. *supra* nota a 14a7-8). Protarc decideix recórrer a través de dificultats o perplexitats («διαπορηθῆναι») la bondat d'algun dels elements del plaer, tot acceptant, aquest cop des de la seva experiència interna, que el plaer, com a tot, no s'identifica sempre amb el bé. Recordem que això no implica encara que hagi acceptat la derrota del plaer enfront la reflexió, car possiblement Protarc encara té l'esperança que la millor forma de vida sigui més propera al plaer que no pas a la reflexió. Ens cal retenir també que «διαπορέω» implica la presència de perplexitats al llarg del camí, la qual cosa adquirirà una gran rellevància en l'argument que segueix (cf. 34c-35d)

^{ckxiv} (V.I) L'ESTAT SENSE PLAER NI DOLOR, LA VIDA MÉS DIVINA (32E-33C)

^{ckv} El passatge ens planteja aquí dues qüestions importants sobre les quals Sòcrates afirma que cal una mirada sinòptica, general, que englobi el conjunt («συνιδόμεν»). Som, de nou, en una exigència de mirada. 1) La primera pregunta ens remet a la identificació entre les parelles destrucció («διαφθείρω») de l'harmonia i restauració («ἀνασφίζω») de l'harmonia, per una part, i dolor i plaer, per l'altra. Aquesta qüestió ja ha estat aclarida en l'argument immediatament anterior a partir d'una sèrie d'exemples populars (cf. 31d i ss.). Com veurem més endavant i com hem indicat abans, però, tot i que aquests dos processos estan íntimament relacionats *no són en cap cas idèntics*. El que es posa en dubte aquí és, per exemple, si sempre que hi ha una destrucció de l'harmonia, aquesta destrucció implica necessàriament que experimentem un dolor. Les conseqüències del fet que això no fos així es veuran més endavant i estan vinculades amb la possibilitat o no de l'existència d'una vida sense plaer ni dolor, la qual cosa està implicada també en la segona pregunta socràtica. 2) Sòcrates pregunta en segon lloc sobre l'estat («ἔξις») dels éssers vius quan no es produeixen ni destruccions ni restauracions, sobre si *en aquell moment* («ἐν τῷ τότε χρόνῳ») no hi hauria ni plaer ni dolor. És important notar que aquesta qüestió i l'anterior no semblen fer referència a la segona forma de plaer que Sòcrates acaba de descriure, sinó només a la primera, és a dir, al plaer com a restauració de l'harmonia i no al plaer com a espera d'aquesta restauració. Si això no fos així la resposta socràtica a la segona pregunta seria molt dubtosa. Ens referim al fet que els plaers de l'expectativa que acaben de ser descrits preveuen justament l'existència de plaer i dolor separadament (a certa distància) de la restauració o la destrucció, car aquests es generen justament per esperar o no aquests processos. Que es tracti aquí només del primer tipus o perfil del plaer sembla quedar també confirmat per l'afirmació de Sòcrates a 33c5, quan es disposa a parlar del segon tipus de plaer. Aquesta delimitació de la pregunta socràtica és, a més, coherent amb el conjunt de l'argument, en el qual, com ja hem dit, els plaers de l'expectativa impliquen d'alguna manera i són posteriors als plaers vinculats immediatament a la restauració o la destrucció.

3) Cal notar aquí la presència del terme «ἔξις», el qual juntament amb la seva parella «διάθεσις» (que trobem en la següent intervenció), ens remet al segon dels acords inicials, el qual estableix la necessitat de cercar l'estat i la disposició de l'ànima que faci feliç tot l'home (cf. 11d4; secció I). Les quatre restants aparicions del terme les trobem a 32e3, 40d5, 48c2, 49e-d3. L'aparició tant de «ἔξις» com de «διάθεσις» és significativa perquè ambdós termes reapareixen aquí per segon cop. Ens podríem preguntar si aquesta reaparició indica la centralitat de la vida neutra que és a punt de descriure's com a millor que les altres. Nosaltres, com ja hem comentat en un altre lloc, no creiem que aquesta sigui la forma de vida que defensa el diàleg. Tot i que certament aquesta tercera disposició apareix aquí en referència a la vida neutra, també s'indica que les altres dues possibilitats (el plaer i el dolor) són disposicions (cf. 32e10). Fixem-nos també que aquest estat de manca de plaer i de dolor se'ns limita temporalment («ἐν τῷ τότῃ χρόνῳ»). Creiem que en aquest estat sense plaer ni dolor només pot ser entès com a bo en tant que temporalment limitat i que, per tant, no pot ser considerat com a permanent ni, per tant, vàlid pel conjunt d'una vida. Així doncs, encara que responguéssim afirmativament a la segona qüestió, això només semblaria valdre per a un estat momentani, però no per a una vida en la seva totalitat (cf. Gadamer 2000, 110-111; vegeu la part I.2 § 2.4.1.). A més, com acabem de dir, l'argument queda limitat als plaers de la restauració i la destrucció i no fa cap referència explícita als plaers derivats de l'expectativa, imprescindibles per a poder pensar l'experiència humana en el seu conjunt.

^{ckvi} Com ja hem anticipat, reapareix aquí la qüestió de la vida neutra com a possible vida millor. Com dèiem, trobem aquí de nou la «disposició» («διάθεσις») terme que apareixerà, com «ἔξις», encara quatre cops al llarg del diàleg (cf. 33a3, 48a8, 62b3, 64c7). L'aparició explícita del tercer («τρίτον») ens remet a 11d-12a i també 22a-b, on es mostra que la millor vida és una tercera (diferent a la vida del plaer i a la de la reflexió) entesa com a barreja de plaer i reflexió, car aquests, en si mateixos, no són el bé (cf. 22a-b). Ara, però, aquesta tercera disposició («τρίτη ... διάθεσις») es descriu com una que es troba més enllà («παρα») del sentiment de plaer i de dolor i, com veurem a continuació, com un estat proper, encara que no idèntic, a aquell propi de la vida de la reflexió, també mancada de plaer i de dolor. Resulta clar, doncs, que aquest estat del que es tracta aquí, sense plaer ni dolor, no sembla poder ser compatible amb la millor vida descrita a 22a-b (contra el que afirma Delcomminette 2006, 310-312).

Afegim finalment que si apliquem sobre aquesta tercera disposició l'argument socràtic de l'expectativa (cf. 32b9-c4), la qual només ha estat aplicat a les primeres dues disposicions (al plaer i al dolor), aleshores podríem suposar (cosa que Sòcrates no fa en cap moment) que igual que hi ha un plaer en l'expectativa d'un plaer i un dolor en l'expectativa d'un dolor, també hi hauria d'haver *un cert sentiment o experiència* enfront l'expectativa d'un estat neutre. Quin sigui aquest sentiment generat per l'espera de la tercera disposició ho desconeixem, però ens sembla molt significatiu que en diàleg no ens en doni cap pista. Ens caldrà restar atents a aquest silenci per pensar adequadament el sentit d'aquest tercer estat que Sòcrates ha introduït aquí.

^{ckvii} De nou la memòria es presenta com a central en l'argumentació socràtica de manera quasi inadvertida. Sòcrates li demana a Protarc que s'esforci («προθυμέομαι», amb ímpetu, amb animositat) a recordar un estat o disposició on no hi ha ni plaer ni dolor per tal d'emetre la decisió o el judici relatiu al plaer («πρὸς τὴν τῆς ἡδονῆς κρίσιν»). Dues preguntes ens semblen aquí pertinents: 1) Quina utilitat pot tenir per a la decisió sobre el plaer el fet de recordar un estat on no sentim ni plaer ni dolor? 2) Com és possible retenir a la memòria un estat fugisser i momentani com el neutre? Com dèiem en la nota anterior, creiem que aquestes preguntes s'aclareixen en part entenent que també respecte d'aquest estat neutre pot tenir l'ànima certes expectatives o experiències, *la qual cosa només és possible si el recorda*.

^{ckviii} Cf. 20e2, 21a2. Notem només que aquí no s'esmenta el dolor, a diferència del que passa a 22a-b.

^{ckix} La tercera disposició, descrita com a estat sense plaer ni dolor i relacionada amb la vida de la reflexió, es vincula ara amb la vida més divina («θειότατος»). Com ja hem dit, no creiem que aquesta vida descrita com a divina i mancada de plaer i de dolor, sigui la que proposa el diàleg com a millor, car la millor de les vides ha de ser constituïda pel plaer i per la reflexió (cf. 22a-b), per la il·limitació i per la limitació en un sentit pròpiament humans. Com afirma

Hackforth, si de cas aquesta seria la millor vida pels déus, però no pas pels homes (cf. 1958, 63, n.2). Considerem, però, que l'argument mostra 1) que en l'estudi de la millor de les vides hi ha una clara prioritat de la reflexió, la qual cosa la situa novament com a millor que el plaer, és a dir, com a més propera a la causa de la millor de les vides (tal i com ha mostrat l'argument cosmològic; cf. secció IV). 2) Conseqüentment, la vida de la reflexió se'ns presenta aquí com a model, però no com a model humà, sinó diví i, per tant, en certa manera inassolible. 3) Per altra part, notem que la vida de la reflexió o neutra no se'ns presenta com a idèntica amb la vida divina (se'ns diu que no seria estrany –«ἄτοπος»– pensar que això fos així), sinó que es considera que comparteixen el fet de no gaudir ni patir.

4) Tanmateix, com ja hem comentat, dos dels principals intèrprets del diàleg, Frede o Delcomminette, es basen en passatges com aquest per afirmar que l'estat neutre descrit aquí és la millor vida que defensa el diàleg. La tesi de Frede és que la millor vida és la del «*pleasureless imperturbability*» i que l'argumentació socràtica es redueix a una mera estratègia retòrica de Sòcrates enfront Protarc (fins i tot diu que Sòcrates pren el pèl a Protarc), consistent en fer atractiu aquest estat neutre enfront del seu jove interlocutor: «so far a purely neutral state, taken as such, cannot have much attraction in Protarchus' eyes» (cf. Frede 1993, xliii). A més, aquest estat, afirma Frede, és en realitat l'estat mixt de salut i harmonia, la qual cosa és indicada per Sòcrates quan afirma que és l'estat més diví. Nosaltres no considerem que això sigui així i sobretot considerem que el diàleg és més aviat una recerca conjunta que no pas una estratègia retòrica de convenciment, cosa que Frede també sembla apuntar en un altre lloc (cf. Frede 2010). El fet que aquest estat es descriu com a propi dels déus indica, com ja hem esmentat, la impossibilitat d'assolir-lo humanament, almenys com a estat permanent. *Creiem que considerar que la vida que defensa el diàleg és una vida sense plaer en la impertorbabilitat és negar el mateix plantejament inicial del mateix, on queda ben clar que la millor de les vides és una barreja de plaer i reflexió* (cf. 22a-b).

Molt més acurada és la defensa que fa Delcomminette de la seva posició. Com ja hem esmentat, l'autor belga sosté com una de les seves tesis principals que la vida barrejada que es descriu al final del diàleg és la vida de la reflexió reinterpretada, concretament reinterpretada amb la finalitat d'incloure-hi els plaers que acompanyen necessàriament al coneixement i de fer-la accessible als éssers humans. Així, afirma que allò que queda exclòs de l'estat neutre és menys el plaer en general que els plaers il·limitats, els quals es troben sempre acompanyats de generació i destrucció i, per tant, la vida més divina conté certs plaers que no han de ser «ἄπειρα» i és així que aquesta vida és possible per l'home i allò vers on ens condueix el diàleg (Delcomminette 2006, 189-194). Justament per això Delcomminette veu en el present argument dues paradoxes. En primer lloc, que es mantingui que aquesta vida és la més divina i, per tant, inassolible per a l'home i, en segon lloc, el fet que s'esmenti aquí que aquesta vida no conté ni plaer ni dolor, contràriament a la mateixa definició de bona vida de 22a-b. La solució a les paradoxes és justament, afirma Delcomminette, la inclusió dels dos elements que hem esmentat (els plaers que acompanyen al coneixement i els que no són il·limitats), la qual cosa només és possible abandonant el punt de vista extern emprat fins ara i endegant una cerca del plaer des del seu interior, és a dir, des de l'experiència d'aquell que l'experimenta, la qual s'iniciaria a 33c5. Efectivament, si el plaer és restauració d'una harmonia perduda, aquest no pot formar part de cap manera d'aquesta harmonia (punt de vista extern), però si en la seva lògica interna el plaer és inseparable de la reflexió, això farà possible pensar-lo com a constituent d'una harmonia, és a dir, permetrà pensar la manera de limitar (gràcies a la reflexió) allò il·limitat. Així doncs, tot l'examen subsegüent, pressuposa, segons Delcomminette, que la reflexió ha guanyat definitivament la segona posició en lloc del plaer (Delcomminette 2006, 310-313). L'argument de Delcomminette és bo i convincent, nosaltres estem totalment d'acord amb el fet que la vida que es defensa al llarg del diàleg conté els plaers necessaris i els propis del coneixement, però això no ens condueix a afirmar que aquesta vida sigui la mateixa que aquí s'esmenta com a vida neutra, car aquí es diu clarament que es tracta d'una vida que es troba més enllà de la disposició d'aquell que gaudeix i també de la d'aquell que pateix («παρά τε τὴν τοῦ χαίροντος καὶ παρὰ τὴν τοῦ λυπούμενου», 33a1). Altre cop, doncs, creiem que l'autor belga nega l'element il·limitat que caracteritza aquesta forma de vida, és a dir, que no

creiem que sigui possible pensar que el plaer no sigui sempre per a l'home un procés de generació vinculat, per tant, amb el dolor. *Creiem que Sòcrates situa aquesta vida divina i neutra a una distància insalvable de la vida bona pròpiament humana. De la mateixa manera, Sòcrates ens ha situat a una distància insalvable de la vida animal. Som en l'entremig i, per molt que vulguem no podem pensar la millor de les vides sense l'element il·limitat que ens caracteritza com a éssers humans. La vida neutra ens ha de servir, si de cas, com a model, com a brúixola que orienti la direcció de la nostra vida. L'ensenyament de diàleg, manifest en la manera com aquest s'inicia i es tanca, ens indica la necessitat de triar, d'escollir una situació intermitja entre el plaer i la raó, entre la bèstia i la musa filosòfica* (cf. 11c i 67b).

^{cxxx} Aquesta referència és rellevant per perfilar la perspectiva de Protarc sobre la divinitat. L'afirmació reforça la tesi segons la qual Protarc no creu, com sembla que ho fa Fileb, en la divinitat Afrodita i, per tant, que no és a través d'aquesta divinitat que entén el plaer. La divinitat de Protarc sembla molt més propera a la racionalitat còsmica que Sòcrates ha exposat a 28b-30e.

^{cxxxi} Què significa aquesta referència a la possible assignació del primer lloc per a la raó? Quin és el sentit de la referència a la impertorbabilitat dels déus? Creiem que aquestes dues qüestions estan relligades entre elles i són importants per tal d'aclarir el sentit del diàleg. 1) Recordem primerament que al final de la secció III dedicada al bé, Sòcrates afirma que la raó s'endurà el segon premi i que el plaer no té aspiracions ni al primer ni al segon i que fins i tot és lluny del tercer (cf. 22d5-e2). Aleshores afegeix que això és així si és que en aquest moment «hem de confiar en la meua raó», la qual cosa dona entrada a l'argument cosmològic on, com hem comentat, s'ofereix un aclariment des de la perspectiva de la raó còsmica o divina (i ja no només socràtica) que assegura aquesta conclusió (contra Fileb). Així, al final de la secció cosmològica, Sòcrates afirma que la victòria és per la vida que formi part del gènere de la barreja entès com «la totalitat d'allò il·limitat relligat pel límit» (cf. 27d7-8; secció IV). Per tant, considerem que l'afirmació socràtica té la intenció de reforçar el lloc de la raó com a causant de la vida barrejada; un lloc que sembla consolidar-se fermament en tant que la vida de la raó es vincula amb la vida impertorbable dels déus. Dit d'altra manera, la referència a una primera posició per la raó o bé és irònica o bé es refereix a la primera posició per a la raó en un sentit còsmic o diví, però no pas humà. Repetim que aquest estat neutre o bé és lliure de plaers i dolors (i aleshores no és una vida humanament desitjable) o bé conté alguns plaers necessaris i bons, la qual cosa comportaria (contra Delcomminette) que ja no fos una vida divina. Notem també que el fet que al final del diàleg la raó s'endugui només el tercer premi mostra que aquesta predicció socràtica no s'ha de prendre al peu de la lletra. Finalment, notem que no és clar que posteriorment es tracti de la qüestió de la vida més divina, cosa que ens pot fer pensar que aquesta podria ser la qüestió amb què Protarc tanca el diàleg.

2) Sobre això ens podem també preguntar quina és la posició de Sòcrates respecte a la possibilitat que els déus gaudeixin. Notem que en el cas que la seva resposta (o la de Plató) fos afirmativa, aleshores la vida més perfecta humanament parlant també podria ser designada com a vida divina. Sobre aquesta qüestió resulta interessant escoltar l'opinió d'Aristòtil, el qual considera que els déus efectivament gaudeixen, tot i que el seu gaudi és d'una naturalesa completament diferent a la dels homes degut al fet que les seves naturaleses respectives també són diferents. A més, afegeix que és possible un estat d'equilibri o neutre en els homes, però afegeix –com s'indica en el *Fileb*– que no és ni plaent ni dolorós. L'Estagirita afirma que no existeix res que produeixi un plaer continuat o permanent («ἀεὶ») en els homes, car la nostra naturalesa no és simple («τὸ μὴ ἀπλήν ἡμῶν εἶναι τὴν φύσιν»), és a dir, que tota acció sempre conté un estat contrari; excepte quan es manté un equilibri («ἰσάζω») entre els contraris, moment en el qual no sentim ni plaer ni dolor. A continuació afegeix que «si la naturalesa d'un determinat ésser fos simple, la seva acció seria sempre la mateixa i produiria un plaer extrem. Per això Déu gaudeix sempre d'un sol i únic plaer, car la seva activitat no és només la del moviment, sinó també la del repòs («οὐ γὰρ μόνον κινήσεως ἐστὶν ἐνέργεια ἀλλὰ καὶ ἀκινήσιος»), i el plaer es produeix més en el repòs que en el moviment («καὶ ἡδονὴ μᾶλλον ἐν ἡρεμίᾳ ἐστὶν ἢ ἐν κινήσει»). Com diu el poeta –acaba Aristòtil referint-se a *Orestes* d'Eurípides– la transformació de totes les coses ens resulta dolça a causa d'una mena de

perversió («μεταβολή δὲ πάντων γλυκύ ... διὰ πονηρίαν τινά»), car així com l'home que es transforma amb facilitat és pervers, també ho és la naturalesa que necessita transformar-se («ἢ φύσις ἢ δεομένη μεταβολής»); la qual no és, en efecte, ni simple ni bona» (*EN*, 1154b25-35). Carlo Natali, comentant aquest passatge, nota com l'home, des del punt de vista aristotèlic, té la capacitat de triar i deliberar justament a causa d'aquesta necessitat de transformació, de canvi; i que allò que en cada cas tria pot ser un bé, però també un mal: si hom és amant de la flauta, quan està aprenent una lliçó sobre qualsevol altra cosa, és incapaç de concentrar-se si sent un so de flauta de fons. Això és així perquè els plaers, encara que siguin bons, ens condueixen sempre al conflicte, a la tria (*EN*, 1175b2-5; cf. Natali. 1999b, 146-147). La referència a la constant transformació en què viu l'home ens recorda, per altra part, a la descripció final del plaer que ens ofereix el *Fileb* de Plató, on aquest element es descriu com a gènesi i ens parla d'aquells homes que «se satisfan en les gènesis» (cf. 54e1-55a3). Tot i així, el conjunt de la reflexió d'Aristòtil posa clarament de manifest no només una intenció diferent a la del *Fileb* platònic, sinó una concepció diferent respecte la capacitat o no de gaudir per part dels déus.

^{clxxii} (V.I) ELS PLAERS DE L'ÀNIMA: MEMÒRIA, PERCEPCIÓ I DESIG (33C-35D).

^{clxxiii} Som en un moment important de diàleg, en el qual s'introdueixen nous elements que ja hem enunciat que serien rellevants, com la memòria i la seva significació pel que fa a l'experiència del plaer. 1) El joc de paraules resulta significatiu: la claredat («φανερὸς») respecte de la memòria o del record («μνήμη») requereix primer un aclariment de la percepció («αἴσθησις»), és a dir, de la mirada. *Notem però que la determinació de la memòria no es fa partint de l'examen del record o dels pensaments (ni molt menys encara de les idees) que s'hi vinculen, sinó a partir justament d'allò que dona origen a la memòria, això és, la percepció.* Com hem comentat abans, la referència explícita ara a la segona forma del plaer ens indica que en el passatge precedent (cf. 32d9-33c) relatiu a l'estat neutre no tractava aquest perfil del plaer, sinó que allà el plaer era entès únicament a partir de la seva forma primària. Ara bé, com ja hem dit, aquest segon perfil del plaer resulta intel·ligible sense el primer, el qual «subministra» els materials per a generar el segon tipus de plaer; això és així de manera anàloga amb què la memòria (la font d'allò retintut i esperat) s'aclareix en primer lloc a partir de la percepció. Per tant, l'examen d'aquest darrer tipus de plaer ja pressuposa el del primer, vers el que ens conduirà necessàriament com veurem ara mateix. *El diàleg es dirigeix, doncs, vers les condicions internes que possibiliten el plaer, és a dir, els elements cognoscitius que l'han de permetre delimitar.* Aquest també és el punt de vista de Delcomminette, però l'autor belga considera aquest examen intern té com a finalitat resoldre les paradoxes que ha plantejat la introducció de la millor de les vides com la vida més divina. Com hem aclarit més amunt no podem estar d'acord amb aquesta interpretació (cf. 2006, 313 i ss.).

2) Per altra part, aquest pas immediat entre la memòria i la percepció en el si de l'argument relatiu als plaers de l'ànima posa de manifest un fet rellevant que ja hem esmentat anteriorment: *la manca d'una distinció clara entre l'ànima i el cos en el conjunt del Fileb.* Com afirma Dixsaut, la separació entre cos i ànima en el *Fileb* només es pot pensar en relació amb la diferència entre psicologia i fisiologia, però «l'indépendance ne se manifeste qu'à l'intérieur de l'union, l'âme reste l'âme de ce corps qu'elle anime et dont elle a la charge. L'âme "seule", dont on peut dire qu'elle est elle-même en elle-même (34b7: αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ), est celle qui a l'initiative de ses mouvements, mais elle n'est ni affranchie de l'*homodoxie* avec le corps, ni délivrée de l'appétit, c'est-à-dire des deux affections que l'enchaînement à son corps» (1999a, 250). També Casertano nota com «corps et âmes sont tellement reliés dans cette analyse qu'il ne peuvent être distingués et séparés que par une opération d'abstraction logique» (cf. Casertano 1999a, 417).

^{clxxiv} (V.I) PERCEPCIÓ, ABSÈNCIA DE PERCEPCIÓ, OBLIT I MEMÒRIA (33D-34B).

^{clxxv} El terme que traduïm com a experiència és en aquest cas «πάθημα», que, com ja hem aclarit, el traduïm igual que «παθός». Fixem-nos que aquí es mostra clarament l'ambigüitat de la que parlàvem, car el terme descriu tant una afecció pròpia del cos (que deixa a l'ànima

inafectada; «ἀπαθής»), com de l'ànima i del cos conjuntament, moment en el qual es produeix una agitació conjunta («σεισμός»; un sacseig, xoc o compulsió).

^{cxvvi} «Canviar els noms» tradueix «ὀνόματα μετέβαλε». Recordem que la importància de la manera com diem les coses des de l'inici del diàleg: el plaer ja ha estat tractat com a nom i també com a realitat tot mostrant que la seva aparent unitat nominal (que possibilitava identificar-lo amb el bé) oculta una pluralitat que també pot ser delimitada (alguns plaers són bons altres dolents) (cf. 12c-14b i 18e-23b; cf. secció II). Com veurem, també al final del diàleg es tornarà a posar èmfasi sobre la necessitat de donar els noms adequats a les coses, sobretot en relació amb el plaer (cf. secció VII).

^{cxvii} Diverses coses són significatives aquí: 1) L'exercici socràtic de diferenciació s'inicia amb un joc de paraules intraduïble entre el passar desapercebut («λανθάνω»), l'oblit («λήθη») i l'absència o manca de percepció («ἀναισθησία»): l'anar-se'n de la memòria («μνήμηξ ἕξοδος»), el fet d'haver perdut («ἀποβολή») quelcom, pressuposa una presència anterior que en el cas de la manca de percepció i del passar desapercebut no es produeix. Ara bé, notem que la traducció de «λήθη» per oblit en aquest lloc no concorda amb el nostre ús habitual del terme. Qui li diria oblit a allò que no ha estat mai percebut? Això es pot explicar perquè «λήθη» també té el sentit d'escapar o escolar-se (igual que s'escolen les aigües d'un riu) i, en aquest sentit, certament pot escapar quelcom que no ha estat percebut.

2) Aquesta distinció socràtica i la referència a l'ànima ens remet al seu torn a la qüestió de la distinció o la manca de distinció entre l'ànima i el cos. Sembla clar que sense la presència o la consciència de l'ànima (quan aquesta resta inafectada, «ἀπαθής») no hi ha cap mena de coneixement sensible: tot i que són els ulls els que hi veuen, els quals són cos, només gràcies a l'ànima percebem i només gràcies a això podem recordar i, per tant, oblidar. Per tant, tot i que s'estableix aquí una certa distància entre l'ànima i el cos (en tant que el segon és present sense el primer en el cas de la manca de percepció), observem que a nivell conscient és imprescindible que ambdós elements es trobin units. Dit d'altra manera, la separació entre ànima i cos no se'ns presenta en el *Fileb* com a res del que puguem tenir una experiència, sinó justament com d'allò del que no podem mai tenir experiència. 3) Això té clares implicacions pel que fa a la comprensió del plaer tal i com ens l'està descrivint Sòcrates, ja que efectivament *no és possible examinar el plaer corporal separatament de l'ànima, és a dir, que no existeix (almenys per a l'home) cap plaer purament corporal* (cf. Frede 1993, xli; Migliori 1993, 199; Delcomminette 2006, 320). Això és així contra el que afirma Ogihara, el qual sosté que justament en aquest passatge es trobaria una prova de la distinció entre l'ànima i el cos en el *Fileb* justificada per una distinció entre els plaers corporals i els anímics (cf. 2010, 219-220). Repetim, però, que no hi ha plaers corporals sense l'ànima, ja que, si de cas, sense l'ànima no sentim, ni sabem, ni experimentem, allò que li passa al cos.

4) Diguem finalment que la distinció entre percepció i manca de percepció troba un paral·lel interessant en el *De Anima* d'Aristòtil; allà, parlant de les plantes, l'Estagirita afirma que aquestes reben la calor en tant que es calenten, mentre que en el cas de la percepció, aquell que percep no es calenta, sinó que esdevé calor (cf. *De Anima*, 424a28 i ss.).

^{cxviii} Aquí queda encara més palesa la unitat entre cos i ànima en relació amb la percepció, es tracta d'un moviment conjunt on ambdós formen una unitat, en una única experiència («ἐν ἐνὶ πάθει»). Ja hem esmentat que traduirem «πάθος» i els seus derivats per experiència, de la qual cosa trobem aquí una clara justificació (vegeu, per exemple, el sentit de «πάθος» a 31b3). Estem d'acord amb Delcomminette i Dixsaut quan afirmen que tot i la unitat de cos i ànima, els moviments que representen són diferents, car l'ànima és també capaç de generar moviment des d'ella mateixa, és a dir, és principi del seu propi moviment, cosa de la que no és capaç el cos (cf. 34b7; Delcomminette 2006, 318-320; Dixsaut 1999a, 250-265).

Resulta interessant veure també com això es pot llegir en altres llocs del corpus platònic: en el *Fedre* l'ànima se'ns presenta com allò que es mou a si mateix (cf. 245d-e); en les *Lleis* l'ànima es descriu com el moviment que és capaç de moure's a ell mateix (cf. 896a) i el moviment s'anomena voluntat, examen, previsió, deliberació, afirmació correcta o falsa, gaudir i patir, tenir confiança i tenir por, odiar i estimar (cf. 897a). Dixsaut nota, a més, que l'aclariment fet aquí sobre la percepció difereix tant del que trobem en el *Timeu* (on el moviment

es produeix a través del cos i arriba a l'ànima, 43c) o en el *Teetet* (on se'ns diu que totes les percepcions tendeixen vers una única forma; cf. 183d3-5) (cf. Dixsaut 1999a, 250-265).

^{clxxix} Recordem que Sòcrates està intentant aclarir la naturalesa dels plaers relatius a l'ànima sola i que ha començat dient que era necessari comprendre què sigui la memòria. L'argument ha mostrat, doncs, alguna cosa de la naturalesa de la memòria, a saber, que aquesta es produeix quan hi ha percepció, és a dir, quan tant el cos com l'ànima queden afectats en un moviment conjunt. És més, la memòria és preservació o salvació («σωτηρία») de la percepció i, per tant, cal separar la memòria i l'oblit del fet que quelcom passi desapercbut, la qual cosa com hem vist i veurem, té importants conseqüències en l'argumentació següent. Tanmateix, tot i que aquí no s'afirmi, cal pensar que la memòria és una capacitat pròpia de l'ànima, concretament *un moviment propi de l'ànima* que, com es dirà ara mateix, també pot preservar allò après i, per tant, en cert sentit, allò assolit independentment o no exclusivament mitjançant la percepció (cf. 34b11).

Resulta també interessant veure la manera com Aristòtil tracta la qüestió de la memòria i el record o la reminiscència en el seu *De Memoria*. L'Estagirita sosté que l'objecte de la memòria és sempre el passat i en cap cas el present ni el futur, essent el primer propi de la percepció i el segon de l'expectativa. Aristòtil, tanmateix, situa la memòria no com a capacitat mental, sinó com a capacitat primerament perceptiva o vinculada a la percepció («πρώτου αισθητικού»; cf. 450a14), en tant que fa ús d'imatges i només és possible amb imatges («φαντάσματος»). A la pregunta de com es conserva allò no present en la memòria, afirma que això és possible gràcies a què a través de la percepció de l'ànima roman o queda retinguda la impressió o l'afecció («τὸ πάθος») en la part corresponent del cos («τῷ μορίῳ τοῦ σώματος τῷ ἔχοντι αὐτήν», 450a29), com si es tractés d'una pintura («ζωγράφηματι»; cf. 450a30) (cf. Plotí, *Enneades* IV, 6). Com veurem, la posició que ens transmet Sòcrates en el *Fileb* és substancialment diferent a l'aristotèlica en relació sobretot amb la centralitat de l'element corporal que es vincula amb la memòria. Tanmateix, també les coincidències són importants: la centralitat del passat, la relació de la memòria amb la percepció i, finalment, i com veurem a continuació, l'exemple de la pintura per tal d'aclarir aquesta capacitat (vegeu la part III.3).

^{clxxx} (V.I) LA REMINISCÈNCIA (34B-C).

^{clxxxi} La breu descripció de la reminiscència o l'acció que realitza («ἀνάμνησις»; «ἀναμνήσκω») es presenta només aquí en el conjunt de diàleg. Tanmateix, com veurem, la seva importància recorre gran part dels arguments que segueixen i serveix per entendre especialment allò que ens aclareix l'escena central del diàleg (vegeu la part III.3 § 1.3 i § 2.1.1.). Al final de la present intervenció, els manuscrits afegeixen també «i memòries», element que Burnet atetitza. El tercer element definit per Sòcrates en la seqüència memòria-percepció-oblit és, doncs, la reminiscència, de la qual se'ns donen dues característiques o concrecions:

1) La reminiscència com a capacitat de l'ànima de recuperar («ἀναλαμβάνω») sense el cos allò experimentat o patit («πάσχω») pel cos, és a dir, el que podríem anomenar el record espontani en el sentit que neix de l'ànima mateixa d'una manera que resta no aclarida.

2) La capacitat de recuperar («ἀναπολέω») allò perdut per o deslligat de («ἀπόλλυμι») la memòria, és dir, allò oblidat, ja sigui de quelcom percebut («αἴσθησις») o de quelcom après («μάθημα»).

Notem que tant un moviment com l'altra impliquen que l'ànima, com hem dit, és principi del seu propi moviment o que, en tot cas, té certa capacitat autònoma de moviment. Notem que 2) posa l'èmfasi sobre la pèrdua de memòria, és a dir, sobre l'oblit, això és, sobre el fet que allò perdut ha d'haver estat conegut alguna vegada per l'ànima. En el cas de recuperar allò percebut creiem que es tracta essencialment del mateix que allò que defineix el record espontani, però afegint-hi la consciència de l'oblit, és a dir, la consciència que allò recuperat és quelcom que havíem perdut (*és com recordar que recordàvem alguna cosa*). La dificultat és, creiem, entendre en què consisteix la reminiscència d'allò après. En primer lloc, perquè allò après no ha de ser necessàriament percebut per tal de ser après, sinó que pot ser un moviment de l'ànima des d'ella mateixa (tot i que això no s'aclareix en el nostre diàleg) i, per tant, només pot ser après gràcies a la reminiscència. En aquest sentit, podríem afirmar que aquesta segona forma de

reminiscència (la d'allò après) és una reminiscència d'una reminiscència. En segon lloc, allò recordat per aquesta via, pel fet de poder no contenir cap element físic i, per tant, extern, sembla que hauria de poder ser recuperat de forma plena, és a dir, com a còpia exacta de l'original. Però això darrer no es troba especificat de cap manera en el text platònic. Finalment, notem que aquesta segona concreció de la reminiscència relativa a l'aprenentatge sembla presentar-se com la condició del coneixement oblidat o, dit d'altra manera, com a recerca generada per la pròpia ignorància, entesa aquesta darrera com a consciència de la pròpia manca de coneixement (cf. Delcomminette 2006, 324-330; Dixsaut 1999b 252-255).

3) Sovint s'ha assimilat la descripció de la reminiscència que trobem en el *Fileb* amb aquella que trobem en el *Menó* o en el *Fedó* (cf. Delcomminette 2006, 329-330, Benitez 1989, 110-117; Friedländer 1969, 332-333 o Guthrie 1978, 232 i n. 58). Nosaltres creiem que aquesta assimilació o identificació és errònia, almenys en el cas del *Menó*, on la reminiscència s'introdueix sota el pressupòsit que els judicis vertaders sobre les coses sempre es troben en l'ànima humana (és a dir, que en nosaltres conviuen simultàniament la ignorància amb el saber) i que, per tant, l'ànima ha de ser immortal (cf. 81c6-85b-6); a més, la finalitat de l'argument socràtic és en el *Menó* la de mostrar la necessitat i el valor de la cercar d'allò que no sabem (86b2-c) (cf. Hülsz 2003, 61-79). En el *Fedó* se'ns aclareixen tres formes de reminiscència vinculant la reminiscència a una forma d'associació d'idees: a) veiem x i recordem y, sobretot si hem oblidat y; b) veiem una imatge x i recordem y; c) veiem una imatge x i recordem l'origen de la imatge (cf. 73d5-74a1). Notem que en *Fileb*, cap d'aquests casos es mostra com a explícitament possible, car la reminiscència se'ns diu que apareix quan no intervé el cos ni, per tant, la percepció. Tanmateix, el sentit comú ens diu que per aclarir la raó per la qual allò percebut i oblidat ens pot retornar a la memòria, les associacions d'idees exposades en el *Fedó* resultarien una resposta versemblant. Robin creu que la relació entre record i reminiscència tal i com apareix aquí no és altra que la relació que s'estableix en el *Teetet* entre posseir una cosa i utilitzar-la efectivament (Cf. Robin 1950, 584, n. 1; *Teetet*, 195d-196b, d i ss.). Per altra part, la manca d'una referència clara a una suposada teoria de la reminiscència en el *Fileb* ha fet pensar que Plató hauria abandonat aquesta teoria en el moment de redactar el *Fileb* (cf. Moureau 1969, 485) i ha servit, fins i tot, de base per afirmar la manca d'autenticitat del diàleg (cf. Horn 1893).

4) De la distinció entre la memòria o la reminiscència d'allò percebut i allò après en parla també Aristòtil en el *De Memoria* que comentàvem més amunt. Allà distingeix entre memòria i reminiscència tot i que aquesta diferència no és idèntica a la que fa Sòcrates aquí: sobre la reminiscència («περὶ δὲ τοῦ ἀναμνήσκεισθαι») diu que ni és la recuperació («ἀνάληψις») de la memòria, ni tampoc l'adquisició («λήψις») de memòria. Aristòtil defineix la reminiscència com la presència interna d'un potencial de moviment («τὸ γὰρ μνησθῆναι ἐστὶ τὸ ἐνεῖναι δύνανται τὴν κινουῦσαν»; cf. 452a10) i afirma que aquesta apareix quan a un moviment particular el segueix un altre moviment particular (posa, entre d'altres, l'exemple de la sèrie llet-blanc → blanc-aire → aire-humit → humit-tardor). Tant aquest procés com el de la memòria, com hem dit, els vincula Aristòtil amb certs processos corporals. Vegeu també la distinció que fa St. Agustí entre el record d'una percepció i el d'una cosa apresada (*Confessions* X, ix, 16).

^{clxxxii} (V.1) EL DESIG, QUE ÉS DE L'ÀNIMA (34C-35D).

^{clxxxiii} L'examen socràtic introdueix ara el desig («ἐπιθυμία») per tal de continuar perfilant el plaer de l'ànima separadament del cos i, particularment, el plaer provocat per l'expectativa d'un plaer futur (que també pot ser present o passat) (cf. 32c-d). Concretament se'ns parla aquí de la totalitat de la seva forma («πάσαν τὴν μορφήν αὐτῆς»; «μορφή» només apareix aquí i a 12c9, també per designar en aquell cas a la multitud de formes que pren el plaer). Recordem que som en tot moment de l'examen de l'experiència del plaer i que el diàleg està provant de determinar-ne la unitat per tal d'aclarir quin sigui el seu lloc en la bona vida. Com veurem, la «ἐπιθυμία» es mostrarà com un element central per tal de dur a terme aquesta tasca, la qual cosa es posarà especialment de manifest en l'escena central (cf. 38c-39c; vegeu la part III.3 § 1.3 i § 2.1.1.). Fixem-nos que el plantejament de la recerca socràtica és el mateix que aquell amb què s'ha iniciat l'examen de l'experiència del plaer (cf. 31b): ens cal cercar allò que és i el

lloc on s'esdevé («τί ποτ' ἔστι καὶ ποῦ γίγνεται»). Com ja hem esmentat, el moviment d'examen de l'experiència del plaer es mou com en cercles, recorrent des de perspectives més àmplies i completes allò que s'ha exposat anteriorment de manera més simple i general. Som en el trajecte del camí més bell que va de l'il·limitat a la unitat i ja hem assolit determinar diversos elements intermitjos que ens han de permetre comprendre, des d'una perspectiva interna, la forma completa del plaer; la qual cosa ha de permetre, al seu torn, mostrar a Protarc la complexitat de la forma de vida que ell defensa des de l'inici del diàleg.

^{clxxxiv} Som en un moment dramàticament molt significatiu que ha passat sovint desapercebut pels intèrprets. En ambdós casos «perdre» tradueix «ἀπόλλυμι», terme que ja s'acaba d'emprar per parlar de la pèrdua de la memòria (diferent de l'absència de percepció) i que permetia aclarir la reminiscència (cf. 34b9), és a dir, el moviment de l'ànima que ens permet recuperar les coses percebudes o apreses. El fonamental és, però, que allò perdut s'ha d'haver posseït alguna vegada. Si això no fos així, el desig en si mateix no seria possible, car aquest cerca sempre el contrari del que té o experimenta. En el cas present allò que es recupera és l'estat contrari a la perplexitat, això és, la possibilitat d'ensortir-se'n («εὐπορία»; terme que resultava fonamental a 15c3). Notem que la perplexitat és una manca, però no una manca experimentada inicialment pel cos, sinó més aviat per l'ànima, és a dir, és una manca a la que accedim a través de la reflexió i no de la percepció. Es tracta, per tant, d'una remissió dramàtica indirecta a la qüestió de la reminiscència relativa a l'aprenentatge o a allò conegut per l'ànima independentment del cos. L'home cerca sempre una harmonia que permanentment es troba pertorbada. Ara bé, l'argument socràtic ens indica que la condició de la realització del desig és, en primer lloc, la capacitat de recuperar, mitjançant la memòria, d'allò perdut o oblidat. Com ja hem indicat, la força del desig entesa en un sentit ampli, ens obra una perspectiva de lectura del conjunt de diàleg i, particularment, de l'escena central.

^{clxxxv} Cf. 31e. Notem, però, que allà es parlava de la set i la gana com a dissolució, destrucció i dolor, però no com a desig. Com hem dit, el marc de recerca del diàleg es va ampliant progressivament per tal d'assolir el seu objectiu final.

^{clxxxvi} Notem que som constantment en l'exercici propi del camí més bell, la recerca d'unitats en la pluralitat, en aquest cas, cerquem el «mateix» o «idèntic» («ταὐτός») que es manifesta en el nom i que oculta una pluralitat d'elements que ha de ser aclarida. L'escena ens recorda al passatge inicial del diàleg, en el qual se'ns diu que tot i que el plaer sembla ser u en ser pronunciat, la seva naturalesa és variada (cf. 12c3-8). Notem finalment que trobem altre cop aquí l'exigència de mirada («βλέπω»).

^{clxxxvii} Es tracta de la segona aparició de la divinitat de Zeus, la primera en boca de Protarc. En el primer cas, Sòcrates ens parlava de l'ànima i la raó divines de Zeus per tal d'aclarir el poder de la causa i la seva relació amb la raó en el tot (cf. 30d; secció IV). Ara, però, l'ús de la divinitat té un sentit més aviat exclamatiu, el qual trobem en altres llocs del *Fileb* en boca de Protarc (cf. 36a i 54b) i en boca de Sòcrates (cf. 46a i 60a).

^{clxxxviii} Reapareix aquí «πλήρωσις» («πληρώσεως»), terme que recordem que permetia aclarir el plaer com a procés de restauració de l'harmonia en contraposició al dolor com a destrucció («φθορά») i dissolució («λύσις») de l'harmonia (cf. 31e8 i ss.). Retenir aquesta referència ens permetrà entendre de manera adequada el conjunt del passatge que segueix.

^{clxxxix} Ens trobem enfront de la determinació de la naturalesa del desig. 1) Recordem que el conjunt del passatge pretén aclarir la naturalesa dels plaers propis de l'ànima i, particularment del plaer provocat per l'expectativa d'un plaer futur (que també pot ser present o passat) (cf. 32c-d), i que per a fer-ho ha aclarit la percepció, la seva absència, la memòria, la reminiscència (cf. 33c-34c) i, ara, el desig, el qual, com veurem, agrupa la resta d'elements de manera coherent: el desig té com a objecte l'estat (o el procés) contrari a aquell que s'experimenta o es pateix («πάσχω»), quan allò que s'experimenta és la buidor («κενόω»). Tot i que els exemples que empra aquí Sòcrates són de l'àmbit corporal, la set i la gana, l'estructura es pot aplicar també, com ja hem esmentat, a l'ànima humana mateixa, la qual desitja sempre allò que no té quan allò que té és percebut com a perjudicial i negatiu; estem perduts i ens volem orientar, volem saber i cerquem respostes.

2) El que acabem de dir ve recolzat per l'aparició aquí del terme «ἐξῶω», el qual hem traduït per «desitjar vivament», ja que aquí la traducció per estimar no ens sembla adequada i dificultaria la comprensió del text. També a 50d1 emprarem aquesta traducció. Es tracta de la tercera aparició significativa de derivats d'eros (cf. 16b6, 23a4 i, més endavant 47e1, 50c1, 50d1 i 67b5). Eros apareix aquí com el moviment de manca que es mou vers l'ompliment, la qual cosa es pot aplicar tant a la manca que representa la set, com a la manca que representa la perplexitat. Recordem que la primera aparició del terme ens remet justament a l'eros de Sòcrates pel camí més bell, el qual l'ha conduït sovint a la perplexitat (cf. 16b6-9). L'argument socràtic és una mostra d'allò que ell mateix està aclarint a partir d'exemples corporals: allò que sent Protarc (i possiblement Sòcrates també) és la perplexitat enfront el problema del plaer en la vida humana, i aquest estat de manca o desorientació, el qual s'ha fet conscient al llarg del diàleg en relació amb diverses qüestions (cf. 15c1; 15e7; 16b7 i de manera especialment significativa en el cas de Protarc; cf. 20a1; 28b8; 29b1), ens condueix, gràcies al desig, vers el seu contrari, és a dir, la manca de perplexitat («εὐπορία») o la possibilitat d'orientar-nos. Certament, però, cal afegir que no és el mateix omplir-se de saber com a cura de la perplexitat, que omplir-se de cervesa com a cura de la set, car en el segon cas l'ompliment ens fa entrar, com dirà Sòcrates més endavant, en el joc de la destrucció i la generació (cf. 55a5). *Això és així, com veurem, perquè quan el desig es troba vinculat al plaer i al dolor juga inevitablement amb les seves respectives il·limitacions, és a dir, amb plaers il·limitats que conviuen necessàriament amb els dolors també il·limitats.* El diàleg haurà d'afinar encara molt aquestes diferències, les quals, però, ja es trobem latents en aquest moment de l'argumentació. La importància d'eros en aquest passatge només ha estat comentada per Dixsaut, la qual considera –en la mateixa línia que Rosen –, que eros és el principal absent de present diàleg. L'autora francesa defensa que eros és el que podríem anomenar la versió filosòfica del desig i que ens subministra un plaer que el mateix diàleg no ens aclareix però que es troba a la base del seu sentit i la seva intenció. Entre d'altres coses, Dixsaut sosté que el retorn de Sòcrates en aquest (suposat) diàleg tardà, podria ser degut a la necessitat d'aclarir, per part de Plató, justament aquesta qüestió fonamental (cf. Dixsaut 1999a, 256-258).

^{cx} Tot i que el sentit del text platònic és clar a partir del que vindrà després, la intervenció de Sòcrates ha generat certa controvèrsia entre els traductors. Llegim «per començar» amb Robin, Benardete o Delcomminette, tot i que el text podria voler dir també «aquell que es troba, per primer cop, en estat de buidor». Aquesta segona lectura faria que l'exemple ens remetés a l'experiència d'algú, com un nadó, que no ha estat mai satisfet o omplert i que es troba simplement buit sense desitjar res. Però això és contradiu amb l'argumentació que segueix i també amb el sentit comú, car significa que es dona en l'ésser humà un estat on no hi ha desig de cap mena, car no hi ha res a desitjar.

Delcomminette centra la seva comprensió de tot el passatge sobre el desig en el fet que allò que aquest persegueix és sempre un *estat* i no un *procés* i, donat que l'estat actual és això, un estat, el seu contrari, allò cercat pel desig, també ha de ser un estat. Aquesta tesi de l'autor belga, però, se sosté en el que veurem que és la seva conclusió final, segons la qual el desig és desig d'harmonia, la qual s'identifica amb el bé com allò estable. Per aquesta raó Sòcrates ens estaria indicant la necessitat de desitjar plaers estables tot i que els plaers, per si mateixos, són inestables, il·limitats, és a dir, que són processos o moviments i no pròpiament estats (Delcomminette 2006, 335-338). En el rerefons de l'argument de l'autor belga s'hi situa, com ja hem indicat, la tesi segons la qual en aquesta secció del diàleg es vol aclarir la millor forma de vida com una vida de pura reflexió on s'hi introdueixen només aquells plaers no il·limitats (és a dir, aquells que no són sempre un procés). Tot i que convenim amb gran part de l'argumentació de Delcomminette, no compartim la seva conclusió final. Preferim, com ja hem dit altres vegades, respectar l'element il·limitat tal i com ens el transmet el diàleg platònic. Així doncs, només advertim que l'objecte del desig (el contrari del seu estat actual) fluctuarà al llarg de l'argumentació: hi ha una ambigüitat permanent en el terme «πλήρωσις» entre ompliment (el procés, en francès 'remplissage'; notem que aquesta és la traducció que nosaltres fem sempre) i sacietat (l'estat, en francès 'réplétion'). (cf. Taylor 1956, 261-262). Finalment, esmentem que aparteix aquí «ἐφάπτω», terme complicat de traduir que nosaltres hem posat tant

aquí com en la resta d'aparicions com «entrar en contacte», però que significa també aprehendre, assolir o també tenir coneixement.

^{cxci} El passatge anterior que trobaven enrevessat troba aquí la seva solució: tot desig és en darrera instància de l'ànima i no pas del cos (el qual, al seu torn, és indestriable de l'ànima en tant que només a través d'ella resulta possible la percepció i l'experiència). Com hem comentat abans, en aquest procés és inevitable pensar en la reminiscència com mitjà per a recuperació d'allò absent a través de l'ànima mateixa; fins i tot s'ha dit que aquí Plató hauria d'haver emprat el terme reminiscència enlloc de memòria. Nosaltres no creiem que això sigui així, ja que és certament gràcies a la reminiscència que podem desitjar, però també és necessària la memòria en el primer moment del record d'allò que sigui l'ompliment, per tant, podem concloure *que la memòria ens posa en contacte amb l'ompliment mentre que la reminiscència ens presenta aquest estat com a objecte de desig*. Fixem-nos en tot cas, que el tipus de reminiscència que requeriria el procés descrit com a desig és la primera de les esmentats, és a dir, la reminiscència espontània.

En aquest sentit és important comentar l'element dramàtic que notàvem a través del comentari de Sòcrates sobre la pèrdua de perplexitat com l'objectiu de tota la recerca actual. La perplexitat com a manca (buidor) només és possible superar-la a partir d'un desig que ens dirigeixi vers un estat contrari, al qual s'hi accedeix mitjançant una reminiscència. Ara bé, sembla que en el cas de l'ἀπορία, la reminiscència no ho és d'un fet percebut, sinó de quelcom après o sabut, això és, de quelcom après que hem oblidat (cf. Dixsaut 1999a, 256-257). Notem en aquest sentit que el desig d'aprendre es presenta aquí en la seva manifestació dramàtica al mateix temps que argumentativa i, alhora, ens ofereix un aclariment sobre el sentit de la pèrdua d'allò après en la comprensió de la reminiscència que abans Sòcrates només apuntava. Això ens dona notícia de la naturalesa del pensament socràtic que trobem en el *Fileb*: ell entén la perplexitat com una buidor que ha de ser reomplerta, que ha de trobar una solució («εὐπορία») i aquesta solució no és altra cosa que un record, un record de quelcom que l'ànima ha experimentat anteriorment i ha oblidat posteriorment. Protarc acaba de rebre, encara que això sí que li ha passat desapercebut, una lliçó per part de Sòcrates que ens pot oferir una de les claus del diàleg (vegeu la part III.3 § 3.1.). Som en el procés d'acordar l'estructura de la qüestió del plaer en relació amb la millor de les vides, som en l'intent de recórrer el camí més bell, i, com se'ns deia a l'inici del diàleg, «aquestes coses relatives a aquest tipus d'unitat i multiplicitat, Protarc, i no aquelles, són la causa de tota perplexitat si no han estat bellament acordades i, al seu torn, si han estat bellament acordades, són la causa de tot progrés» (cf. 15b-c). Possiblement es tracta, com en el cas del *Menó*, de mantenir la recerca per sobre de la passivitat, més pròpia dels plaers del cos que dels de l'ànima.

^{cxcii} Ens revela («μηνύω») que la tendència, empeny o zel («ἐπιχειρήσις») és sempre contrària a les seves experiències, afeccions o patiments («παθήμασιν ἐναντίαν ἀεί»). Moltes traduccions afegeixen que es tracta de les experiències o afeccions del cos, però això no consta en els manuscrits i, a més a més, no concordaria amb el sentit que se li ha donat al desig. Considerem que el desig constitueix, com afirma el mateix text platònic, un impuls de l'ànima on aquesta es fa quasi indestriable del cos (cf. Ostenfeld 2010, 311-312). Robin sosté que la resposta de Protarc és sorprenent, no només perquè fins ara no semblava tenir massa clar per on dirigeix Sòcrates la conversa, sinó perquè allò que aquest afirma és certament estrany. L'autor francès es pregunta com s'explica, per exemple, que algú en estat d'ompliment pugui desitjar la buidor; per què si som plens ens hauríem de voler buidar? Robin aclareix que això s'explicaria per la concepció platònica del cos (que és en moviment constant –*Fedó* 87d i *Timeu* 43a) i l'ànima (que en estar satisfeta o plena desitja que aquest estat, en lloc de ser actual, sigui durador –*El convit* 200c-e) (cf. Robin 1950, 1518-1519). Nosaltres creiem, però, que aquest plantejament no és adequat, car la resposta a la pregunta de Robin ens l'ofereix el mateix diàleg i no és necessària, de nou, la remissió a d'altres diàlegs. El desig no ens remet a un estat contrari en termes absoluts (ni tampoc per descomptat exclusivament a un estat contrari a l'experimentat pel cos), sinó a un contrari relatiu, és a dir, entès com un més en relació amb un menys. Ens expliquem: tot i sentir-nos plens perquè hem menjat bé, podem perfectament desitjar menjar més; tot i estar plens podem desitjar omplir-nos encara més; tot i saber quelcom sobre un tema,

en volem saber més. En tot plegat hi ha continguda, per tant, tota l'anàlisi de l'il·limitat feta al llarg del diàleg i concretament en l'apartat cosmològic (cf. secció IV; 23c-31a; cf. 46d7 i ss.). En realitat, la conclusió extreta d'aquest fet és que *el desig de l'ànima es dirigeix sempre vers el plaer* (o en tot cas vers allò que considerem plaent i bo) *i no vers el dolor* (o en tot cas vers allò que considerem dolorós i dolent). Això és així encara que, efectivament, la conseqüència d'aquest desig pugui ser, posteriorment, un dolor o un mal. El problema doncs, com intenta aclarir el diàleg, no és el desig, sinó l'estructura il·limitada (que és sempre més i menys) del plaer que constitueix la naturalesa humana en el seu conjunt.

Repetim que el text platònic no diu aquí que allò que desitja l'ànima sigui el contrari del que sent el cos, sinó el contrari del que experimenta l'ésser viu («τοῖς ἐκείνου παθήμασιν ἐναντίαν αἰὲ παντὸς ζῶου»), és a dir, el contrari del que té, la qual cosa, com hem aclarit, tant pot ser la set com la perplexitat amb què s'inicia el present passatge. Volem sempre quelcom que no tenim o que no posseïm i, en tot cas, això ha de ser cosa de l'ànima, car el cos té allò que té i punt o, alternativament, té allò que l'ànima li proporciona. Aquí, de nou, no podem estar d'acord en aquest punt central amb Delcomminette, el qual conclou de tot l'argument relatiu al desig que tot desig és desig d'harmonia i, per tant, desig del bé. L'autor belga ens remet per a això a *La república* (437a, 584d-585a), tot refutant la interpretació d'un cert passatge on semblaria que el desig no es descriu com a desig del bé. En això es manifesta una clar intent de justificar la centralitat de la seva *agathologia* no només en la interpretació del *Fileb*, sinó en el conjunt del *corpus platònic*. Nosaltres no entrarem, per descomptat, en aquesta discussió. Tanmateix, sí que cal reflexionar sobre la seva aplicació en el diàleg que ens ocupa: com hem comentat, una de les tesis centrals de l'autor belga és aquella segons la qual bona vida que descriu el *Fileb* és una la barreja harmoniosa dirigida vers un fi únic, la Idea del Bé: «On retrove ici l'un des grands thèmes de l'éthique socratique: *l'objet naturel du désir et de la volonté est toujours le bien lui-même*, qui est présumé par la moindre de nos actions, le moindre de nos gestes» (cf. Delcomminette 2006, 338). L'argumentació de Delcomminette és altre cop sòlida i coherent amb les seves premisses (que són, principalment, que allò que desitgem és sempre i en primer lloc quelcom que pròpiament és, un estat, un element limitat -com el bé-, i no quelcom que esdevé, un procés, quelcom il·limitat -com el plaer-) i conclou que allò que desitgem és el bé com a estructura formal (com allò acabat, suficient i digne d'escollir), el qual som capaços de recordar mitjançant la reminiscència. *L'agathologia* en el *Fileb*, però, començaria pel desig de plaers i no pel desig del bé perquè també és possible accedir al bé com a contingut, en tant que el primer lloc on es fa manifest el bé és en la persecució de plaers, és a dir, en l'àmbit sensible; només partint d'aquesta anàlisi és possible assolir finalment la comprensió del desig com a desig pròpiament filosòfic, és a dir, com a desig orientat vers les idees, la veritat i el bé (Delcomminette 2006, 338-345). Des del nostre punt de vista, si bé és cert que es pot afirmar que tot desig sigui desig del bé, això no es diu en cap moment en el *Fileb* de Plató. Creiem que Delcomminette força el text en aquest aspecte fonamental i tot i la genialitat de la seva argumentació acaba errant el tret final. El desig és la recerca d'allò que ens manca, de l'harmonia perduda, però aquest moviment, tot i tenir una fita fixa, roman per l'home un moviment, un procés, un principi sense final. El bé, si existeix, creiem que es mostra com quelcom transcendent a la vida humana, com a fita, com a mesura, com la gràcia que permet encertar el tret en la distància, inassolible, simplement pensable. Delcomminette converteix allò pensable en quelcom que l'home pot assolir realment, el bé com quelcom que és, a més, estranyament immanent (vegeu la part I.1 § 4. i la part I.5 § 4.1.; cf. Brisson 2010).

^{exciii} Notem aquí diverses qüestions. 1) La intervenció de Sòcrates tanca la part de la l'argument que s'havia iniciat a 33c amb l'intent de determinar els plaers propis de l'ànima sola i, per tant, se'ns acaba de perfilar una primera temptativa d'aclarir i veure el perfil sencer del plaer que Protarc creia haver trobat ja a 32b7. Com ja hem dit, l'anàlisi del desig ens ha permès relligat tots els elements inclosos en l'argumentació de manera coherent i, tot fent-ho, ens ha ofert un nou exemple d'aplicació del camí de recerca socràtic (el camí més bell), el qual persegueix sempre determinar unitats recurrent els intermedis que les constitueixen. 2) Sòcrates tanca aquest argument indicant que *l'ànima, com ja havíem vist en repetides ocasions, és un principi de moviment per a tot ésser viu* («τὴν ἀρχὴν τοῦ ζῶου παντὸς»). Aquest moviment es fa

possible gràcies als seus submoviments interns o a les seves facultats, la memòria, la percepció i el desig.

3) Notem que aquest tres elements no només ens permeten aclarir els plaers de l'ànima, sinó el complex temporal on aquests actuen i que permeten establir una sèrie de referències intradiàlogals: *el passat* és retingut per la memòria i recuperat gràcies a la reminiscència; *el present* és captat gràcies a la percepció; *el futur* és pensat gràcies al desig. Aquesta perspectiva temporal i tota la complexitat que comporta, jugarà un paper clau en l'argumentació que segueix i ha estat ja aclarida com a fonamental per tal de decidir quina sigui la millor de les vides: la mateixa seqüència temporal és la que ens permetia a 21c2-10 mostrar que sense posseir memòria (*passat*) no recordaríem de què gaudíem, ni en sobreviuria cap record (no serà possible la reminiscència); i que sense posseir el judici vertader no jutjaríem que gaudim mentre gaudim (*present*, vinculat amb la percepció i amb la formació del judici); i, finalment, que estant mancat de càlcul tampoc no seríem capaços de calcular el que en el futur gaudirem (*futur*, on hi ha implicat sens dubte el desig). I sense això, recordem «no viuràs una vida humana, sinó la d'algun mol·lusc o la de qualsevol ésser marí que habiti en l'interior d'una closca» (cf. 21c9-10).

^{cxiv} (V.I) EL TOT DEL PLAER: LA VIDA AL MIG I EL DOBLE SOFRIMENT DE PROTARC (35D-36C).

^{cxv} «Una certa forma de vida» tradueix «βίου γὰρ εἶδος», expressió que serveix a Monique Dixsaut per posar títol a un dels articles: «Une certaine espèce de vie, *Philèbe* 34d1-36c3», on exposarà, com veurem, les seves principals tesis interpretatives del conjunt diàleg (cf. Dixsaut 1999a, 245-266).

^{cxvi} De nou apareix la preserveració o la salvació («σωτηρία») i la destrucció («φθορά»), la qual es produeix de conformitat amb els canvis («κατὰ τὰς μεταβολάς»). Som, per tant, en l'àmbit del flux, de l'esdevenir, d'allò que canvia. Com veurem més endavant, el plaer es pot descriure com a esdevenir o gènesi i es contraposa a allò pel qual les coses esdevenen o es generen (cf. 53c-55c).

^{cxvii} La descripció de l'home al mig («ἐν μέσῳ») ens dona notícia d'un cert repòs i representa, doncs, la situació que permet frenar el flux que esmentaven en la nota anterior. Es tracta, doncs, d'una delimitació d'allò il·limitat. La recerca socràtica es mostra, un cop més, com una recerca d'estabilitats enmig dels fluxes, d'unitats en la pluralitat.

^{cxviii} Notem aquí diverses qüestions. 1) En primer lloc, que la interrogació socràtica mostra que allò que ha estat descrit separatament roman unit en l'experiència humana: *els dos tipus de plaers (o els seus dos perfils: el plaer com a recuperació de l'harmonia i com a espera o record de la recuperació d'aquesta harmonia) es fan intel·ligibles en la seva unitat i a través de l'experiència humana*. Així doncs, la pregunta socràtica manifesta novament (com en el cas del desig) un exemple de la forma dialèctica de procedir: *la determinació d'unitats en la pluralitat demana observar aquestes unitats i separar-les tant com es pugui per retornar després a la seva unitat*. Com ja hem indicat anteriorment, som en el segon trajecte del camí més bell, aquell que va de l'il·limitat a l'u (cf. 18c-d) i és per això que Sòcrates intenta fer aquí una cosa semblant a la d'aquell Teuth egipci que va conduir la il·limitació dels sons de les lletres vers la unitat de la gramàtica, perquè va entendre que aquell que ha «de captar primerament l'il·limitat, no ha de mirar immediatament vers l'u, sinó que ha d'observar algun nombre contingut en cada multiplicitat i acabar de la totalitat a l'u» (cf. 18a7 i ss.).

2) Ara bé, la recerca no ha arribat encara a la seva culminació, és a dir, no hem assolit encara la unitat inicial i originària («ἀρχὰς ἔν»; cf. 16d6) i, per tant, és possible que ens manquin alguns intermedis per descobrir. Fins ara, però, hem unificat a través d'un exemple (de la imatge d'un home i de la seva vida) els dos perfils del plaer que han estat aclarits fins ara: el plaer com a restauració de l'harmonia ha estat vinculat així al plaer de l'expectativa, introduint un gruix important a l'experiència del plaer, completada gràcies a l'aclariment relatiu a la memòria, la percepció i el desig. Ara, relligant ambdós aspectes Sòcrates ens ofereix una imatge de l'home, un home que és enmig de les experiències («ἐν μέσῳ τῶν παθημάτων εἶναι») plaents i doloroses; sent un dolor o una buidor i cerca i espera un plaer que li posi fi («παύω»), però que encara («μήπω») no ha arribat. Ens preguntem aquí si aquesta imatge és la imatge de l'home tal

i com viu en el món, esperant sempre un ompliment que encara no ha arribat. Ens cal preguntar si és aquesta l'experiència pròpia d'aquell que és en el camí de la felicitat que es persegueix des de l'inici del diàleg i que s'estableix com el segon dels acords que el dirigeixen (cf. secció I). És pertinent esmentar també que en l'exemple socràtic entren en joc només dues de les tres disposicions que Sòcrates ha aclarit fins ara; la tercera disposició, l'estat neutre on no hi ha ni plaer ni dolor, no se'ns fa present en l'experiència de l'exemple. Ja hem comentat que ens cal saber on queda aquell sentiment o experiència (ja sigui sentida o esperada) d'un estat neutre i quasi diví.

3) Fixem-nos que si continuem amb la lectura intradiàleg i recordant el comentari anterior de Sòcrates sobre la pèrdua de perplexitat (cf. 34d), en el lloc del sofriment actual hi podem situar la perplexitat o la manca de saber, i en el lloc del plaer esperat, el saber o el progrés. D'aquesta manera ens trobem enfront d'una definició perfectament coherent, des del nostre punt de vista, del que sigui la vida filosòfica: com ens mostra el camí més bell, l'home es troba sempre en un entremig, som enmig del saber i de la manca de saber, entre la perplexitat i la possibilitat, sempre inestable, d'ensortir-nos-en. *L'home és sempre en un entremig i allò que aquest coneix només es cognoscible des d'aquest entremig*. Amb tot, el diàleg creix en gruix i profunditat.

^{cxcix} Com acabem de dir, creiem que som en un lloc clau del diàleg. *Som en l'intent platònic d'aclarir la perspectiva cognoscitiva i vivencial amb què pensa Protarc i, en cert sentit, l'home comú*. Si aquest lloc és clau és precisament perquè ens mostra una imatge de l'home, una imatge que serà reproduïda en una determinada forma, com veurem, en l'escena central del *Fileb* (vegeu la part III.3) i, en cert sentit, en el conjunt del diàleg (vegeu la part II.3). Mostrant-nos la perspectiva de Protarc, Plató ens està fent veure el sentit de tota l'argumentació que precedeix i, a més, hi afegeix elements importants que guiaran el desenvolupament de la conversa a partir d'ara. 1) Recordem en primer lloc que el conjunt de l'argument de la present subsecció s'ha iniciat per prosseguir en la determinació de la unitat del plaer per tal de determinar el seu lloc en la bona vida. Calia fer que Protarc veiés la complexitat de la unitat del plaer, la qual era vista per ell com a unitat simple i indiferenciada (cf. nota a 14a7-8), raó per la qual s'ha hagut d'establir, primerament, la necessitat de pensar adequadament qualsevol unitat a través de la meravella de l'u i els molts i el camí més bell (cf. secció II), la qual cosa ens ha permès situar el plaer en relació amb el bé (cf. secció III) i, posteriorment, en el seu lloc en el tot (cf. secció IV). Ara som en un examen de l'experiència del plaer des de la vida mateixa on aquesta apareix, és a dir, la vida humana, però ens trobem en tot moment en la determinació d'unitats en la pluralitat. És per això que ara Protarc, amb la seva intervenció, posa de manifest, no una visió teòrica o externa en relació amb el plaer, sinó una visió vinculada a una vivència interna, a la seva pròpia vivència com a home. Només així s'entén la significació de la intervenció de Protarc en relació amb el conjunt del diàleg.

2) La resposta de Protarc manifesta quina és la seva lectura de l'ensenyament socràtic sobre el plaer i ens indica a l'hora quina és la seva perspectiva vital respecte a la qüestió de l'espera i el desig. L'interlocutor de Sòcrates ens exposa allò que ell *veu* en l'exemple socràtic. Notem que tot i que Sòcrates en el seu exemple afirma que enfront del sofriment fem memòria de quelcom plaent que encara no tenim, *Protarc interpreta que aquesta expectativa no pot ser plaent, sinó únicament dolorosa*. Traduït això al llenguatge que resulta de l'examen anterior, Protarc afirma que el desig com a espera, allò que constitueix la moviment fonamental que ens mou a viure i a pensar, és dolorós i per tant, negatiu. Per què entén *o veu* Protarc que l'única opció és un doble dolor, la desesperança («ἀνεπίστως»)? Com és que considera que tota esperança o expectativa és negativa? Creiem que la seva posició indica que no hi ha plaer si no és un plaer immediat, ja que tota espera és sempre dolorosa i un sofriment. Protarc no ha entès (o no ha interioritzat) l'aclariment socràtic anterior, segons el qual tot desig és només propi de l'ànima i que, aquesta, desitja el contrari de l'estat actual. Només si entenem això ens serà possible assolir una «claríssima esperança d'omplir-se» («ἐλπίδι φανερά τοῦ πληρωθῆσθαι»). Notem que si seguim el joc de la nota anterior, Protarc està afirmant que enfront la perplexitat present (la manca de saber o la pèrdua d'orientació en la recerca), no és possible pensar en un aclariment futur en clau positiva; la recerca socràtica, però, no és mai un guany immediat, sinó una certesa

que permet dirigir la vida i la reflexió humanes en l'horitzó de la recerca, és a dir, de l'espera confiada i l'examen incessant.

3) Resulta sorprenent que molts pocs intèrprets hagin parat atenció a aquest important passatge i a la seva significació dramàtica. Entre ells trobem una excepció destacada, es tracta de Gadamer, el qual situa en aquest passatge una de les seves principals tesis interpretatives i afirma que Plató mostra aquí, en la seva anàlisi de l'esperança i la desesperança, el que l'autor anomena «una disposició efectiva originària del Dasein». A diferència del plaer i el dolor com a experiències donades i presents, aquestes experiències indicarien que «la disposició afectiva (Befindlichkeit) del Dasein és constitueix més aviat com un ser-vers-ell-mateix (Sein zu sich selbst) que es troba fonamentalment determinat pel seu ser vers allò no present, vers allò anticipat» (cf. Gadamer 2000, 117). Gadamer sosté que aquesta disposició és la seva capacitat de ser-descobert (Entdeckendsein) com a forma primària d'obertura al món, la qual té el caràcter de l'«Etwas-als-etwas-Nehemens», és a dir, de la «δόξα». (cf. Gadamer 2000, 117-120). La lectura de Gadamer, tanmateix, s'equivoca en suposar que la forma de vida que defensa el text és la contrària a la que manifesta Protarc, és a dir, que el text defensa una vida on gaudim de l'esperança d'allò no present tot i sentir una manca present. Com veu Gonzalez, el diàleg no defensa necessàriament aquesta posició, sinó que exposa les possibilitats enfront les quals se situa l'home en relació amb les seves experiències; és a dir, que el diàleg accepta i descriu la possibilitat del doble dolor que manifesta Protarc, i també la del dolor present i l'espera plaent, però no prescriu, contra el que voldria Gadamer, que aquesta segona opció sigui la pròpia de tot home. L'home que ens descriu el diàleg platònic *només* viu, segons Gadamer, evocat a una no presència que li permet ordenar i orientar la seva vida. Aquesta lectura, a més de ser essencial per entendre el conjunt de la interpretació de Gadamer, és molt significativa a l'hora d'entendre la influència que Heidegger hauria exercit sobre ell. És justament aquesta estructura del «κατά τινος» (l'«Etwas-als-etwas-Nehemens») on s'aclareix també segons Heidegger el lligam entre el «λόγος» (en la seva inevitabilitat) i el plaer/dolor. Aquesta connexió és una de les possibles raons que haurien conduït Heidegger a voler dedicar-se a l'estudi del *Fileb*, un estudi, però que malauradament no es va acabar mai realitzant. En tot cas, la lectura de Gadamer sembla coincidir amb el diagnòstic heideggerià sobre la naturalesa del «λόγος» com a «κατά τινος» i és central per entendre la posició d'ambdós autors respecte a la qüestió de l'ocultament (al no des-cobrimnt) o al no ocultament (el desocultament) del ser a través del «λόγος». (cf. Heidegger 1992, 279-80 i 364-65; vegeu també González 2009, 20-29). Per a una anàlisi més extensa d'aquesta qüestió vegeu la part I.2 del nostre treball.

4) Dixsaut, per la seva part, dedica un article a la qüestió de la forma de vida amb què Sòcrates inaugura aquest passatge. L'autora argumenta contra Gadamer que la disposició pròpiament humana no es descriu en Plató com a disposició dirigida essencialment vers un mateix, sinó que l'estat intermig en el que ens trobem, tot i ser present en el text, no determina una vida pròpiament humana: per a l'ésser humà, afirma l'autora francesa, no n'hi prou amb obrir-se a la temporalitat i vincular-se a allò no present, ja que patir i gaudir és una experiència que compartim amb els altres éssers vius. El desig en l'home, afirma Dixsaut, sempre es troba limitat per les circumstàncies externes i també per la memòria, de manera que no resulta possible pensar l'home com a situat en l'entremig: «comme toujours, chez Platon, il n'y a pas de niveau strictement humain: l'homme ne peut que basculer du côté de l'animal ou de celui du dieu [...] il est un corde tendue entre deux abîmes» (cf. Dixsaut 1999a, 263-265). Segons Dixsaut, Plató rebutjaria el desig en conjunt com a principi de vida i proposaria implícitament els plaers d'eros, més propis dels déus que dels homes, els quals condueixen igualment a la desesperança. De fet, la seva tesi interpretativa és que el *Fileb* proposa l'eros com a forma alternativa i veritablement filosòfica de desig («ἐπιθυμία»), tot i que el text platònic no aclareix en cap moment la forma de plaer que aquest eros ens proporciona. Sosté que eros «est la forme la plus haute, ou la plus intense, de l'ἐπιθυμία, mais il n'y a pas entre eux de différence de nature» (cf. 1999a, 256-258). Estem plenament d'acord amb Dixsaut en la seva crítica a la posició de Gadamer i també amb la tesi de la centralitat d'eros i de la seva possible distinció del desig en el diàleg. Tanmateix, creiem que la seva interpretació del diàleg erra en alguns elements. En primer lloc, perquè la seva lectura d'un eros de la desesperació coincideix en

darrera instància amb la conclusió del jove Protarc que Sòcrates procura matisar i, en certa mesura, refutar (en aquest sentit Dixsaut se situaria just a l'extrem contrari de la posició de Gadamer i no veuria que el text ens descriu una realitat, més que no pas prescriure-la). Per tant, tot i que estem totalment d'acord amb el fet que la figura d'eros representa el principal absent del diàleg, no creiem que la vida vers la que aquest *daimon* ens dirigeix sigui una vida de desesperança. Més aviat creiem que allò que diferencia l'home «eròtic» (o l'eros socràtic) de l'home «protàrquic» (o de l'eros del plaer) és el fet d'entendre, almenys en aquest punt del diàleg, el valor positiu de l'esperança o de l'espera d'una plenitud que, tot i que no arribarà mai plenament, ens omple sense deixar dolor ni pena. Sí que creiem que el diàleg ens situen en l'entremig d'aquestes posicions, com posarà de manifest l'escena final del diàleg (cf. secció VII). Creiem, a més, que entendre o no entendre això determina una determinada imatge de l'home que reapareixerà de manera significativa en l'escena central (vegeu la part III.3).

^{cc} Es tanca aquí l'argument iniciat a 31c, al llarg del qual s'ha fet una primera aproximació per tal d'aclarir la naturalesa del plaer des de l'experiència des de la qual aquest neix en l'home. Hem tancat, doncs, un primer cercle en la descripció d'aquest element i som apunt d'iniciar-ne un de nou, on es completaran i s'enriquiran els resultats obtinguts fins aquí. Notem dues qüestions. 1) En primer lloc, l'exercici socràtic de diferenciació ha aclarit a Protarc la complexa estructura del plaer a partir d'un exemple viscut i que Protarc es veu obligat a acceptar. *L'acceptació de la falsedat del plaer per part de Protarc dona pas a la reflexió sobre la falsedat dels plaers en general que segueix. Notem, a més, que el doble perfil del plaer s'aclareix així a partir d'una imatge de l'home: si Protarc no entén que l'home pot esperar el plaer futur sense necessitat de sentir un doble dolor és perquè no coneix l'home, la naturalesa humana i, per tant, tot i tenir-lo davant li serà impossible d'identificar-lo.* El jove filòleg segueix el discurs de Sòcrates, però resta cec a la fita envers la qual aquest el dirigeix. Resta, en definitiva, sense saber mirar. Com veurem a continuació, l'escena central ens oferirà justament un exemple on l'home, la mirada i el judici s'aclareixen de manera que permeten entendre aquesta dificultat (cf. 38c-39c) (vegeu la part III.3).

2) En segon lloc, notem que el joc de paraules que empra aquí Sòcrates es deixa traduir bé en anglès: el «single double» («ἀπλῶς ... διπλοῦν»); el simplement («ἀπλός») ens indica que allò que observava («κατείδον») Protarc era quelcom que aquest creia («οἶομαι») ser un sentiment doble de dolor i plaer sense especificació. Sòcrates aclareix en quin cas es pot pensar això: quan el cos pateix i a més l'ànima no espera cap plaer, és el cas de la desesperança o desesperació. Sòcrates, doncs, acaba de donar una lliçó a Protarc tot mostrant-li que sovint l'esperança pot néixer del dolor i de la manca. Notem finalment que se'ns diu que tant l'esperança com la desesperança neixen en l'ànima a partir de la memòria («τῷ μεμνήσθαι δοκεῖ σοι χαίρειν», 36b3-4), la qual és tant la facultat que ens permet preservar la percepció (cf. 34a9), com la que subministra a l'ànima el contingut del plaer o el dolor esperat. *La memòria, la percepció i el seu joc amb el desig, clouen així el present argument socràtic tot deixant pas a una nova argumentació relativa a la possibilitat que el plaer sigui fals, possibilitat només pensable a partir d'aquest lligam entre la raó i l'experiència del plaer.*

^{cci} (V.I) SOBRE ELS PLAERS I JUDICIS FALSOS I VERITABLES (36C-46B).

^{ccii} S'inicia aquí la discussió sobre els falsos plaers que acabarà a 44a10. Aquesta subsecció del diàleg és una de les que més comentaris i controvèrsies ha generat contemporàniament. Ha estat disseccionada, analitzada i referida des de diversos punts de vista, però en la majoria de casos s'ha desatès o malinterpretat la seva posició en el conjunt del *Fileb* (Gosling 1959 i 1961; Kenny 1960; Frede 1985; Hampton 1987; Bravo 1993; Delcomminette 2006, 349 i ss.). Nosaltres volem posar l'èmfasi sobre el sentit dramàtic i argumentatiu amb què s'introdueix aquesta qüestió, la qual no representa –contra el que suggereixen la majoria de les interpretacions– una digressió respecte al conjunt del diàleg. La qüestió dels falsos plaers apareix en el camí d'aclariment de l'experiència humana en el seu conjunt, focalitzant la mirada en l'experiència del plaer i el dolor i la seva vinculació amb la memòria, la percepció o el desig. *L'argument socràtic indica que l'experiència del plaer (del desig, de l'harmonia i de l'expectativa) està vinculada, per una part, al judici que fem sobre el mateix i a l'error que se'n pugui derivar i,*

per altra part, a la perspectiva amb què l'home es percep a ell mateix i el conjunt de la seva vida. Per això un dels llocs fonamentals des del qual entendre la present discussió és l'expectativa com a lloc de desdoblament de l'experiència humana entre, per una part, la immediatesa del plaer-dolor i, per l'altra, l'espera, a través de la memòria, «de les [experiències] plaers que esdevenint-se posarien fi al sofriment, però encara no ha estat omplert» (cf. 35e7-10). Aquesta expectativa, com veurem, no pot ser falsa en cap cas segons Protarc, el qual considera que només el judici pot ser fals. Caldrà mostrar que l'expectativa i el plaer que se'n deriva contenen en elles mateixes un judici que pot ser fals o veritable. El present aclariment, però, no quedarà limitat als plaers de l'expectativa, sinó a la totalitat dels plaers i, a partir d'ells, al conjunt dels judicis i l'experiència humanes. Així doncs, cal entendre que «aquests dolors i plaers» als que es refereix Sòcrates no són només els relatius a les expectatives, sinó aquells relatiu al complex de plaer i dolors que hi ha implicats en el procés que aquestes suposen. *Cal llegir l'argument que segueix, doncs, com un nou inici, relligat amb l'anterior a partir de la centralitat de l'expectativa, però amb la intenció, com ja hem vist, de delimitar la naturalesa il·limitada del plaer com a unitat i, a partir d'això, la naturalesa humana.*

^{cciii} La resposta socràtica ens presenta una analogia que és clara, desconcertant i asimètrica respecte de la pregunta de Protarc. És important, com sempre, atendre als exemples socràtics. Allà on Protarc empra un exemple, Sòcrates n'empra tres, tots els quals individualment i els tres conjuntament tenen referents intradialogals. Fixem-nos que s'inicia amb un sentiment o, més concretament un desig («φόβος», la por; cf. 40e2) i avança fins a uns dels elements constitutius de la reflexió exposat a l'inici del diàleg, el judici o l'afirmació («δόξα»). Enmig d'ambdues trobem les expectatives («προσδοκία») i tots aquests elements es troben relacionats amb la falsedat («ψευδής») o la veritat («ἀληθής»). A 21c Sòcrates aclareix que la memòria, el judici i el càlcul són les condicions necessàries per tal que es produeixi el plaer en el sentit humà; recordem que esmentàvem que aquestes tres facultats humanes ens remeten respectivament al passat, al present i al futur d'una manera anàloga a com ho fan la por, el judici i l'expectativa en l'exemple present. Fixem-nos que Protarc accepta la falsedat només en el cas del judici («δόξα»), la qual cosa, traduïda al nivell interpretatiu intradialogal, significa que no accepta la falsedat dels judicis sobre el passat ni sobre el futur, però si aquells que tenen a veure amb el present, és a dir, amb la immediatesa. Ara bé, si som atents a la situació dramàtica, veurem com la resposta de Protarc és ja des d'un principi la seva pròpia refutació, car acceptar la falsedat del judici sobre l'estat present és acceptar la falsedat dels judicis sobre el passat i sobre el futur, car aquests són, com veurem en l'explicació que segueix, derivats d'aquell. Fixem-nos que negant la possibilitat de la falsedat de les expectatives, Protarc reafirma la seva posició respecte al doble dolor. Certament, Protarc ha acceptat l'argument socràtic relatiu a la possibilitat d'un plaer en la memòria (dirigida al futur) que conviu amb una buidor (present), però clarament no entén que comprendre això implica *veure* també la possibilitat de la falsedat de les pròpies expectatives. Per entendre aquest fet caldrà mostrar, primer, que en la falsedat dels nostres judicis hi ha implicada la falsedat de les nostres expectatives, ja que és en el judici on es constitueixen aquestes expectatives. *Si trobem una forma de mesurar la certesa de les nostres esperances, haurem donat un pas important a l'hora de delimitar la millor de les diverses formes de vida que persegueix aclarir el diàleg, car l'home, com se'ns dirà més endavant, és ple d'esperances* (cf. 40a3). L'objectiu de Sòcrates serà, doncs, en primer lloc, analitzar la certesa o falsedat del judici («δόξα») conjuntament amb la del plaer-dolor, tot mostrant com en ella es fonamenten les esperances i les pors com a elements constitutius de la vida humana.

^{cciv} Ens trobem enfront d'una de les poques referències extradialogals del *Fileb*; per segona vegada se'ns parla del parentiu de Protarc, del qual ja s'ha dit a que és fill de Càl·lies (vegeu *supra* nota a 19b5).

^{ccv} El grec resulta aquí fortament ambigu. «Acomiadar-se» tradueix «χαίρειν» (cf. 16e4), que també significa, com sabem, gaudir; per altra part, «llargada» tradueix «μῆκος» i significa normalment l'extensió referida a un discurs.

^{ccvi} Ens separem aquí de l'edició de Burnet (a qui segueix la traducció de Robin), el qual sosté que les tres darreres intervencions són totes elles de Sòcrates. Seguim aquí a Badham, a qui segueixen també les traduccions de Benardete i Frede.

^{ccvii} És a partir d'aquest sentit de la «δόξα», el qual s'accentua encara més en la següent argumentació, que nosaltres hem escollit traduir-la per «judici» en el conjunt del diàleg. Tornem a fixar-nos aquí amb els exemples socràtics: «ὄναρ», «ὑπαρ», «μανία», «παροφροσύνη». Notem, a més, que l'inici de l'argument ja vincula de manera subtil el judici amb el gaudi: jutgem gaudir, quan no gaudim en absolut («δοκεῖ μὲν χαίρειν, χαίρει δὲ οὐδαμῶς»).

^{ccviii} (V.1) EL FET I EL CONTINGUT DEL GAUDI I DEL JUDICI (37A-38C).

^{ccix} Cal atendre bé aquí a tota la terminologia que emprà Sòcrates per tal d'entendre l'argument. «Jutjar» i «sentir plaer» tradueixen respectivament «δοξάζειν» i «ἡδεσθαι». «Allò que és jutjat» i «allò del que sent plaer el qui sent plaer» tradueixen, respectivament, «τὸ δοξαζόμενον» i «τὸ ᾧ τὸ ἡδόμενον ἡδεται», els quals ens remetent al contingut (experimentat, sentit, pensat) del judici i del plaer i no, com afirmen diversos intèrprets, a l'objecte del plaer.

^{ccx} «Qui jutja» tradueix «τὸ δοξάζον» i «l'estar jutjant realment» tradueix «τό γε δοξάζειν ὄντως». Notem que reapareix el verb «ἀπόλλυμι» (cf. 34b9-34d5) que hem traduït aquí per «no deixar d'estar».

^{ccxi} «Qui sent plaer» i «el fet d'estar realment sentint plaer» tradueixen, respectivament, «τὸ ἡδόμενον» i «τό ὄντως ἡδεσθαι».

^{ccxii} Després de l'aclariment inicial Sòcrates formula ara una sèrie de preguntes. Es tracta de la primera d'un seguit de tres qüestions que van dirigides a Protarc i que ell mateix contestarà, com veurem, en ordre invers. El relligament de les qüestions és clar en el contingut, i formalment es mostra en la repetició de «σκεπτέον» («cal examinar») i l'exigència final d'un acord (cf. Teisserenc 1999a, 274-276). La primera pregunta és, doncs, com s'entén que el judici acostumi («φιλεῖ») a ser fals i vertader, però que el plaer només pugui ser simplement veritable («μόνον ἀληθές») tot i que en ambdós casos s'hi trobi el fet, la realitat o el fet efectiu («ὁμοίως») de jutjar o gaudir respectivament.

^{ccxiii} La segona pregunta de Sòcrates ens remet a la naturalesa del judici, l'efecte que en ell tenen les determinacions, és a dir, la manera com aquest, pel fet d'anar acompanyat («ἐπιγίγνομαι») de veritat i falsedat, no roman simplement un judici («μόνον δόξα»), sinó un cert tipus («ποιόν τι») de judici.

^{ccxiv} La tercera pregunta es qüestiona la naturalesa del plaer i el dolor, la seva capacitat de rebre determinacions, és a dir, si els plaers i els dolors poden o no ser d'un cert tipus («ποιῶ τινε»). Sobre això, acaba Sòcrates, ens hem de posar d'acord («διομολογητέον»). 1) L'acord sobre aquesta qüestió ens remet novament a una de les qüestions que pretén respondre el conjunt del diàleg: la convicció que Protarc manifesta des de l'inici del text segons la qual el plaer no admet diferenciacions internes, la qual es troba, com sabem, estretament vinculada amb la qüestió de la vinculació entre el plaer i el bé (cf. *supra* nota a 14a7-8). Ja hem comentat que en la secció II i en aquesta on ara som es pretén justament donar resposta a aquesta pregunta, la qual es reformula tal i com apareix aquí. Som en tot moment en la difícil tasca de determinar unitats en la pluralitat i ens cal fer que Protarc segueixi l'argument fins al final. Aquest acord permet, a més, relligar les tres qüestions, les quals es poden reformular de la següent manera:

i) *Com és que el judici i el plaer són diferents respecte de la seva recepció de determinacions si comparteixen una estructura bàsica?*

ii) *Com afecta, donat que efectivament afecta, la veritat o la falsedat al tot del judici?*

iii) *Poden el plaer i el dolor rebre determinacions en si mateixos?*

El conjunt d'aquestes qüestions, les quals es poden pensar juntes com a intent d'aclarir la diferència entre les determinacions del plaer i les del judici en relació amb la seva estructura comuna, seran respostes a continuació. Abans, però, es fa necessari aclarir resumidament el conjunt de l'argument desenvolupat fins ara. Notem que la posició socràtica respecte al lligam entre judici i plaer en relació amb la veritat o la falsedat no s'afirma com a vertadera de manera dogmàtica, sinó que es presenta com una dificultat («ἀπόρημα») que cal examinar i provar de

resoldre mitjançant l'acord, el qual persegueix en aquest cas aprofundir en la naturalesa del plaer en relació amb l'experiència humana, concretament respecte de l'experiència cognoscitiva que el vincula amb o el permet pensar des de la «δόξα». Com ja hem esmentat, *el diàleg recorre tot els àmbits que permeten pensar com a unitat la multiplicitat del plaer per tal de situar i delimitar en darrera instància el seu lloc en la vida humana i permetre així la tria correcta*.

2) Recordem finalment que l'acord o l'acció d'acordar és un element fonamental al llarg del diàleg i que si en fem un recompte ens trobem aquí enfront del cinquè dels acords establerts explícitament en el *Fileb* (cf. 11c9 –cal delimitar la veritat sobre la qüestió–; 11d-12a5 –cal cercar l'estat i la disposició que facin feliç l'home i acceptar que sigui un tercer diferent al plaer i la reflexió–; 14c i ss. –cal saber determinar unitats en la pluralitat, dominar el problema seriós de l'u i els molts i, en definitiva, seguir el camí més bell; 20c i ss. –ni el plaer ni la reflexió s'identifiquen amb el bé com a tercer millor, el qual és acabat, suficient i digne de ser escollit). Intentem ara aclarir l'objecte d'aquest nou acord que proposa Sòcrates. L'estructura de les «δόξαι», de les «ἡδοναί» i, implícitament, de les «λύπαι», es desdoblen, respectivament, en dos moments diferenciats:

a) El «δοξάζειν», el «ἡδεσθαι» i el «λυπεῖσθαι» (*el jutjar o gaudir realment, el fet de jutjar o gaudir*)

b) El «δοξαζόμενον» pertanyent al «δοξάζειν» i el «ποιόν τι» (o «ἐφ'ᾧ» més endavant) pertanyent al «ἡδεσθαι» i al «λυπεῖσθαι» (*el contingut del judici o del gaudi, allò que jutjem gaudim*).

És el desdoblament intern d'aquestes dues esferes (la de la «δόξα» i la del plaer i el dolor) el que fa possible la formulació d'un element irreductible que els és comú, un fet irreductible i absolut que ens pot recordar al *cogito* cartesià com a certesa indubtable, però no en un sentit introvertit, sinó extravertit (cf. Carvalho 2012). En el cas del «δοξάζειν», aquesta certesa indubtable consisteix en el fet que, independentment de si la «interpretació de les coses» fixada és «veritable» o «falsa», hi ha almenys una cosa de la que el qui jutja («δοξάζων») no pot quedar privat: el propi jutjar com a tal («δοξάζειν»). El mateix es pot afirmar respecte a «ἡδεσθαι» i a «λυπεῖσθαι»: fins i tot en el cas que es produeixin en una situació totalment aparent (com en un somni), hi ha almenys una cosa de la que «aquell que gaudeix» i «aquell que sofreix» no poden quedar privats, això és, del fet que el propi «ἡδεσθαι» i el propi «λυπεῖσθαι» són quelcom «real» o efectiu («τό ὄντως ἡδεσθαι»). Enfront d'això, Protarc es veu obligat a acceptar que allò que ell creia que era únicament propi de l'estructura de la «ἡδονή» i la «λύπη» també es propi de la «δόξα», ja que aquesta implica en si mateixa un component que és inextricablement «ὄντως» sobre el que també es fonamenta. A més, i sobre aquest element és sobre el qual Sòcrates persegueix en primera instància assolir un acord, hi ha una isomorfia estructural quasi perfecta entre la «δόξα» i la «ἡδονή» i la «λύπη», en la mesura que ambdues impliquen intrínsecament (en el seu «ὅπερ ἐστί») un element susceptible de ser «veritable» o «fals» (el «ἐφ'ᾧ», en tant que «ποιόν τι»). Així doncs, considerem que en l'analogia entre plaer i «δόξα» (amb Delcomminette 2006 349-361; i contra diverses interpretacions que redueixen la distinció és entre «δόξα» i plaer, per una banda, i el seu objecte per l'altra, és a dir, entre un element subjectiu i un element objectiu), Sòcrates distingeix entre el mer fet de tenir una «δόξα» o un plaer, per una banda, i el contingut d'aquests actes, per l'altra.

^{ccxv} Certament s'han donat qualificatius («ποιόν τι») al plaer o al dolor des de l'inici del diàleg. És doncs, un bon moment per a recordar en quin sentit s'ha fet això per tal de situar millor l'escena on ens trobem. Recordem que és justament per la incapacitat de Protarc per acceptar que el plaer és múltiple que s'inicia l'examen de la unitat i la pluralitat i l'exposició del camí més bell (cf. nota a 14a7-8) després dels intents fracassats de Sòcrates per aclarir aquesta qüestió: diferenciar tipus de plaers en relació amb les persones que els experimenten (cf. 12c-d), els plaers bons i dolent (13b-c). Posteriorment, gràcies a la memòria del bé com a tercer, el plaer s'ha pogut delimitar entre allò humà (amb els processos cognitius que això implica) o animal (merament il·limitat) (cf. 21c-d) (cf. secció II i III). Després se n'ha determinat la unitat com a membre del gènere de l'il·limitat, és a dir, del gènere d'allò que és més i menys, justament com

el petit i el gran o el fred i el calent o l'intens i el suau que s'esmenten aquí (cf. secció IV). Tot i que val a dir que en cap moment s'ha parlat directament de plaers petits, grans o intensos («σφόδρα», cf. 24c, tot i que *Fileb* si que ho afirma a 27e9). Ara bé, en l'examen que ens ocupa, el de mirar les experiències des d'on neix el plaer, aquest s'ha mostrat com a inseparable del dolor i, per tant, com a membre del gènere de la barreja en tant que l'experiència plaent o dolorosa neix del trencament o la restauració de l'harmonia, és a dir, del gènere on «πέρας» i «ἄπειρον» es limiten mútuament seguint una determinada raó. Com diu Sòcrates, se n'han donat de qualificacions («ποιόν τι») del plaer, però certament també massa com per determinar la manera com permeten pensar-lo com a veritable o fals. Sòcrates, evidentment, ens haurà d'orientar en aquesta tasca tot relligant allò que ha assolit fins ara.

^{ccxvi} En la darrera intervenció de Sòcrates trobem la segona aparició de «πονηρία» en el diàleg (cf. 26b7), que traduïm de nou per perversió (en un sentit moral) encara que cal recordar també el seu sentit funcional com a «defectuós». Cal tenir en compte aquest doble sentit per tal d'entendre els següents passatges. El terme tindrà un protagonisme especial al llarg de l'examen dels falsos plaers i dolors (apareix un total de 15 vegades, 13 de les quals es produeixen a partir d'aquí (cf. 26b7, 37d2-3 (x3), 40c1, 40e6-10 (x 2), 41a2-5 (x4), 45e6, 48c6-7 (x2)). L'aparició anterior apareix en un lloc significatiu, en l'aclariment sobre el gènere de la barreja (descrita com a «γένεσιν εἰς οὐσίαν», l'arribar-a-ser a partir de les mesures produïdes pel límit; cf. 26d). Allà designa, juntament amb la *hybris*, una característica d'«allò que no té límit en els plaers i els ompliments»; recordem que l'argument servia a Sòcrates per desmitificar la deessa de *Fileb* i la seva concepció del plaer, car la deessa, en veure tot això, va introduir una llei i un ordre portadors de límit (cf. 26b7). Notem que la resposta de Protarc torna a posar de manifest que el seu posicionament inicial en relació a la relació entre el plaer i el bé ha canviat (cf. nota 14a7-8) i consolida allò que ja semblava acceptar a 32d: els plaers poden ser de vegades bons i d'altres dolents. Recordem que a 13b-c negava la possibilitat que els plaers fossin bons o dolents (en aquell cas «κακός») i que a 22c-23a semblava acceptar que la millor de les vides no és la vida del plaer.

^{ccxvii} «Útil» tradueix aquí «χρηστός», però el terme pot tenir un sentit tant material com moral i, per tant, es podria traduir per beneficiosa o bondadosa. La seva darrera aparició la trobem a 16c, on introdueix justament el camí més bell: «Aquell que no resulta massa difícil de mostrar, però que és extremadament difícil d'utilitzar» (cf. 16c1-2). El «respecte a allò del que» és ara «ἐφ' ᾧ», i correspon al «ποιόν τι» anterior en tant que qualificació. Notem que cal distingir aquesta expressió de «τὸ ᾧ τὸ ἡδόμενον ἡδεται» que nosaltres hem traduït com «allò del que sent plaer el qui sent plaer».

^{ccxviii} Som en un moment clau en l'argumentació, car s'estableix aquí d'una manera explícita l'estreta vinculació entre el plaer i el judici: superant la mera analogia estructural que ha descrit Sòcrates fins ara, aquest fa un pas endavant vinculant el judici amb el plaer per primer cop de manera clara: *el plaer es produeix acompanyat d'un judici que pot ser correcte o (sovint) fals* («μετὰ δόξης ὀρθῆς ... μετὰ ψεύδους»). Aquesta afirmació fonamental, que en algun sentit ja era latent al llarg de l'argumentació, trenca la isomorfia estructural que esmentàvem més amunt. Això és així en tant que es posa de manifest que persisteix una diferència important que fa que «ἡδονή» i «λύπη» es trobin exposades, en la seva totalitat, a l'alternativa «ἀλήθεια» / «ψεῦδος» en tant que moltes vegades el «ποιόν τι» de cadascuna d'elles implica, en la seva forma de composició, un «δοξαζόμενον», és a dir, el contingut d'un judici, una representació d'allò sobre el que, de fet, s'està gaudint. Per tant, la possibilitat que un plaer sigui fals o vertader caldrà cercar-la en aquest contingut cognoscitiu i afectiu que el defineix (i no pas, com hem dit, en l'objecte al que es refereix). Som enfront un pas important en l'evolució del diàleg que requerirà un llarg aclariment.

^{ccxix} Protarc es resisteix encara a acceptar el lligam entre la falsedat i el plaer i, en aquest sentit, roman com veiem en la seva posició inicial (cf. 12c-d), car no accepta plenament la diferenciació entre el fet de gaudir (lliure de determinacions) i el seu contingut (determinat per elements com en judici), sinó que considera encara la unitat indiferenciada de l'experiència del plaer. Ja hem indicat com aquesta concepció unitària i simple del plaer ha estat tractada per Sòcrates, com hem vist, de diverses maneres al llarg del diàleg (cf. *supra* nota a 14a7-8).

Tanmateix, el dubte de Protarc és raonable en tant que certament Sòcrates encara no ha fet una demostració convincent de la possibilitat d'aplicar el predicat «fals» al plaer.

^{ccxx} Trobem aquí una nova prova de la *filologia* de Protarc, la seva atracció pels discursos, la qual es posa ara de manifest no només per la declaració de Sòcrates, sinó per les mateixes paraules de Protarc. Protarc defensa («ἀμύνω»; cf. 13d3, 34d7) esforçadament i impetuosa («πρόθυμος»; cf. 16b, 33a6) el «λόγος» del plaer a causa de certs discursos que aquest ha escoltat i que (encara que això no ho diu explícitament) li han plagut. Com ja hem esmentat, aquest gaudi que sent Protarc pels els discursos li impedeix dirigir la mirada vers el lloc adequat o, si més no, vers el lloc on li vol dirigir Sòcrates (cf. 14a5).

^{ccxxi} (V.I) LA DIFERÈNCIA, DE NOU, AL MIG (PROEMI A L'ESCENA CENTRAL) (38A-C).

^{ccxxii} És a dir, que el plaer acompanyat de «δόξα» correcta i ciència és diferent, no en un sentit extern o circumstancial, sinó a nivell intern, d'aquell que s'esdevé acompanyat d'un judici fals i o d'ignorància. És important notar que el saber i la ignorància s'afegeixen aquí a la certesa i la falsedat que acompanyen el plaer. Protarc, tot i l'argument socràtic, no accepta encara que allò que acompanya el plaer, el seu contingut afectiu o cognoscitiu, pugui afectar la seva veracitat. Vegem si Sòcrates serà capaç d'assolir demostrar el contrari.

Cal aquí comentar la marca que hem fet aparèixer en el terme 'ignorància'. L'edició de Burnet, seguint l'esmena de Cornarius, canvia «ἄνοια» («desraó») (que es trobava en els manuscrits B i T) per «ἄγνοια». La mateixa substitució es produeix a 48c2, 49c2, 49d9, com es veurà en la nostra traducció.

^{ccxxiii} Som en el proemi de l'escena central del diàleg, el seu centre geomètric (cf. 38c-39c), i, com ja hem enunciat, *el seu nucli és l'aclariment de la mirada*. L'anunci d'aquest fet ja ens ve indicat per l'ús de «θεωρία», la visió, la contemplació, l'observació atenta. El terme només apareixerà tres vegades més al llarg del diàleg (cf. 42b3, 48a5, 53d7). Notem per començar que *la mirada se'ns dirigeix ja vers la diferència* («τῆς δὴ διαφορᾶς»), concretament vers la diferència entre el plaer acompanyat d'un judici correcte i una ciència i l'acompanyat d'un fals judici i ignorància. La centralitat de la diferència i la necessitat d'examinar-la ens remet intradialogalment a l'argument que s'inicia a 14b1 (cf. «διαφορότης») i, com en aquella ocasió, es tracta de revisar, rebutjar o corregir, mitjançant la fixació en la diferència, una identitat posada amb massa facilitat sobre la qüestió tractada. En aquest cas, la diferència cal observar-la en relació amb els judicis i els plaers falsos i veritables. La intenció última és, com en el cas de la introducció de la meravella de l'u i els molts a la que segueix l'exposició del camí més bell (cf. secció II, 14b-20a i nota a 14b7), la captació d'una veritable unitat en el fons de la qüestió, una identitat que ens cal entendre en tots els casos com a estructura, una estructura que permeti fer intel·ligible la realitat tractada; en aquest cas, l'estructura comuna dels judicis i els plaers que caracteritza la naturalesa humana. Com veurem a continuació, per tal d'aclarir aquesta diferència, el diàleg ens conduirà des de l'exigència de mirada vers l'exigència de mirar la mirada mateixa, de mirar l'acció mateixa de l'observació per trobar en ella una resposta que permeti aclarir l'intractable qüestió del plaer en la vida humana (vegeu les parts III.2 i III.3).

^{ccxxiv} Com es deia efectivament a 37e, el plaer es produeix acompanyat d'un judici, la qual cosa s'expressa aquí amb el verb «ἔπομαι» («ἔπεται μὴν ταύταις»), el qual indica seguiment o acompanyament, com nota Teisserenc (cf. 1999a, 277).

^{ccxxv} Fixem-nos en el següent: 1) En primer lloc, en l'«intent de fer un judici», expressió que tradueix el grec «τὸ διαδοξάζειν», que és un nou *hapax legomenon*. El terme tampoc no apareix en cap altre autor àtic i el significat pot ser tant el d'establir la diferència entre A i B i el trajecte («δια-») que ens hi condueix; com també la tensió envers la constitució d'un judici que no s'aconsegueix formar, és a dir, la presentació d'una paral·laxi (entesa com l'alteració resultant del canvi de posició d'un observador respecte de l'objecte observat) en la formació de tot judici. Estem d'acord amb Carvalho que allò que està en joc aquí és la superació d'aquest conflicte entre aquestes dues possibilitats: el trajecte que va de A a B i l'intent de recórrer-lo. La major part de traductors atenen només al segon sentit, com Hackforth («the attempts we make to reach a judgement»), Gosling i Frede («efforts to come to a firm opinion») o Benardete («to

decide among opinions»). Creiem que l'aparició d'aquest *hapax* no és fortuïta i que el seu sentit es pot desxifrar amb certa claredat a partir del context on apareix.

2) Notem per altra part que Sòcrates reprèn aquí la qüestió de la percepció i la memòria amb què havia iniciat l'aclariment dels plaers en l'ànima sola (cf. 33c-35d) i el relliga amb la qüestió del vincle entre judici i plaer. La percepció ha estat descrita com allò que s'esdevé en comú en una única experiència i en un moviment conjunt de l'ànima i el cos (el qual, però, recordem que té causes diferents en l'ànima i el cos, car la primera és també ella mateixa principi de moviment) (cf. 34a4-6); la memòria, per la seva part, ha estat definida com a preservació de la percepció (cf. 34a9), però també com a preservació de les coses apreses. Ambdues coses es poden recuperar, un cop perdudes o oblidades, per reminiscència i tot això és possible en darrera instància perquè l'ànima és capaç de generar un moviment per si mateixa que permet tant el coneixement o l'aprenentatge com la percepció. Aquests elements del raonament i el judici han de permetre doncs, pensar la naturalesa del plaer en tant que en aquest hi ha implicat sovint un judici. Com hem indicat en diverses ocasions, la present subsecció analitza com fent cercles la qüestió tractada, examinant el plaer des de les estructures que el fan possible. L'exemple i el símil que segueixen i que constitueixen l'escena central del diàleg cal llegir-los, doncs, a partir del que se'ns ha aclarit fins ara. Notem finalment que l'escena que ara comença es deixa delimitar en un primer moment pel fet que en ella desapareixen totalment de l'argument les referències al plaer i al dolor.

^{ccxxvi} (V.I) L'ESCENA CENTRAL (38C-39C).

(V.I) L'HOME QUE MIRA (38C-E).

^{ccxxvii} Som a l'inici de l'escena central del diàleg (cf. 38c-39c), la qual ocupa concretament 1.689 caràcters (el 2,00 % del diàleg) i se situa entre els caràcters 41.288 i 41.660 del conjunt del diàleg (de 84.637 caràcters) (vegeu la part I.4 § 11.2). Remarquem de nou que en l'aclariment socràtic contingut en l'escena central no hi apareix el plaer ni el dolor ni una sola vegada, cosa que permet delimitar-ne l'abast. Diversos verbs de mirada es presenten en aquest inici: «εἶδον», «ὄρω» i «καθορώμενα», la qual cosa, com ja hem esmentat, ens remet clarament al mateix inici del diàleg i ens donarà una clau de lectura del seu conjunt. L'objectiu principal del qui mira un tal objecte és el de discernir («κρίνειν») allò que veu des d'una certa distància i no molt clarament («πόρρωθεν μὴ πάνυ σαφῶς»), la qual cosa ha de permetre a Sòcrates examinar el procés pel qual això s'esdevé. Recordem que som en l'anàlisi de la percepció i la memòria que ens ha de conduir a entendre la vinculació entre els judicis i els plaers, això és, la capacitat de discerniment en si mateixa (el judici) en relació amb la nostra pròpia experiència (el plaer i el dolor). Ens cal, doncs, també a nosaltres lectors, fixar la mirada sobre aquesta qüestió per tal de veure si som capaços de discernir, des de la distància, allò que Sòcrates ens vol dir. Per a un comentari detallat del conjunt de l'escena central i la seva rellevància en relació amb el tot del diàleg vegeu les parts III.2 i III.3.

^{ccxxviii} L'home descrit s'interroga a si mateix des de si mateix, és a dir, en el silenci de la reflexió en el moment de la mirada, una mirada que no acaba de saber què veu. Som en el primer moment de la formació del judici, en el «διαδοξάζειν», el qual parteix de la percepció. Fixem-nos que l'exemple socràtic ens descriu el procés perceptiu analitzant-lo acuradament.

1) L'escena ens situa primerament en una situació en la qual veiem quelcom que no sabem exactament què és, quelcom que apareix, es presenta, una aparença o un fantasma, terme que tradueix «φανταζόμενον». Hi ha, per tant, una situació de dubte perceptiu inicial que cal tenir en compte a l'hora d'analitzar el conjunt de l'escena.

2) A continuació ens interroguem a nosaltres mateixos des de nosaltres mateixos, es genera un «λόγος» de l'ànima amb ella mateixa que persegueix resoldre aquest defecte perceptiu. Ens caldrà atendre per tant també a aquest «λόγος», al seu origen i a la seva pluralitat de sentit.

Notem que aquí ja tenim dos moments diferenciats, el primer dels quals capta una exterioritat de manera imperfecta tot generant un dubte, la qual cosa genera una interrogació interna, un «λόγος» intern. Certament si en veure un objecte x sabéssim què és no ens preguntariem ja què és, sinó que afirmariem o fariem un judici al respecte. Però en aquest cas es tracta d'una *percepció fallida o imperfecta, d'una situació de dubte*, la qual no sembla que sigui deguda al

subjecte que mira, ni tampoc a l'objecte percebut, sinó a les circumstàncies intermitges en les quals es produeix la percepció, en el cas de l'exemple, a la llunyania o la distància (o com veurem, un cert moviment de distanciament progressiu respecte l'objecte). *Donat que aquesta mateixa llunyania com a causant del defecte perceptiu s'aplicarà més endavant al pensament sobre el futur (a les expectatives de l'home en la seva vida), ens cal entendre que aquest mateix procés ens remet no només a una experiència amb un origen extern i llunyà, sinó respecte d'una experiència que l'home pot viure en la seva mateixa interioritat.* En aquest punt estem d'acord amb Rosen, segons al qual el defecte perceptiu causat per la distància ens pot remetre tant a una distància externa com interna: «whether we turn intially outward toward the stars or inwards within ourselves, the destination is aporia» (cf. 1999b, 89). Com la partícula «ποτέ» i l'indefinit «τινι» indiquen, la situació és una mescla de claredat i confusió, però no de fosc total. Tot i que en el present passatge no s'esmenten, com hem dit, els plaers, resulta interessant notar que a *La república* (583c-584b) es parla de les comparacions entre plaers i dolors com a «φαντάσματα», els quals condueixen a la creença que el plaer és manca de dolor. Com veurem més endavant, aquesta comparació entre plaers i dolors es presenta com una de les causes de la falsedat dels plaers i la identificació entre el plaer i la manca de dolor també és tractada separadament com a darrera causa de la falsedat del plaer.

^{ccxxix} Diverses coses són aquí dignes d'esment. 1) «Donar-se a una resposta» tradueix «ἀποκρινόμενος» que també té el significat de jutjar, distingir, d'escollir entre diverses possibilitats. Concretament, en aquest cas, cal discernir entre opcions relatives allò que està veient o que se li presenta a algú a la mirada («καθορώμενος») 2) És important notar que Sòcrates no ens parla en aquest cas d'una resposta vertadera o falsa, ni correcta o incorrecta, sinó que parla d'encert («ἐπιτυχής») o moure's en direcció equivocada o d'errar el tret («παραφέρω»). «Ἐπιτυχής», que és un altre *hapax legomenon* i reapareix només a 61d2, *sembla presentar-se com un encert previ (o en tot cas diferent) al judici pròpiament dit, és a dir, un encert que correspon a la percepció entesa en algun sentit com a proto-judici.* Si reflexionem sobre l'escena que ens proposa Sòcrates se'ns plantegen tres preguntes importants a les quals creiem que es pot donar una resposta des del mateix diàleg: en primer lloc, com és possible l'encert i l'error (diferenciat de la veritat i la falsedat propis dels judicis) que ens descriu l'escena? En segon lloc, com és possible entendre el moviment que va de la incertesa a la certesa de saber allò que veiem? I, en tercer lloc, de quina manera apareix a l'home que mira la imatge d'un home o d'una estàtua si aquestes no es veuen amb claredat. Els tres punts següents pretenen donar resposta a aquestes tres preguntes.

3) Comencem per la primer pregunta. Fixem-nos que l'encert o l'error, aquesta primera resposta vinculada a la situació visual, s'entén molt bé si el pensem des de la metàfora del llançament o de la projecció d'un projectil vers una fita. Una lectura fenomenològica del passatge pot representar més aclaridora que no pas una de merament epistemològica com la que fa Rosen: *l'encert del que es tracta aquí, com en qualsevol cas de llançament, no és forçós, però tampoc no és fortuït, és més aviat gratuït, una gràcia: no és casual, tampoc no és necessari, és un esdeveniment feliç, no matematitzable.* Encara que l'encert aparegui com un assoliment merescut, no està justificada la presumpció que l'error estigui relacionat necessàriament amb la desatenció o la malaptesa. Es pot afinar la punteria, però en cap cas fins al punt de garantir-ne l'encert. Amb tot, l'encert del que ens sembla estar parlant aquí Sòcrates té la naturalesa del «μέτροιον» i també del «καίριον». De fet, com és sabut, el primer dels premis finals que atorga Sòcrates al final del diàleg, es dedica a la mesura i el moment oportú («τὸ μέτροιον καὶ καίριον», 66a7). Creiem, per tant, que la possibilitat de l'encert s'explica en l'escena que comentem, a partir del sentit de la justa mesura, del moment oportú i de la gràcia a l'hora d'efectuar el judici perceptiu inicial (Vegeu la part III.3; cf. Monserrat 2012). 4) Pensem ara la segona pregunta: què és allò que ens mou a emetre un judici o una afirmació enfront d'una situació d'incertesa o de manca de claredat? El diàleg ens ofereix una resposta prou clara a aquesta pregunta. Es tracta de la *la força del desig tal i com ha estat descrita anteriorment, la qual ens mou sempre vers l'estat contrari del que ens trobem* (cf. 34c-35d). 5) Finalment, la tercera pregunta, la possibilitat d'accedir a un coneixement que no ens ve donat directament per la percepció, també troba una resposta en la mateixa argumentació del diàleg. És gràcies a la

reminiscència que som capaços de recuperar quelcom que no es presenta a la mirada en el present (cf. 34b-c). Amb tot, doncs, l'escena només s'entén si es pensa a partir d'allò que el mateix diàleg ens aclareix sobre l'ànima humana, el desig, la memòria, la reminiscència i la percepció.

6) Justament per acabar de fer intel·ligible la manera com tots aquests elements es relliguen en l'escena central, ens cal observar que l'exemple socràtic no és aleatori; ens indica que allò sobre el que es pot encertar o errar és o bé un home, o bé una estàtua («ἄγαλμα»). Creiem que aquestes dues possibilitats, situades al bell mig de diàleg, ens indiquen quelcom relatiu a l'objectiu del *Fileb* en el seu conjunt: allò respecte al qual podem encertar o errar el tret és, justament, un home. Com hem anat aclarint, el conjunt del diàleg es pot resseguir com un procés de discerniment en relació amb la naturalesa i l'experiència humanes. *En l'escena que Sòcrates ens descriu, efectivament, allò que hi ha a la distància és, en tot moment i encara que no ho puguem veure, un home; de la mateixa manera, allò que hi ha al fons de tot el diàleg és també la imatge d'un home que cal poder fer visible, això és, que cal poder discernir i determinar.* L'home, ens dirà Sòcrates més endavant, és ple d'esperances, d'imatges veritables o falses d'ell mateix en les quals pateix o gaudeix en el passat, el present i el futur (cf. 39e5-6). Aquestes imatges d'un mateix apareixen com a immediates, però són el resultat, com mostra l'aclariment socràtic, d'un procés complex de mediacions on l'ànima parla constantment amb si mateixa. En aquest sentit, el diàleg ens assenyala, des del seu centre, que la figura que roman oculta entre determinacions i indeterminacions és la figura d'un home i que és aquesta figura la que hem de procurar encertar. Aquest tret de l'escena ha estat ignorat per tots els comentaristes que coneixem.

^{ccxxx} Allò que abans («τότε») era «δόξα» ara esdevé «λόγος». Ens cal, per tant, diferenciar entre aquest «λόγος» i el que ha aparegut anteriorment: Sòcrates ens està indicant la diferència entre un «λόγος» interior i un «λόγος» expressat verbalment, és a dir, un discurs. En aquest darrer cas allò que nosaltres hem traduït com a discurs al llarg del diàleg pren aquí la seva significació textual com a pronunciar en veu alta allò que abans pronunciàvem en silenci. A més, el fet que ara «λόγος» designi l'expressió externa d'allò que abans ens dèiem a nosaltres mateixos (designat ara com a «δόξα») permet reforçar la tesi segons la qual hi ha implicats en l'argumentació dos nivells o dos tipus diferenciats de judici: un primer judici que és merament perceptiu, un proto-judici que pot ser encertat o errar el tret (que es vincularia aquí amb la primera «δόξα»); i un segon que permet emetre un judici veritable o fals, el qual s'identificaria aquí amb el «λόγος» com a paraula expressada a un tercer. Creiem que aquest proto-judici cal entendre'l, no només com a «δόξα», sinó concretament com a intent d'emetre una «δόξα» o de jutjar: «τὸ διαδοξάζειν», terme que trobem justament en el proemi de l'escena central (cf. 38d10). Notem també que aquest proto-judici es designava fa un moment com a «dir intern» («ταὐτ' εἰπεῖν», 38d1) i ara com el «donar veu a allò que s'havia dit a si mateix» («εἰς φωνὴν πρὸς τὸν παρόντα αὐτὰ ταῦτ' ἄν πάλιν φθέγγασαι») i, per tant, com un cert «λόγος», un dir gairebé instintiu, no plenament reflexiu i molt vinculat a la percepció en tant que captada per l'ànima humana. Aquest dir instintiu, immediat o no plenament reflexiu es mostra aquí en l'ús per part de Sòcrates del verb «φθέγγομαι» («emetre una sonoritat», que nosaltres hem traduït en aquest passatge per «dir»). Aquest verb no designa una acció o un pronunciament irracional o arbitrari. La prova que aquest dir no és arbitrari la trobem també en l'ús que ha adquirit aquest verb anteriorment, concretament a 18d2, on se'ns deia que el nom de la gramàtica es va establir finalment «emetent una sonoritat» («ἐπεφθέγγαστο»). L'ús del verb ens indica, per tant, que no només es tracta d'una sonoritat externa, sinó també com en el cas que ens ocupa, d'una sonoritat articulada internament i de manera simultània a la percepció. Fixem-nos, finalment, que la relació seria la mateixa que hi ha entre el «δοξάζειν» i el «δοξαζόμενον»; efectivament, sense escrivent no hi hauria aquesta primer condició (el fet de jutjar), però allò que permet la veritat o la falsedat no està contingut en aquest acte. L'acte de l'escrivent es produeix, de fet, sense la nostra intervenció conscient, ens passa desapercebut; com quan mirem un objecte i pensem «és un home», però sense emetre pròpiament un judici, sinó només un «δοξάζειν».

^{ccxxxi} Clou aquí el que podríem anomenar la primera part de l'escena central, dedicada a oferir un exemple quotidià per aclarir l'experiència perceptiva i la seva relació amb el judici i el

pensament. Notem que apareix en aquest moment final la «διάνοια» («Pensar aquestes coses en (i per) si mateix» tradueix «ἄρα μόνος ἢ τοῦτο ταῦτόν πρὸς αὐτὸν διανοούμενος»), la qual és descrita com un procés intern de l'home amb si mateix i sempre posterior a l'acció perceptiva. Cal posar de relleu aquí un fet important que determina el conjunt de l'argument socràtic. Es tracta de veure que la «διάνοια» representa un diàleg de l'ànima amb si mateixa que es fa sobre un cert material adquirit, vist d'una o altra manera en l'exterioritat o en la interioritat cognoscitiva. Dit a partir del mateix exemple socràtic: podem considerar cert que veiem una estàtua tot i que no hi sigui, de la mateixa manera que podem imaginar que en un futur nosaltres serem rics i feliços sense ser-ho. Ambdues imatges ens serveixen com a material per a pensar el món i per a pensar-nos a nosaltres mateixos, però el fet del pensament (la seva realitat efectiva) no assegura en cap sentit la certesa d'allò pensat originàriament. Dit breument, en el moment de la reflexió personal (la «διάνοια») hom pot creure pensar coses que són falses, però que es presenten com a vertaderes i que d'una o altra manera, acaben per determinar la pròpia vida en la seva totalitat. Notem finalment que l'home que descriu Sòcrates es troba caminant («πορεύω») i, per tant, no està parat observant des de la distància, sinó en moviment. Un moviment que hem d'entendre que no s'apropa, sinó que s'allunya del seu objecte de percepció, car si s'hi aproximés, la solució a l'enigma seria fàcilment resoluble. Aquest allunyament, doncs, no només és el causant de l'error o de la seva possibilitat, sinó que obliga l'home, un cop perdut definitivament l'objectiu, de fer ús de la memòria. Aquesta capacitat serà justament la que iniciarà el símil que trobem en la següent subsecció de l'escena central.

Dixsaut és dels pocs comentaristes que han parat atenció a aquesta escena concreta (cf. 38b-e), en la qual considera que se'ns ofereix una imatge d'allò que sigui el pensament i que lliga amb d'altres passatges del corpus platònic, en tots els quals la «διάνοια» hi ocupa un paper destacat, com són el *Teetet* (189c-190a) i *El sofista* (263d-e) (cf. Dixsaut 1995, 211-228). Com ja hem comentat, però, el context del *Fileb* és diferent i el significat d'aquesta descripció del coneixement i la percepció cal llegir-lo des del mateix diàleg.

^{ccxxxii} (V.I) L'ÀNIMA ÉS COM UN LLIBRE (38E-39C).

^{ccxxxiii} Si fins aquí se'ns estava aclarint un procés quotidià de percepció des de la perspectiva omniscient de Sòcrates, ara passem a rebre una mena de model teòric que es produeix mitjançant un símil. Convé notar en aquest punt que el pas d'un exemple real i quotidià com el que trobem en la primera part de l'escena a l'elaboració d'un model o un símil com el que trobem ara comporta diverses peculiaritats que cal tenir en compte. Diguem en primer lloc que ambdós passatges es troben estretament vinculats i que relliguen a nivell temàtic. Ara bé, tot i que el model o el símil que veurem a continuació permet fer visible i clara l'estructura de l'exemple original, aquest darrer no és capaç de captar l'element més real i concret de l'exemple. Això és així perquè el model ens mostra l'estructura de l'experiència reexplicada tot posant de manifest només alguns elements del seu conjunt. El que fa el model, el símil socràtic del llibre, és dibuixar l'estructura de l'experiència tal i com se'ns presenta en la vida real, però sense que hi puguem captar la situació real en la seva força i complexitat. Com veurem, aquest dibuix socràtic troba també el seu referent en el símil mateix, és a dir, que el símil inclou en ell mateix l'aclariment sobre què sigui allò que dibuixa en nosaltres quan pensem.

^{ccxxxiv} Burnet i Badham, a qui segueix Diès, atetitzen aquí «aquesta experiència» («τοῦτο τὸ πάθημα»). Gosling indica que «τοῦτο τὸ πάθημα» resulta estrany en tant que sembla designar una experiència diferent a la que s'ha esmentat anteriorment i també perquè resulta curiós que sigui el «πάθημα» qui escrigui, duplicant així el subjecte de l'acció de l'escrivent que trobem a continuació. El problema és que el verb («escriu»; «γράφει») exigeix un subjecte singular que restaria inexistent sense aquesta experiència, ja que no és coherent amb l'argument que es tracta de la memòria. Ens cal entendre, en tot cas, que l'escrivent escriu allò que les experiències (enteses com a síntesi de memòria i percepció que conté altres elements) li indiquen.

^{ccxxxv} Som al centre exacte del diàleg i ens cal restar atents a la seva significació. 1) Notem en primer que, efectivament, *la darrera intervenció de Sòcrates* (concretament la frase inicial que comença amb «La memòria ...») *es troba exactament al bell mig del Fileb i també aproximadament al centre de l'escena central* (vegeu la part I.4 § 11.2). Això és possiblement

una dada significativa per interpretar el conjunt de l'escena i, des del nostre punt de vista, el conjunt del diàleg. La figura de l'escrivent se situa al bell mig de *Fileb* platònic, es tracta d'un escriptor que escriu («γραμματοῦς γράψῃ») discursos en les nostres ànimes («ἐν ταῖς ψυχαῖς ... λόγους»). Aquell que escriu aquests discursos és, ens diu Sòcrates, la memòria quan aquesta coincideix (en una mateixa cosa) amb les percepcions («ταῖς αἰσθήσεσι συμπίπτουσα εἰς ταῦτόν»), és a dir, quan es produeix una agitació («σεισμός», cf. 33d5) que és alhora pròpia i comuna a l'ànima i al cos. El que resulta més misteriós aquí és la frase que trobem a continuació i que completa allò que Sòcrates indiqui amb la figura de l'escrivent. Allò que aquest afegeix és «i les experiències que es vinculen amb això» («κἀκεῖνα ἃ περὶ ταῦτ' ἐστὶ τὰ παθήματα»). Sabem, per tant, que allò que escriu l'escrivent (per exemple «és un home» o «és una estàtua») és la conjunció de la memòria i la percepció (això és, la correcta identificació d'allò vist i un record retingut en l'ànima) i també l'experiència que es vincula amb aquestes coses, la qual no es redueix simplement a la suma o conjunció d'ambdues. Així doncs, creiem que l'escrivent, contra diverses interpretacions, no es pot identificar simplement amb la conjunció entre la memòria i la percepció, sinó que *per entendre aquesta figura cal veure el sentit complet del «πάθημα», terme que podríem definir com la síntesi de percepció i memòria que no es redueix a la suma d'aquestes dues potències de l'ànima, sinó que les engrandeix o modifica en un sentit que el diàleg no ens aclareix*. Tot i que el diàleg no ens ofereix una resposta completa d'allò que sigui aquesta experiència, la resposta a aquesta pregunta resulta molt rellevant, car allò que escriu en les nostres ànima és també aquesta mateixa experiència. La figura central de l'escrivent només se'ns farà intel·ligible si entenem què és i en què consisteix aquesta experiència. *La nostra tesi és que el «πάθημα» introdueix al bell mig del diàleg una clara indeterminació constitutiva del coneixement humà; aquesta indeterminació ens remet a un element il·limitat que se situa en l'origen mateix de l'experiència humana i que resulta en certa manera indelimitable. Que això se'ns digui al centre del diàleg, justament en l'aclariment de l'experiència del plaer, un aclariment que pretén posar límits a l'experiència del plaer (que és en si mateixa il·limitada) per tal d'orientar la tria amb què clou el diàleg, és d'una rellevància que ha estat desatesa pel conjunt dels intèrprets del Fileb.*

2) Notem també que la referència al judici i al discurs ens remet a la distinció feta en l'exemple de l'home que mira (cf. 38e2), però en aquest cas la distinció no sembla indicar un procés interior contraposat a un d'exterior, sinó dos processos interiors diferents: el judici es produeix quan la memòria i les experiències que s'hi vinculen no es poden distingir en absolut de la percepció, quan identifiquem i retenim un element com a x o com a y; mentre que el discurs és la formulació d'aquest judici de forma discursiva. De la mateixa manera, en l'exemple de l'home que mira allò que aquest afirma en veu alta és simplement allò que creu haver percebut mentre mirava. En aquest punt estem d'acord amb Teisserenc quan afirma que aquest discurs, sigui interior o exterior, «met un terme au dialogue et repousse l'incertitude de l'interrogation au profit de la certitude du jugement» (cf. Teisserenc 1999a, 285). Així doncs, podem afirmar que el «λόγος» fixa discursivament allò que el judici estableix de manera no discursiva.

^{ccxxxvi} Recordem que el «productor» («δημιουργός»), ja havia aparegut a 27b1 i que només reapareixerà tres cops més a 55d1, 59e1-2.

^{ccxxxvii} Fixem-nos que l'activitat de l'escrivent i el pintor («ζωγράφος») són simultànies, però la primera ha de ser lògicament anterior, car sense la conjunció de memòria-percepció-experiències, sense el diàleg de l'ànima amb si mateixa, les imatges (com la d'home o d'estàtua) no podrien ser emprades pel pintor.

^{ccxxxviii} Notem que això ens indica que no podem pensar aquestes imatges («εἰκόνας») com a imatges visuals, car poden provenir de qualsevol percepció, com per exemple, un so, un plaer o un dolor, de les quals coses no en tenim imatges visuals sinó representacions mentals o sentiments. Creiem que aquest segon productor de qui ens parla Sòcrates és molt proper a la imaginació en tant que aquesta actua de manera autònoma, és a dir, desvinculada parcialment de les percepcions directes dels objectes que imagina o representa.

^{ccxxxix} Això semblaria implicar que la memòria (i la reminiscència) de les coses apreses, a diferència de les coses experimentades corporalment, *pot* ser una còpia exacta o en tot cas no

distorsionada de les mateixes coses apreses. La veritat o falsedat en aquest cas sembla, doncs, molt més simple de determinar que en el cas contrari o, si volem, igual de difícil que en aquell cas, car n'és totalment dependent. La cosa es complica si veiem que la imatge d'un judici o un discurs ja realitzat no és falsa en tant que imatge d'aquest judici o discurs, sinó que és falsa en tant que afirmació relativa a la realitat que aquests pretenen expressar: si jo crec (jutjo o dic) haver vist una estàtua, la imatge de l'estàtua en si mateixa és certa (o simplement és), però no la seva adequació amb la realitat. *L'argument socràtic amplia així l'aclariment a l'àmbit de les imatges interiors tot mostrant que aquestes són imatges interiors determinades de quelcom que es presentava indeterminat en l'exterioritat.* Aquestes imatges i la seva capacitat determinativa jugaran, com veurem, un paper fonamental en l'aclariment de l'experiència del plaer, sobretot del plaer anticipatori, això és, del plaer imaginat.

^{cexl} Fixem-nos que aquesta afirmació ens remet a l'experiència humana en la seva totalitat i, per tant, que dóna a l'examen elaborat en l'escena central un gruix major que el de la mera descripció de l'acte perceptiu. La vivència humana com a tot, en el seu present, el seu passat i el seu futur, ens remet de manera clara a l'inici del diàleg, on veiem que la capacitat humana de comprendre, la reflexió en un sentit ampli, contenia en ella el record, el judici i el càlcul (cf. secció I). Així mateix, notem que l'examen del desig també ens permetia entendre la dimensió temporal de l'experiència del plaer. L'escena central se'ns presenta, doncs, com veritable centre del diàleg. No considerem, per tant, que aquí l'única qüestió tractada siguin els plaers i els dolors, sinó més aviat la vida humana en el seu conjunt com a fita que persegueix dividir el diàleg.

^{cexli} (V.I) PRIMER FALS PLAER: L'HOME PLE D'ESPERANCES I LA PIETAT (39C-41B).

^{cexliii} Sòcrates retorna finalment a la qüestió que l'ocupava abans de l'escena central, la dels plaers propis de les expectatives, dels plaers que es produeixen abans en l'ànima («διὰ τῆς ψυχῆς αὐτῆς») que en el cos («διὰ τοῦ σώματος»), siguin de gaudi o de dolor («τὸ προχαίρειν τε καὶ προλυπεῖσθαι»). La referència ens remet a 32c (l'expectativa plaent o dolorosa de recuperar o perdre l'harmonia) i també a 33c i ss., concretament a l'aclariment fet sobre el caràcter anímic del desig (és l'ànima que desitja, el cos només sent; l'ànima desitja l'estat contrari al que s'experimenta) i respecte als plaers o als dolors anticipatoris que Protarc havia vinculat amb un doble dolor (cf. 35d-36c), el qual Sòcrates aclareix que tant pot ser un gaudir anticipadament (dolor present i plaer esperat) com un patir anticipadament (el doble dolor, l'actual en el cos i l'esperat en l'ànima).

^{cexliiii} L'intercanvi ens remet intradiàlogalment a l'aclariment del gènere il·limitat en l'interior de l'argument cosmològic (cf. secció IV). Recordem que Protarc emprà allà una expressió quasi idèntica («σφόδρα»; intensament) que genera en Sòcrates el record (o més concretament la reminiscència, «ἀναμνήσκω») d'allò que és més i menys; allò que és intens sempre reclama el seu contrari i fa desaparèixer («ἀφανίζω») de la seva naturalesa la mesura o la quantitat determinada («ποσός») (cf. 24b-d). La resposta de Protarc indica, per tant, que *també respecte als plaers esperats ens les hem amb un joc d'indeterminació i determinació que cal examinar.* Aquest fet encara es farà més clar amb la nova aparició de «σφόδρα». Notem que es desenvolupa aquí l'argument iniciat en l'escena central tot aplicant-lo a l'expectativa futura, la qual ja havia aparegut abans de l'escena central com a prioritària (cf. 32b i ss.). Si la imatge de l'home que mira ens remetia a un exemple clarament present (la percepció i la difícil determinació del judici correcte) i el símil ens remetia a un model fora del temps, però centrat en la memòria (d'allò passat) que es guarda a través de discursos i judicis i les seves corresponents pintures; ara, l'argument ens vol fer mirar cap al futur, completant així l'aclariment dels tres eixos temporals que constitueixen l'experiència humana. La remissió a la totalitat de la vida humana es fa aquí manifesta, doncs, en el fet que tots som plens («γέμω») d'esperances.

^{cexliv} La referència aquí a aquells amats o estimats pels déus o als amics dels déus («θεοφιλῆς») resulta d'allò més rellevant i permet oferir una interpretació alternativa, com veurem més avall, a la que nosaltres hem ofert en l'escena central en relació amb la possibilitat d'encert o d'error del nostre judici sobre la realitat.

^{ccxlv} El sentit de «λόγος» com a discurs interior (i no com a discurs expressat a un tercer) es fa manifest aquí novament.

^{ccxlv} Diverses coses resulten aquí rellevants. 1) Notem que a les imatges derivades dels judicis i els discursos cal afegir-hi les derivades de les aparences («φάντασμα»). Recordem que les imatges sorgeixen només quan ens trobem apartats de les percepcions i de la visió (cf. 39b8-10). Però quina és la diferència entre un judici o un discurs i una aparença? Quina seria la diferència entre les seves imatges? Quin és el valor de les imatges referides al futur si la percepció d'aquest moment temporal en cap moment és directa? La resposta la podem trobar en el mateix exemple. 2) La mirada es mostra aquí de nou com a central, encara que es tracta en aquest cas d'una mirada interior («τις ὄρῃ πολλάκις ἑαυτῷ»), que mira cap al futur; de la mateixa que passava en l'escena central, aquest futur se situa a una distància i, per tant, genera una necessària indeterminació que és substituïda per un judici que es pot exercir amb més o menys gràcia. A més, l'escena central ens permet també entendre que l'exemple ens remet a la figura del segon demiürg o productor, el qual dibuixa imatges d'allò escrit en el judici inicial (però recordem que inicial en un sentit lògic no temporal), és a dir, en el moment de la conjunció entre percepció-memòria-experiència. Ara, un cop ha separat la mirada d'allò jutjat o dit, veu imatges de les coses jutjades i dites. Recordem que l'error en aquest cas s'avalua per la veritat o falsedat de les coses escrites (jutjades o dites) en un primer moment i que el demiürg dibuixa i que allò dibuixat no és un objecte sinó un judici o un discurs. 3) L'aclariment socràtic mostra clarament que és justament a causa de considerar (en el judici o el discurs) que les coses pintades són plaents, que aquestes generen en nosaltres un plaer present («ἐνεζωγραφημένον αὐτὸν ἐφ' αὐτῷ χαίροντα σφόδρα καθορῶ»). La imatge permet així que el plaer anticipat es faci present, salvant així la distància entre el present i el futur i la il·limitació que la caracteritza. Notem també que 4) aquest plaer es caracteritza, de nou, com a intens, remetent-nos com hem dit a la noció d'il·limitació aclarida al llarg del diàleg però també donant-nos notícia de la seva efectivitat, del seu caràcter de plaer efectiu i real. Així doncs, aquell que es pinta falsament en el futur, viu també en la il·limitació del plaer. Finalment, 5) estem d'acord amb l'anàlisi que fa sobre aquest passatge Teisserenc, el qual mostra que la preeminència de la imatge o la imaginació per sobre del «λόγος» permet rebutjar qualsevol interpretació del plaer anticipatori com una actitud merament proposicional com farien autors com Gosling o Frede (cf. Teisserenc 1999, 290).

^{ccxlvii} El passatge relatiu als homes amats pels déus, així com l'acceptació per part de Protarc de l'existència de plaers falsos i l'aparició del ridícul, mereixen una especial atenció. 1) Notem en primer lloc que Sòcrates parla ara de perversitat i ja no només de veritat i falsedat en relació amb el plaer; i que ens remet a la pietat d'aquells que l'experimenten o el dibuixen. D'aquesta manera l'argumentació es completa amb un criteri diví o transcendent d'avaluació: els homes amats pels déus acostumen a pintar o escriure coses veritables («ἀληθῆ διὰ τὸ θεοφιλεῖς εἶναι») i el contrari els passa als homes dolents («τοῖς κακοῖς») o perversos («οἱ πονηροί»). Notem que l'argument no es restringeix només als discursos o imatges sobre plaers, sinó que ens remet, de nou, a l'experiència humana com a tot i particularment a la seva capacitat cognoscitiva. L'aparició d'aquest element permetria pensar, com hem indicat, una alternativa a la interpretació que nosaltres hem fet en l'escena central en relació amb la possibilitat d'encert o d'error del nostre judici inicial sobre la realitat, el qual, recordem-ho, determina també allò que escrivim i allò que dibuixem en les nostres ànimes. De fet, Benardete situa (erròniament des del nostre punt de vista) el centre geomètric del diàleg en aquest punt (Benardete 1993, 45, n. 84; 184-186). Com hem dit, des del nostre punt de vista, és gràcies a la gràcia de la mesura i al moment oportú que podem trobar una clau per tal d'aclarir la validesa dels nostres judicis i també, per tant, de les nostres expectatives; tot i això, com ja hem esmentat, aquest mateix fet situa una indeterminació insalvable en l'origen mateix de les nostres experiències. Doncs bé, l'argument que planteja aquí Sòcrates permet pensar que per una gràcia d'origen diví que les imatges que tenim de nosaltres mateixos són certes o falses. El passatge sobre els homes pietosos ens indica que només ells són capaços de pensar el bé (present, passat i futur) adequadament perquè coneixen el món i el seu ordre, mentre que els dolents, aquells que no són estimats pels déus, ignoren el món i el seu ordre (cf. Teisserenc 1999a, 290 i ss.). Estem d'acord

amb Teisserenc i la lectura que fa del passatge sobre els homes pietosos, però creiem que desatén totalment la centralitat de l'escena central i la importància que té la imatge de l'home. Delcomminette, en la mateixa línia que Teisserenc, considera que aquest l'argument dels homes pietosos determina el que ell anomena el caràcter *agathològic* de la veritat, això és, la impossibilitat de separar veritat i bondat (cf. Delcomminette 2006, 391-395). Gadamer resol també la problemàtica des de la perspectiva d'un cert intel·lectualisme moral socràtic (cf. 2000, 118-120). Aquest intel·lectualisme moral es troba al fons de la tres interpretacions exposades i des del nostre punt de vista, no encerta a aclarir allò que s'esdevé en aquest punt del diàleg.

2) L'element diví, com en altres llocs del diàleg i del corpus platònic, serveix dramàticament per accedir a la comprensió d'elements que es troben més enllà de la capacitat argumentativa, dit d'altra manera, per establir ponts entre allò humà i allò veritable o transcendent. Creiem que la vinculació que s'estableix aquí entre l'home i la divinitat és semblant a la que vincula l'home amb el tot còsmic i la seva racionalitat en la secció cosmològica. En el mateix sentit, ja hem vist com els diversos personatges del diàleg posen de manifest diferents formes de pietat i de vinculació amb allò diví: Fileb creu fermament en la figura d'una Afrodita-Plaer que avala la seva vida en la il·limitació; Protarc, per la seva part, adora al plaer, però no mitjançant la seva representació per Afrodita, i també manifesta un respecte sagrat per la racionalitat còmica; Sòcrates entén com a pietat la realització de l'examen complet de les qüestions, segueix un camí de recerca que li ha estat transmès per la divinitat (el camí més bell) i, a més, té una constant tendència a recordar o veure realitats gràcies a la divinitat. En un o altre sentit, les imatges de la divinitat orienten els diversos personatges del diàleg i les seves vides. És per això que l'acceptació per part de Protarc de la falsedat del plaer vinculada a la perversitat o la impietat d'aquells que el gaudeixen indica també quelcom sobre la seva pietat.

3) Això ens remet directament a una de les qüestions que pretén respondre el conjunt del diàleg: la convicció que Protarc manifesta des de l'inici del text segons la qual el plaer no admet diferenciacions internes (cf. nota a 14a7-8). A 12c-e Protarc havia rebutjat rotundament la diferència entre els plaers dels sensats i els dels disbauxats afirmant que no eren diferents els seus plaers, sinó les seves circumstàncies. Recordem que aquesta qüestió ja s'havia replantejat mitjançant la tercera de les preguntes relatives a la naturalesa del plaer i el judici que formulava anteriorment: poden o no ser d'un cert tipus («ποιώ τινα») els plaers? qüestió sobre la que ens calia posar-nos d'acord («διομολογητέον») (cf. 37b5-d1). Gràcies doncs a l'exercici socràtic el seu interlocutor ha acabat acceptant la necessitat de distingir el plaer des d'un punt de vista intern: el predicat 'fals' es pot aplicar al plaer i, per tant, és necessari afegir determinacions internes al plaer. Resta la incògnita, tanmateix, de la motivació veritable per la qual Protarc ha acabat acceptat aquesta diferenciació; no sabem del cert si ha entès completament l'argument socràtic (per altra part, difícil de seguir per si mateix), o si accepta la conclusió per pietat, és a dir, per la seva voluntat de no deixar de ser amat pels déus. No volem dir amb això, evidentment, que la primera opció exclouï la presència de la divinitat en l'argument, sinó que la segona entén la divinitat com a única font de la falsedat dels plaers, sense entendre que aquesta falsedat permet relligar l'experiència immediata del plaer amb el seu lloc en el tot. En el rerefons de les pues possibilitats s'hi oculta, sigui com sigui, la misteriosa presència de la divinitat en el diàleg platònic.

4) Estretament vinculat amb aquest fet es troba la descripció feta aquí dels falsos plaers com a imitacions molt ridícules («τὰ γελοιότερα»). El ridícul ha aparegut ja en diversos moments del diàleg vinculat a la ignorància i la pietat (cf. 14e3, 19a-b, 23d) i, com veurem, jugarà un paper important en la determinació final de la falsedat dels plaers en l'ànima humana (cf. 48b i ss.; vegeu la part III.4). 5) Per altra banda, observem que l'esment fet per Sòcrates del plaers veritables («ἡδοναί ... ἀληθείς») anticipa l'objectiu final de la reflexió sobre aquesta qüestió, això és, l'existència de plaer purs i no barrejats que hauran de servir com a paradigma per a la decisió final (cf. 51-52b). Dit d'altra manera, si Sòcrates pot parlar aquí d'imitació («μιμῆομαι») és justament perquè és possible determinar un original. Sobre aquesta qüestió, però, ja en parlarem més endavant. Posem de manifest també que, de nou, el conjunt de l'argument és expressat de manera prudent i moderada: comença referint-se a *la major part* de les coses escrites o pintades («τὸ πολὺ τὰ γεγραμμένα») i també afirma que els plaers dels dolents són

d'alguna manera falsos («ψευδεις δὲ αὐταί που»). Tot i que Sòcrates està parlant en tot moment de les coses pintades, trobem ara «τὰ γεγραμμένα», les coses escrites. Una possible explicació d'aquest fet és que aquesta expressió pot designar en grec també les coses pintades. Sobre 'allò escrit' vegeu *Fedre* 275d2, 278c6; *Teetet* 173d3; i *Timeu* 23a4, 24d7-e1.

Finalment, 5) resulta rellevant esmentar la posició d'Aristòtil respecte de la qüestió de la divinitat i els homes amats pels déus. L'Estagirita sembla indicar en la seva *Ètica a Nicòmac* que, efectivament, els homes amats pels déus, els homes excel·lents o savis, reben d'aquests com a recompensa la felicitat i que, a més, els plaers veritables es defineixen justament perquè són els que resulten agradables als homes excel·lents, mentre que els plaers dels homes que no són excel·lents no són veritables plaers. Pel que fa a la primera qüestió, l'Estagirita argumenta que aquell que més cuida l'activitat i el poder de comprensió és el més amat pels déus («ὁ δὲ κατὰ νοῦν ἐνεργῶν ... θεοφιλέστατος ἔοικεν»), car si els déus es preocupen de nosaltres (com sembla ser el cas), ells s'alegren («χαίρειν») d'allò més excel·lent i del que els és més afí i «retribueixen amb favors a aquells que estimen aquesta possibilitat de manera extrema. [...] En realitat és ell qui és el més amat pels déus i, com a tal, és també probable que sigui a ell a qui concedeixin la major felicitat possible («θεοφιλέστατος ἄρα τὸν αὐτὸν δ'εἰκὸς καὶ εὐδαιμονέστατον»). Així, el savi serà aquell que existeix d'una manera extremadament feliç» (*EN*, 1179a22-33). Pel que fa a la segona qüestió, en un altre lloc, Aristòtil argumenta que només els homes excel·lents gaudeixen de plaers veritables, que només a ells els apareix el plaer veritable («τὸ φαινόμενον τῷ σπουδαίῳ»), car la seva excel·lència i la virtut són la mesura de totes les coses: «ἔστιν ἐκάστου μέτρον ἡ ἀρετὴ καὶ ἀγαθός» (*EN*, 1176a16-25; Gosling & Taylor 1984, 266). Tanmateix, com nota Carlo Natali, la diferència entre l'argumentació aristotèlica en relació amb el plaer (molt ambigua i poc concreta) i la que trobem en el *Fileb* es deu principalment al fet que la intenció de l'Estagirita és molt diferent a la socràtica: allò que vol examinar Aristòtil és si el plaer és, en si mateix, un bé; el *Fileb*, per contra, té una intenció que va més enllà d'això i que demana, al mateix temps, un examen molt més acurat i precís d'aquesta experiència enfront Protarc (cf. Natali 1999b, 142-145).

^{ccxlviii} Sòcrates ha repetit dues vegades seguides els eixos temporals de l'experiència humana per mostrar que l'aclariment fet val per a tots ells. Els exemples socràtics ens remetent a experiències habituals on sentim dolors o plaers que resulten ser efectivament falsos, com en el cas de la por i les passions («θυμῶν»), llocs on es poden de manifest les falses expectatives, els falsos records i les falses percepcions.

^{ccxlix} Ens separem aquí de l'edició de Burnet i afegim, amb prudència, «inútils» («κάχρηστους»), com suggereix Apelt. Burnet no modifica l'estanya versió dels manuscrits on apareix aquí «καὶ χρηστὰς» («que els judicis siguin perversos i útils»).

^{ccli} Clou aquí l'argument que aclareix el primer tipus de fals plaer. És important veure de quina manera s'ha explicat aquesta forma de plaer i la relació que guarda amb l'aclariment fet a l'escena central. El primer fals plaer es podria descriure com a derivat de les expectatives i els records, les quals són formes de judicis que estan, com ha quedat demostrat, subjectes a un joc de determinació i indeterminació en el que mai no es pot assegurar l'encert inicial. Es tracta d'un plaer que pot ser fals en tant que allò esperat o recordat no existeixi ara, no hagi existit mai, ni existeixi en un futur. Notem que aquesta forma de falsedat es pot vincular amb l'experiència de l'home que mira en l'escena central en tant que aquell pot errar el judici si allò que creu haver vist no existeix, ni ha existit ni existirà mai (cf. 39c9-d5). És important veure com Protarc es resisteix finalment a ha acceptar aquesta forma de falsedat en tant que situa la seva perversitat en un lloc diferent a la que la situa Sòcrates. Sòcrates haurà de continuar, doncs, l'argument i posposar la qüestió dels plaers perversos als que es refereix Protarc per més endavant. Com veurem, aquesta qüestió sembla reprendre's més endavant al llarg de la descripció del tercer tipus de fals plaer, concretament amb l'aparició dels anomenats enemics de *Fileb* (cf. 44e5-45a2). Veiem, amb tot, que l'acceptació per part de Protarc de la possibilitat d'afegir diferenciacions o determinacions internes al plaer era només aparent o parcial o, dit d'altra manera, era motivada per la seva peculiar forma de pietat.

^{ccli} (V.I) SEGON FALS PLAER: MIRANT ELS PLAERS DES DE LA DISTÀNCIA (41B-42C).

^{ccliii} S'inicia aquí l'aclariment del segon tipus de fals plaer. Notem que és molt significativa l'afirmació de Protarc, el qual diu que encara no té la certesa que els plaers falsos existeixin, però que tampoc no les té totes que això no sigui així. Sigui com sigui, el nou aclariment ha de resultar també «útil per a les decisions» («χρησόμεθα πρὸς τὰς κρίσεις»), cosa que indica de nou el pla de ruta que Sòcrates segueix. Tot i que sembla que efectivament els plaers perversos es tractaran més endavant (cf. 45a-e, 49d-e), no queda del tot clar si això és així. S'ha dit que pot ser l'absència del tractament d'aquests falsos plaers l'objecte de la pregunta final de Protarc. Nosaltres, tanmateix, no creiem que això sigui així. És rellevant posar de manifest que allò que ha intentat demostrar Sòcrates en l'argument precedent, la identificació entre la perversió del plaers i la seva falsedat en relació sobretot amb els plaers de l'expectativa, no ha estat plenament acceptat per Protarc, el qual afirma ara que allò que fa perversos els plaers no és la falsedat de l'experiència que s'hi vincula (percepció – memòria – judici), sinó la seva participació en una perversitat major. Protarc pensa sens dubte en aquells plaers que ell considera que són *veritablement* perversos, els plaers propis del vici i els diversos excessos. Sòcrates, per tant, no ha aconseguit demostrar encara que sigui el plaer mateix el que conté falsedat i, per tant, certa perversió. L'intent de demostrar l'existència de diferenciacions internes en el si del plaer encara no ha reeixit.

^{ccliii} Es posa de nou de manifest la manera socràtica d'investigar les qüestions. La recerca o l'examen («ἀνέλεγκτος», «ἐλέγχω») se'ns presenta com una lluita, pròpia d'atletes o lluitadors («ἀθλητής») en la qual mentre l'enemic (en aquest cas la «tesi», «δόγμα») continuï trobar-se allà, ens cal enfrontar-nos-hi conjuntament.

^{ccliv} Efectivament, a 34c-35d Sòcrates mostra que el desig no és del cos, sinó de l'ànima, car no és el nostre cos que té set o que té gana, sinó que és gràcies a la memòria (que és pròpia de l'ànima) que ens dirigeix vers les coses no presents i gràcies a la qual és possible el desig; per això ens deia Sòcrates que tot impuls, desig i el principi de tot ésser viu, es troben, en l'ànima.

^{cclv} L'ànima com allò que desitja («τὸ ἐπιθυμοῦν») els estats contraris del cos i el cos com a allò que confereix o possibilita («τὸ παρεχόμενον») el plaer i dolor com a resultat o a través de l'experiència («διὰ πάθος»). Com ja hem vist anteriorment, el cos, per si mateix, només ens confereix una experiència immediata que se situa en l'àmbit del que és més i menys, raó per la qual l'ànima, enfront l'experiència del cos, desitja sempre el contrari del que aquest sent en tant que vol un més respecte d'un menys o un menys respecte d'un més. Hackforth entén aquí que s'afirma que el cos és en ell mateix capaç de provocar el desig (cf. 1958, 78), però el que es diu és que el cos *confereix* els sentiments de plaer i dolor (a l'ànima) a través de l'experiència, la qual cal entendre com a sentiment immediat d'ompliment o de buidor (cf. Frede 1993, 46, n. 1). Robin entén «διὰ πάθος» com a «plaer patològic», cosa que ens remetria a 46a (1950, 1521; cf. *Gòrgias* 494c-e). Creiem que això representa una mala interpretació del text en tant que allò que el cos ens ofereix no és res amb un contingut positiu o negatiu (com una experiència patològica), sinó una experiència immediata.

^{cclvi} «Prendre en compte» tradueix aquí «συλλογίζομαι», terme rellevant compost de la mateixa arrel que «λογισμός» i del que nosaltres hem volgut conservar el sentit de càlcul o recompte. Recordem que els càlculs veritables formen part de l'enumeració inicial del candidats de la reflexió («ἀληθεῖς λογισμούς», 11b8) i que aquesta capacitat ens remet a la previsió futura relativa als plaers (cf. 21c).

^{cclvii} Es comença a perfilar aquí la forma de fals plaer a la que es refereix Sòcrates. La reaparició de la percepció és la clau per entendre aquest nou aclariment: el segon tipus de fals plaer se'ns presenta com aquell en el qual no podem mesurar el plaer o el dolor a causa de la presència de distorsions provocades per la mateixa naturalesa de plaer i el dolor, és a dir, com ja hem avançat, per la seva naturalesa il·limitada. L'aclariment fet sobre la percepció en l'escena central ens haurà de servir ara, doncs, de guia per aclarir allò que Sòcrates ens vol fer veure. Fixem-nos en primer lloc que la cosa es complica en aquest fals plaer respecte de la percepció, ja que aquesta no és ara única, sinó múltiple i, a més, se'ns hi presenten simultàniament plaers i dolors.

^{cclviii} El present acord ens remet certament a arguments anteriors sobre la naturalesa il·limitada del plaer en la secció IV (cf. 27e-28a; 24a-e, 25c, 26b). Naturalment, aquest acord inclouria també la determinació de la raó i la seva relació amb la causa i la de barreja. Notem que ens

trobem enfront del sisè dels acords explicitats al llarg del diàleg (cf. 11c9, 11d1-12a5, 14c1-15c1, 20c7-e2, 37c4-e2).

^{cclix} El paral·lel amb la imatge de l'home que mira de l'escena central ens sembla clar. Recordem que l'home que mira pretén discernir («κρίνειν») allò que veu («ὁράω») des d'una certa distància («πύρρωθεν») i, a més (s'afegeix allà), de manera poc clara («μὴ πάνυ σαφῶς») (cf. 38c1-5); en el cas present allò que es vol discernir són les diverses mides («τὰ μεγέθη») relatives als plaers i als dolors quan aquestes són percebudes des de la distància i també (s'afegeix aquí) quan es miren d'a prop («ἐγγύθεν»). En ambdós passatges la intenció és clarament la de permetre pensar la vinculació entre el judici (vinculat a la memòria i la percepció en l'escena central i aquí només amb la percepció) i el plaer per tal de mostrar que la falsedat del judici es troba vinculada amb la falsedat del plaer que l'acompanya (com enuncia el proemi de l'escena central, on se'ns exhorta a mirar, a contemplar —«θεωρία»— la diferència entre el plaer acompanyat d'un judici correcte i una episteme i l'acompanyat d'un fals judici i ignorància; cf. 38a7-b3). Notem, però, que hi ha una diferència fonamental respecte a l'exemple de l'escena central, a saber, aquí se'ns diu que la situació perceptiva fa desaparèixer («ἀφανίζω») la veritat i produeix un judici fals («ψευδῆ ποιῆι δοξάζειν»), és a dir, que no s'esmenta la possibilitat d'encert en aquest cas. Com veurem a continuació, l'única possibilitat d'encert passa per retallar allò il·limitat que es troba en els plaers i els dolors.

^{cclx} «Impregnar» tradueix «ἀναμίμνημι», que també té el sentit mèdic de contagiar (cf. *Fedre* 67a4, *Apologia* 32c9). Alguns autors, Benardete o Gosling, tradueixen per «infectar». Aquest terme cal vincular-lo al «μετὰ» (amb genitiu) de 37e9 i 38a, és a dir, a la forma de determinació del plaer per part del judici.

^{ccxli} Clou aquí la descripció de la segona forma de falsedat que pot adoptar el plaer. Cal remarcar diverses coses. 1) Fixem-nos que la diferència entre els dos tipus de falsos plaers descrits es fa intel·ligible si tenim en compte l'aclariment precedent i sobretot el realitzat en l'escena central. En el cas anterior, el judici impregna o contagia («ἀναμίμνημι») el plaer o el dolor en tant que hom gaudeix a partir de les imatges que es projecten en la memòria de coses que no existeixen (o que no existiran o que no han existit). Llegint això des de l'aclariment fet en l'escena central podríem dir que l'error se situa en les pintures que fem de nosaltres mateixos, és a dir, en la memòria que reté un determinat sentiment o percepció un cop separada de l'experiència. En el segon cas, però, és més aviat en el moment de la percepció on es troba l'error, car aquest prové de la posició relativa de dos termes il·limitats, el plaer i el dolor, els quals en situar-se l'un al costat del seu contrari i pel fet de ser il·limitats es mostren a la percepció, és a dir, al judici perceptiu, com a més o menys relativament al seu contrari i, així, afecten la nostra percepció generant la falsedat del judici. Seguint el símil de l'ànima com a llibre, doncs, sembla que és en la tasca de l'escrivent (en tant que judici que es produeix simultàniament a la percepció) on hem de situar aquest segon tipus d'error o falsedat. L'error prové, en aquest segon cas, no del judici emès en relació amb la percepció ja realitzada, sinó en relació amb la mateixa percepció d'un objecte que apareix indeterminat i que és, en ell mateix, també indeterminat. Així doncs, com s'aclariria abans, aquest segon tipus de falsedat resultarà ser el causant (o almenys el co-causant) del segon tipus de falsedat. Això és així perquè si acumulem en nosaltres percepcions falses retingudes en la memòria, aquestes es podran emprar posteriorment per emetre judicis que resultaran falsos i que donaran lloc a falsos plaers. Si jo visc amb una intensitat desmesurada i irreal un plaer o un dolor present i no sóc capaç d'accedir a la causa que provoca aquesta desmesura o irrealitat, aleshores emetré judicis sobre el futur (i també sobre el passat i el present) que contindran imatges falses. Per completar l'analogia amb l'escena central fixem-nos que els plaers i els dolors juguen en aquest segon cas el mateix paper que el blanc o l'objectiu vers on es projecte la mirada en l'escena central (en aquell cas una estàtua o un home). Per altra part, la incapacitat de determinació o d'encert és causada aquí per les mides i les intensitats relatives dels plaers i els dolors de manera anàloga a la que en l'escena central produïa la distància, això és, per un defecte perceptiu que tant ara com aleshores, resultava insalvable. Recordem que l'única referència fixa que teníem aleshores eren l'arbre i la roca, les quals ens oferien justament una mesura per calcular mides relatives com les que ara ens cal calcular en relació amb els plaers i dolors. La presència de l'element il·limitat com a característica intrínseca

al plaer i al dolor juga, per tant, un paper fonamental en l'aclariment socràtic i d'aquesta manera, permet relligar l'aclariment present amb el conjunt del diàleg: *som en tot moment en la determinació d'unitats en la multiplicitat amb la finalitat de pensar la millor de les vides humanes i el lloc que ocupen en ella el plaer i la reflexió*. Així doncs, és només gràcies al recorregut del conjunt del diàleg que se'ns fa intel·ligible el contingut d'allò que Sòcrates ens vol transmetre aquí.

2) Fixem-nos que la intervenció final de Sòcrates resulta molt reveladora en relació amb les seves intencions en el conjunt del diàleg. Efectivament, si prenem el gaudi extret d'allò que apareix però que no forma part del plaer en realitat («τὸ φαινόμενον ἀλλ' οὐκ ὄν»), aleshores aquesta part retallada, extreta o destacada («ἀποτεμόμενος») no es pot anomenar ni correcta ni vertadera. La distinció que opera aquí Sòcrates no és altra que la distinció entre aparença i realitat, en aquest cas, aplicada a l'experiència del plaer; notem que és important remarcar que en l'aparença de plaer, com en qualsevol altra aparença, hi ha continguda certa veritat, car l'aparença ens dóna accés a la cosa mateixa, però alhora, aquesta aparença és necessàriament també una imatge, una reproducció d'allò que realment hi ha. És en aquest sentit que cal entendre la distinció, a la que hem fet ja referència diverses vegades, entre el fet de gaudir i el contingut d'aquest gaudi. Allò que apareix però que no forma part del plaer és, justament, allò de més o de menys que el plaer té en relació amb el seu contrari i que és la causa de l'error perceptiu, això és, la naturalesa il·limitada del plaer, la qual hem de vincular amb la quantitat («ὄσῳ»). Notem que aquesta reflexió de Sòcrates permet pensar el plaer com a desvinculat d'allò que és més i menys, és a dir, que ens presenta la possibilitat d'accedir a l'essència del plaer, allò que realment és. Aquest fet serà el que ens donarà accés, com més endavant veurem, a la descripció dels plaers purs, és a dir, aquells que no contenen ni el més ni el menys. Som de moment, però, en una mera reflexió eidètica i Sòcrates només ha examinat fins ara les aparences del plaer, les seves manifestacions en l'experiència humana. Com veurem a continuació, el tercer tipus de fals plaer s'introdueix justament a partir de distingir l'aparença del plaer de la seva realitat.

Resulta interessant apuntar que en el *Protàgoras* (355e-357e) trobem una definició de virtut consistent en la capacitat de calcular la mesura justa de plaer i de dolor enfront de cada situació. El segon fals plaer descrit en el *Fileb* semblaria adaptar-se a la possibilitat d'un càlcul semblant al que es proposa en el *Protàgores*.

^{ccxii} (V.I) TERCER FALS PLAER: ELS GRANS I ELS PETITS CANVIS I EL RETORN A LA TERCERA FORMA DE VIDA I ELS ENEMICS DE FILEB (42C-46B).

^{ccxiii} Som, doncs, a l'inici de l'exposició de la tercera forma de fals plaer amb que que es tancarà l'argument iniciat a 36c. És rellevant observar que la descripció d'aquesta tercera forma de falsedat s'hi dedicarà una extensió molt major que a les dues anteriors. Notem que aquest nou aclariment sobre la falsedat dels plaers se'ns presenta com una continuació de la lluita, clarament explicitada amb el verb «ἀπαντάω», que significa l'encontre enmig de la batalla, la confrontació. Tanmateix, allò que caracteritza aquesta forma de falsedat és el fet que aquesta s'introdueixi no només a partir de l'aparença, de la manera com se'ns presenten els plaers, sinó també a partir d'allò que són realment, és a dir, de la seva essència («φαινομένας τε καὶ οὐσας»). Això sembla indicar que fins ara, els tipus de falsedats anteriors havien centrat l'atenció sobre l'aparença més que no pas sobre la realitat del plaer, mentre que ara Sòcrates introdueix una falsedat més profunda, més essencial. Efectivament, la falsedat de la que és a punt de parlar-nos Sòcrates no s'origina perquè allò esperat o recordat en el que gaudim no existeixi ni hagi existit (primer tipus de falsedat); ni per un error perceptiu que contagia el nostre judici (segon tipus de falsedat); sinó d'un error relatiu a la manera com realment és el plaer en si mateix. Com veurem a continuació, també aquesta forma de plaer s'aclareix gràcies a tota l'argumentació feta precedentment. Recordem finalment, que el segon tipus de plaer exposat s'ha caracteritzat també com un que s'esdevé «en nosaltres en gran nombre i moltes vegades» (cf. 41a10). El present error, doncs, tot i ser més gran, sembla que es produeix menys sovint. Vegem, doncs, on rau en aquest tercer cas la falsedat i de quina manera es vincula amb l'aclariment anterior i amb el conjunt de l'argumentació del diàleg.

^{ccxiv} Fixem-nos que el context d'aquest nou aclariment s'inicia amb un joc de moviments contraris («σύγκρισις» i «διάκρισις»; «πλήρωσις» i «κένωσις»; «αὔξη» i «φθίσις») que condueixen a la corrupció o la destrucció de la naturalesa («διαφθείρω»); aquesta corrupció es descriu a continuació amb dos dolors resultants: els sofriments («ἀλγηδόνες») i les penes («ὀδύνη»), terme aquest darrer que apareix només dues vegades al llarg del diàleg (cf. 51a).

^{ccxv} Sòcrates es refereix aquí a allò exposat en l'argument inicial sobre la naturalesa del plaer que comença a 31c, on s'aclareix primerament l'experiència del plaer en relació només amb el cos separadament de l'ànima (cf. 31d-32b) i posteriorment en relació amb l'ànima, en l'aclariment sobre el desig i l'expectativa (cf. 34c-35d). Aquesta separació es fa patent en la següent intervenció de Sòcrates, centrada justament en l'experiència corporal del plaer. És important notar també certes novetats en l'aclariment socràtic, com la presència de la «naturalesa» en detriment de l'«harmonia» o l'aparició de nous termes com «σύγκρισις», «αὔξη» o «φθίσις».

^{ccxvi} La broma socràtica ens remet a l'aclariment novament a l'argument iniciat de 31c, concretament a 32e-33c, on Sòcrates ens parlava d'una tercera disposició on no hi ha ni plaer ni dolor, estat que recordem que es vinculava aleshores amb la vida més divina i també amb la vida de la reflexió. Recordem que Sòcrates li diu a Protarc a 33a que retingui a la memòria un tercer estat on no hi ha plaer ni dolor. Protarc sembla no recordar ara allò del que hauria d'haver fet memòria, tot i que, com advertia Sòcrates, «no és de poca importància pel que fa a la decisió sobre el plaer» (cf. 33a4-7). Notem que l'aclariment es fa restringit a l'experiència corporal («περὶ τὸ σῶμα», 41a8) i que no s'esmenta aquí, encara, la forma pròpiament anímica del plaer, això és, l'expectativa.

^{ccxvii} L'argument que comença aquí és un examen del moviment en relació amb les experiències del cos. Cal recordar en aquest sentit que per tal que hi hagi pròpiament experiència es fa necessari un moviment conjunt del cos i de l'ànima (cf. 33d2-8). L'expressió «ἅπαντα ἄνω τε καὶ κάτω ὄει» que clou la intervenció socràtica remet el lector (i per descomptat a Protarc) a alguna forma d'heraclitisme i a la saviesa que s'hi associa. Resulta interessant restar atents a l'aparició en el diàleg de diverses savieses, de la qual aquesta aparició n'és la tercera d'un total de cinc o sis (cf. 28c-d i 30d; 44b-c; 53c-d; 57c-d). Possiblement es tracti, com és habitual, d'una forma diluïda d'aquesta saviesa, la qual Sòcrates acostuma a emprar en els seus arguments per designar la tesi sobre el flux (cf. Couloubaritsis 1994, 50-59; Hülz 2005, 2010). Trobem aquí, doncs, un clar exemple del fet que el filosofema heraclític no es presenta com a doctrina, sinó que allò que pretén exposar només s'entén com a problema filosòfic en un determinat context, en aquest cas, el del flux que es vincula amb l'experiència humana i, particularment, amb l'experiència del plaer.

^{ccxviii} Els verbs que empra aquí Sòcrates ens remet, novament, a una situació de batalla, concretament a l'estratègia de dispersió, fugida o retirada («ὑπεξίσταμαι» i «φεύγω») i a l'atac pròpiament dit, que nosaltres hem traduït amb el verb abraonar («ἐπιφέρω»). Recordem que Sòcrates ha iniciat l'escena parlant de la lluita, és a dir, de l'enfrontament cos a cos contra un adversari que, com veiem, va canviant a mida que avança l'argument: l'acció de l'argument ens remet a una retirada o dispersió enfront un atac (per part del discurs sobre el flux permanent) però no sabem si això significa també la victòria sobre l'adversari o simplement la fugida que ens permeti salvar la vida (en aquest cas salvar el diàleg). Pensem el significat de la fugida: fugim del flux, però no vencem al flux, car el flux no es pot vèncer, sinó que només se'n pot escapar en el sentit d'esquivar-lo. Sòcrates obliga Protarc a fugir amb ell i Protarc es mostra interessat en aquest camí de sortida. Recordem finalment que l'estar «mancat de valor» tradueix «φάυλος», que ja havia aparegut designant la manera de tractar el discurs sobre l'u i els molts a 13d1.

^{ccxix} Com ja hem dit, el conjunt de l'argument socràtic ens remet a 32e-33c (on es descriu l'estat sense plaer ni dolor) i concretament a la primera de les preguntes que allà es formulaven: si «quan es destrueixen aquestes coses hi ha sofriments i quan es restauren hi ha plaer» (cf. 32e1-3). La resposta d'aquesta pregunta, però, demana veure primer el lligam entre els elements que empra Sòcrates aquí i els aclarits a 33d-34b, això és, les definicions de memòria, percepció, oblit i absència de percepció. Sòcrates parla en el present passatge d'experimentar («πάσχω»), de percebre («αἰσθάνομαι») i de passar desapercebut («λανθάνω»). Recordem que Sòcrates

pretenia abans explicar la naturalesa de la memòria per tal d'aclarir els plaers propis de l'ànima, per la qual cosa es feia necessari examinar en primer lloc la percepció (car la memòria es definia com a «preservació de la percepció», 34a9). En aquell context l'absència de percepció o el fet de passar desapercbut es diferenciaven de l'oblit en tant que en el primer cas allò experimentat no generava un moviment conjunt del cos i de l'ànima i, per tant, no resultava significatiu per aclarir l'experiència del plaer. Ara, doncs, aquell argument sobre l'absència de percepció adquireix tot el seu sentit en tant que a compleix un doble objectiu: en primer lloc permet descriure una nova forma de falsedat relativa al plaer i, en segons lloc, permet respondre la primera pregunta que Sòcrates formulava a 32e1-3, és a dir, la pregunta sobre la vinculació entre la parella destrucció de l'harmonia-restabliment de l'harmonia i dolor i plaer. Vegem, doncs, quina és la resposta a aquesta pregunta i les conseqüències que comportarà.

^{cclxx} Heus aquí la resposta a l'anterior pregunta, la qual és, com veiem, negativa: 1) *només els grans canvis* («αἱ μὲν μεγάλα μεταβολαί») *produeixen plaers i dolors i, per tant, no hi ha una identitat entre l'experiència de dolor i el plaer i els processos de destrucció i restauració de la naturalesa experimentats pel cos*. Notem que si això és així és en primer lloc perquè *l'experiència del plaer i el dolor no són mai experiències merament corporals, sinó que requereixen percepció, és a dir, el moviment conjunt del cos i de l'ànima*. Això significa també que en aquest moment és possible percebre una separació entre el cos i l'ànima en tant que el cos pot experimentar certs processos sense que l'ànima se'n adoni. Però el que resulta més significatiu de la resposta a la pregunta *és el fet que obre la possibilitat de pensar una vida humana mancada de plaer i de dolor, és a dir, una vida on s'experimenten canvis (sempre que siguin petits i mesurats), però sense caure en el joc il·limitat del plaer i el dolor*. Aquesta vida, com la descrita a 33b5, doncs, semblaria ser la vida més divina, encara que certament no seria una vida pròpiament divina en tant que els déus, si els pensem com a éssers immutables, no experimenten canvis ni petits ni grans. La pregunta és, doncs, si una vida així resulta o no desitjable i digna de ser escollida per l'home. Dit d'altra manera, la pregunta és si una vida pròpiament humana pot escapar a la il·limitació que caracteritza al plaer de manera permanent i continuada. Com ja hem dit en diversos llocs, el diàleg ja ha respost parcialment a aquesta pregunta a 21d7-e4, indicant que només la vida barrejada de plaer i raó és veritablement desitjable per l'home. Caldrà, però, restar atents a aquesta qüestió que, com veurem, centrarà l'argumentació que segueix.

2) Fixem-nos a més que l'argument socràtic introdueix una forma *de mesura d'aquests canvis*, tot distingint-los com a grans («μέγιστα») o petits («σμικροί»), però també com a mesurats («μέτριοι»). És important remarcar l'aparició aquí de la mesura. Un canvi petit pot ser per exemple passar de pesar 90 quilos a pesar-ne 91, o passar de tenir una mica de gana a tenir-ne menys, cosa que el nostre cos experimenta però que a nosaltres ens passa desapercbuda. Una altra cosa és, creiem, experimentar un canvi mesurat, com per exemple assolir 93 quilos si els necessitem o menjar el just per estar més sans o per assolir un estat òptim per a la batalla. L'aparició de la mesura («μέτριος») ha de ser sempre en el present diàleg una raó per a la reflexió. Recordem que la mesura, juntament amb la quantitat determinada, és allò que feia desaparèixer la il·limitació de les naturaleses on es trobava, car anul·lava els més i el menys que hi havia en elles (cf. 24c-d). Notem també que la mesura serà la que assolirà, juntament amb el «moment oportú», el primer premi en el repartiment final («μέτριον καὶ καίριον», cf. 66a8). Com veiem en l'escena central, la mesura és allò que, com una gràcia divina, ens permet entendre i efectuar la difícil tasca d'encertar el tret.

Finalment, 3) notem que Sòcrates ha aconseguit efectivament escapar a l'atac dels savis del fluxe amb un argument bell i inatacable («ἀνεπίληπτος»); resulta bell pel fet que relliga amb el conjunt de l'argument del diàleg i li dóna sentit; i resulta inatacable perquè és efectivament cert i desmenteix la tesi segons la qual hi ha una correspondència entre els estats de plaer i dolor i els canvis merament corporals.

^{cclxxi} Cf. 32e-33c. Notem que «joia» tradueix «χαρμονή», terme que només apareix aquí en el conjunt del diàleg i que s'acostuma a trobar en la poesia tràgica.

^{cclxxii} L'estat neutre de 32e-33c és descrit aquí, doncs, com a tercera forma de vida. Recordem a més que la figura del tercer ha estat un dels elements possibilitadors del diàleg des del seu inici i

que aquest tercer ha anat experimentant diversos desplaçaments. Per això cal no confondre aquesta forma de vida amb la tercera enunciada a l'inici del diàleg i definida posteriorment com la millor de les vides (cf. 22a-b), car en aquell cas es tracta d'una vida entesa com a barreja de plaer i reflexió, mentre que aquí se'ns parla d'una vida mancada de plaer i de dolor i, si de cas, únicament reflexiva. Tampoc hem de confondre aquest estat amb la vida al mig que apareix a 35e-36a, on se'ns parla d'una vida que es troba enmig de les experiències («ἐν μέσῳ τῶν παθημάτων») de la buidor (com a experiència del cos) i de l'esperança de l'ompliment (com a experiència de l'ànima on intervé la memòria, la percepció, etc.), això és, de l'experiència humana de l'«encara no estar omplert o satisfet». En aquell cas, l'home jutja que gaudeix gràcies a la memòria («τῷ μὲμνήσθαι δοκεῖ σοι χαίρειν», 36b3-4) i, per tant, sí que sent un plaer, cosa que sembla impossible que es doni en el cas de la vida neutra aquí descrita. Com ja hem vist anteriorment, en relació amb el passatge de 32e-33c, alguns comentaristes consideren que l'estat descrit aquí continua essent la vida bona en si mateixa. És el cas de Delcomminette, el qual, tanmateix, resta desconcertat pel tractament que té aquí la vida neutra i argumenta que per entendre aquest passatge calen dos nivells de lectura: en el primer, la vida neutra buida de plaer i de pena és la vida bona en si mateixa, però ho és només en relació amb el plaer i el dolor «tels qu'ils on été envisagés jusqu'à présent, c'est-à-dire comme les processus contraires de destruction (sentie) de l'harmonie et de sa restauration (également sentie)». Aquesta absència de plaer i dolor caldria llegir-la, segons l'autor belga, de manera metafòrica (cf. Delcomminette 2006, 416-417). Ara bé, en un segon nivell de lectura, afirma l'autor belga, la vida descrita aquí com a agradable seria justament la millor de les vides en tant que barreja de raó i plaer (pur); la vida de dolor seria la vida barrejada de plaers i dolors i, finalment, la vida neutra «apparaît seulement comme un intermédiaire, comme le socle sur lequel s'édifiera la vie bonne, libérée elle aussi des plaisirs impurs porteurs de peines et de douleurs sans pour autant se réduire à un état d'ataraxie» (cf. Delcomminette 2006, 417-418). La nostra lectura, no sotmesa a la premissa de la identitat entre vida neutra i millor vida com la de Delcomminette, no necessita aquí cap doble lectura ni ha de pressuposar un llenguatge metafòric en aquest lloc particular del diàleg: com mostrarà l'argument dels enemics de *Fileb* a continuació, la desirabilitat de la vida neutra en sentit estricte no pot ser altra cosa que el resultat d'un error conceptual profund, el qual constitueix la base del tercer tipus de fals plaer, el més fonamental de tots els tres descrits.

^{celxxiii} Finalment Sòcrates recupera la descripció del tercer tipus de fals plaer amb què s'ha iniciat l'argument a 42c7. El fet que Sòcrates parli del conjunt de la vida («διατελεῖν τὸν βίον ἅπαντα») mostra que les tres vides descrites, més que vides realment viscudes, representen imatges de la vida que projectem com a desitjables.

^{celxxiv} *Queda descrita aquí la font de l'error del tercer tipus de fals plaer.* Tot i que el sentit de l'argument ens sembla clar, ens preguntem per quina raó emprà Sòcrates aquí l'expressió «vida intermitja» («ὁ μέσος βίος») si allò que està descrivint és la vida sense plaers ni dolors, és a dir, la vida neutra? Com acabem de comentar, la vida al mig descrita a 35e-36a no se'ns descriu en absolut com una vida mancada de plaer i de dolor. Creiem, doncs, que cal llegir aquí vida intermitja com a forma de vida entre el plaer i el dolor, però mancada tant de l'un com de l'altre. Per altra part, notem que el passatge juga amb els termes «λέγειν» (traduït aquí per «dir»), «λόγος» (traduït com sempre per «discurs») i l'acció de jutjar («δοξάζω»). Aquesta estructura ens remet de nou a l'escena central i a l'argument que la precedeix, on l'home que mira pot romandre en silenci o parlar amb algú altre (passant així de la «δόξα» al «λόγος»), però això no modifica l'encert o l'error del seu judici, sinó que simplement el transmet discursivament o el fa públic. L'encert o l'error s'avaluen pel que aquí s'anomena discurs correcte («ὀρθὸς λόγος»), el qual ens remet ara i en tot l'aclariment sobre el tercer tipus de fals plaer a una certesa relativa a la naturalesa de les coses tal i com aquestes són i apareixen (recordem el «φαινομένης τε καὶ οὐσίας» de 42c7): allò que no és ni A ni B, no pot esdevenir ni A ni B, sinó només C. Afegim aquí el suggeriment socràtic segons el qual l'ús del temps present i passat en relació amb allò dit per aquells que jutgen gaudir d'aquest fals plaer ens recorda fortament a la manera amb què a l'inici del diàleg es descriu la posició de *Fileb*, la qual Protarc afirma que l'«ha dit i la diu» («... ἔλεγες ἃ λέγει... »); ara Sòcrates emprà una expressió semblant (« ... εἰ λέγοι, λεχθεῖη ... »).

Aquesta referència adquirirà sentit tot seguit quan veiem quina és la vinculació entre la posició que descriu aquí Sòcrates i la de *Fileb.*

Delcomminette, insistint en la bondat d'aquesta vida neutra, erra en aquest punt posant com a referència extradialogal el passatge de *La república* on s'aclareix un error relatiu al plaer parlant de tres posicions, dalt, baix i mig. Aquells que les coneixen totes són més capaços de triar respecte a les altres i al mateix passaria amb els tres tipus de vida relatius al plaer (cf. *La república* 584d1-e6). L'error de l'analogia, en primer lloc, consisteix en pressuposar que la vida neutra coincideix amb la capacitat de captar les tres posicions, suposant que la posició més alta sigui la millor de la mateixa manera que la vida neutra seria la millor. En segon lloc, el plaer propi de la vida filosòfica descrit a *La república* és això, un plaer, i per tant, és incompatible amb la vida neutra descrita en aquest lloc de diàleg. Com hem dit, però, la defensa de l'autor belga a aquesta acusació és que la vida neutra conté, tanmateix, plaers, però no els plaers tal i com han estat descrits fins ara, sinó els plaers purs que seran descrits més endavant (Delcomminette 2006, 418-420).

^{cclxxv} De nou, veiem aquí una clara referència a l'escena central i a l'argumentació que la precedeix. Efectivament, com en aquell cas, podem jutjar sense dir, però no podem dir sense haver també fet un judici. Tot dir implica, com veurem també confirmat en la següent intervenció de Sòcrates, un judici. A més, la referència al fet de gaudir contraposat a la determinació del gaudi a través del judici ens remet a tota l'argumentació anterior a l'escena central.

^{cclxxvi} Queda, doncs definitivament aclarida la naturalesa del tercer tipus de fals plaer que s'ha començat a aclarir a 42c. La descripció d'aquesta mena de plaer, tanmateix, no acaba aquí, ja que reapareix mitjançant una exemplificació que permetrà acabar d'entendre'n la rellevància en l'argument del diàleg. Podem doncs ara descriure l'error en el que cau aquell que gaudeix del plaer descrit aquí per Sòcrates, el qual recordem que es vincula no només a l'aparença, sinó també a la realitat o l'essència del plaer («φαινομένως τε καὶ οὐσας», 42c6). 1) Aquesta darrera forma de falsedat es pot descriure com *la identificació entre plaer i manca de dolor que es produeix en el judici* («δοξάζω») i també en l'*afirmació* («λέγειν») i que produeixen un plaer real però fals. Si el plaer i la manca de dolor són com l'or i la plata i la vida intermitja o neutra no és ni una cosa ni l'altra («τὸ μηδέτερον»), car aquelles són diferents entre elles o es troben separades («χωρίς»), aleshores aquell que jutja aquesta vida com a plaent emet així un judici fals en tant que comet un error conceptual o, per dir-ho així, essencial. Així doncs, aquell que experimenta el plaer acompanyat d'aquest fals concepte està gaudint d'un plaer que no ho és en realitat. 2) És interessant notar que certs comentaristes sostenen que aquest tercer fals plaer no és, en realitat, un plaer sentit o experimentat, car és simplement una determinació conceptual, és a dir, un error purament teòric. Aquest argument vindria també recolzat pel fet que Sòcrates el designa com una falsedat «περὶ τοῦ χαίρειν». Tanmateix, això no s'adequa al conjunt de l'argumentació: la determinació teòrica afecta directament el nostre judici i, aquest, al seu torn, dirigeix i es troba determinat en certa mesura per la nostra experiència. I aquesta experiència, recordem-ho, és tant la d'allò del que hom gaudeix -«τὸ ὃ τὸ ἡδόμενον ἦδεται»- com la del fet de gaudir mateix -«ἡδεσθαι». Només la primera, com hem vist, pot ser considerada falsa. També s'ha afirmat que aquesta perspectiva sobre el plaer sembla ser propera a la que hauria defensat Demòcrit o Antístenes i molt semblant a la que defensaria posteriorment Epicur (cf. Guthrie 1978, 236; Voegelin 2000a, 374-376; vegeu la part I.3 § 3. del nostre treball).

3) Tot i que el tercer tipus de fals plaer s'exemplifiqui encara en l'argument que segueix (cf. 44a-46b) val la pena provar ara d'entendre el sentit i l'ordre entre aquesta forma de falsedat i les dues precedents, per la qual cosa ens caldrà remetre'ns novament a l'aclariment fet en l'escena central. Allà, l'home que mira vol discernir des de la distància si allò que veu és un home o una estàtua. Aquest home pot errar el tret o bé perquè *allò que creu haver vist i retingut en la memòria, en realitat, no existeix, no ha existit o no existirà* (primer fals plaer); o bé perquè *l'objecte que mira és indeterminable a causa de la seva posició relativa i de la presència d'elements distorsionadors* (segons fals plaer), o bé, com és el cas present, *perquè el concepte d'allò que cerca, la seva idea d'home, és erroni* i, per tant, a l'hora de discernir errarà el tret no

només a causa de la indeterminació del context i de la seva pròpia percepció, sinó sobretot perquè, en no tenir clara la distinció entre home i estàtua (tercer fals plaer). La pregunta per la prioritat entre els dos tipus de falsedats es pot plantejar, per tant, també en relació amb l'escena central. Cap dels comentadors coneguts ha donat importància al fet que allò que no és capaç de discernir l'home que mira sigui, justament, un home. Nosaltres creiem que això és extremadament important per entendre el conjunt del diàleg. Com ja hem esmentat en diverses ocasions és justament la naturalesa humana la que persegueix aclarir el diàleg i la que Protarc ha mostrat no conèixer, no saber veure, amb la suficient claredat. Per explicar aquest fet, però, ens caldrà arribar fins al final de l'argument. Recordem que Sòcrates comença la descripció d'aquesta forma de fals plaer insinuant que hi ha un ordre o jerarquia entre les diverses falsedats. Anteriorment identificàvem els dos tipus anteriors de falsos plaers amb les figures del pintor i de l'escrivent respectivament: en el primer cas l'error provenia principalment del judici fet a partir de continguts retinguts en la memòria (separadament de l'experiència plaent); en el segon cas l'error provenia dels fenòmens percebuts i la situació perceptiva (quasi simultàniament amb l'experiència plaent). Vèiem també com el segon tipus de falsedat era necessari per tal que es produís el primer i que li era previ (veure nota de 42b5). Ara, però, l'error prové d'una *falsa identificació d'allò que sigui el plaer* i, per tant, aquesta falsedat semblaria tenir un origen més remot que l'anterior: un fals concepte genera falsedat en allò que aquest concepte pretén classificar en l'experiència. Aquest ordre jeràrquic, tanmateix, no és tant clar com podria semblar. La pregunta que ens permetria respondre a la qüestió de la prioritat entre aquestes dues falsedats és la relativa a l'origen de les idees o els conceptes que regulen la nostra experiència i la nostra percepció del món, és a dir, la pregunta per l'origen del coneixement. *La qüestió de la jerarquia entre els falsos plaers ens remet, per tant, a l'estructura de l'experiència humana i la seva estructura cognoscitiva que pot tenir el seu origen, o bé en un cert concepte o idea d'allò que considerem que és el que cerquem (prioritat del tercer tipus de falsedat); o bé en una percepció o conjunt de percepcions que ens dirigeixen a generar en nosaltres certes idees o conceptes (prioritat del segon tipus de falsedat)*. Amb tot, doncs, ens caldrà restar atents a l'argumentació socràtica per tal de veure si aquesta qüestió se'ns aclareix de nou. Notem, finalment, que aquest tercer tipus de falsedat ens remet plenament a la capacitat de determinació conceptual i, per tant a la mateixa capacitat racional de l'home: la raó és la capacitat de posar límits sobre allò il·limitat, però, com acabem de veure, aquesta tasca determinativa no és en absolut lliure d'errors, sinó que, tot el contrari, pot representar una causa primordial d'error. El diàleg platònic ens torna a situar d'aquesta manera en l'entremig, entre allò que limita i allò il·limitat, situats entre els perills que aquests extrems representen; la naturalesa humana se situa d'aquesta manera en el seu àmbit propi i descobreix que tampoc la raó no és lliure de l'error.

4) Finalment, resulta interessant observar aquí, respecte de la jerarquia esmentada, la posició d'un autor com Kant, preocupat també per la rellevància del judici basat en l'experiència i, principalment, del judici estètic. Kant, en el paràgraf 9 de la *Crítica al Judici* (dins al segon moment de l'anàlisi de la bellesa, el de la universalitat del judici de bellesa) planteja la qüestió de si en el judici de gust el sentiment del plaer precedeix al judici de l'objecte o si, per contra, el judici precedeix al sentiment. Kant explica que la vàlida universal del gaudi es funda en el judici que fem sobre la bellesa de l'objecte: el judici sens dubte, és subjectiu, però aquesta subjectivitat és totalment *sui generis*, i en ella es funda la universalitat i necessitat del judici estètic. En el paràgraf esmentat, s'explica que aquest plaer remet a una mena d'harmonia de les nostres facultats que descobrim en la contemplació estètica. Si el plaer de l'objecte fos el primer, afegeix Kant, aquest plaer es reduiria per força al plaer de l'agradable, és a dir, a la sensació. (cf. *Crítica del judici* § 8 i 9; Kant (2005) [1790]). Devem aquesta observació al Dr. Miquel Monserrat.

^{celxxvii} (V.1) ELS ENEMICS DE FILEB I LA INTENSITAT DEL PLAER (44A-46B).

^{celxxviii} Som en un moment clau en l'argumentació dramàtica del diàleg, l'abrupta introducció dels enemics de Fileb («τοὺς πολεμίους Φιλήβου»). La introducció d'aquests personatges té diverses funcions: 1) En primer lloc, el sentit dramàtic i argumentatiu de la introducció dels enemics de Fileb s'explica perquè aquests permeten oferir una exemplificació del tercer tipus de

fals plaer que acaba de ser descrit i, a més, la seva introducció serveix de trànsit per tal d'introduir la qüestió de les formes de plaers barrejats (cf. 46b-50e) i de la necessitat de determinar quins siguin els plaers purs (cf. 51a-52c) amb la que es tancarà l'argument iniciat a 31b. 2) En segon lloc, Sòcrates deixa clar o confirma que la seva posició no és enemiga de *Fileb* o, dit d'altra manera, que no és enemiga del plaer; això és així perquè *la posició socràtica no nega l'existència del plaer, sinó que procura distingir les seves aparences d'allò que aquest realment és*. 3) Finalment, l'aparició d'aquests personatges ens obliga a demanar-nos per la seva identitat i també per la posició que representen en relació amb les posicions de Sòcrates, Protarc i *Fileb*.

^{ccxxix} Diverses coses són significatives, tant en relació amb la identitat dels savis enemics de *Fileb* com respecte al full de ruta que Sòcrates indica pel conjunt del diàleg. 1) La intervenció de Sòcrates ens ofereix més informació sobre els savis als qui s'ha referit anteriorment, els enemics de *Fileb*, i ens indica quin és el sentit de la seva aparició:

a) D'ells sabem que sostenen la tesi segons la qual només hi ha dues coses o estats: un on sentim dolor i un on fugim o ens trobem alliberats d'aquest dolor i que considerem plaent. Afirmant això sostenen una tesi sobre el plaer contrària a la de *Fileb* i els seus: consideren que el plaer és sempre un escapar-se o un trobar-se alliberat dels dolors i que, per tant, no existeix com a tal. «Escapar-se» tradueix «ἀποφυγή», terme que cal entendre també com el resultat d'aquest escapament, és a dir, com a alleujament o descans. Aquest terme es vincula estretament amb l'«ἀπαλλαγή», que nosaltres hem traduït més amunt per «alliberament» (cf. 44c1). Així doncs, «ἀποφυγή» i «ἀπαλλαγή» impliquen en el doble sentit de *moviment* d'escapament o alliberament i d'*estat* resultant d'aquest moviment, és a dir, de l'estat de sentir-se alliberat de tot dolor.

b) Sabem també que són experts en coses naturals i/o terribles respecte a la seva pròpia naturalesa. L'ambigüitat de l'expressió «μάλα δεινούς ... τὰ περὶ φύσιν» (cf. 44b7-9) pivota entre els significats dels termes «δεινός» («hàbils», «saberuts» o «experts», però també «terribles», per això nosaltres hem traduït per «terriblement hàbils») i «φύσις» (en un sentit cosmològic, però també com a naturalesa humana o corporal). Creiem que l'expressió socràtica és volgutament ambigua, pot significar tant «uns que són experts en les coses naturals», com «uns que són terribles envers la seva pròpia naturalesa». Robin tradueix dient que són «des hommes qui, de leur naturel, passent même pour être tout à fait terribles». Tarán diu «reputed to be very clever about their own nature» (cf. 1981, 382).

c) La presentació socràtica, però, ens indica al mateix temps que tot i negar aparentment l'existència del plaer, aquests savis accepten que aquest té una certa potència («δύναμις»), que no és res sa («ὑγιής») i que la seva seducció és un encanteri («γοήτευμα»), la qual cosa els el fa odiar o abominar («μισέιν»). Notem, per tant, que no neguen absolutament l'existència del plaer, sinó que neguen que el plaer sigui quelcom en si mateix i, per tant, desitjable en si mateix: quan escollim el plaer, dirien aquests savis, escollim fugir dels dolors o escollim l'estat resultant d'aquesta fugida. Com veurem, aquesta acceptació de fons de l'existència del plaer per part dels savis enemics de *Fileb* és significativa a l'hora de provar de determinar-ne la identitat (cf. Tarrant 2010).

d) Sabem, a més, que aquests savis són capaços d'una certa endevinació, la qual es produeix no mitjançant una tècnica, sinó una «δυσχέρεια», terme que nosaltres hem traduït per «fastigueig». La significació d'aquest terme és fonamental i certament difícil de traduir sense perill de reduir la significació original. El terme grec pivota entre el seu sentit com a «repugnància», «repulsió» o «fàstic», i el seu sentit com a «dificultat», «ofensa» o «problematicitat» (cf. Schofield 1971, 7, n.22). És per això que nosaltres hem escollit el terme català «fastigueig», el qual ens remet tant al fàstic o la repugnància, com al fastigueig en un sentit de dificultat, problematicitat o rebuig: en català podem dir que una situació ens fastigueja en tant que ens provoca dificultats o/i en tant que ens fa cert fàstic o repugnància. Robin diu «morosité du naturel»; Hackforth «dour»; Schofield tradueix per «dificultat» en tant que vincula aquest terme amb el vocabulari que hauria emprat Espeusip segons la font aristotèlica (cf. *EN*, 1153b1-15; 1971, 2-20; Diògenes Laerci IV, 4). Frede sembla intentar trobar un punt mig traduït per «Verdrießlichkeit», que vindria a ser una mena de mal humor o antipatia. En tot cas,

no considerem, contra Schofield, que es tracti aquí d'un terme per descriure simplement una posició teòrica, sobretot si aquesta no es vincula amb l'experiència plaent o dolorosa que s'hi troba implicada i que resulta fonamental per entendre el sentit de l'expressió en el present diàleg. L'arrel «δυσχερ-» apareix 54 vegades en el corpus platònic (excloent les *Cartes* i l'*Epinomis*) i només nou com a adjectiu i només en tres casos s'aplica a persones o grups, en aquest lloc del *Fileb* i en *La república* 475c (cf. Tarrant 2010, 116, n. 22).

e) Finalment, pel que fa al sentit de la seva aparició Sòcrates ens indica que emprarà aquests savis com una mena d'endevins («μάντις») i, en fer això, posa de manifest una diferència entre aquells que endevinen gràcies a una tècnica i aquells que ho fan per altres mitjans, com aquests savis, els quals poden enunciar o indicar coses gràcies a la seva repugnància o escrupolositat («δυσχέρεια»). Una repugnància o escrupolositat, afegeix Sòcrates, no mancada de noblesa («οὐκ ἀγεννοῦς»).

Centrem-nos, en primer lloc, en d) i el significat del terme «δυσχέρεια». M. Schofield, discutint principalment amb Hackforth, inicià la polèmica sobre la identitat dels savis enemics de *Fileb* a partir d'analitzar el terme «δυσχέρεια». Schofield considera, com ja hem comentat, que aquest terme seria propi de la terminologia d'Espeusip, la qual cosa es posaria de manifest en alguns llocs on Aristòtil discuteix les objeccions que aquest autor fa a les tesis platòniques, particularment en relació amb la transcendència de les idees (cf. *Metafísica* 1086a2-5; 1090a7-10; 1091a33b1; 1091b22-25). Així doncs, Schofield conclou que «οἱ δυσχερεῖς» designen als contemporanis de Plató i concretament argumenta que es podria tractar del nebot de Plató, Espeusip, el qual hauria estat un anti-hedonista segons la font aristotèlica (cf. *EN*, 1153b1-15) (cf. 1971, 2-20; Diògenes Laerci IV, 4). Aquesta mateixa tesi també la defensa J. Dillon (cf. 1999, 83-98; 2003, 67-76) contra L. Tarán (1981, 78-85). Per la seva part, K. Bringmann sosté que es tractaria més aviat d'Heràclides Pòntic, el qual estaria estretament vinculat a Espeusip (cf. 1972, 523-530; Diògenes Laerci V, 86). Hackforth, el qual ens parla també de la tesi de Grote d'una possible referència al pitagorisme, sosté que segons la font aristotèlica, Espeusip no hauria defensat mai l'existència de dos estats possibles, sinó de tres (cfr. *EN*, 1153b1-15 i 1173a5-9). La seva conclusió és que ens cal deixar en la indefinició els «δυσχερεῖς» (cf. 1958, 87-88). Aquesta és la mateixa posició que defensa Frede, la qual considera a més que la posició dels enemics de *Fileb* l'hauria defensat el mateix Plató anteriorment (*La república* 584a) i que ara la refuta. L'autora alemanya reafirma que Espeusip hauria distingit entre tres tipus de vida, que hauria escollit la vida neutra com a preferible i que, per tant, que no té sentit parlar en el cas d'aquest pensador d'una identificació entre el plaer i la manca de dolor (cf. 1997, 268-271). Frede apunta també, contra la tesi de Bringmann, que no sembla possible que la referència sigui a Heràclides, ja que era un personatge descrit habitualment com a massa tou o feble (cf. Diògenes Laerci V, 86). H. Tarrant, per la seva part, defensa la tesi de Schofield i afegeix un aclariment respecte l'objecció de Frede i Hackforth sobre els dos estats possibles de 44a10-b4. Segons Tarrant, la referència a dos estats i no a tres o, el que és el mateix, la idea que el plaer no existeix en absolut, no és representativa de la posició dels enemics de *Fileb*, sinó que cal entendre-la com una ironia socràtica. Allò que aquesta afirmació de Sòcrates indicaria és la manera com Sòcrates interpreta les tesis dels «δυσχερεῖς» no des de les seves pròpies premisses, sinó de les que Sòcrates ha establert: si no acceptem l'existència de plaers superiors de l'ànima (els plaers purs tal i com es descriuen en el *Fileb* i també trobaríem en *La república* 583b i ss.), com fan els enemics de *Fileb*, aleshores ens quedem sense plaer en absolut. Per tant, la intenció dels enemics de *Fileb* no és, segons Tarrant, la de mostrar la inexistència del plaer, sinó la seva insuficiència per assolir la bona vida (cf. Tarrant 2008, 10-15; 2010, 115-119). A més, Tarrant afegeix d'altres arguments als ja esmentats de Schofield, extrets en aquest cas de la *Magna Moralia*, on es posen de manifest diverses similituds entre els enemics de *Fileb* i els anti-hedonistes descrits allà, els quals consideren que el plaer és un alliberament del dolor i tenen una obsessió amb la «φύσις», cosa que també semblaria indicar la suposada referència de Iàmbic a les tesis d'Espeusip (cf. Tarrant 2008; *Magna Moralia* 2.7.1-21; *Comm. Math.* 4). Esmenta també l'*Stromateis* de Climent d'Alexandria, on s'afirma que Espeusip identificava la felicitat amb un estat complet («τελεία») en les coses constituïdes d'acord amb la natura i que hauria defensat també que només els bons persegueixen aquest estat de manca d'irritació (cf.

Stromateis II. 22.133.4). Aquestes referències semblen coherents amb l'exemple amb què Sòcrates inicia l'anàlisi dels enemics de Fileb que trobarem a continuació. Tarrant considera que això permetria també pensar que Espeusip ofereix una resposta a la posició d'Eudoxe: tot ésser persegueix el plaer (com voldria Eudoxe), però persegueix el plaer com a alliberament o per tal de restaurar un estat d'irritació o de dolor (cf. Tarrant 2010, 110-119). Sembla versemblant, doncs, que allò exposat sobre els enemics de Fileb tingui com a rerefons les discussions en el sí de l'Acadèmia com afirmen Schofield i Tarrant. Ara bé, com afirma el mateix Tarrant, «Precisely who had been the originator of these ideas seldom matters. So Plato reworks a variety of current academic ideas and feeds them back to his colleagues in an effort to promote an ethics that will serve the new generation's needs. [...] So Plato employs a kind of midwifery upon his School as a whole, insofar as he offers them a taste of their own style of doctrines, serving them up as if they were rather the ideas of other wise thinkers» (cf. Tarrant 2010, 119). Hi estem plenament d'acord, però creiem que ens cal posar per davant el diàleg i la seva lectura que no pas les possibles referència, indubtablement presents, a les discussions de l'interior de l'Acadèmica a les quals mai tindrem un accés complet. Si ens limitéssim a acceptar la vinculació entre els enemics de Fileb i Espeusip, seria aleshores conseqüent que els anomenéssim problemàtics o generadors de dificultats en lloc de fastiguejadors. Tanmateix, nosaltres mantindrem la nostra traducció per provar de mantenir l'ambigüitat pròpia del terme grec. Ens cal restar atents, també a nosaltres, a allò que Sòcrates ens digui sobre aquests savis i observar la funció que aquests jugaran al llarg de l'argument i l'escena del diàleg (cf. 53c, 57d5, 66e2).

Notem també respecte de e) que el fet que Sòcrates ens parli de l'endevinació per mitjà d'aquesta repugnància o escrupolositat contraposada a l'endevinació feta per mitjà d'una tècnica, ens indica dues metodologies diferents de recerca. Efectivament, el conjunt de l'argumentació socràtica situa la tècnica com un saber central i necessitat d'una determinada direcció aclarida a partir del camí més bell. Per tant, el fet que aquests savis s'ocupin de la realitat sense fer ús d'una tècnica es pot considerar, com a mínim, un error metodològic, el qual caldria considerar conjuntament amb la qualitat de l'examen del seu objecte d'estudi, és a dir, l'experiència del plaer. És important esmentar en aquest sentit que Sòcrates confessarà al final del diàleg que ell també ha sentit un fastigueig o una dificultat («δυσχεραίνω»; 63e3) enfront la posició de Fileb, la qual cosa l'acosta per una part a la posició dels seus enemics i, per l'altra, ens mostra que Sòcrates sembla ser capaç de superar el fastigueig o la dificultat mitjançant la tècnica dialèctica, la qual permet una endevinació més afinada que la que empren els savis enemics de Fileb (cf. 66e2). El lligam entre aquestes dues formes d'endevinació es trobaria confirmat pel fet que al final de diàleg Sòcrates ens parla d'una endevinació guiada per l'autoritat dels discursos inspirats per la musa filosòfica en contraposició a una altra guiada per l'autoritat de les bèsties (cf. 67b1-8). Per últim, esmentem sobre aquesta qüestió que resulta interessant observar el contrast amb el relat que ens ofereix Xenofont de Sòcrates en relació amb el seu ús de l'endevinació quan ens diu que aquest distingeix entre les coses que es poden resoldre a través de la racionalitat i aquelles que només pot resoldre l'endevinació i que resulta absurd confondre-les entre elles (cf. *Memorabilia* I, 1, 6-9).

2) En segon lloc, ens cal restar atents al fet que Sòcrates ens enuncia aquí l'objectiu final que persegueix el present argument i el full de ruta que caldrà seguir a partir d'ara. Recordem que el present argument s'ha iniciat a 31c amb l'examen de l'experiència del plaer i que ha recorregut diverses fases tot procurant passar de la il·limitació del plaer a la seva difícil determinació com a unitat (som en tot moment en el segon trajecte del camí més bell). Ara Sòcrates ens fa saber que objectiu final del conjunt de l'argument és el d'aprendre quins siguin els plaers veritables («μοι δοκοῦσιν ἡδοναὶ ἀληθεῖς εἶναι πρῶτη») (cf. 51a-55c). Aquest camí ens haurà de conduir, després de la confrontació amb els savis que Sòcrates ens ha presentat, a veure la força o la naturalesa («τὴν δύναμιν») del plaer per tal de prendre la decisió o per emetre el judici («κρίσις») sobre la millor de les vides (cf. 61b-64b). Som en tot moment en un examen del plaer com a unitat (en el camí més bell) i Sòcrates sembla indicar-nos que aquesta unitat originària, la que s'assoleix després d'haver recorregut tots els intermedis tal i com ens ha aclarit el camí més bell (cf. 16d-17a), és el que anomena aquí plaers veritables. Resulta coherent, seguint el camí de recerca exposat per Sòcrates mateix, que aquest unitat última es presenti

també al final de l'argument. Recordem que som en tot moment en el segon trajecte del camí més bell, aquell que va de la il·limitació a la unitat (cf. 18a-c).

^{celxxx} Diverses coses són rellevants en aquest passatge. 1) Podríem trobar aquí una nova indicació per entendre qui siguin els savis als que es refereix Sòcrates i a l'hora una possible relació entre aquests savis i els que sostenen que tot és fluxe constant (cf. 43a-b). «Des del cap d'amunt» tradueix «ἄνωθεν» –que pot significar també començar per allò més general– terme que ens podria fer pensar en un cert vincle entre la saviesa dels enemics de *Fileb* i la d'aquells que comencen amb el flux del que va amunt i avall. Els nous savis fastiguejadors comencen doncs pel capdamunt i baixen cap avall. Com veurem a continuació, el lloc elevat des d'on pensen el plaer conté tanmateix inevitablement la il·limitació entesa com a intensitat i perversió. 2) Notem també que el passatge introdueix una constant exigència de mirada (veure –«ἰδεῖν»–, dirigir la mirada –«ἀποβλέπω»–), la qual anirà creixen a mesura que avanci l'argument. Fixem-nos que l'objecte de la seva mirada és allò que és més («πολλοστός»), concretament, en l'exemple socràtic, allò més dur («τὰ πολλοστά σκληρότητι»).

^{celxxxi} Diverses coses són rellevants en la descripció de la posició dels savis fastiguejadors i el seu mètode de recerca. 1) La descripció socràtica de la posició dels savis fastiguejadors ens indica que el seu mètode de recerca és diferent a l'exposat en el camí més bell, el qual ens indica que cal cercar sempre una sola forma per a cada cosa, i que aquesta forma conté en ella el més i el menys, que en ella conviuen el límit i l'il·limitat (el més gran i el més petit). El camí de recerca socràtic ens ha mostrat que cal atendre als intermedis («τὰ μέσα») per tal de no caure en l'erística i, sobretot, per tal de ser capaços de determinar la direcció vers la qual dirigim la nostra mirada, els nostres desitjos i, en definitiva, la nostra vida. Si com fan els savis fastiguejadors només mirem allò primer en l'ordre de grandesa («τὰ πρότα μέγθει»), això és, allò que és més, més gran o més dur, aleshores no podrem mai trobar un límit adequat a la forma que cerquem, car centrats només en l'element il·limitat del plaer desatendrem necessàriament els intermedis i no serem capaços de determinar la forma d'allò que cerquem. Recordem que és aquest mateix error el que hauria comès *Fileb* quan a la pregunta de Sòcrates per l'estatut del gènere del plaer, si pertany al del límit o al de les coses il·limitades, aquest li responia que pertanyia al del les coses que admeten el més, «car el plaer no seria totalment bo si no resultés ser per naturalesa il·limitat en quantitat i superioritat» (cf. 27e8-10). *Tant la posició dels savis fastiguejadors com la de Fileb ens remet, doncs, a l'aclariment fet arran de la tercer forma de fals plaer que ha començat a 44a10, aquella on el concepte o la idea de plaer és falsa i provoca així una comprensió inadequada del plaer com a unitat i del seu lloc en el conjunt de la vida humana.* Som, com sempre, en la difícil tasca de determinar unitats en la pluralitat. Notem, per altra part, que Protarc mostra aquí que segueix les preguntes de Sòcrates, però no demostra haver entès el significat del mètode socràtic de recerca ni tampoc, la seva aplicació en el cas del plaer. Finalment, 2) notem que és possible, com ja hem esmentat, que amb aquesta referència als plaers extrems i intensos («τὰς ἀκροτάτας καὶ σφοδροτάτας») Sòcrates recuperi el tema dels plaers perversos que havia deixat per respondre anteriorment, quan afirmava que els plaers són perversos perquè són també falsos, mentre que Protarc no ho acceptava. Aquest sostenia que no és tant per la seva falsedat que els plaers són perversos, sinó perquè coincideixen amb una altra gran i copiosa perversitat (cf. 40e-41a).

^{celxxxii} Pressuposem que Protarc, com a jove sa, preferiria que els seus plaers fossin més intensos que els dels malalts. L'estratègia socràtica es dirigeix a l'experiència interna del seu interlocutor per tal de mostrar des d'ella mateixa, l'error que cometem no només aquells que neguen l'existència o la bondat del plaer, sinó la d'aquells que, com Protarc, defensen el plaer com quelcom bo i també sa. Notem que el contrast entre els sans i els malalts troba el seu paral·lel en el contrast entre els bons (els amats pels déus) i els dolents de l'argument de 40b. Sòcrates juga amb el fet que Protarc ni es vol sentir impietós ni tampoc malalt. El diàleg platònic ens remet novament i de manera molt clara a la determinació de la naturalesa humana en la seva complexitat.

^{celxxxiii} La intervenció de Sòcrates posa de manifest que s'està aquí (en l'exemplificació del tercer tipus de fals plaer) reprenent tot l'aparell de nocions que el diàleg ha assolit determinar en l'intent de delimitar l'experiència del plaer. Reapareix aquí, en primer lloc, el desig (cf. 41c6), el

qual només tornarà en escena una sola vegada (cf. 47c6). A més, com hem comentat, en tota l'argumentació hi ha implicada la reflexió feta sobre el desig i l'experiència o l'afecció del cos feta a 35a i ss. i represa a 41b-42c. En aquest darrer lloc se'ns aclareix justament el segon tipus de fals plaer, el qual juga aquí un paper important. Recordem que el desig s'ha caracteritzat com a propi de l'ànima i no del cos; l'ànima, gràcies a la memòria, és capaç de moure'ns vers l'estat contrari a l'experimentat pel cos (cf. 35d1-5), car allò que desitja l'ànima són «els estats contraris als del cos, mentre que el cos és allò que confereix el sofriment o algun plaer resultant de l'experiència» (cf. 41c5-7). Seguint la lògica del desig, doncs, resulta coherent que com més grans siguin els dolors i la mancança – «ἐνδεια» – (experimentada –«πάσχειν»– pel cos), més grans siguin també els desitjos i, per tant, els plaers que en resultin. La familiaritat («συγγίγνομαι») amb aquests estats contraris genera, com ha aclarit Sòcrates anteriorment, un fals pler, concretament el segon tipus de fals plaer exposat a 41b-42c. Això és així perquè la separació entre les experiències del cos i els desitjos provoquen percepcions contràries, car «el dolor i el plaer, reben el més i el menys i que pertanyen a les coses il·limitades» (cf. 41d6-8). El terme «afecció» tradueix «νόσημα», el qual no creiem que sigui adequat traduir-lo, com fan la gran majoria dels traductors, per malaltia. La nostra traducció té l'avantatge que permet entendre la següent i darrera aparició del terme a 46a2, en la qual es vincula amb l'experiència del rascar-se quan sentim una picor, cosa que no creiem que es pugui considerar una malaltia. *Notem, finalment, que es posa aquí de manifest novament la qüestió de la jerarquia entre els diversos tipus de falsos plaers o sobre l'estructura mateixa de la nostra experiència: els enemics de Fileb ens apareixen, com hem assenyalat, com a representants del tercer tipus de fals plaer i ara se'ns posa de manifest com el seu error prové d'allò que es descriu com a segon tipus de fals plaer, és a dir, l'error derivat de la naturalesa il·limitada del plaer en relació amb la manera com aquest és percebut i sentit en la immediatesa.*

^{colxxxiv} Sòcrates repeteix aquí la intenció del seu argument i deixa clar al mateix temps que la seva concepció del plaer no és la dels seus aliats momentanis. *Sòcrates cerca el plaer veritable, però li cal abans examinar la concepció del plaer d'aquells que neguen la seva existència.* Diverses coses són aquí rellevants: 1) Novament veiem que és constant en tot l'argument l'exigència de mirada, la qual cosa es mostra en la saturació de verbs perceptius: «ἰδεῖν», «σκοπέω... εἰς» i «ὄρα δὲ», expressió aquesta darrera que és idèntica a la que inicia el diàleg (cf. 11a; 21a10). La intenció de Sòcrates és la de dirigir la mirada de Protarc no encara vers la naturalesa del plaer tal i com s'ha anat aclarint, o més aviat insinuant, fins ara al llarg del diàleg, sinó vers la grandesa i la intensitat del plaer («... μέγεθος με ζητεῖν ἡδονῆς, καὶ τὸ σφόδρα ...»), car és aquesta vers la que miren aquells que afirmen que el plaer no existeix.

2) Notem, però, que la direcció cap a on miren els savis enemics de Fileb no és massa diferent a la direcció cap a on mira el mateix Fileb. Recordem que en la seva darrera intervenció deixa clar que per a ell «el plaer no seria totalment bo si no resultés ser per naturalesa il·limitat en quantitat i superioritat» («οὐ γὰρ ἂν ἡδονὴ πᾶν ἀγαθὸν ἦν: εἰ μὴ ἄπειρον ἐτύγχανε πεφυκὸς καὶ πλήθει καὶ τῷ μᾶλλον», 27e6-8). La diferència entre ambdues posicions és el judici amb què interpreten la il·limitació del plaer: *Fileb veu en la il·limitació del plaer la seva bondat i la seva naturalesa veritable, mentre que els seus enemics hi veuen justament la seva perversió i la seva inexistència, car afirmen que no existeix en absolut* («οἱ φάσκοντες μὴδ' εἶναι τὸ παράπαν αὐτήν»). L'error que cometem ambdós és, com veurem, que no atenen al veritable sentit de la il·limitació del plaer, això és, a la seva veritable naturalesa com a tot. Veiem així com l'aclariment socràtic sobre la falsedat del plaer (i tot l'argument que envolta l'escena central) adquireix de nou, com esmentàvem més amunt, una plena significació: donat que tant Fileb com els seus enemics són incapaços d'escapar als paranys de la il·limitació del plaer i el dolor (causant del segon tipus de falsedat), acaben errant sobre la determinació de la naturalesa del plaer (tercer tipus de falsedat), i, per tant, seran incapaços de pensar-se a ells mateixos en el futur (ja sigui gaudint o no gaudint) sense errar en l'intent (causa del primer tipus de falsedat). *Afegim, a més, que l'error en la identificació del plaer com a objectiu de la recerca equivaldria, si pensem en la figura de l'home que mira de l'escena central, a la incapacitat d'identificar un home des de la distància. La figura humana se'ns presenta així, com el centre de l'objecte de recerca del diàleg. En aquest sentit, si seguim el joc de jerarquies que hem*

comentat, podríem inferir que l'acumulació d'experiències plaents moderades (això és, el menys il·limitades possibles) pot ser una solució a l'error en el que cauen tant *Fileb* com els seus enemics.

^{celxxxv} Podem trobar aquí un subtil joc semàntic amb el més i el menys, això és, amb la naturalesa d'allò que és il·limitat: Sòcrates juga aquí amb el menys (el que farà Protarc no serà menys – «ἥττον»– que una prova que l'ha entès) i el més i superior («μᾶλλον» i «ὑπερεχούσας» com la característica del plaer que aquí es cerca juntament amb la intensitat –«σφόδρα»). La referència al més i al menys ens ha de fer en l'aclariment d'allò que sigui il·limitat i, a nivell dramàtic, com acabem de comentar, en la posició de *Fileb* (cf. 27e7-10). Sòcrates indica que no es tracta de pensar la quantitat («οὐ πλείους λέγω»), sinó la intensitat i el més («τῷ σφόδρα δὲ καὶ τῷ μᾶλλον»), és a dir, que no es tracta que els homes malalts gaudeixin de més quantitat de plaers que els sans, sinó del fet que els seus plaers, tot i ser possiblement menys, són més intensos.

^{celxxxvi} Notem el següent: 1) L'aparició aquí de la vida dels sensats («ἐν τῷ σώφρονι βίῳ») contraposada a la dels insensats o que cometen *hybris* («τῶν ἀφρόνων τε καὶ ὑβριστῶν») ens remet intradialogalment a l'inici del diàleg (cf. 12c i 19c; cf. seccions I i II). A 12c-d Protarc negava la diferència entre els plaers dels sensats i els insensats, la qual cosa iniciava l'argumentació del diàleg que ens ha conduït fins aquí. Ara, però, sembla acceptar que els uns són més grans i intensos que els altres i, per tant, diferents entre ells. Això mostra que, com ja hem vist, Protarc ha abandonat la perspectiva que identifica el plaer amb el bé. Ara bé, que n'accepti la diferència d'intensitat no significa necessàriament que hagi modificat la seva posició segons la qual la perversitat ens dóna notícia de l'origen del plaer, però no l'afecta intrínsecament. Recordem que aquest darrer element constitueix el primer dels pressupòsits de Protarc, extensament tractat en la present secció i també en la secció II, mentre que el primer element, la identificació del bé amb el plaer, és el segon dels seus pressupòsits inicial, tractat només de manera clara en al secció III a través de l'argument sobre el bé com a tercer millor (vegeu *supra* nota a 14a7-9).

2) Tot i que no podem assegurar que Protarc hagi modificat la seva visió respecte de les diferenciacions intrínseques en el si del plaer, sí que podem afirmar que té una certa opinió sobre aquells que experimenten plaers intensos, dels quals diu que són conduïts a la bogeria («μανία») i «escandalosos» quan són posseïts per ells. «Escandalosos» tradueix «περιβόητος», que també pot significar famós; el fet de ser escandalós pot indicar els crits proferits per un que sent plaer, com en el cas de l'acte sexual. Els sensats, per contra, segueixen segons Protarc els proverbi «de res massa» («μηδὲν ἄγαν»). Ens podem preguntar aquí si els plaers que cerca Protarc són els dels sensats o els dels insensats. La resposta a aquesta pregunta ens donaria la clau per entendre el personatge Protarc: ja hem vist com Protarc és un amant dels discursos, dels quals extreu un plaer que no sembla ser precisament sensat, car el condueix, per exemple, a l'amenaça i la violència contra Sòcrates i, sobretot, a una incansable necessitat de *més* plaer. A més a més, Protarc és el seguidor de *Fileb*, almenys abans de començar el diàleg amb Sòcrates i, per tant, sembla ser un defensor dels plaers que aquell defensa, més propis dels insensats que dels sensats (cf. 27e-28a).

^{celxxxvii} Notem que l'afirmació de Sòcrates no indica que els plaers intensos siguin perversos per si mateixos, sinó que aquests estan vinculats a certes perversions del cos i de l'ànima i no a la virtut. Es tracta de la primera aparició de la virtut («ἀρετή») al llarg del diàleg (cf. 48e9, 55c1, 63e5, 64e7). Com indica el professor Sales, ens cal entendre bé el terme «ἀρετή», el qual se'ns presenta amb una doble problemàtica: a) la de la seva unitat i diversitat; b) la de la possibilitat de la seva transmissió. Des de Ciceró es tradueix com a virtut i forma part de la filosofia moral, però en grec indica l'excel·lència diferenciada de l'èxit social i expressa una confrontació entre l'heroïcitat homèrica i la ciutadania atenenca possibilitadora de la democràcia. Plató empra aquest terme més sovint que el d'*eidōs*; com a qualitat del poeta en l'*Hípiēs minor*; com a virtut transmesa de pares a fills en el *Laques*; com allò que cal definir davant la –perillosa– indeterminació sofista en el *Menó*; com una unitat difícil d'entendre en la seva pluralitat (com les parts del rostre o com les parets de l'or) en el *Protàgores*. Amb tot veiem com l'articulació del terme «ἀρετή» en el text platònic demana una lectura atenta de les seves aparicions i que

l'èmfasi es posa tant en la seva definició com en la dificultat d'aquesta i la seva transmissió (cf. Sales 1992, 72-77).

^{cclxxxviii} Som al final de subsecció del diàleg dedicada a l'exposició de la qüestió dels falsos plaers que s'ha iniciat a 36c, la qual forma part al seu torn de la subsecció dedicada a l'aclariment de l'experiència del plaer iniciada a 31b. Concretament, clou aquí l'argument socràtic relatiu als enemics de *Fileb*, el qual serveix tant d'exemplificació del tercer tipus de falsedat, com de trànsit per introduir la qüestió dels plaers barrejats que Sòcrates és a punt d'introduir (cf. 46b-50e). La seva intervenció i la resposta de Protarc mereixen una atenció especial. 1) En primer lloc, l'argument mostra novament que som constantment en la determinació d'unitats exposada en el camí més bell: la unitat del plaer només es pot fer intel·ligible atenent a la seva estructura, la qual és inherentment plural, per això cal recórrer tots els intermedis abans d'assolir la unitat originària i aquest és la tasca que persegueix Sòcrates al llarg del diàleg i, concretament aquí en relació amb l'experiència del plaer. Si no fem això, afirma Sòcrates, no serem capaços de discernir allò que cerquem («διακρίνασθαι τὸ νῦν ζητούμενον»), això és, la veritable naturalesa del plaer. Donat que Sòcrates no manifesta haver conclòs l'argument relatiu a l'experiència del plaer ens cal pensar que encara no hem assolit la unitat inicial («ἀρχὰς ἐν», 16d6) i que, per tant, hem restar atents a l'argument que segueix per entendre allò que ha estat aclarit fins ara.

2) En segon lloc, Sòcrates ens remet amb aquest darrer exemple a la barreja entre plaer i dolor amb què s'havia iniciat la secció dedicada a l'experiència del plaer a 31c i amb què seguirà el diàleg a continuació. Recordem que el plaer neix del gènere de la barreja en tant que representa una restauració de l'harmonia igual que el dolor en representa la destrucció; al seu torn, el gènere de la barreja és un dels elements que constitueix el cosmos (cf. secció IV; 23c-31a). Concretament, però, l'exemple socràtic ens remet a una simultaneïtat en l'experiència del plaer i el dolor i, per tant, a una experiència principalment corporal: la picor és un dolor corporal que conviu, en el moment de rascar-se, amb un plaer també corporal («τὰς τῆς ψώρας ἰάσεις τῷ τριβεῖν»). Prendre aquesta experiència com a simplement plaent ha estat demostrat que és un error i que genera el segon tipus de falsedat exposat, a saber, aquell degut a la il·limitació pròpia del plaer i el dolor. La correcta designació d'aquesta experiència, per tant, no és la d'un simple plaer, sinó la d'un plaer barrejat amb dolor i, per tant, la d'una barreja, la qual pot ser bona o dolenta. 3) Finalment, notem que la resposta de Protarc evidencia que ha entès l'argument que mostrava que l'experiència del plaer ens indica la seva vinculació amb el gènere de la barreja. La seva resposta també sembla fer palès que entén que la barreja en qüestió no és simplement una barreja, sinó una barreja dolenta («σύμμεικτον τοῦτό ... τι κακόν»). D'aquesta manera Protarc sembla acceptar finalment que el plaer pot ser tan bo com dolent de manera intrínseca, això és, en tant que participa de la barreja i és afectat per aquesta essencialment (cf. *supra* nota a 14a7-8).

^{cclxxxix} (V.I) LES TRES FORMES DE BARREJA (46B-50E).

^{cxc} S'inicia aquí, com hem enunciat, una nova la subsecció dedicada a aclarir la barreja de plaer i dolors. No es tracta com voldrien alguns intèrprets d'una nova forma de fals plaer (cf. Frede 1993, xlv-liii), sinó d'un nou aclariment del plaer a partir de la noció de barreja. Com ja hem indicat diverses vegades són en el segon trajecte del camí més bell, aquell que va de l'il·limitat a l'u, i ens hem anat movent com en cercles concèntrics per tal d'aclarir la complexa unitat del plaer a partir d'observar l'experiència des d'on aquest neix. La centralitat de la barreja en aquesta subsecció es fa palesa per l'aparició de nous termes que permetran, com veurem, designar-la, com «κράσις», «σύγκρασις», «κεράνυμ» o «συγκεράνυμ». Sòcrates esmenta tres tipus de barreges:

a) En primer lloc, les barreges que són pròpies del cos, les quals són les afins a l'experiència del rascar-se quan sentim picor que trobàvem en el darrer exemple socràtic. Aquesta forma de barreja serà tractada a continuació i fins a 47c.

b) En segon lloc, aquelles que són pròpies de l'ànima sola, les quals com veurem es descriuran entre 47d i 50e.

c) En tercer lloc, les barreges pròpies de l'ànima i del cos, les quals ens remeten als plaers descrits com a propis de l'ànima i vinculats al desig de 33c-35d i es descriuran breument entre 47c i d.

^{ccxc}i (V.I) PLAER I DOLOR EN EL COS (46B-47C).

^{ccxcii} Notem aquí un parell de qüestions. 1) A l'inici de la intervenció hem afegit «de la pròpia naturalesa» per relligar el text amb els passatges anteriors que tracten la mateixa qüestió: l'argument de la restauració (en el present passatge trobem «κατάστασις», que hem traduït per «restauració») de la naturalesa ha estat el primer emprat per descriure el lloc des del qual neix el plaer entre 31c i 32c. També allà es parlava de destrucció («φθορά», en el present passatge trobem «διαφθορά») i de dissolució («λύσις»); i el retorn a l'harmonia de la pròpia naturalesa s'acabava descrivint allà com a plaer i, en aquest sentit, l'anàlisi del plaer se situava en l'àmbit de la barreja. 2) Resulta interessant apuntar que l'expressió «πικρῷ γλυκὺ μειγμένον» («barreja agredolça») invertida («γλυκύπικρον») designa en Safó la figura d'eros (cf. Fr. 130) (cf. Benardete 1993, 54, n. 95).

^{ccxciii} Notem-ho de nou, som en la recerca d'unitats en la multiplicitat. La intenció final és la delimitació del plaer i aquí l'ús d'«ἴσος», allò igual, doble o el que és nombre en relació a un nombre (la quantitat, aquí «πλείωνον») i els seus contraris (aquí allò diferent, «ἕτερος»), és l'eina necessària per poder pensar un límit sobre allò que té una naturalesa il·limitada. Car «Si no som capaços de fer això amb cada unitat, cada semblant, cada igual i amb els seus contraris, de la manera que el discurs anterior ens ha revelat, cap de nosaltres no serà mai vàlid per a res ni en res» (cf. 19b6-9).

^{ccxciv} Hi ha nombroses divergències sobre aquest text. Nosaltres seguim principalment els suggeriments de la traducció de Delcomminette (cf. 2006, 436). Sembla que aquí Sòcrates descriu dos casos en els quals, en la barreja corporal de plaer i dolor, el segon és superior o major («πλείους») al primer. En el primer cas, la combinació entre plaer i dolor és purament externa, com en el cas de rascar-se una ferida o una irritació que provoca picor. Seria doncs el cas dels pessigolles («γαργαλισμός»). Entenem que en aquest cas en rascar-nos ens alliberem aparentment de dolor però, al mateix temps, ens estem fent més mal, car, per dir-ho així, fem que la ferida s'infecti o sagni més del que pertoca. En el segon, es tracta d'una picor o una irritació internes («τὸ ζέον ἢ καὶ τὸ φλεγμαίνον»), per això el gratar-se o rascar-se («τρίβω» i «κνάω») no aconsegueix un alleujament; el tractament d'aquestes picors seria només possible mitjançant l'acostament del lloc on se situa el dolor al foc o al seu contrari, això és, mitjançant l'aplicació d'una calor o una fredor extremes. Notem que el resultat és en un cas la dissolució d'allò compost (resultat de la calor) i en l'altra la unió d'allò dissolt (resultat del fred). En ambdós casos el resultat és el trencament de l'harmonia, la qual cosa acaba provocant dolor, però un dolor juxtaposat a plaers. Per tant, entenem que l'aplicació d'un dolor extern (calent o fred) ens allibera d'un dolor intern major. D'aquesta manera, el dolor extern ens fa oblidar la intensitat del dolor intern o suprimir-lo totalment. El resultat pot ser, per tant, o bé un plaer resultat d'aquest alliberament per un cert temps; o bé un plaer que conviu amb el dolor intern, és a dir, un dolor combinat amb plaer. Sigui com sigui, en ambdós casos a) el dolor domina sobre el plaer, ja sigui aquell intern o extern; i b) el plaer es troba sempre mesclat amb dolor.

Notem finalment que apareix per primera vegada aquí «συγκεράννυμι», terme que traduirem per «mesclar» i que ens cal entendre com una certa forma de barreja (que és la traducció que hem donat a «μίγνυμι» i els seus derivats). Com veurem, «συγκεράννυμι» (i sobretot «κεράννυμι») sembla designar, a diferència de «μίγνυμι», una barreja estable, com la que es fa entre aigua i vi. El terme s'emprarà a partir de 50a i a 61b5-c4 designarà justament la mescla final entre plaer i raó que permetrà descriure la vida bellament barrejada.

^{ccxcv} Diverses coses són aquí dignes d'esment. 1) La referència als plaers sexuals que es mostra en l'anterior intervenció de Sòcrates sembla clara (cf. *Gòrgias* 495c5-e8). Recordem que ens trobem en l'aclariment dels plaers barrejats en el cos i que se'ns acaba de descriure una subclasse d'aquests, a saber, aquella on el plaer domina sobre el dolor. Notem de nou que la caracterització del plaer es duu a terme no des d'un punt de vista extern, sinó des de la mateixa experiència del plaer que podria tenir un que defenses que el plaer és el bé. L'argument de

Sòcrates permet, així, desmentir que aquests tipus de plaers on clarament domina el sentiment positiu, és a dir, el sentir plaer, puguin ser considerats bons, ja que allò que permet el sentiment plaent és el resultat d'un dolor o està barrejat inevitablement amb dolor. Allò que fa plaent el plaer del sexe, per exemple, no és altra cosa que el seu estar intrínsecament barrejat amb un cert dolor o inquietud generada per una buidor (la qual, en aquest cas particular, serà com veurem superada per sentiment d'ompliment).

2) La referència a la felicitat és rellevant, ja que es tracta de la segona aparició d'aquest terme en tot el diàleg (cf. 11d; vegeu també l'adjectiu 'infeliç' a 22b7). Recordem que la recerca de l'estat i la disposició que facin tot home feliç és el segon dels acords i un dels principals objectius del diàleg. Justament a l'inici del diàleg trobem també la presència del disbauxat, el qual aquí es combina amb l'irreflexiu («ἀκολαστότερός τε καὶ ἀφρονέστερος»), com a exemple que havia de permetre diferenciar entre diversos tipus de plaer. L'argument ens remet novament, per tant, al primer dels pressupòsits de Protarc en relació amb la naturalesa del plaer: la seva manca de diferenciacions internes (cf. 14a7-8). És possible pensar, doncs, que aquest model de felicitat que descriu Sòcrates sigui aquell que Protarc i Fileb han heretat i defensat al llarg del diàleg. La intervenció que segueix sembla indicar efectivament aquest fet i, per tant, indicaria que l'exemple socràtic no és, de nou, fortuït, sinó que persegueix mostrar la veritable naturalesa del plaer des de l'aclariment de la mateixa experiència sobre la que es fonamenten les tesis de Protarc i Fileb.

^{cxcxvi} Clou aquí la descripció dels plaers propis només del cos. Notem diverses coses. 1) Hi ha un clar joc entre aquest «delimitar» («περανθήναι», de la mateixa arrel de «πέρας») i l'anterior «desvincular», («ἀπείρηκεν», que hem traduït per des-vincular per retenir la idea, que no l'arrel, d'«ἄπειρον»). El «ἀπείρηκεν» troba un important ressò quasi al final del diàleg («ἄπερείς», 67b) quan Protarc formula la darrera pregunta a Sòcrates afirmant que ell no abandonarà; aquesta és justament la pregunta que fa que el diàleg no acabi i, per tant, que resti il·limitat, situació en la qual Protarc no sembla voler restar. Recordem finalment que ja hem vist com la intenció que persegueixen Protarc i Fileb i la raó per la qual retenen a Sòcrates és la de que aquest assoleixi el límit suficient («πέρας ἱκανόν», 19e1) sobre les qüestions tractades. 2) Notem, finalment, que novament Protarc sembla haver entès el tot de la qüestió quan Sòcrates acaba només de començar l'argument. Novament, per tant, Protarc no sap veure el perfil complet que cal delimitar. Repetim que és la naturalesa humana en la seva complexitat allò que ens procura mostrar el diàleg platònic.

^{cxcxvii} (V.I) PLAER I DOLOR EN L'ÀNIMA I EL COS (47C-D).

^{cxcxviii} Efectivament, d'aquest tipus de plaer ja se n'ha parlat a 36b i ss., en el si de l'aclariment del que hem anomenat el primer tipus de plaer fals. Notem que «mixtura» tradueix «κράσις», terme que apareix també aquí per primera vegada i que també volem diferenciar de «μίγνυμι» i els seus derivats. El terme reapareix diversos cop a partir d'aquest moment del diàleg (cf. 50d1, 64a1, 64e1 i e9) i també el seu derivat «σύγκρασις», el qual traduirem per «commixtura» (cf. 47d9, 61c2, 63c7, 64b5, 64d10).

^{cxcxix} (V.I) PLAER I DOLOR EN L'ÀNIMA SOLA: LA TRAGÈDIA I LA COMÈDIA DE LA VIDA (47D-50E)

^{ccc} Comença aquí, doncs, la llarga anàlisi dels plaers propis de l'ànima sola que acabarà a 50e. Vegeu per un comentari detallat del conjunt d'aquest passatge la part III.3 (cf. Torres 2012a). Els dolors que esmenta Sòcrates són, per ordre: «ὄργη», «φόβος», «πóθη», «θρήνος», «ἔρω», «ζήλος», «φθόνος». El conjunt d'aquest elements reapareixen al final de l'argument (cf. 50b8-c1). El principal és sens dubte el darrer («φθόνος»), el qual nosaltres traduïm per malvolença. Com en els altres casos aquesta traducció pretén ser més una marca per distingir el terme que no pas una forma de trobar una equivalència amb el significat català del terme. «Φθόνος» és sens dubte el terme central que l'argument que segueix; el seu significat, com veurem a continuació, indica un cert estat de dolor propi de l'ànima i que es manifesta en i aclareix l'experiència de la comèdia com a exemple final de la barreja de plaer i dolor en l'ànima sola. Per a una anàlisi de la noció de «φθόνος» en el corpus platònic vegeu Milobenski (1964), L. Brisson (1996; 2000, 219-234), Cerasuolo (1996) o Wersinger (1999a).

^{ccc} La cita és de la *Ilíada* (18.108-109), concretament del moment en el qual Aquil·les parla a la seva mare Tetis, la qual intenta dissuadir-lo d'anar a la batalla després d'haver enviat el seu amic Patrocle a la batalla, on aquest ha mort a mans d'Hèctor.

^{ccci} Diverses coses són aquí significatives. 1) En primer lloc, cal esmentar l'aparició del terme disposició («διάθεσις»), la rellevància del qual es mostra des de l'inici del diàleg, on Sòcrates diu que cal cercar l'estat i la disposició de l'ànima capaç de fer a l'home feliç (cf. 11d4). Aquí, la disposició de l'ànima esdevé l'objecte d'estudi a partir del qual tractar la barreja de plaer i dolor en la comèdia. 2) En segon lloc, i molt vinculat amb aquest fet, l'exposició de Sòcrates mostra un contrast entre la tragèdia i la comèdia. Així com en la primera se'ns presenta separatament l'experiència de l'actor (en aquest cas Aquil·les) i la de l'espectador; en el cas de la comèdia se'ns parla de la disposició anímica pròpia de la comèdia, de manera que sembla unir-se aquí l'experiència de l'espectador (aquell que riu) i la de l'actor (aquell que és ridícul). Això explica en part la raó per la qual en el cas de la tragèdia resulta més fàcil de veure la barreja entre plaer i dolor que en el cas de la comèdia: com es veurà a continuació, la comèdia oculta l'element dolorós contingut en el riure i en el ridícul. 3) Finalment, en tot el passatge és possible veure una crítica o una referència a la comèdia i, més particularment, a la comèdia aristofànica. Tot i que hi ha autors que consideren que es tracta d'una referència a les comèdies mitjanes d'Antífanes, Alexis o Anaxandrides (cf. Wilamowitz-Moellendorf 1959, 497-508; Mader 1977, 13-28), la majoria considera que es tracta d'una referència a Aristòfanes i, particularment, a la comèdia els *Núvols* (cf. Cerasuolo 1996; Wersinger 1999a; Tulli 2010) (vegeu part III.4).

^{cccii} Notem aquí el possible joc amb els verbs «entendre» i «comprendre» («συννοέω» i «κατανοέω» respectivament); el segon se'ns ha presentat anteriorment com la manera pròpia de captar els intermedis a partir de la indeterminació (i no a partir de la unitat) (cf. 18b).

^{ccciii} Una nota matemàtica curiosa: som quasi exactament a les 2/3 parts del diàleg i Sòcrates ens demana que dividim en tres parts. Com veu Sayre, citat per Kenny, el qual considera que en certs punts matemàtics dels diàlegs platònics se situen qüestions importants, com el tractament de la justícia (cf. Kenny 2010, 13). Tot i que no ens trobem al centre del diàleg ni tampoc es tracta aquí de la justícia, sí que ens trobem en un moment important de l'argumentació i en un lloc geomètric prou exacte sobre el qual val la pena reflexionar. Segons els nostres propis càlculs, concretament, si el diàleg conté 84.637 caràcters i els seus 2/3 se situen a 56.425, el «τριχῆ τέμνειν» es troba exactament en el caràcter 56.570-56.581 (vegeu la part II.4 § 11.2).

^{ccciv} Recapitem breument els assoliments de l'argument socràtic. 1) Recordem que som en l'intent de determinació de les barreges pròpies de l'ànima sola i que Sòcrates ha triat l'exemple de la comèdia per tal de mostrar, a través de l'experiència del ridícul, la manera com plaer i dolor es mesclen en aquest cas. El ridícul es vincula en primer lloc amb la ignorància: notem que els tres modes d'ignorància s'estructuren seguint un cert ordre que permet establir, a més, una sèrie de referències intradialogals: respecte dels béns externs (cf. 40a-c.); respecte de la bellesa i del propi cos (cf. 11c8, 23a4); i, finalment, respecte de la pròpia ànima i de la saviesa (de la qual podem trobar molts diversos exemples al llarg del diàleg). Evidentment, la tercera forma d'ignorància es pot trobar sota diverses formes al llarg de tot el diàleg. L'ordre també respon a la quantitat d'individus que són afectats per cadascuna de les ignoràncies. 2) Notem també que l'esment aquí d'«ἔρις» («controvèrsia») resulta en aquest sentit molt significatiu. Com ja hem esmentat, l'erística (i la lluita socràtica contra aquesta) juga un paper central en el present diàleg, una de les intencions principals del qual és assolir que Protarc abandoni la pretensió erística, manifestada principalment en la recerca de la victòria del plaer per sobre de l'enteniment, i endegui amb Sòcrates una recerca dialèctica seguint el camí més bell (cf. secció II). En aquest sentit, doncs, Sòcrates ens mostra alguna cosa en relació amb la ignorància de Protarc, car ell, tot i considerar-la possiblement com a ridícula, no se'n riu: *creiem que la comprensió i el tractament de la ignorància i el reconeixement socràtic de la seva pròpia ignorància eviten el riure enfront de Protarc com a estratègia dialògica*. Diguem per acabar que es tracta de la segona i darrera aparició d'«ἔρις» o els seus derivats (cf. 17a4). 3) Fixem-nos que la referència a «εἶδος» ens recorda que som sempre en l'exercici de determinacions d'unitats en la pluralitat i que estem seguint en tot moment allò establert en el camí més bell. 4)

Cal dir també que resulta complicat traduir i entendre l'expressió «δοξοσοφίας ... ψευδοῦς» que apareix en el text. El text sembla indicar que seria possible distingir entre una doxosofia falsa i una de veritables, qual la mateixa expressió sembla designar-la com a falsa o aparent. Nosaltres hem optat per traduir per saviesa aparent, tot i que aquesta traducció no és prou clara per si mateixa.

5) Esmentem finalment que una tripartició semblant la trobem també en altres diàlegs, com l'*Alcibiades* (127e-128d i 133d-e), el *Gòrgias* (476a-479e) o les *Lleis* (III, 697 b2-c2). A l'*Apologia de Sòcrates* 29d9-e3 se'ns indica que cal no amuntegar riqueses sense conèixer el seu ús (cf. *Eutidem* 280b8-d7; *Menó* 87e5-88a5; *Clitofó* 407b). S'afirma que és millor transmetre saviesa als fills que riqueses (cf. *Eutidem* 282 a7-8, 306e1-e3 *Lleis*, 5, 729 b1-b2) (cf. Sales 2006, 204). Per altra part, a *La república* es diu que l'únic veritablement ridícul és el mal i la manca d'intel·ligència («ἄφρων») (cf. 452 d6-e1).

^{ccvii} Apareix així la malvolença en l'anàlisi de la barreja entre plaer i dolor en la comèdia. La «malvolença pueril» («τὸν παιδικὸν ... φθόνον») és una expressió una mica intrigant: tot i que no se'ns aclareixi encara quin sigui el seu significat, podem afirmar que la combinació entre «παιδικόν» i «φθόνον» dóna al conjunt un sentit de barreja i combinació entre quelcom plaent (el joc o el divertiment) i quelcom dolorós («φθόνος» com a dolor de l'ànima), la qual cosa coincideix amb la primera definició oferta a 48b6-8 i, a més, ens permet pensar una relació entre aquest sentiment i la comèdia. Com en el cas de les falses savieses o les savieses aparents, sembla que haguéssim de trobar, enfront un «φθόνος» pueril o juganer, una «φθόνος» seriós, el qual podria pensar-se en relació amb la tragèdia. Alguns intèrprets han volgut veure aquí la justificació per traduir aquest concepte per enveja, tot entenent que «παιδικόν φθόνον» és justament el dolor generat pel plaer dels altres. És la lectura de Cerasuolo, el qual afirma que quan apareix el «παιδικόν φθόνον», plaer i dolor es capgiren per primer cop (cf. 49a8) i que si fins aquí Plató ha posat l'èmfasi en el dolor de l'«φθόνος», a partir d'ara analitzarà el plaer que s'hi vincula. Cerasuolo sosté que el «παιδικόν φθόνον» és el mateix que el «ἐπιχαιρέκακος» del vocabulari aristotèlic, el qual també dóna un caràcter de plaer a la malevolença (cf. Cerasuolo 1996, 181) (cf. *EN* II, 6, 1107 a 10-15 i II 7, 1108 b 1-6). No podem estar d'acord amb aquesta lectura, el principal problema de la interpretació de Cerasuolo és que no sap aclarir la raó per la qual Plató emprà en el *Fileb* el terme «φθόνος» en lloc de «ἐπιχαιρέκακος».

^{ccviii} Tot i que Burnet considera que aquesta intervenció també pertany a Sòcrates, nosaltres seguim aquí Diès i la majoria dels manuscrits.

^{ccviii} Diverses coses són aquí significatives. 1) En primer lloc notem que trobem una nova divisió, la qual es fa sobre el tipus home més que no pas sobre el tipus ignorant i, per tant, sembla trencar el sentit de la divisió anterior. Cal que ens preguntem en aquest punt quin és el sentit d'aquesta segona distinció. Pel que sembla, l'àmbit del que és ridícul es delimita aquí de manera significativa a aquells que no es poden venjar pel fet de ser són febles i sense poder («ἀσθενείας τοιοῦτοι καὶ ἀδύνατοι») resulta impensable en relació amb els forts i poderosos o venjatius («ῥώμην αὐτῶν καὶ δύναμιν»). Aquesta distinció permet doncs delimitar millor la naturalesa del ridícul i la malvolença en relació amb les persones sobre la que es pot exercir. A més a més, la introducció de la violència i la capacitat de venjança ens poden remetre a diversos llocs del mateix diàleg i al fet que Sòcrates es pot trobar en una situació de perill i estar amenaçat en certa manera pels seus interlocutors (cf. 16a6, 19d1-e5, 20b3, 23b2-5, 62b7-9). Aquest fet implicaria que aquests no poguessin, tot i ser-ho, resultar-li ridículs. Diguem de passada que si això és així, aleshores el diàleg platònic ens ofereix, de nou, un clar cas de teatre dins el teatre. Sales indica que aquesta referència ens remet a la imatge de la filosofia que ens transmet el diàleg platònic, la qual «comporta un cert coratge perquè combat preferentment la *doxosofia* odiosa dels forts. Els rostres de l'aparença cognoscitiva són ben diferents en les distintes escenes que són els diàlegs platònics: l'ambició d'Alcibiades, l'estratègia il·lustrada de Nícies, el coratge rude de Laques, la calma afectada de Càrmides, l'erudició d'històries sobre els déus d'Eutifró, l'enciclopedisme d'Hípies, la sofística de Protàgores, la retòrica de Gòrgias, el tradicionalisme d'Anitos, la frivolitat de Menó, etc. El buit cognoscitiu en els forts odiosos i en els febles ridículs –acaba Sales– és una condició per obrir la possibilitat cognoscitiva. Els diàlegs platònics tenen per missió, com l'eros de *El convit*, "omplir el buit de manera que sigui

possible de lligar el tot amb si mateix" (202e)» (cf. Sales 1992, 35-36). 2) Per altra part, resulta enigmàtica aquí la presència de les imatges («εἰκόνες»). Ens sembla que el terme ens remet a la poesia o a les obres dels artistes, els quals produeixen imatges (en forma de comèdies o tragèdies) que són còpies de la realitat (de les comèdies i les tragèdies de la vida). Si aquestes imatges contenen ignorància ens resulten perjudicials. Ara bé, per tal que aquest sigui el significat de les imatges, cal que vinguin d'elements que són forts i venjatius i, per tant, que la comèdia i la tragèdia com a formes de representació continguin aquests elements. També resulta interessant pensar la relació entre les imatges que trobem aquí i la figura del pintor que es descriu en l'escena central, a partir del qual s'aclareix, recordem-ho, la falsedat dels plaers dels qui gaudeixen pensant-se a ells mateixos en un futur o en el passat, gaudint sense gaudir en realitat; a més, com ja s'ha dit, aquells homes resulten ridículs en tant que viuen d'imitacions del plaer (cf. 40c i ss.).

3) Finalment, una lectura extradialogal del passatge permet pensar en una referència a les comèdies d'Aristòfanes, concretament, com ja hem esmentat, als *Núvols*, on Estrepsíades i també Fidípides representarien la ignorància inofensiva i Sòcrates el coneixement. Aquesta és la lectura de Tulli, el qual considera que «Plato takes his definition for the γελοῖον from the *Clouds*, because the knowledge of Socrates in the scenes of the *Clouds* offers the métron for ignorance, for the weak ignorance of Strepsiadés, for the ignorance that prevents the young Pheidippides from discerning the genre of things» (cf. Tulli 2010, 241). Pradeau, per la seva part, suggereix que Sòcrates es refereix aquí a imatges de personatges públics o teatrals violents que tenen un efecte molt perjudicial en el públic tal i com hauria fet en els llibres II i II de *La república* (cf. Pradeau 2002, 278, n. 212).

^{cccix} Reapareix de nou l'acció d'acordar («ὁμολογεῖν»), segons el nostre recompte, es tracta aquí de setè acord establert al llarg del diàleg (cf. 11c9, 11d1-12a5, 14c1-15c1, 20c7-e2, 37c4-e2, 41d7).

^{cccx} Diverses coses són aquí rellevants. 1) S'aclareix finalment el sentit de la malvolença («φθόνος») tot vinculant-la amb el ridícul i també amb la ignorància. Restava fins ara per determinar explícitament quin element podia fer dolorosa l'experiència de la comèdia. Doncs bé, ara se'ns aclareix que, com ja sabíem, quan riem sentim un plaer, encara que es tracti d'un plaer injust, això és, causat com a reacció enfront el mal d'un amic; i que aquest riure de les desgràcies de l'amic només és possible que es doni com a derivat de la malvolença. Per tant, no riuríem en la comèdia sense la presència de l'«φθόνος», de manera que el riure de la comèdia és una barreja de plaer i de dolor. Notem en aquest sentit que –aparentment– l'estructura de la barreja i l'experiència que la caracteritza s'ha acabat aclarint a partir de l'esquema determinat pel mateix diàleg, en el qual el dolor representa un estat de buidor i disharmonia i el plaer un estat de plenitud i d'harmonia (cf. 31d i ss.). A.-G Wersinger considera que «φθόνος» representa el lloc de cristal·lització de les passions de l'ànima i representa la millor il·lustració possible per aclarir allò que signifiqui l'«ἄπειρον» en el *Fileb*. A més, considera que entre 48a i 50b4 s'hi troba present un sistema ocult: «ce système –afirma l'autora– repose sur le pivotement de l'axe central du texte, représenté par la notion de mal (τὸ κακόν) que apparaît 8 fois, toujours de manière stratégique (cf. 48b11, 48c2, 49a5, 49d3, 49d6, 49d9, 49e6, 50a2) (cf. Wersinger 1999a). 2) Notem que s'introdueix aquí allò injust («ἄδικός») i també la relació amb els amics («τῶν φίλων») i amb els enemics («τῶν ἐχθρῶν»), la qual cosa posa de manifest que Sòcrates pretén aclarir quelcom relatiu, no ja simplement a l'experiència interna del plaer i el dolor, sinó a l'àmbit relacional de la vida humana, això és, la vida a la ciutat. No resulta fàcil ni evident, però, determinar qui puguin ser els amics dels qui parla Sòcrates aquí. Notem que no queda clar que els enemics s'identifiquin amb aquells que es poden venjar de nosaltres, car també l'amic pot ser fort). La complexitat de la comèdia (en l'escena i en la vida) sembla tenir a veure amb el fet que és justament de la ignorància dels amics dels qui ens en riem i que la causa d'aquest riure és la malvolença («φθόνος»), la qual és incomprendible sense fer intel·ligible la naturalesa de la barreja entre plaer i dolor en l'ànima humana. En aquest sentit, és possible que el passatge ens remeti al tipus d'amistat que hi podria haver entre Sòcrates i Aristòfanes, això és, en el context més ampli de la ciutat, entre la filosofia i la poesia còmica. Aquesta lectura es recolza sobre la interpretació que Aristòfanes hauria iniciat les calúmnies contra Sòcrates (dutes

a terme mitjançant la ridiculització en l'escena i, per tant, enfront la ciutat) a causa de certa malvolença cap al seu *amic*. Com afirma Strauss, «A friend's wisdom may not be as great as he thinks, and therefore he may be somewhat ridiculous; but his wisdom may be sufficiently great to give one cause for envy. This thought can hardly be adequate as an analysis of comedy as such, but it makes sense as explanation of the comedy par excellence, the *Clouds*: Far from being an enemy of Socrates, Aristophanes was his friend, but somewhat envious of his wisdom – even of the wisdom of the young Socrates. Or as one may also say, the primary object of the comic poet's envy was not Socrates' wisdom but his sovereign contempt for the popular applause on which the dramatic poet necessarily depends, or Socrates' perfect freedom» (cf. Strauss 1966, 5). Aquesta lectura, però, va més enllà de la intenció d'aquest comentari (vegeu la part III.4). 3) Finalment, notem la rellevància aquí de la temporalitat, el fet que per tal de parlar de barreja cal que plaer i dolor es produeixin simultàniament («ἅμα γίγνεσθαι»), raó per la qual s'entén que ambdós resulten inconfusibles. Aquesta manca de distinció és la que fa de l'exemple de la comèdia un cas difícil d'entendre, ja que l'acció de riure la qualificariem de plaent si no la vinculem amb la complexa estructura que Sòcrates ha aclarit que permet fer-la possible.

^{cccxi} Hermann afegeix després de la primer aparició de 'tragèdies' «i en les comèdies» («καὶ κωμωδίας») i molts editors el segueixen. Burnet no considera que calgui aquest afegit i nosaltres no considerem tampoc, com aclarirem més endavant, que això sigui necessari.

^{cccxi} La resposta de Protarc deixa oberta la possibilitat de la comprensió de l'argument socràtic per part del jove. Cal recordar aquí la contraposició entre erística i dialèctica establerta des de 17a i que ja a 14b5 i ss. Sòcrates ha advertit que no es tracta de cercar la victòria o de moure'ns per amor a ella («φιλονικοῦμεν»), sinó que és pel més veritable («ἀληθεστάτῳ») allò pel que cal lluitar conjuntament («συμμαχεῖν»). Hi ha una certa comprensió de la lluita, aquella que Sòcrates anomena «συμμαχεῖν», que escapa a Protarc ja des de l'inici del present diàleg.

^{cccxi} La intervenció de Sòcrates és significativa dramàticament i amb ella clou l'argument iniciat a 47d8 i dedicada a aclarir la barreja entre plaer i dolor en l'ànima humana, la qual cosa es posa de manifest amb la referència als tres tipus de barreges exposats. Cal posar de relleu diverses coses. 1) Com ja hem indicat, la recerca socràtica sobre l'experiència del plaer que s'ha iniciat a 31c pretén determinar l'estructura del plaer com quelcom que és en si mateix il·limitat i, per tant, està recurrent el segon trajecte del camí més bell, aquell que va de l'il·limitat a la unitat. El plaer, examinat des d'una perspectiva interna, se'ns ha presentat així inicialment com a moviment de recuperació d'un estat d'harmonia i, al mateix temps, estretament vinculat amb el dolor. L'estat d'harmonia des del qual es fa intel·ligible el plaer el vincula directament amb la barreja com a gènere descrit a la secció cosmològica (cf. secció IV) i que ara es presenta en la pròpia vivència íntima del plaer. Donat que la recuperació de l'harmonia en la qual consisteix el plaer es pot experimentar com a plaer immediatament i també com a espera o record d'aquesta recuperació, l'àmbit de recerca s'ha ampliat per determinar l'estatut dels plaers en l'ànima humana desvinculadament de les experiència del cos. Aquesta separació analítica ens ha conduït a examinar a fons les estructures cognoscitives amb les quals es vincula l'experiència del plaer: la percepció, el judici, la memòria o el desig. Tot plegat ha permès determinar que certes formes de plaer són falses i que ens cal, per tant, ésser prudents a l'hora de determinar la unitat del plaer. Contra Protarc, el plaer admet diferenciacions i determinacions internes i no pot ser qualificat simplement de veritable o bo (cf. nota a 14a7-8). Tot plaer es troba íntimament barrejat amb dolors, tant en el cos, com en l'ànima com en la comunió entre ambdós. D'aquestes combinacions, la més complicada i obscura és la que ara s'acaba d'aclarir, aquella on els plaers es barregen amb dolors en l'ànima sola en el cas de la comèdia. Com ja hem esmentat, l'argument socràtic es mou com en cercles concèntrics per tal de mostrar en cada cas una nova perspectiva des de la qual pensar l'experiència del plaer amb la intenció de determinar-ne la unitat.

2) Ens cal atendre a la significació d'aquest darrer exemple socràtic, el qual ens remet a la tragèdia i la comèdia en l'escena i en la vida. Creiem que el conjunt de l'argument sobre la barreja de plaer i dolor en l'ànima sola pretén aclarir una experiència íntima de l'ànima i la vida humanes a partir de la seva manifestació pública, això és, en els escenaris, però també en la vida

humana. En el fons de l'argument s'hi situa, novament, la necessitat de delimitar la naturalesa humana. Seguint la imatge de *La república* (368d), se'ns aclareixen aquí les lletres petites on s'inscriuen els sentiments barrejats en l'ànima humana (en la comèdia i la tragèdia de la vida), tot partint de les lletres grans on s'inscriuen aquests sentiments, això és, en els planys i la tragèdia dels escenaris, en les representacions públiques. És en aquest sentit que no resulta necessari afegir les «comèdies» en la primera enumeració de dos elements, ja que són justament el plany (pensem per exemple en Aquil·les) i la tragèdia allò que Protarc (i qualsevol espectador o lector) entén prou bé. Tant en un cas com en l'altre, des del punt de vista de l'espectador o des del punt de vista del personatge, és clar que es produeix una barreja de plaer i dolor. El cas fosc és aquí el de la comèdia, al qual es dedica a aclarir Sòcrates al llarg de l'argument. La pregunta és, doncs, no si cal afegir en el primer cas les comèdies (com a drama públic), sinó quin és el sentit de l'aparició de la tragèdia de la vida en la segona enumeració. Creiem que la resposta té a veure per una part amb el destí de Sòcrates a la ciutat i, per l'altra, amb la tasca de la filosofia com a superació o síntesi entre la comèdia i la tragèdia. Recordem que tant la tragèdia com la comèdia representen com dues formes d'expressió de la naturalesa humana, però també com a dos models educatius. La ciutat en crisi en la que es troba Plató està possiblement necessitada d'una renovació d'aquests models d'ensenyament i la seva proposta sembla quedar indicada en algun sentit en aquestes pàgines del *Fileb*. (cf. Strauss, 2003, 170 i ss.; Sales, 1996; *El convit*, 223d; vegeu la part III.4).

2) Finalment, cal atendre bé aquí a la referència temporal (l'única que trobem en tot el diàleg), la qual apareix juntament amb una nova demanda de Sòcrates per marxar cap a casa i també una nova referència a *Fileb* com a participant en la conversa. Sembla que és fosc i el context obscur ens pot remetre a l'objecte tractat, el qual és justament també el més obscur («σκοτεινός»; 48b6). Sòcrates sembla voler marxar i es compromet a acabar l'endemà el tractament dels plaers barrejats, el qual ja sembla prou complet. Tot i això, ell mateix afirma que ens resta una petitesa per tal d'encaminar-nos vers la decisió que *Fileb* demana («πρὸς τὴν κρίσιν ἢν Φίληβος ἐπιτάττει»). La decisió, com sabem, és la decisió de la millor de les vides i també, per part de Protarc i *Fileb*, del lloc que hi ocupa el plaer. Sòcrates sap, per tant, que no el deixaran marxar abans d'haver delimitat suficientment la qüestió, abans d'haver-la dut fins al final (cf. «εἰς τέλος»; 23b2). Vegem, doncs, què li manca al discurs per arribar fins al final i restem atents a la voluntat socràtica de marxar cap a casa.

^{ccciv} (V.I) ELS PLAERS PURS I LA UNITAT INICIAL DEL PLAER (50E-55C)

(V.I) ELS PLAERS PURS: COLORS, FIGURES, AROMES, SONS I CONEIXEMENTS (50E-52C).

^{cccv} Així s'inicia, doncs, la petitesa que Sòcrates vol examinar: la determinació de quins siguin els plaers no barrejats («ἀμείκτος»). S'inicia aquí, per tant, un nou cercle que ha de permetre completar els anteriors en el camí cap a la determinació de la unitat del plaer i per tal de permetre orientar la decisió sobre la millor de les vides envers la qual s'encamina la totalitat del diàleg. Notem que la «necessitat» («ἀναγκαῖος») pot significar tant la necessitat com quelcom que obliga, o bé simplement pot significar mancança o una falta. La mateixa ambigüïtat la trobem a 22b9 i a continuació a 51e3.

^{cccxvi} Diverses coses són aquí rellevants. 1) Sòcrates comença afirmant que haurà de fer un gir («μεταβάλλω»), concretament un gir sobtat, com si es tractés d'una batalla. Notem que es reprèn aquí l'argument iniciat a 44a-46b on havien aparegut els enemics de *Fileb*, aquells que consideren que el plaer és només un escapar-se o un alliberament («ἀποφυγή», 44c1-2) del dolor, i que Sòcrates diu voler seguir com a endevins («μάντις»). És important veure aquí que Sòcrates ha de mostrar, per tal de refutar o confrontar les tesis dels enemics de *Fileb* (els quals cauen en la tercera forma de falsedat), que hi ha efectivament certs plaers que són reals i existents i no només aparents («apareixen» tradueix de nou «φαντάζομαι», 50e8; cf. 38d1, 38d2, 40a9, 51a6). La demostració d'aquest fet resulta ser l'única forma de mostrar a Protarc i a *Fileb* que allò que ells consideren que és el plaer, no és més que una aparença del plaer. En determinar falsament la unitat del plaer, tant els enemics de *Fileb* com *Fileb* i Protarc mateixos, cauen en l'error d'establir, com fan els savis actuals, una unitat més ràpidament o més lentament

del que pertoca, caient així, com Sòcrates ha aclarit, en l'erística i allunyant-se de la dialèctica (cf. 16e6-17a9).

2) És fonamental aquí entendre la definició que Sòcrates ens ofereix d'allò que sigui un plaer pur. Aquests plaers són generats per un ompliment mancat de tota percepció de dolor (o de buidor o mancança). El fonamental aquí és atendre al sentit de l'«absència de percepció» o de l'«imperceptible» («ἀναίσθητος») (cf. 34a). Aquests plaers, ens diu Sòcrates, no es troben desvinculats dels processos d'ompliment i buidor descrits fins ara, sinó que en ells passa que les mancances no ens resulten perceptibles i, per tant, només experimentem amb ells un ompliment. Aquesta descripció és important perquè permet pensar la possibilitat d'una vida plaent sense ni mica de dolors, és a dir, la vida més divina humanament possible (cf. 33b7). 3) Notem que en l'enumeració dels plaers purs trobem elements que ja havien aparegut anteriorment en el diàleg: els colors bells («καλὰ χρώματα», 12e-13a;), les figures («τὰ σχήματα», 12e-13a), les aromes («ὄσμη»), i els sons («φθόγγος», 18c). Com veurem més endavant, amb l'aparició dels plaers del coneixement, aquests plaers s'estructuren seguint també una determinada jerarquia. Per altra part, val a dir que aquests plaers són poc substanciosos i que cap home desitjaria viure només amb ells. Dit d'altra forma, la possessió únicament d'aquests plaers (mancats de necessitat en ells mateixos), creiem que generaria en l'home un mancança vital molt major. A més, com Sòcrates ens dirà a continuació, aquests plaers només són propis d'uns pocs i no per a tot home. 4) En l'expressió «purs de dolors» («καθαρὰς λυπῶν») és atetitzada per Burnet, el qual segueix a Badham. Es tracta de la primera aparició de l'adjectiu «καθαρός», el qual es concentra en aquesta part del diàleg dedicada a aclarir els elements purs tant del plaer com de la reflexió amb un total de 24 aparicions (cf. 51b6, 51d7, 52c2, 52d6, 52e1, e2 (x2) i e6, 53a5, 53b4, 53c1, 55a8, 55c7, 55d7, 57b1, 57c1, 58c8, 58d6, 59c3, 62b6, 62c2, 62c7, 63e3, 66c5). És important posar de manifest aquí la puresa substituirà la veritat o la falsedat dels plaers en tot l'examen que segueix. Per altra part, notem que l'abundància aquí d'aquest nou terme lliga amb l'abundància de termes relatius a la barreja que trobàvem en l'argument anterior. 4) «Intímidament entremesclats» tradueix «συμπεφυρμένας ὁμοῦ», es tracta d'una expressió triplement redundat que indica unió en un sentit negatiu, com a desordre.

^{cccvii} Com en la resta de plaers purs, la seva característica és que per naturalesa són bells o bons per si mateixos i en si mateixos («καθ' αὐτὰ»), a diferència de la resta de plaers descrits fins ara, els quals serien bons o bells per quelcom altre («πρός τι»). Notem que això significa que aquests tipus de plaer no es troben subjectes al joc de contraris propi d'allò que és il·limitat (cf. 24a-b), sinó que es troben, en si mateixos, delimitats i, per tant, formen part del gènere de la barreja tal i com s'ha aclarit en la secció cosmològica (cf. 26d). La broma socràtica amb les «pessigolles» («κνήσις») ens remet sens dubte als plaers barrejats amb dolors propis del cos aclarits a 46b-47c. Respecte el sentit exacte dels compassos, regles i esquadres («τοῖς τόρνοις γιγνόμενα ἐπίπεδά τε καὶ στερεὰ καὶ τὰ τοῖς κανόσι καὶ γωνίαις») vegeu Blümner (1887).

Finalment, esmentem que Burnet, seguint Stallbaum, atetitza aquí el «καλὰ καὶ ἡδονάς».

^{cccviii} Tot i que el text no deixa clar aquí el significat de la dicotomia, nosaltres considerem, amb Delcomminette, Benardete i Frede, que allò respecte del que s'estableix una «contrapart» («ἀντίστροφος») és entre el plaers purs més divins i aquells que són menys divins («ἦπτον ... θεῖον»). Tanmateix, el text permet pensar es contraposen aquí el conjunt dels plaers purs amb els que no són purs, és a dir, a tots els plaers barrejats que han estat descrits fins a 51a o, alternativament, els tres tipus de plaers barrejats descrits a la secció anterior (cf. 46b-50e).

^{cccix} Cal comentar aquí diverses qüestions rellevants. 1) La traducció dels «plaers relatius als coneixements» («περὶ τὰ μαθήματα ἡδονάς») és complicada d'interpretar ja que Sòcrates no ens diu explícitament a quin tipus de «μαθήματα» es refereix. Es tracta aquí de saber si l'expressió refereix al coneixement com a estat, és a dir, el fet de saber o conèixer quelcom, tal i com hem traduït nosaltres; o bé al coneixement com a moviment, és a dir, com a procés d'aprenentatge. Tot i que nosaltres hem traduït seguint la primera possibilitat, creiem que els dos punts de vista són necessaris per entendre allò que Sòcrates ens vol transmetre. Això es mostra clarament si resseguim allò que el conjunt del diàleg ens mostra sobre el coneixement. Com posa de manifest el camí més bell, el coneixement és necessàriament un procés, una recerca d'unitats en la pluralitat que ha de recórrer determinats estadis i que requereix, per descomptat,

un esforç, cosa que el conjunt del diàleg exemplifica clarament. Per altra part, ja hem vist com la descripció del desig determina la forma amb què l'ànima cerca sempre l'estat contrari del que experimenta, persegueix omplir-se quan és buida. Ara bé, donat que es tracta d'un plaer pur, com afirma Sòcrates, cal pensar que la mancança que l'ànima sent en la recerca de coneixement no representa un dolor, sinó que es tracta d'un buit que no resulta perceptible. Amb tot, doncs, la introducció dels plaers del coneixement o l'aprenentatge ens permeten pensar en una forma peculiar de desig que no es troba subjecte a la il·limitació pròpia del plaer entesos com a restauració. *El desig, com ja hem esmentat, cal vincular-lo amb eros, el gran absent del present diàleg i, per tant, la qüestió que aquí se'ns planteja permet obrir una interpretació en relació amb la forma de vida que persegueix aclarir el conjunt del diàleg.*

2) Per altra part, notem que Protarc sí que sembla sentir cert dolor enfront la manca de coneixement, cosa que s'ha anat posant de manifest al llarg del diàleg. Això és així des del nostre punt de vista per la seva filologia, la qual el manté constantment en un estat d'espera i de buidor que resulta dolorosa. El fet que senti un cert dolor enfront la recerca també podria aclarir que la seva manera de conèixer o d'aprendre no és l'adequada o en tot cas no és la que Sòcrates li pretén mostrar. Aquest fet explicaria també la referència que fa Protarc mateix al coneixement causat per la fam de coneixements («διὰ μαθημάτων πείνην») i a l'oblit com a mancança que genera dolor. La frase amb què clou el diàleg posaria de manifest aquesta manera que té Protarc d'experimentar el plaer del coneixement, un plaer que resulta insaciable i que roman sempre en la indeterminació (cf. 67b10).

^{cccxx} Sòcrates li diu a Protarc «ὦ μακάριε», sembla que en un to una mica de broma, per això hem emprat l'expressió «estimat amic meu». Apareix aquí el «càlcul» («λογισμός»), el qual designa la reflexió vers el futur i que recordem que es troba present des de l'inici com a element constitutiu de la reflexió (cf. 11b10).

^{cccxxi} Hi ha un joc intraduïble entre «ἀληθῆ» i «λήθη». Efectivament, l'oblit de quelcom no resulta en si mateix dolorós, sinó només el pensament que allò oblidat no es posseeix i, per tant, que representa una manca d'un cert tipus. La determinació d'aquesta manca és el que genera el dolor que experimentem quan oblidem quelcom. De nou, doncs, la rellevància del judici en la determinació de qualsevol plaer es posa de manifest de manera implícita.

^{cccxxii} Clou aquí l'argument relatiu a l'examen dels plaers purs o no barrejats, el qual representa, recordem-ho, la petitesa que li calia afegir a Sòcrates per tal d'orientar la decisió de *Fileb* (cf. 50e2). 1) S'han determinat finalment quins siguin aquells plaers purs de dolor i, per tant, s'ha mostrat al llarg d'aquest breu argument quelcom fonamental relatiu a la naturalesa del plaer i el seu lloc en la vida humana: és possible per a l'home gaudir de plaers sense experimentar els dolors que s'hi associen. Recordem que els plaers purs continuen estant vinculats a processos de destrucció i restauració, però que aquests processos ens passen desapercebuts (cf. 43b-c) i, per tant, no sentim cap dolor en experimentar-los, sinó només un ompliment. La descripció dels plaers purs permet, com ja hem indicat, mostrar a *Fileb* i a Protarc (i també als seus enemics), que hi ha efectivament certs plaers que són reals i existents i no només aparents. Això, a més, implica la possibilitat humana on només gaudíssim de plaers purs. Tanmateix, com hem esmentat, aquests plaers, almenys aquell derivat dels coneixements, són només possible *per molt pocs* («τῶν σφόδρα ὀλίγων») i, per tant, no sembla ser aquest l'estat i la disposició que cerca el diàleg, el qual ha de permetre una felicitat constant *per a tot home* («ἀνθρώποις πᾶσι»; cf. 11d8) i no pas per uns pocs, tal i com s'ha establert en el segon dels acords en l'escena inicial (cf. secció I).

2) Per altra part, l'argument socràtic posa de manifest certa jerarquia entre els diversos plaers exposats que està basada, si ens hi fixem, en la presència menor o majora de la reflexió en elles, és a dir, d'allò que en el passatge cosmològic s'ha aclarit com la causa de tota barreja ordenada, això és, «com l'arribar-a-ser a partir de les mesures produïdes pel límit» (cf. 26d9-10). Notem que l'argument socràtic ha dividit els plaers purs en tres grups:

- a) Els menys divins (aromes).
- b) Els més divins (sons, color i figures)
- c) Els plaers relatius al coneixement.

Els plaers de les olors provenen del sentit de l'olfacte, el qual és sens dubte un òrgan que requereix de reflexió o de cert coneixement per tal de generar plaer però en una mesura menor. En segon lloc, els plaers dels sons, els colors i les figures ens remetent respectivament a l'oïda i la vista, sentits que requereixen un ús major de la reflexió o del judici per tal d'exercir-se. Finalment, evidentment, els plaers relatius al coneixement requereixen un grau superior de reflexió i tenen com a òrgan propi l'ànima sola. (cf. Delcomminette 2006, 479-480). Així doncs, també en l'exposició dels plaers purs es mostra com Sòcrates torna a fer ús del camí més bell, això és, de la determinació d'unitats en la pluralitat mitjançant l'aclariment dels intermedis que els constitueixen amb vistes a assolir la unitat originària. El perfil complet de l'experiència del plaer, però, encara no s'ha tancat, car manca resseguir el següent argument, el qual fa de trànsit amb la següent subsecció del diàleg, dedicada a examinar l'experiència de la raó.

^{cccxxiii} (V.I) EL MOVIMENT D'ASCENCIÓ: LA MESURA DEL PLAER (52C-55C).

^{cccxxiv} Sòcrates sintetitza i ressitua aquí el conjunt de l'argumentació realitzada des de 31c relativa a l'experiència del plaer. Els moviments concèntrics que han permès delimitar la naturalesa del plaer s'acosten a la seva fi, ja que ens aproximem a la determinació de la unitat de plaer. Això es posa de manifest pel fet que els plaers es reagrupen ara com a unitat que es pot fàcilment separar. Concretament, queden dividits entre aquells que són mesurats i aquells que són desmesurats, entre aquells que no són intensos i aquells que són intensos i sempre il·limitats. Aquesta ressituació de la qüestió implica certament una certa simplificació que s'explica per la necessitat de prosseguir fins al final en la delimitació de l'experiència del plaer. És important esmentar aquí, per una part, la rellevància de l'aparició de la mesura i, per l'altra, la desaparició definitiva a partir d'ara de l'«ἄπειρον» i del més i el menys.

La reaparició de la mesura («μέτρος», «ἔμμετρος») ens indica ja el camí vers el desenllaç no només de la present recerca, sinó del mateix diàleg. El terme, doncs, no només serveix per designar la distinció entre tipus de plaers, sinó per indicar també la mesura del propi discurs de Sòcrates. La mesura, com ja hem comentat, serà un dels elements que permetrà definir el bé més endavant i serà la que rebrà el primer premi en el repartiment final i (cf. 64c-65a; 64c-66d; cf. secció VI). Per altra part, la desaparició a partir d'ara de l'«ἄπειρον» i del més i el menys (el qual apareix per primer cop invertit) lliga perfectament amb el protagonisme de la mesura. Com veurem, a partir d'ara, el plaer com a «ἄπειρον» passa a designar-se com l'esdevenir oposat al ser (cf. 53c i ss.); així el conjunt de l'argument relatiu al plaer, desenvolupat des de la seva naturalesa generada i també il·limitada, es simplifica de manera clara en tant que a partir d'ara s'identificarà el plaer simplement amb el gènere d'allò generat (Cf. William, 1940, 174-175; Delcomminette 2006, 493-496).

^{cccxxv} Seguim aquí les edicions de Jackson i Bury, els quals suggereixen que «ἰκανὸν» s'uneixi als primers dos elements formant un conjunt de tres i tres. En els manuscrits B i T la segona sèrie no és de tres, sinó de quatre elements, incloent com a darrer element «ἰκανὸν». Això, tanmateix, no sembla lligar amb el conjunt de l'argument. No seguim, per tant, en aquest cas, Burnet, a qui segueixen bona part dels traductors, el qual canvia «ἰκανὸν» per «ἰταμόν» («audaç») en la segona sèrie.

^{cccxxvi} Les dues darreres intervencions de Sòcrates són rellevants i permeten perfilar més clarament el full de ruta que ha de seguir el diàleg a continuació. És important notar que reapareix aquí necessitat de cercar la veritat («πρὸς ἀλήθειαν εἶναι»), la qual cosa ens remet intradialogalment al primer dels acords establerts en el diàleg, segons el qual ens cal delimitar la veritat en el mesura del possible sobre la qüestió tractada (cf. 11c9). Aquesta delimitació implica no deixar-se res en l'examen («μηδὲν ... ἐπιλείπειν ἐλέγχων ἡδονῆς») del plaer i també de la ciència (terme que apareix aquí per primer cop des de 31b i que anticipa l'argument que seguirà en la subsecció V.II) per tal de trobar-ne els elements més purs, la qual cosa ha de servir per orientar la nostra decisió sobre quin sigui la millor de les vides. Som en el camí més bell i la recerca sobre la il·limitació del plaer sembla estar arribant a la seva fi, la qual cosa només s'assolirà quan s'hagin recorregut tots els intermitjos que constitueixen la unitat del plaer i es pugui, finalment, determinar la seva unitat originària («ἀρχὰς ἔν»; cf. 16d6). Nomes

després d'haver trobat la unitat que permeti fer intel·ligible el plaer en relació amb el tot on aquest s'esdevé ens serà possible situar-lo en el seu lloc adequat en la vida humana.

^{cccxxvii} Clou aquí l'argument per mostrar que la puresa i la mesura del plaer permeten distingir entre tipus de plaers de manera clara. 1) Recordem que l'exemple del blanc («τὸ λευκὸν») ja havia aparegut justament a l'inici del diàleg, on Sòcrates aclaria que el color és idèntic al color (de la mateixa manera que el plaer ho és al plaer), però el blanc és oposat al negre (de la mateixa manera que hi ha plaers contraris) (cf. 12e-13a i ss.). L'exemple socràtic havia de servir en aquell cas per provar que no és només la circumstància externa («πρόγραμμα», 12d8) allò que distingeix els plaers, sinó la seva mateixa naturalesa. Es tractava, recordem-ho, del primer intent d'enfrontar-se al pressupòsit de Protarc segons el qual el plaer no admet diferenciacions internes (cf. nota a 14a7-8). Aquesta qüestió s'ha hagut de tractar primerament a partir d'exposar la manera adequada de tractar amb unitat mitjançant el camí més bell (cf. secció II) i, després d'una sèrie de desplaçaments, mitjançant l'argument que és a punt de concloure, on s'ha mostrat que els plaers admeten diferenciacions internes a causa de la seva vinculació amb el judici i l'experiència humanes. En cert sentit, doncs, el conjunt de l'argument relatiu a l'experiència del plaer ha mostrat allò que ja resultava evident des del principi en relació amb el color: els plaers purs s'oposen als impurs de la mateixa manera que el blanc s'oposa al negre o a qualsevol altre color que no sigui pur; igual que sense conèixer la totalitat dels colors i els seus graus de puresa no ens seria possible determinar-ne la unitat completa i els seus contraris, tampoc en relació amb el plaer ens seria possible emetre un judici o una decisió sense conèixer-ne la unitat completa. El conjunt de l'argument que s'ha iniciat a 31c ha servit per aclarir aquest fet de manera detallada.

2) Per altra part, com ja hem esmentat, l'afirmació de l'existència de plaer veritables representa un clar rebuig de la conclusió extrema de les tesis dels enemics de *Fileb*, els quals consideren que el plaer no existeix en absolut i, per tant, que el plaer no és bo en cap sentit. A més, amb la determinació dels plaers millors, purs i veritables, Sòcrates està donant força a l'argument sobre la victòria de la raó sobre el plaer i també a la seva força com a causa ordenadora. Efectivament, els millors plaers són aquells que es generen gràcies a una barreja entre límit i il·limitació que resulta moderada, bella i veritable. 3) Finalment, és rellevant observar aquí que la descripció del blanc fa aparèixer les tres nocions que permetran més endavant descriure la naturalesa del bé. Efectivament, la mesura, la bellesa i la veritat serviran per captar amb una sola mirada el bé (cf. 64d-66a). Trobem aquí un joc de contraris: «σμικρός»-«μέγας» i «ὀλίγος»-«πολύς». Com anirem veient en les properes línies, l'argument socràtic que s'ha iniciat a 31c amb un clar moviment de descens vers les profunditats de l'ànima humana, els seus desitjos i les seves esperances, s'anirà ara progressivament elevant gràcies a l'exercici de delimitació socràtica.

^{cccxxviii} (V.I) LA UNITAT INICIAL DEL PLAER: EL PLAER COM A GÈNESI (53C-55C).

^{cccxxix} Sòcrates inicia aquí un nou argument que tancarà la secció dedicada a l'anàlisi de l'experiència del plaer iniciada a 31c tot identificant el que podríem anomenar la unitat inicial o original en què acaba tota recerca segons el camí més bell («καλλίων ὁδός»; 16b4-7). Efectivament, l'argument socràtic identifica ara el plaer amb allò que esdevé, amb la gènesi («γένεσις») i el contraposa a allò que és, al ser o «οὐσία». Si seguim l'argument veurem que la posició que Sòcrates atribueix a aquests refinats («κομψοί») no sembla contrària a la seva pròpia posició, car permet aclarir l'argumentació que segueix i la manera com es tanca l'examen de l'experiència del plaer. Ara bé, és important notar que l'assoliment d'aquesta afirmació pròpia dels savis refinats ha requerit en el cas de l'argument socràtic una llarga argumentació feta gràcies a seguir el camí més bell i, per tant, gràcies a l'endevinació pròpia de l'exercici dialèctic. Molt possiblement, aquests savis dels que Sòcrates ens parla aquí són els mateixos que s'han descrit com els enemics de *Fileb*, els «δυσχερεῖς», els quals, recordem-ho, no endevinen mitjançant una tècnica, sinó mitjançant un fastigueig o una dificultat en relació amb els plaers més intensos (cf. 44a-46b). Sòcrates, com dèiem, ha mostrat que cal examinar l'experiència del plaer en la seva totalitat i mitjançant el camí més bell per tal de treure conclusions sobre la seva naturalesa. Així doncs, tot i que la conclusió dels savis refinats i la de Sòcrates puguin ser les mateixes, el camí seguit per arribar-hi és clarament diferent. Notem que el terme «κομψός»

apareix nou vegades en el corpus platònic i es vincula habitualment a aquelles persones que combinen la filosofia amb algun tipus de saber tècnic, com la medicina o la matemàtica (cf. *Gòrgias* 493a, *Hípias Major* 288d, *Lisis* 216a, *Cràtil* 405d, *La república* 405d, 408b, 568c, *El polític* 285a) (cf. Tarrant 2010, 116, n. 23 i 24). Val la pena esmentar aquí que aquesta és la cinquena vegada que Sòcrates fa ús o esmenta d'altres savieses al llarg del diàleg (cf. 16e-17a, 28c-d, 43a i 44b-c). *El diàleg platònic se'ns manifesta així també com a lloc de confrontació entre les diverses savieses de la ciutat*.

^{ccccxxx} Finalment, Protarc sembla haver entès la distinció que Sòcrates ha establert per tal d'aclarir la posició dels homes refinats. Notem que les quatre dicotomies que exposa Sòcrates ens remetent a la relació entre el desig i el seu objecte; entre, per una part, allò que es troba mancat i que tendeix sempre vers un altre (els desitjos dels amants virils) i, per l'altra part, allò que no es troba mancat i que resulta autosuficient (els joves bons i bells com a objecte dels desitjos). Com veurem, aquestes dicotomies serviran per fer intel·ligible la darrera distinció que Sòcrates és a punt d'introduir. Fixem-nos que, en aquest sentit, també el plaer pur és com l'amant viril que cerca sempre el jove bell, ja que la seva bondat depèn de l'objectiu que persegueix, més que no pas d'allò que ell mateix és.

^{ccccxxxi} Notem la significació d'aquesta exigència de fer participar a Protarc en el discurs («τοῦ λόγου συμμετέχε»). Fixem-nos que aquí Sòcrates mostra una clara voluntat de seguir el diàleg amb Protarc, mentre que és a Protarc a qui reclama que resti amb ell en el seu recorregut. Aquesta actitud contrasta fortament amb la que Sòcrates mostrava a 50d, on afirmava que volia marxar i que només li restava aclarir una petitesa, la qual perseguia determinar la puresa del plaer i, d'aquesta manera, delimitar finalment la seva unitat inicial.

^{ccccxxxi} Som en un lloc clau del diàleg, l'aparició del bé o d'allò bo ho posa de manifest. La llarga subsecció dedicada a l'aclariment de l'experiència del plaer i de la seva unitat és a punt de cloure i reapareix finalment el bé en la seva part final. Ens cal aquí aclarir els arguments emprats fins ara i la seva significació. 1) Recordem que gran part dels arguments del diàleg han perseguit aclarir la relació que s'estableix entre el plaer i el bé. La diferenciació entre aquests dos elements era, de fet, el segon dels pressupòsits que Protarc havia posat de manifest a l'inici del diàleg (cf. *supra* nota a 14a7-8). L'argument sobre el bé en la secció III ha permès fer un primer intent de determinar aquesta qüestió tot mostrant que el plaer no es pot identificar amb el bé de la mateixa manera que no ho pot fer la reflexió, ja que cap dels dos no és autosuficient. En la secció IV, dedicada a situar el plaer com a il·limitat en el tot, s'ha mostrat que aquest no pot ser bo si roman en la il·limitació i, per tant, que es fa necessari una delimitació del plaer per tal de fer-lo apte per a la bona vida. En la subsecció V.I que ara acaba, l'argument s'ha centrat sobretot en aclarir les diferenciacions internes que caracteritzen al plaer (combatent així, des d'una perspectiva interna, el primer pressupòsit de Protarc: la manca de diferenciacions internes en el si del plaer) i ha mostrat finalment, la vinculació entre aquest examen i la relació entre el plaer i el bé. Això és així perquè donat que tot plaer, fins i tot el més pur, es una gènesi i un procés (com s'ha aclarit en detall al llarg de tota la subsecció) i donat que el bé és un ser i l'origen de tota gènesi, aleshores el plaer no pot ser el bé. Protarc accepta aquí, amb moltes més raons que en la darrera ocasió, que el plaer no s'identifica amb el bé, però això no implica encara que ell decideixi no seguir la vida que ha escollit. La qüestió de la tria de la millor de les vides, en la qual es resoldria la relació entre el plaer i el bé, resta encara oberta i hi restarà fins al final del diàleg.

2) Per altra part, és important entendre aquí l'abast i la significació de l'associació entre el plaer i la gènesi, la qual permet entendre el sentit de les quatre dicotomies exposades anteriorment. Que el plaer sigui sempre una gènesi, però, sembla contraposar-se a la descripció feta del plaer com a il·limitat. Això, tanmateix, no és així, ja que la introducció dels plaers purs ha mostrat que no tots els plaers s'experimenten com a il·limitats i, per tant, que aquesta classificació ja no és adequada; a més, ja hem vist com els plaers poden ser pensats també des del gènere de la barreja. Així doncs, la caracterització dels plaers com a gènesi resulta compatible amb tots els tipus de plaers aclarits i també amb l'aclariment dels plaers com a barreja. 3) Recordem que el gènere de la barreja (de «πέρας» i «ἄπειρον»), al qual sabem que pertany el bé, havia estat descrit com a «γένεσιν εἰς οὐσίαν» (cf. 26d8, 27 b8-9) sense que en

aquell moment poguéssim determinar si es tractava d'una gènesi o d'una «οὐσία». Ara sabem amb certesa, tanmateix, que el bé és una «οὐσία». A més, donat que, com nota Delcomminette, l'harmonia vers la que tendeix tot plaer ha estat descrita com a «οὐσία» (cf. 32 b37), resulta coherent pensar que el plaer com a gènesi tendeix cap a l'assoliment d'una «οὐσία», ja que només així serà possible fer que el plaer formi part de la bona vida o, dit d'altra manera, que formi part del bé (cf. Delcomminette 2006, 498 i ss.). 4) Finalment, hem vist com, efectivament, la conclusió dels homes refinats coincideix amb la que defensa Sòcrates en aquest punt: el plaer és una gènesi i no un ser. Cal reiterar, però, que això no implica que Sòcrates o la posició que ell defensa sigui en sentit estricte la mateixa que la dels refinats, sobretot perquè el camí de recerca socràtic ha fet un recorregut que els savis refinats molt possiblement no han seguit, un camí en el qual s'ha mostrat la possibilitat de determinar la naturalesa del plaer com a unitat.

^{cccxxxiii} Som al final de la llarga secció dedicada a l'examen de l'experiència del plaer que s'havia iniciat a 31c. Com ja hem indicat, l'argument acaba retornant a la qüestió del vincle entre el plaer i el bé per tal de mostrar clarament que una vida que entengui que el plaer s'identifica amb el bé ha de renunciar a la bondat i la bellesa del coratge, la templança o la raó i ha d'acceptar que només és feliç i virtuós aquell que gaudeix sempre i no pateix. La situació extrema enfront la que ens situa l'argument socràtic posa de manifest la situació d'aquells que pensen que el plaer és el bé, però no explícita la complexitat que implica entendre la manera com el plaer pot esdevenir en algun sentit bo i, per tant, la manera com pot formar part de la bona vida. Per tal de resoldre aquesta qüestió ens caldrà encara esperar a disposar dels elements que ens permetin elaborar la barreja en la que consisteix la millor de les vides (cf. secció VI). Recordem novament que l'examen de l'experiència del plaer ha seguit el segon trajecte del camí més bell (cf. 18a8-b2). Si Sòcrates ha exercit bé el procediment que ell mateix ha exposat, això significa que pel que fa al plaer hem ja assolit aquesta unitat, la unitat inicial en la que ha d'acabar tota recerca (cf. 16d5). Que l'argument ha assolit aquesta unitat inicial es fa palès amb la determinació final del plaer com a gènesi o esdevenir. A més, justament aquesta determinació s'ha produït gràcies a un cert moviment d'ascensió iniciat a 52c, moviment que no és altre que aquell descrit en el camí més bell, el qual indica que ens cal, després de determinar els intermedis que constitueixen tota unitat, recuperar la unitat inicial i abandonar la forma de l'il·limitat. Hem recuperat, doncs, la unitat inicial, deixant enrere en certa manera les distincions intermitges que es troben absents en tota la secció que va de 52c a 55c. En aquest sentit, com nota Delcomminette, no tenen sentit les crítiques a aquesta secció pel fet que desapareixen les divisions establertes en relació amb el plaer en la part anterior de l'argumentació del diàleg (Cf. Delcomminette 2006, 493-495; Cfr. Hackforth 1958, 105; Gosling 1975, 220). Donat que la tasca del diàleg és, però, la d'assolir la unitat de la bona vida entesa com a barreja de plaer i reflexió, ens caldrà encara fer l'examen d'aquest segon element per tal de realitzar la barreja final i assolir una imatge d'allò que sigui l'estat i la disposició que facin a tot home feliç que sigui el més veritable possible. És per això que en aquesta part final Sòcrates torna a marcar amb contundència la contraposició entre una vida de plaer i una vida de pura reflexió i és també per això que torna a parlar de la necessitat d'una tria («αἰρέω») (cf. 55a2-5; 33a-c). Ens caldrà restar atents, doncs, a la direcció que prendran els arguments següents per tal de veure la forma que haurà de prendre la vida humana que ens caldrà finalment escollir.

^{cccxxxiv} V.II L'EXPERIÈNCIA DE LA RAÓ (55C-59D)

^{cccxxxv} S'inicia aquí la nova subsecció del diàleg enunciada ja a 31b i dedicada en aquest cas a examinar l'experiència de la raó. A més, Sòcrates ens aclareix també el full de ruta que seguirà l'argument. 1) Notem en primer lloc que es tracta d'una recerca que s'ha plantejat conjuntament amb la feta en relació amb el plaer i amb vistes, com se'ns enuncitava a 52d-e, a prendre una decisió («κρίσις»). La decisió, com ja hem esmentat en diverses ocasions, és una de les qüestions que recorren el conjunt del diàleg. Som constantment en l'exercici de discerniment que ens ha de conduir a orientar la nostra tria, la tria de la millor de les possessions o de les vides humanes amb què s'inicia i clou el present diàleg (Vegeu la part II.3). Aquesta decisió requereix, com ens indica Sòcrates, saber discernir respecte de la raó allò que s'ha assolit discernir respecte del plaer, és a dir, la seva naturalesa i, més concretament, el seu grau de

puresa. Això implicarà, per tant, recórrer els intermedis que constitueixen la raó per tal de traçar la distància que separa l'u dels molts en la seva naturalesa. D'altra banda, el criteri que permetrà fer la investigació sobre la raó serà el mateix que s'ha emprat en la darrera part de l'examen del plaer: el criteri de la veritat i la puresa. Efectivament, de la mateixa manera que la puresa del plaer significava la separació respecte del desplaer, ara la puresa de la ciència representarà, com veurem, la separació respecte de la incertesa o l'accident.

2) Per altra part, tot i que l'objectiu de les dues recerques és comú, la recerca sobre la raó es diferencia de l'anterior per diversos factors. En un sentit merament quantitatiu, l'extensió de l'examen de l'experiència de la raó és molt més breu, concretament més sis vegades més breu que l'anterior (dels 42.386 caràcters que conté la secció V, la recerca que ara comença n'ocupa 6.460 és a dir, un 15% de la secció V i un 8% del total del diàleg; vegeu la part II.4. § 11.2). Aquesta diferència de dimensions s'explica, en part, per una diferència relativa a l'objecte d'estudi i a la forma d'aplicació aquí del camí de recerca. Ens referim al fet que, com veurem, l'examen de la raó segueix el segon trajecte del camí més bell, mentre que el del plaer ha seguit el primer. Efectivament, la recerca sobre l'experiència de la raó i la ciència no es fa partint d'un conjunt il·limitat de sabers o de criteris per a determinar-los i conduir-los vers la unitat tal i com ha passat amb l'experiència del plaer, sinó que aquesta recerca es fa partir ja d'una certa unitat de la que cal, això sí, examinar la seva constitució. Això es farà també manifest pel fet que, a diferència del que passava en el cas de l'examen del plaer, aquí l'exercici de discerniment es fa partint d'uns criteris que es donen per acceptats i que resulten familiars, en la seva majoria, als interlocutors. La unitat del criteri de discerniment així com la unitat inicial de l'objecte d'estudi, provoquen, com dèiem, que l'examen de la raó sigui molt més breu que l'anterior. Certament, com hem vist, l'examen del plaer s'ha fet gràcies a una sèrie de moviments concèntrics que a poc a poc han aconseguit delimitar els múltiples elements implicats en l'experiència del plaer; per contra, ara l'examen serà més aviat lineal, amb un inici i un fi fàcils de resseguir. Estretament vinculat amb aquest fet trobem encara una diferència important entre les dues recerques. Es tracta del fet que, com ha estat aclarit, el plaer forma part del gènere de les coses il·limitades o, en tot cas, el d'aquelles que requereixen d'un element limitador per tal de constituir-se com allò que són. Això implica, com hem vist al llarg de la llarga secció anterior, que el plaer no es pugui aclarir com a tot sense recórrer a les operacions cognitives que hi ha implicades en la seva mateixa experiència (recordem la rellevància, per exemple, del judici, la percepció, la memòria o el desig). De fet, el conjunt de l'argument ha mostrat com els millors plaers, els plaers purs, són justament aquells que es troben delimitats, és a dir, aquells on l'element il·limitat es troba sota el control d'una limitació i d'una mesura. Així, els plaers entesos com a gènesi en vistes a una realització requereixen d'una mesura o límit que els orienti i aquesta orientació ha d'estar vinculada justament amb la raó o la reflexió que ara s'analitza. L'examen de la raó i la ciència parteix, doncs, d'una base molt diferent en tant que, com ha estat aclarit en la secció cosmològica, és des del gènere de la causa (cf. secció IV). Ens trobem, doncs, en l'examen d'allò que permet generar tota mena d'ordre, imposant un límit sobre allò il·limitat segons certa mesura i que ens cal identificar com a saviesa i raó a nivell còsmic (cf. 30c5-8). Només així entendrem, com es veurà a continuació, la manera com s'ordena l'anàlisi de la raó com a unitat.

^{ccccxxvi} (V.II) LES CIÈNCIES MÉS O MENYS CIENTÍFIQUES (55D-57E).

^{ccccxxvii} Cal comentar en aquest punt la divisió amb què Sòcrates inicia el seu examen de les ciències. 1) Com ja hem comentat, el criteri emprat en la recerca és efectivament el de la puresa, és a dir, el de determinar quins sabers són els més purs («καθαρότατα») i quins ho són menys («ἀκαθαρτότερα»). 2) La primera divisió s'estableix sobre la unitat de les ciències de les coses que s'aprenen («τῆς περὶ τὰ μαθήματα ἐπιστήμης»), les quals es divideixen entre artesanals o tècniques («δημοουργικός») i les educatives o formatives («περὶ παιδείαν καὶ τροφήν»). La diferència entre ambdós elements de la divisió no se'ns explica clarament, però sembla que els sabers que s'aprenen artesanals es diferencien dels formatius pel fet que requereixen un exercici constant basat en el coneixement i un cert grau de pràctica i repetició. En tot cas la divisió següent s'establirà sobre el primer dels elements. Tot i així, com veurem, els dos elements de la divisió inicial es fan difícilment diferenciables en d'altres nivells de la divisió i en determinats

moments sembla que es trobin estretament vinculats. Creiem que no ens cal entendre la divisió platònica com a estricta o tancada, sinó d'una forma més oberta i on el que resulta rellevant és l'estructura que finalment permet entreveure. De fet, aquest vincle ja es mostrava justament en el moment de descriure el camí més bell, el qual se'ns presenta com aquell que fa possible tota tècnica i, al mateix temps, com una forma d'aprenentatge i ensenyament i d'examen i, per tant, com una forma d'educació o formació (cf. 16e4-6).

3) El segon nivell de la divisió és força diferent al primer, ja que no és dicotòmic, sinó que ens indica una divisió per graus, concretament el grau major o menor de precisió o de científicitat, exemplificat en aquest cas per l'ús major o menor de mesures com l'aritmètica («ἀριθμητικός»), la tècnica de la medicina («μετρητικός») o la del pes («στατικός»), així com d'eines i mitjans de mesura diversos. Aquells sabers on hi ha més presència de mesures es mostren així com a hegemònics o directius («ἡγεμονικός»). En la resta de sabers, com menys grau de mesura hi hagi més necessitat de conjectura o estocàstica («στοχαστικός») hi haurà i, per tant, la seva funcionalitat o força dependrà principalment de l'experiència, la percepció repetida, la pràctica («μελέτη») i l'esforç («πόνος»). Sòcrates sembla indicar que aquest darrer grup de sabers és menys tècnic que la resta. Notem que un tret rellevant d'aquest segon grau de la divisió és que el criteri de la puresa conviu amb el d'allò que és més i menys («μᾶλλον» i «ἥττον») i, per tant, ens remet a una característica pròpia d'allò il·limitat. La presència aquí de l'il·limitat es fa necessària en tant que som en l'examen d'una unitat i, com ha aclarit el camí més bell, tota unitat és una certa barreja constituïda per una combinació mesurada entre quelcom limitat i i quelcom il·limitat. La diferència respecte al plaer com a il·limitat és aquí de nou clara: en el cas de les ciències, allò il·limitat queda sota el domini d'allò limitat i limitador, això és, en aquest cas, la puresa i l'exactitud. Això és així, recordem-ho, perquè els sabers formen part originàriament del gènere de la causa, és a dir, el d'allò que permet imposar (amb més o menys precisió) un límit a allò il·limitat. Sobre l'estocàstica és interessant llegir allò que ens en diu Aristòtil a l'*Ètica a Nicòmac* (1141b13; 1106b15).

^{cccxxxviii} Recordem només aquí que l'exemple de la música ha servit a Sòcrates per exemplificar el primer trajecte del camí més bell, aquell que va de la unitat a l'il·limitat, això és, el mateix que segueix l'examen de les ciències al qual assistim. Ara, però, se'ns parla també de la música en un sentit pràctic o productiu, com mostra l'exemple del saber tocar un instrument en particular, en aquest cas, una classe d'oboè («αὐλητικός»). Cal diferenciar, doncs, entre la perspectiva de la música entesa en un sentit pràctic o productiu (on necessàriament hi intervé la conjectura) i aquella que observa l'estructura interna o essencial de la música, descrit com a exemple per aclarir el camí de recerca socràtic (cf. 17b7-e10). Per altra part, també és possiblement en aquest sentit que la divisió s'ha iniciat per allò après en un sentit artesanal i no pas formatiu.

^{cccxxxix} La «regla» tradueix «κανών», torn «τόρνος», compàs «διαβήτης», plomada «στάθμη» i l'escaire «προσαγωγεῖον» (Cf. Compton 1990). Una plomada és una peça de metall o pedra, cilíndrica o cònica, penjada a l'extrem d'un cordill que serveix per assenyalar una línia vertical respecte al punt des d'on se sosté.

^{cccxi} S'estableix aquí finalment la divisió resultant del segon nivell de les ciències relatives a les coses que s'aprenen a partir, com hem comentat, del seu nivell d'exactitud i, per tant, a partir d'una mesura d'allò que és més i menys. Concretament queden dividides, per una part, les ciències que són com la música («μουσική»), basades principalment en la conjectura i l'estocàstica («στοχασμός»); i, per l'altra, aquelles que són com la construcció («τεκτονική») de cases o vaixells, les quals són més precises («ἀκρίβεια») o, com diu Sòcrates, més tècniques («τεχνικωτέρων»). Recordem de passada que l'exemple de la casa o l'habitatge té una rellevància en el conjunt del diàleg que va més enllà de l'exemplificació que aquí trobem (cf. 61a10, 64c1).

^{cccxli} Aquí «primeres» («πρώτας») té un sentit clarament qualitatiu i sembla designar l'aritmètica tal i com es posa de manifest a continuació.

^{cccxlili} L'expressió «εἰς τὸ μέσον» ens remet intradialogalment a la manera com s'inicia tota la secció dedicada a aclarir la manera dialèctica de procedir exposada en el camí més bell (cf. 14b2) i, per tant també a la recerca de la diferència com a requisit del diàleg (cf. 31a-b). Aquest

fet resulta plenament coherent amb el contingut i la intenció dramàtica del present argument de Sòcrates.

^{cccxl} Novament apareix aquí una forma de saviesa amb què Sòcrates es confronta per tal de prosseguir el seu argument. Els «δεινοῖς περὶ λόγων ὀλκήν» designen tant aquells que tenen certa capacitat per dirigir els discursos en la direcció adequada, com també aquells que tenen un cert tipus de violència o força. Recordem que el mateix terme «δεινοῖς» havia servit per descriure els enemics de *Fileb*, però en aquell cas es tractava d'uns que eren hàbils i terribles en relació amb la naturalesa («δεινοῦς ... τὰ περὶ φύσιν», 44b8). No sembla, per tant, que Sòcrates es refereixi al mateix grup de savis i, per tant, aquesta seria la sisena saviesa (o la cinquena si suposem que els savis refinats són els mateixos que els fastiguejadors) que apareix en el diàleg (cf. 16e-17a, 28c-d, 43a, 44b-c i 53c-d).

^{cccxli} Trobem aquí finalment el tercer nivell de la divisió, el qual se centra aquest cop en l'element que permet l'exactitud en el conjunt de les ciència, això és, en l'ús del nombre i de la mesura. Protarc dona el seu vot («ψῆφος») a favor d'aquesta divisió. Procurem aclarir en quin sentit cal entendre aquesta nova dicotomia, la qual resulta més complicada de captar que la resta però implica una clara referència a la manera filosòfica d'operar que permet aclarir algun element de la manera socràtica i protàrquica de tractar les unitats i les qüestions. 1) Es tracta de la diferència entre l'aritmètica dels molts («τῶν πολλῶν») i la dels que filosofen («τῶν φιλοσοφούντων»): els primers compten unitats desiguals («μονάδας ἀνίσους»), mentre que els segons s'asseguren sempre de comptar unitats idèntiques. Creiem que no hi ha dubte que Protarc ha emprat la primera forma d'aritmètica en la seva distinció del plaer, ja que considera aquesta unitat com qualsevol altra unitat sense tenir en compte les seves diferenciacions internes. Concretament la seva comprensió de la unitat del plaer permet que la identifiqui amb la unitat del bé. Com ha mostrat el conjunt del diàleg, calia introduir a Protarc en la capacitat de veure les diferències internes de la unitat del plaer per tal de situar-lo en relació amb el bé i, sobretot, en relació amb la bona vida. Cal entendre que l'aritmètica dels molts percep les unitats com a iguals tot i que aquestes siguin desiguals. Aquest procediment es pot entendre perfectament a l'hora de pensar com acostumem a comptar les coses, això és, ho fem seguint el primer model, identificant unitats desiguals com si fossin del mateix tipus (com quan afirmem, per exemple, que hi ha dos homes davant nostre, sense però haver identificat allò que sigui home com a unitat). Per altra part, l'aritmètica filosòfica es pot aclarir a partir d'allò mateix que hem vist que fa Sòcrates al llarg de tot l'examen i que ja ens enuncïava a 15a-b: «Doncs quan algú, estimat noi, no pren l'u d'entre les coses que esdevenen i moren, com acabem de fer nosaltres. Perquè aquest és el lloc on pertany l'u del que ara parlàvem, el qual, com s'ha concordat, no cal refutar. Però quan algú prova de posar l'home com a u, el bou com a u, el bell com a u i el bé com a u, respecte d'aquestes unitats i les que són com elles, el gran interès per dividir dona lloc a confrontacions». Justament en el passatge citat trobem la darrera aparició de «μονάδας», terme que reapareix en el present passatge significativament.

És rellevant, doncs, veure que l'aclariment socràtic persegueix determinar la identitat com a primer pas per a realitzar qualsevol recompte o divisió i també amb la intenció de possibilitar un diàleg que eviti la confrontació i el desordre. Efectivament, l'ensenyament principal del camí més bell és el de mostrar la possibilitat de pensar i parlar sobre la realitat a partir d'entendre com tota unitat està formada al seu torn de diverses unitats i, per tant, que tot i semblar idèntica a una altra pot no ser-ho (d'aquí per exemple l'error de Protarc en identificar el plaer amb el bé com a unitats). *La determinació socràtica d'unitats en el cas de l'examen del plaer i també en l'anàlisi de la ciència que s'està duent a terme són, doncs, clares exemplificacions de l'aritmètica filosòfica, la qual accepta l'existència d'una unitat només després d'haver recorregut tots els intermedis que la constitueixen.* L'aritmètica filosòfica, tanmateix, no serviria per a les finalitats de l'examen socràtic sense un saber que s'hi situa encara per sobre i que l'orienta, és a dir, com veurem a continuació, sense la dialèctica. Notem de passada que la filosofia o els filòsofs apareixen en diverses ocasions i adquirint diversos sentits al llarg del diàleg (cf. 56d5, 56e8, 57c2x2, 57d1, 67b6). Fixem-nos finalment que el fet que Sòcrates pregunti aquí si es tracta d'una o de dues aritmètiques permet pensar la possibilitat que aquestes s'hagin de mantenir unides. Això resultaria coherent amb la idea que el saber que permet estructurar qualsevol

tècnica, aquell que ha estat exposat mitjançant el camí més bell, hagi de trobar-se en certa manera present en tota tècnica per tal que aquesta funcioni adequadament. Aquesta possibilitat quedaria confirmada per l'esment que Sòcrates fa sobre el fet que la tècnica, tot i ser doble com s'ha vist, es designa amb un sol nom («ὁμώνυμος»). De nou, doncs, la manera de dir les coses, els noms que donem a les coses, se'ns mostra com a un element fonamental per tal d'entendre la intenció i el sentit de l'argumentació socràtica en el *Fileb*.

2) Benitez analitza acuradament el conjunt del present passatge i afirma que s'hi posa de manifest que Sòcrates ha abandonat la seva divisió inicial entre ciències més o menys precises: les ciències hegemòniques contenen ara l'art de la construcció, que emprava mètodes precisos, però que tanmateix és pròpia de la matemàtica vulgar; per altra part, les matemàtiques filosòfiques no pertanyen a les ciències demiúrgiques que suposadament s'estan dividint. A més, a partir de 57a5-e4 pel que fa a la puresa Sòcrates la reprèn, però ho fa de manera diferent: abans les ciències pures ho eren per ser més precises i la precisió es mostrava en els instruments emprats; ara les matemàtiques filosòfiques són pures en tant que tracten objectes més purs que les matemàtiques vulgars. Benitez considera que les matemàtiques filosòfiques ens remetent al tractament de les unitats exposat a 15b i que en ambdós casos es tracta de les formes eternes i immutables, les quals els molts identifiquen amb les unitats sensibles tot fent ús de la matemàtica vulgar (cf. Benitez 1999a, 350-351). No estem d'acord que es tracti aquí de formes eternes i immutables, ja que les unitats que s'ha assolit tractar amb l'aritmètica filosòfica són pròpies de la vida humana i de l'estructura de la realitat en un sentit ampli, com és el cas del plaer, la barreja. Per altra part, ja hem comentat que creiem que no ens cal prendre la divisió com una estructura en si mateixa que hagi de ser avaluada, sinó com el camí per assolir la comprensió d'un certa estructura en relació amb la naturalesa i la puresa dels sabers.

^{cccxliv} (V.II) LA DIALÈCTICA, LA MÉS PRECISA DE LES CIÈNCIES (57E-59D).

^{cccxlv} L'expressió «la força del diàleg» («ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις») anticipa aquí clarament la reaparició de la dialèctica en l'argument que segueix tal i com hem enunciat.

^{cccxlvi} Notem que la referència a aquest saber que determina allò que és veritablement existent («περὶ τὸ ὄν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταῦτόν ἀεὶ πεφυκὸς πάντως») ens remet clarament a la dialèctica i, a més, al saber que permet determinar unitats tal i com ha estat introduït a 15b1-2: «si cal suposar que aquestes unitats existeixen veritablement». Diversos comentadors veuen aquí una nova referència a les formes eternes i immutables (cf. Benitez 1999a, 351, n. 3).

^{cccxlvii} La intervenció de Sòcrates i la resposta de Protarc són dramàticament molt significatives i ens cal aturar-nos-hi uns instants. 1) En primer lloc, Protarc es manifesta aquí per primer cop deixeble de Gòrgias, del qual ha sentit dir («ἀκούω») que la persuasió («πείθειν») és la millor de les tècniques en tant que domina sense fer ús de la força («πάντα γὰρ ὑφ' αὐτῆ δουλα δι' ἐκόντων ἀλλ' οὐ διὰ βίας ποιοῖτο, καὶ μακρῶ ἀρίστη πασῶν εἴη τῶν τεχνῶν»). 2) En segon lloc, notem aquí la reaparició del llenguatge militar: «a les armes» («τὰ ὄπλα») sembla ser una broma socràtica per fer evident a Protarc que ell no té intenció de lluitar. Com ja hem dit en diverses ocasions que la intenció de Sòcrates és la d'assolir un diàleg conjunt que es dirigeixi vers allò més veritable i no pas vers una confrontació i una lluita per la victòria. Aquesta capacitat i aquesta disposició és un dels trets fonamentals de la dialèctica, la qual és justament a punt de reintroduir-se en la conversa.

^{cccxlviii} La intervenció de Sòcrates és important i conté diversos elements que cal posar de manifest. 1) Fixem-nos en primer lloc que la diferenciació que estableix Sòcrates entre persuasió i dialèctica es fa emprant un joc de termes inspirat en l'anàlisi del color blanc, però va molt més enllà: allò que és útil («χρεία»), nombrós («πολλοῦ») i que no és pur es contraposa a allò més veritable («ἀληθεστάτω») i pur. Però a més, se'ns diu que la dialèctica no cerca el renom («εὐδοκίμια»), sinó que és el moviment derivat de l'estima o l'eros («ἐρώω») vers la veritat («τῆς ψυχῆς ἡμῶν δύναμις ἐρᾶν τε τοῦ ἀληθοῦς»). La presència aquí d'eros i de la veritat ens remetent clarament al sentit profund de la recerca socràtica al llarg del diàleg, el qual s'ha iniciat justament acordant delimitar la veritat sobre la qüestió de la millor de les vides (cf. 11c9; secció I) i s'ha basat en el seu recorregut en seguir un camí que Sòcrates estima des de sempre, el camí més bell (cf. «καλλίων ὁδὸς»; 16b4-7; secció II). La dialèctica tal i com es

descriu aquí és el camí que Sòcrates ha provat de seguir al llarg de la recerca del conjunt del diàleg, tal i com hem anat mostrant en el nostre comentari. Per altra part, eros ens dona notícia d'un moviment propi de l'ànima que persegueix cercar allò que li manca i, per tant, intradiàlogicalment ens remet clarament a la figura del desig. Un desig, però, en el qual no hi ha implicat un dolor derivat de la manca que ens mou vers l'ompliment, sinó un pur omplir-se en la recerca conjunta de la veritat (cf. 34c-35d). En aquest sentit, se'ns aclareix aquí també el sentit de l'explicació feta sobre els plaers purs relatius al coneixement (cf. 51e9-52b3), els quals es poden identificar ara amb la dialèctica i contraposar-se al mateix temps a la tècnica de la persuasió. Notem en aquest sentit que la dialèctica se'ns descriu aquí com el saber que mira o observa allò clar, precís i més veritable («τὸ σαφὲς καὶ τὰ κριβὲς καὶ τὸ ἀληθέστατον ἐπισκοπεῖ»), de manera que aquest saber ha de ser també el que indica el criteri amb què s'ha establert la mateixa divisió dels sabers a través de la qual hem descobert la dialèctica.

2) La dificultat que presenta el passatge és la valoració positiva que Sòcrates sembla fer de la retòrica en detriment de la dialèctica. El fet que se'ns digui aquí que la dialèctica no és el saber més profitós i útil, sinó el més veritable ha fet pensar a molts comentaristes que la valoració de la retòrica és aquí irònica, sobretot per la manera com Sòcrates descriu aquest saber en el *Gòrgias* (cf. 463a6-466a2) o en d'altres diàlegs (cf. Benitez 1999a, 353-354; Gosling 1975, 128-129; 223). Per altra part, d'altres autors consideren que Plató simplement hauria canviat de punt de vista des de la redacció del *Gòrgias* (cf. Hackforth 1958, 115). Richard Stalley, per la seva part, considera que la referència no és irònica i que ens cal entendre la situació des del context del diàleg mateix. Així el sentit del passatge seria que la retòrica és el millor dels sabers pel que fa a la satisfacció de les necessitats humanes, però que no és el millor saber en termes generals, lloc que quedaria reservat a la dialèctica. Com nota el mateix Stalley, Aquest fet, però, tindria sentit si existís realment una forma de retòrica veritablement beneficiosa pels homes, cosa que no es diu en el *Fileb* (on justament s'examinen tots els sabers i no reapareix la retòrica), però sí que s'afirma en *El polític* (cf. 303d4-305d5) o en les *Lleis* (cf. 636d5-e3; 718a6-723d4) (cf. Stalley 2010; vegeu la part I.5 § 3.3.). Tot i que aquesta possibilitat ens sembla prou encertada, creiem que també poden considerar que la valoració positiva de la retòrica té la intenció d'evitar l'enemistat entre Protarc i Gòrgias. Aquest element dramàtic té en primer lloc la significació de fer que Protarc segueixi la conversa, però, a més, posa clarament de manifest la intenció de Sòcrates d'evitar la confrontació i la lluita, en favor del diàleg com a lluita conjunta i com a exercici de determinació i denominació ordenada de les realitats. No cal dir, tanmateix, que la intenció de Sòcrates és també la de mostrar la inferioritat de la persuasió enfront la dialèctica. 5) Notem finalment que reapareix aquí l'«autoritat» («κυρωτέραν»), terme que resulta clau per entendre tant l'inici com el final del present diàleg i que ens remet a l'element que motiva i legitima la tria dels propis arguments i de la pròpia vida (cf. 12a8 i 67b; vegeu la part III.1 i II.3).

^{cccl} La recerca dialèctica se situa aquí novament en relació amb allò que és, es tracta d'una recerca en relació amb allò que és estable i no canvia, raó per la qual s'esmenten aquí els canvis propis del cosmos i també aquells vinculats amb els judicis o les afirmacions. Examinem en cert detall aquest passatge: 1) L'esment que fa Sòcrates al «judici» i a «allò relatiu al judici» («δόξα» i «περὶ δόξαν») és molt rellevant i ens remet, des del nostre punt de vista, a l'aclariment fet a l'escena central. Sòcrates sembla indicar aquí que el coneixement propi de la dialèctica no es basa en judicis o afirmacions i, per tant, seguint l'anàlisi que hem fet de l'escena central, es trobaria lliure de les indeterminacions que aquestes impliquen. Això cal entendre-ho bé per tal de no errar la interpretació d'allò que sigui la dialèctica: *justament l'examen fet en l'escena central mostra com l'exercici dialògic socràtic s'ocupa, no simplement dels judicis en tant que afirmacions o creences, sinó de la seva estructura, això és, d'allò que en ells sempre és el mateix*. Aquest fet es posa clarament de manifest perquè en aquella escena, igual que passa al llarg del diàleg, no es tracta d'emetre judicis o afirmacions sobre la realitat, sinó d'entendre, mitjançant exemples i símils, allò que els fa possibles, la realitat de la seva fal·libilitat i la possibilitat, sempre difícil, de l'encert (cf. 38c-39c; vegeu la part III.3). Tot i així, Frede, que desatén totalment l'escena central i la significació que en ella té la «δόξα», considera que en el passatge es distingeix per primer cop en el diàleg entre saber i creença o l'opinió («δόξα»).

L'autora alemanya afegeix que tot i que la distinció no té rellevància en l'argument «Plato at least wants to indicate that it [the difference] has not been abandoned when it comes to the proper conception of knowledge» (cf. 1993, 71, n. 2). Creiem que aquesta lectura mostra el perill de pensar un diàleg des de referències extradiàlogals dubtoses i, per altra part, indica, com hem dit, que no s'ha atès adequadament a la centralitat de la noció de «δόξα» al llarg del diàleg i, sobretot, en l'escena central.

2) De la mateixa manera ens cal entendre també la referència aquí l'examen o la investigació sobre la naturalesa («φύσις») o el cosmos («κόσμος»), allò que aquest experimenta o pateix («πάσχω») i la manera com actua («ποιέω»). Efectivament, l'anàlisi cosmològica feta en la secció IV (cf. 23c-31a) no se centre primàriament en allò que pateix i actua o en allò que neix i mor, sinó en les estructures o els principis que fan possible aquest canvi, és a dir, allò que està essent constantment el mateix («περὶ τὰ ὄντα αἰεί»). Gadamer, tanmateix, compara aquest passatge amb el *Parmènides* afirmant que també aquí es posa de manifest el «χωρισμός» entre el món de les idees i el sensible (Gadamer 2000, 86; vegeu la part II.2, § 2.2.). Scolnicov, per la seva part, considera que tot i que el lligam amb el *Parmènides* sigui possible, en cap cas es tracta aquí d'un «χωρισμός» entre les idees i el sensible, ja que allò que aclareix aquest passatge és que l'estudi del cosmos en un sentit fisiològic no té res a veure amb l'estudi de la realitat i les seves estructures constitutives (cf. 2010, 332; vegeu la part I.4 § 4.1.). Frede, en la mateixa línia que el seu comentari anterior, afirma que el passatge mostra com la dialèctica se situa per sobre la resta de ciències, car s'ocupa de les coses que no canvien (cf. 58e-59b), les quals cal identificar amb les formes: «so in the *Philebus* the two-world theory is asserted once again» (cf. Frede 1993, lx). No podem estar d'acord amb aquesta darrera afirmació, ja que en primer lloc no es tracta aquí en cap moment d'idees, sinó d'una descripció de l'estructura de la realitat feta, si de cas, a partir de l'observació i de les unitats que la constitueixen; i, en segon lloc, en el *Fileb* en cap moment es posa de manifesta una separació entre «dos móns», sinó que justament el tot es mostra en la seva complexitat. Considerem que pel simple fet de no entendre de manera satisfactòria aquesta unitat tal i com ens la transmet Sòcrates no estem legitimats a introduir un «χωρισμός» quan l'argument i la forma del diàleg ens indiquen que el procediment que cal seguir és un altre, això és, la captació d'unitats en la pluralitat. L'error de Frede es posa així de manifest de nou a l'hora d'interpretar el sentit de la dialèctica en el conjunt del diàleg tot afirmant que aquí s'està exposant un sentit de la dialèctica diferent al mètode diví, en el qual no es tractava necessàriament de formes, sinó del mètode per captar-les. Ja hem vist suficientment que aquesta interpretació no és fidel al conjunt del diàleg.

^{cceli} Notem diverses coses per tal d'entendre millor els comentaris anteriors. 1) En primer lloc, és important atendre aquí a la reiterada referència temporal que Sòcrates ha expressat en les seves tres darreres intervencions. El contrast entre l'objecte d'estudi de la dialèctica i allò que es troba subjecte a la temporalitat ens ha de fer pensar en una referència a allò humà, ja que l'home, tot i ser capaç de fer dialèctica, viu constantment en la temporalitat, en el record, l'expectativa i l'intent de determinació de la immediatesa del present. Aquests tres eixos temporals ja es posaven de manifest en l'escena inicial i al llarg de tot el diàleg han anat apareixent sota diverses formes. Ja en l'escena central vèiem com és gràcies a una complexa combinació entre memòria, percepció i expectativa que es feia possible entendre l'experiència humana, la qual cosa, com ja hem vist, està estretament vinculada amb l'experiència del plaer. La dialèctica, com indicàvem en la nota anterior, és l'intent de delimitar allò que en la pròpia experiència humana es troba indeterminat; és l'esforç per posar límits en la indeterminació de la vida humana i de la realitat. El camí més bell és un clar exemple d'aquesta manera de fer en tant que cerca sempre de trobar realitats dins la realitat, de trobar unitats en la pluralitat. Això implica, al mateix temps, que la dialèctica, tot i situar-se en l'àmbit d'allò que no canvia, se les ha d'haver necessàriament amb allò que canvia i que es troba en constant modificació. És per això que no creiem que tingui sentit parlar d'un «χωρισμός» entre dos móns, sinó de la possibilitat d'orientar la comprensió de la realitat i de la pròpia vida gràcies a cercar unitats, models i estructures que ja es troben present en tot moment, però que ens cal fer visibles i saber observar i examinar. 2) Per altra part, fixem-nos que apareix novament la veritat i també la necessitat de trobar un estat («ἔξις») constant. Com ja hem indicat, l'aparició aquí de la veritat ens remet al primer dels acords

establerts en l'escena inicial, mentre que la recerca d'un estat ens remet clarament al segon del acords inicials (cf. 11d5-6; secció I).

^{ccclii} La intervenció de Sòcrates pot passar desapercebuda però ens remet a un element important que ha anat recorrent el diàleg. Recordem que el «deixar testimoni» («διαμαρτύρομαι») ja havia aparegut a l'inici del diàleg i que ens remetia a la divinitat com a autoritat (cf. 12b1-5). En aquest sentit, sembla clar que Sòcrates ha situat la dialèctica més enllà dels homes (de Sòcrates, Protarc i Gòrgias) i de les divinitats que aquests defensen. De nou, doncs, apareix aquí la tasca de desmitificació de la que ja hem parlat diverses vegades i també el sentit profund de la forma de pietat socràtica.

^{cccliii} Clou aquí la secció més extensa del diàleg, la qual ocupa, com ja hem esmentat, exactament la meitat del *Fileb*. En aquesta secció s'ha examinat primerament l'experiència del plaer i, posteriorment, l'experiència de la raó amb la finalitat de determinar els elements més purs de cadascun dels dos elements que han de servir per elaborar la barreja final i poder assolir una imatge de la millor de les vides. Observem diverses coses d'aquest final de secció. 1) Fixem-nos primerament que és possible entendre ara de manera encara més clara la diferència entre el primer i el segon trajecte del camí més bell. Si en el cas de l'examen del plaer, el camí que va de l'il·limitat a la unitat, la investigació s'ha hagut d'iniciar delimitant la il·limitació pròpia de l'experiència del plaer fins arribar a un recompte suficient dels intermedis que la constitueixen per tal d'assolir-ne la unitat inicial (el plaer com a gènesi); ara, en el cas de l'experiència de la reflexió, el camí que va de la unitat a la il·limitació que la constitueix, el recorregut ha tingut com a element constant i unitari la recerca d'allò més precís i pur, la qual cosa es posa de manifesta en la darrera intervenció de Sòcrates. Com ens indicava Sòcrates en l'exposició del camí més bell, però, roman constant en ambdós trajectes tant la necessitat de recórrer els intermitjos que separen l'u dels molts, com l'exigència d'assolir finalment la unitat inicial d'allò cercat (cf. 16c-17a; secció II). 2) Notem en segon lloc que la referència aquí al nom just de les coses ens remet intradialogalment a l'inici de la segona secció del diàleg, dedicada a aclarir la importància dels noms de les coses, la qual cosa representava, recordem-ho, el problema amb el que comença la discussió sobre el plaer i la reflexió (cf. 12c-14b; secció II). El nom ha de permetre determinar unitats sempre i quan aquestes hagin estat aclarides mitjançant el camí més bell (cf. 14b-18e). La continuïtat del conjunt de l'argument del diàleg es mostra aquí plenament: el nom apropiat pel saber dialèctic és el «raó» i «reflexió». 3) Finalment, la referència a la decisió amb què s'inicia el diàleg permet entendre bé que som al final d'un tram important del *Fileb*. Efectivament, a 11b, Sòcrates contraposava el discurs de la reflexió amb el del plaer. El conjunt de l'argument realitzat fins ara ha permès omplir de contingut aquests termes tot fer-los esdevenir unitats sobre les quals es pot operar ara una barreja. El mateix diàleg ha enunciat ja fa temps que la millor de les vides ha de consistir en una barreja entre plaer i reflexió (cf. 21d-22a), però no és fins aquest moment de l'argumentació que es fa possible entendre plenament els elements que han de permetre prendre la decisió sobre la forma exacta d'aquesta vida. Resta encara, tanmateix, realitzar efectivament aquesta barreja, per tal de veure la forma que realment prendrà, la qual cosa es realitzarà tot seguit (cf. secció VI).

4) Diversos comentaristes han posat de manifest que la introducció de la dialèctica està desvinculada de totes les divisions anteriors, ja que aquesta sembla situar-se com a ciència educativa o formativa més que no pas artesanal (eminentment útils) per situar-se en l'àmbit de la veritat en un sentit genèric. És el cas de Benitez, el qual examina la divisió del saber que s'inicia a 55c i considera que no queda clara la finalitat d'aquesta divisió, ja que sembla poc pertinent en tant que no es divideixen els candidats inicialment exposats per Sòcrates, sinó només la ciència. També considera que l'anàlisi és en cert sentit supèrflua ja que no ens aclareix res en relació amb la vida i l'experiència de la raó, sinó només en relació amb l'estructura de la raó mateixa (cf. Benitez 1999a, 337-364). Tot i el valor indubtable de l'anàlisi del detall del text que ens ofereix Benitez, no podem estar d'acord amb aquestes conclusions. En primer lloc, respecte de la finalitat del present passatge ja hem aclarit que cal vincular-la a la recerca d'allò més veritable, pur i correcte en relació amb la raó i la reflexió, elements que es troben presents en la primera enumeració que ens ofereix el diàleg i en l'acord inicial sobre la recerca de la veritat. A més, la manera amb què el camí més bell, i concretament el seu primer trajecte de recerca es

posen aquí de manifest, mostren també la clara finalitat d'aquesta secció. Efectivament, però, alguns dels elements que són allà presents no els trobem examinats aquí, però tots ells han estat certament tractats en la secció dedicada a l'experiència del plaer i d'altres en seccions anteriors del diàleg, cosa que justifica plenament que no calgui retornar-hi. A més, com hem anat veient, alguns d'aquells elements es presenten de forma implícita al llarg de tot l'argument i permeten entendre l'acció dramàtica i argumentativa que es desenvolupa aquí (com és el cas de la memòria o el judici). Respecte de l'objecció que no es tracta aquí de la vida de la raó, sinó de la raó mateixa, creiem que no és pertinent en tant que aquesta forma de vida, la qual en si mateixa està mancada de plaers i dolors constitutius, es descriu aquí a través de l'exemplificació de sabers pràctics i d'experiències que formen part efectiva de la vida humana: la música, la construcció de cases i la recerca d'unitats en la pluralitat com a formes de fer humanes en són un exemple prou clar.

^{cccliv} VI. LA BARREJA ENTRE PLAER I RAÓ I EL REPARTIMENT DE PREMIS (59d-66d).

^{ccclv} Ens trobem en un moment culminant del diàleg, el moment d'elaborar la barreja final entre plaer i raó que s'ha anat enunciant al llarg del text. Som, per tant, en el moment de la producció («δημιουργεῖν»), la qual cosa farà que la forma de tractar les qüestions es modifiqui respecte de les seccions anteriors, les quals es podrien considerar com a moments analítics o d'examen de les parts que ara s'han de posar en comú per a produir la barreja. La secció que ara comença, però, no només elaborarà la barreja entre plaer i raó, sinó que posarà de manifest a partir d'ella una certa imatge del bé (cf. 60b-61b; 64c-65a), la qual cosa permetrà, finalment, assignar els premis als vencedors en la competició amb què també s'ha iniciat el diàleg (cf. 66a-66d). És important retenir en aquesta part final del diàleg que Sòcrates ha mostrat ja clarament la seva intenció de marxar (cf. 50d) i que ell sap que a poc a poc, aquest moment s'acosta. Com veurem, els moviments d'entrada i de sortida tant dels elements de la barreja com dels interlocutors del diàleg, marcaran en certa manera tot l'argument que segueix, la qual cosa es posa de manifest per predominar del verb «ἀφίημι».

^{ccclvi} Ens trobem enfront del tercer dels resums que apareixen en el diàleg i el segon que ens ofereix Sòcrates (cf. 11b-c; 19c-e), el qual, com ell mateix ens insinua, en realitzarà encara un tercer just al final del diàleg (cf. 66e-67a). Ens cal examinar aquest resum amb cert detall. 1) Notem en primer lloc que la intervenció inicial de Sòcrates posa de relleu la preeminència de la reminiscència o rememoració («ἀναμνήσκω») i la memòria («μνήσκω») com a preludi al seu resum. Aquest elements cal vincular-lo amb la rellevància que ha mostrat aquesta potència de l'ànima al llarg del diàleg, la qual recordem que ja era present com a candidat inicial en el primer dels resums de Sòcrates conjuntament amb el càlcul vertader i el judici correcte (cf. secció I). A més, com el mateix Protarc aclaria justament en el seu resum, «tu (Sòcrates) l'has contradit (a *Fileb*) afirmant que no són aquestes (les millors), sinó *aquelles que sovint ens recordem a nosaltres mateixos de bon grat*, i fem bé, per tal que tant l'una com l'altra, *guardades en la memòria*, siguin sotmeses a prova» (cf. 19c-e). La memòria i reminiscència s'han aclarit com les potències que permeten retenir o preservar allò percebut (memòria) o après i recuperar-ho quan ja es troba present (cf. 34b-c). Clarament, doncs, som aquí en un exercici de memòria socràtica que ajuda a la reminiscència de Protarc tot oferint-li un record d'allò après i que caldrà retenir per tal de poder-ho posar a prova. Fixem-nos, doncs, que de nou sense la potència de la reflexió, en aquest cas a través de la memòria i la reminiscència, la millor de les vides entesa com a barreja de raó i plaer no podria ni tan sols ser pensada. Respecte al proverbi («παροιμία») i l'esment a allò que és dos o tres sembla que podem trobar referències en d'altres llocs del corpus platònic i de la literatura grega (cf. *Fedó* 63e, *Fedre* 235a, i *Lleis* 754c i 956e; *Gòrgias* 498e; cf. Sòfocles, *Filoctetes*, 1238.)

2) El cos del resum mostra que Sòcrates reprèn clarament aquí la conclusió establerta a 54c7-9 segons la qual el plaer, pel fet de ser una gènesi, no pot identificar-se amb el bé. Per altra part, la determinació d'unitats nominals és una clara exemplificació i un resultat de l'ús del camí més bell. Recordem que gran part del diàleg s'ha dirigit a mostrar enfront Protarc la necessitat de determinar la unitat del plaer, les diferenciacions internes que el caracteritzen i la possibilitat de la seva falsedat, impuresa o maldat, la qual cosa ha conduït a poder-lo distingir del bé o d'allò

bo de manera adequada (cf. *supra* nota a 14a7-8). 3) Per altra part, en la posició de Fileb Sòcrates empra una terminologia coneguda pel lector, ja que afirma que per ell el plaer és la fita correcte («σκοπὸν ὀρθόν») per a tot ésser viu i que cal que tothom intenti encertar-la («στοχάζομαι»). Notem que «la fita correcte» ens remet des del nostre punt de vista a la qüestió de la mirada exposada a l'escena central i, per tant també, a la imatge de l'home que es troba allí present i en en el rerefons de l'argumentació del conjunt del diàleg. L'«encertar» tradueix «στοχάζομαι», terme que caldria traduir per conjecturar. La presència d'aquest verb posa clarament de manifest que la «tècnica» emprada per Fileb a l'hora de determinar la millor de les vides possibles forma part del nivell més baix de saber, això és, aquell on l'ús de la conjectura i l'estocàstica («στοχασμός») domina sobre la precisió i la rigorositat (cf. 55d-57e; secció V.I). Dit amb un exemple extret del mateix diàleg: Fileb veu la millor de les vides com si es tractés d'una composició musical, com una poesia on hi governa la improvisació i l'espontaneïtat, mentre que Sòcrates la veu també com una construcció de cases o vaixells, la qual ha de ser el més sòlida possible per tal d'assolir la màxima estabilitat i poder guiar el rumb de la pròpia vida vers el millor. El joc entre la vida entesa des de la musicalitat o des de la construcció juga, per tant, un paper important en aquest tram final del diàleg i ens remet, des del nostre punt de vista, al joc o la complementarietat entre la poesia i la filosofia. Notem que no es tracta que Sòcrates negui la musicalitat en la vida humana, sinó que considera que aquesta musicalitat i la poesia que la caracteritza, no permeten, per si soles, assolir la millor de les vides. Finalment, l'ús exagerat de verbs de totalitat en la descripció de la posició de Fileb («πάσι [ζώοις]», «πάντας», «σύμπασιν») mostren que la generalització sense matisos és pròpia de la seva posició, contraposada a l'atenta mirada socràtica que procura cercar els intermedis i els noms adequats per a les coses.

^{cclvii} Com ens ha fet notar Benardete, es tracta de la darrera aparició de l'adverbi «σφόδρα » d'un total de 28; l'adjectiu apareix 8 cops.

^{cclviii} (VI). L'ACORD FINAL: EL CAMÍ VERS EL BÉ (60B-61B).

^{cclix} L'acord («συνομολογέω») que trobem aquí no és altre que el que ja s'havia establert en l'argument sobre el bé de 20c, és a dir, el tercer dels acords sobre el que s'ha fonamentat el conjunt de la recerca del diàleg (cf. secció III; vegeu la part III.3 del nostre treball).

^{cclx} Cal esmentar aquí un parell de qüestions sobre les darreres intervencions. 1) Som en un moment important per entendre la memòria socràtica del desenvolupament de diàleg. És important notar en aquest sentit, com acabem d'indicar, que Sòcrates afirma que la separació («χωρῖς») s'ha provat de fer («πειράω»), però que no s'ha realitzat de forma absoluta o plenament reeixida. El fet que cap dels dos, ni el plaer ni la reflexió, sigui suficient («ικανόν»), com ens recorda Sòcrates, no només els distingeix respecte del bé com quelcom l'autosuficiència, sinó que els fa depenents d'altres elements que els complementin i que fan difícil una veritable separació. Recordem que la impossibilitat de separar el plaer de la reflexió en sentit absolut ja havia quedat establerta en l'argument sobre el bé (cf. 18d-23b; secció III) i que Sòcrates la recupera aquí. Efectivament, com ha quedat demostrat en la secció dedicada a l'examen del plaer, tot i fer-se separadament de la reflexió, no ha pogut evitar evidenciar la presència i la necessitat de la memòria, el judici i el càlcul en cap moment. També allà hem vist com els plaers purs i el plaer relatiu al coneixement implicaven tots ells, no en si mateixos, però si com a conseqüència, un cert plaer desvinculat de tot dolor (cf. secció V.I). Per altra part, també hem vist la necessitat que la reflexió vagi «acompanyada d'alguns plaers» («μετά τινων ἡδονῶν»), expressió que cal vincular amb la participació del plaer en la reflexió com a condició de la bona vida (cf. «μετέχω», 21e1). Recordem que en la secció III sobre la memòria del bé hem vist com la relació de necessitat entre el plaer i la reflexió no és idèntica amb la relació de necessitat entre la reflexió i el plaer, ja que així com el plaer necessita com a condició de possibilitat l'existència de certes facultats cognitives; en el cas de la reflexió, aquesta no necessita el plaer en el mateix sentit, sinó que l'acompanya o hi participa més aviat com a conseqüència que com a condició de possibilitat (cf. secció III, 20b-23b).

2) Notem també que reapareix aquí significativament el verb «παράφρω» («moure's en direcció equivocada» o «errar»), el qual només trobem en l'aclariment fet en l'escena central

sobre la manca d'encert de l'home que mira des de la distància (cf. 38d7; vegeu la part III.3). Aquest fet permet pensar que també el conjunt del diàleg se sosté sobre una certa forma de proto-judici on l'encert no és mai plenament assegurat. Com en el cas de l'escena central, allò que s'està descrivint aquí és també la naturalesa humana, l'ànima humana en el seu conjunt en relació amb la seva millor forma de vida. Ens cal entendre en aquest sentit que també la proposta socràtica es recolza en darrera instància en una visió, en una certa mirada sobre l'home que ha procurat encertar la seva fita i que ara esdevé, com ha esdevingut al llarg del text, discurs, justament igual que el discurs que pronuncia l'home que mira des de la distància al seu interlocutor imaginari, el qual som, en aquest cas, Protarc i els lectors del diàleg. Aquest fet posa de manifest novament la centralitat temàtica i no només geomètrica de l'escena central del *Fileb* platònic (vegeu les parts III.2 i III.3).

^{ccclxi} El conjunt del passatge és, com hem dit, una represa de les qüestions tractades en l'exposició de l'argument sobre el bé. Sòcrates ha introduït fins aquí les tres característiques formals del bé tal i com els havia exposat anteriorment: l'acabament, la suficiència i el fet de ser digne de ser escollit per l'home (cf. 20b-21d; secció III)

^{ccclxii} Notem aquí que la continuïtat argumentativa del diàleg no es trenca en cap moment. La recerca del segon premi s'ha iniciat justament després de l'argument sobre el bé al que Sòcrates s'acaba de referir i que ha reformulat. «Perfil» tradueix de nou «τύπος», terme que ja ha aparegut en la descripció de l'experiència del plaer (cf. 32b5). El terme ens remet a una descripció parcial d'una determinada unitat; serà efectivament a partir d'un cert perfil, empremta o perspectiva sobre el bé que serem capaços d'assignar, més endavant, el lloc adequat del plaer i de la raó en la vida humana i en el tot (cf. 64d-66d).

^{ccclxiii} La referència aquí al camí i a l'home resulten des del nostre punt de vista essencials per entendre el sentit del conjunt del diàleg. 1) Que «Hem pres un cert camí vers el bé» («ὁδὸν μὲν τινα ἐπὶ τὰγαθὸν εἰλήφραμεν») posa de manifest la rellevància del camí («ὁδός») en el conjunt del diàleg. Com ja hem indicat al llarg de nostre comentari, el camí és una imatge de la manera dialèctica de procedir, la qual Sòcrates descriu justament com el camí més bell («καλλίων ὁδός»; 16b4-7). Tot camí és, recordem-ho, el resultat d'unes determinades qüestions que cal entendre per poder seguir-lo correctament. El camí recorregut pel diàleg, guiat per una sèrie d'acords que han permès delimitar-ne el trajecte, ens ha de conduir ara vers la decisió i la tria de la millor de les vides o les possessions humanes. 2) Per altra part, la referència aquí de la recerca d'un home («εἶ τίς τινα ἄνθρωπον ζητῶν») com a model a seguir per a trobar el bé ens sembla un tret clau del present diàleg. L'exemple socràtic compara la recerca del bé amb la de la casa on habita un home. Com ja hem vist, la imatge de l'home se situa en el rerefons del conjunt de la recerca del diàleg i de manera molt especial en la seva escena central. Allò que cerca el diàleg no és un bé transcendent i abstracte, sinó quelcom pròpiament humà. El bé, per tant, és allò que ens ha de permetre orientar la nostra recerca. Vegeu la part II.3 i III.3 del nostre treball.

^{ccclxiv} La victòria de la vida barrejada aclarida a 27d se'ns presenta com a imatge del bé, la qual cosa guiarà tot l'argument que segueix. Per altra part, recordem que l'esperança («ἐλπὶς») representa també un dels nuclis del diàleg i que posa de manifest la manera socràtica d'enfrontar-se amb les perplexitats (cf. 35d-36c).

^{ccclv} (VI.) LA BARREJA FINAL: PLAER, REFLEXIÓ I VERITAT (61B-64B).

^{ccclvi} Després del resum socràtic i de la recuperació de la imatge del bé com a guia per a la recerca, ja som en disposició d'iniciar la barreja, la qual s'introdueix amb una nova pregària. Resulta curiós observar que en tots els casos, les invocacions o les pregàries en el *Fileb* ens remeten a un tercer element (cf. 12c-e, 20b4, 25b-c, 66d). En el cas present, la pregària va dirigida a les divinitats que hauran de presidir la barreja (el tercer element) entre plaer i raó. Dionís és la divinitat del vi i Hefest el déu del foc i de la farga, per tant, també de la tècnica. Això pot fer pensar que la primera divinitat representaria el plaer, mentre que la segona seria representant de la reflexió i la seva vinculació amb la tècnica (cf. Klein 1972, 180). Per altra part, és interessant notar que tant l'una com l'altra divinitat es relacionen amb dues formes de barreja, en el cas de Donís amb la pròpia de vi, en el qual s'hi barreja mel i aigua en proporcions adequades; en el cas d'Hefest la barreja seria representada per alguna forma d'aliatge, una

composició realitzada a partir d'un o més metalls i amb una consistència molt major (cf. Robin 1935, 361). El resultat de cadascuna de les barreges té utilitats clarament diferents, les barreges dionisíiques semblen pròpies de la celebració i la festa; les barreges d'Hefest tendeixen a donar com a resultat eines, les quals es poden emprar al seu torn com a mesures. Per altra part, el fet que s'esmentin dues divinitats també ens indica que cadascuna correspon a una de les dues fonts, la qual cosa posa de manifest la rellevància de respectar la naturalesa tant de l'un com de l'altre component de la barreja. Aquest fet queda confirmat per la manera com Sòcrates realitzarà la barreja a continuació, això és, interrogant a cadascun dels elements per tal de saber allò que accepten o no accepten en relació amb la seva contrapart. Aquesta forma d'entendre la producció de la millor de les vides és coherent també amb la centralitat del diàleg entès com a esforç per assolir una comprensió mútua. Només sobre la base d'un diàleg enraonat és fa possible accedir a la forma de la vida entesa com a barreja bella i, de la mateixa manera, només si els elements que componen la barreja s'hi troben bé i hi són de bon grat, serà capaç de mantenir-se i equilibrar-se.

^{cceclxvii} La metàfora de l'encertar-la («ἐπιτυγχάνω», 38d6) sembla jugar aquí amb la darrera aparició de «παροαφέρω», els quals recordem que només apareixien en l'escena central. Recordem que allà el terme juga un paper important i que es presenta com un encert previ (o en tot cas diferent) al judici pròpiament dit, és a dir, un encert que correspon a la percepció entesa en algun sentit com a proto-judici. Aquí, però, el terme queda integrat en la imatge dels copers de vi com aquells que han d'encertar les proporcions correctes que cal introduir en la composició del vi. Com en aquell cas, doncs, hem de pensar que el resultat no està mai assegurat i que és només gràcies a la justa mesura i a la gràcia que tinguem en exercir la barreja que encertarem o no en l'intent.

^{cceclxviii} (VI.) LA FONT DE LES CIÈNCIES (61D-62E).

^{cceclxix} Som de ple en la introducció dels sabers i les ciències en la barreja. Fixem-nos en diverses coses: 1) En primer lloc, l'equiparació per part de Protarc entre el camí a casa («τὴν ὁδὸν ... οἴκαδε») i la vida («βίος»). El contingut d'aquest camí i d'aquesta vida ens presenten clarament la visió de Protarc, encara que no necessàriament la de Sòcrates. Aquest fet queda reforçat per la referència al porter («θυρωρός»). Més endavant, un cop realitzada la barreja, Sòcrates ens dirà que som a les portes del lloc on habita el bé, és a dir, a les portes de casa seva (cf. 64c1-3). 2) Resulta rellevant en aquest sentit la referència de Protarc a la disposició ridícula («γελοῖαν διάθεσιν»; cf. 62b3). Per una part, aquesta qüestió ens remet al segon acord establert en l'escena inicial (cf. secció I) i, per l'altra, a l'experiència del ridícul que ha quedat clarament vinculada amb certa forma d'ignorància (cf. 48c i ss.). Una lectura intradialogal d'aquesta afirmació de Protarc ens indicaria, doncs, que seria propi d'un ignorant inofensiu (i per tant ridícul) el fet de defensar que una vida sense conjectura, sense la imperfecció de les tècniques humanes és una vida (humana); és a dir, defensar que una vida sense música és vida. *El diàleg mostra un vincle entre aquesta defensa d'una vida que inclogui la conjectura i la música i la possibilitat de trobar el camí a casa, el qual resulta no resulta possible trobar sense les mesures pròpies de les tècniques humanes.* La posició de Protarc sembla, per tot això, raonable, mentre que la direcció en la que avança l'argument socràtic s'eleva més enllà de la raonabilitat humana, per mostrar justament el lloc de la raó en el tot. Com afirma Scolnicov, els problemes de l'u i els molts en el món sensible, encara que siguin trivials, també han de ser resolts si volem tornar a casa (cf. 62b9). Aquest és, segons Scolnicov, el sentit de la tercera qüestió de 15b3-8 (cf. 2010, 333). Ens cal entendre, en tot cas i com ja hem indicat, que *Sòcrates no nega la necessària presència de la musicalitat en la vida humana, sinó que vol evitar que aquesta sigui mera conjectura i improvisació desproveïda de mesura.*

^{cceclxx} Es tanca aquí, finalment, la font de les ciències i els sabers que han d'entrar en la barreja i, com veiem, entren tots sense distincions. Diverses qüestions són rellevants en aquest passatge on es descriu l'entrada dels sabers en la barreja. 1) Notem que la inclusió dels sabers o les ciències s'estableix sota una sèrie de criteris que és important posar de manifest. Aquests criteris han canviat respecte la determinació de les unitats dels plaer i la reflexió operades fins ara, ja que la nova unitat sota consideració és ara la barreja i, concretament la vida barrejada de plaer i

reflexió considerada com la millor de les vides possibles (cf. 22a1-3, 27d). Com ens indica el camí més bell, també aquesta unitat està constituïda en la seva naturalesa d'un i de molts, de límit i il·limitat. El principal criteri que se'ns presenta aquí és el de la suficiència («ικανόν»; 61e9; «ικανώς ἐπιστήμης ἕξει»; 62a8), el qual cal relligar immediatament amb una de les característiques formals amb les que s'ha descrit anteriorment el bé i com a condició de possibilitat de la bona vida (cf. 20d4-6; secció III). Aquest criteri s'aplica aquí en primer lloc a les ciències, això és, a la suficiència de les ciències per a la bona vida. El resultat de l'examen mostra que la ciència pura o vertadera no és suficient per a la bona vida, sinó que cal (almenys des del punt de vista de Protarc) incloure també les ciències menys pures i menys exactes. Notem que la inclusió o no de la part menys pura del saber és també condició per a poder tornar cap a casa i de la vida mateixa. Aquest fet demostra de nou que el criteri de selecció ha canviat respecte la secció V.II dedicada a l'examen de l'experiència de la reflexió, ja que no es tracta ara només de conèixer quins són els sabers més veritables o purs, sinó els suficients per a viure bé.

2) Per altra part, Sòcrates ens indica aquí la causa de l'entrada dels sabers i les ciències és el «complet amor» («τὸ πᾶσαν ἀγαπᾶν») que sentim per ells. Si és possible estimar o valorar («ἀγάπη») completament al saber és perquè tot i haver-hi falsedat en ells, aquests no semblen contenir res que malmeti la barreja final sempre que siguem en possessió dels sabers més purs. Els sabers, com sabem, són del gènere de la causa de tota producció i el seu component més pur ha estat determinat com a dialèctica, a la qual segueix l'aritmètica. L'entrada dels sabers menys purs s'entén en tant que si en sabem de dialèctica i d'aritmètica (filosòfica) podem fer ús de la resta de sabers imprecisos sense perill, ja que aquests darrers prendran la mesura i la guia dels primers. Aquest fet posa a més de manifest una clara jerarquia entre els ingredients de la bona vida, en la qual cal que en primer lloc hi accedeixin els més purs, la qual cosa no exclou que posteriorment hi entrin els que ho són menys (cf. Pradeau 2010, 316-317). Tanmateix, l'entrada aquí dels sabers menys purs ha estat considerada sovint com a inconseqüent en l'argument socràtic (cf. Cooper 1977, 724). 3) Resulta significatiu el fet que tot i respectar tant la veu del plaer com de la reflexió, sigui el conjunt d'aquest segon element el que es fa entrar primer. Aquest fet és del tot coherent amb el conjunt del l'argument del diàleg, el qual ha mostrat la prioritat de la reflexió sobre el plaer i la inevitable presència del primer element en tota experiència plaent. La base sobre la qual es produeix la millor de les vides ha de contenir, doncs, una estructura cognoscitiva formada per tots els tipus de saber, tant els purs com els impurs, abans de deixar entrar cap plaer. Ara bé, també cal veure que sense l'acceptació dels plaers la barreja no seria perfectament harmoniosa, qüestió a la que es dedicarà l'argument que segueix, on Sòcrates dóna la paraula als plaers, els quals accepten i acullen finalment el conjunt dels sabers (cf. 63b7-c3).

4) Per altra part, la inclusió de tots els sabers impulsada inicialment per Protarc no sembla ser valorada del tot positivament per Sòcrates, cosa que es mostra en la referència a la derrota (cf. «ἠσσομα», 62c9) que representa el deixar-los entrar a tots. Quin és el sentit d'aquesta derrota? Podem entendre que Sòcrates posa de manifest els perills que pot suposar incloure tots els sabers, inclosos aquells dubtosos, falsos o impurs, en la barreja. Això ens pot remetre a diverses qüestions, com per exemple als perills de la persuasió o la retòrica com a falsa saviesa que es troba constantment present en la vida humana en la ciutat. Per altra part, podem també interpretar que el perill roman només en el cas que el saber més pur de tots, la dialèctica, no es posseeixi pròpiament. La referència homèrica final sembla aclarir també aquesta qüestió. La composició final es descriu en tot cas com una «confluència de torrents», com un «aiguabarreig», terme que tradueix «μισγαγκείας ὑποδοχήν». L'expressió ens remet efectivament a la *Iliada*:

«... i de la terra emanava sang. Com dos torrents nascuts en grans deus es despenyaven pels turons, fent un aiguabarreig de sangs que davalla fins al fons del profund barranc» (IV, 451-454).

Val la pena parar atenció un moment al text homèric per veure si se'ns hi manifesta alguna clau per entendre aquesta referència. Homer està descrivint el resultat de la confrontació entre dos exèrcits desiguals moguts per designis divins, els troians i els aqueus. Recordem que la confrontació es produeix a causa del rapte d'Helena afavorida per Afrodita (divinitat amb un

fort protagonisme també en el *Fileb* platònic, venerada per Fileb com a Plaer i causant en part de la confrontació entre els interlocutors). Creiem que la relació entre aquests dos contrincants i el context en el que es produeix pot servir per pensar les dificultats derivades de la convivència entre sabers. Sense necessitat de remetre'ns a la lletra del text, hi ha certs elements coincidents que val la pena esmentar: a) la causa de la barreja, de la confluència de torrents, és una guerra que en darrera instància té el seu origen en els déus o en les seves veneracions per part dels homes. Com hem anat veient, la rellevància de la divinitat Afrodita és una constant al llarg del diàleg i s'enfronta clarament amb la concepció de la divinitat que té Sòcrates; b) a la *Ilíada* se'ns diu que el grup dels aqueus progressaven compactes, units, cosa que permetria vincular-los amb els sabers més precisos, mentre que els troians es descriuen més aviat com a dispersos, la qual cosa els permetria vincular amb els sabers menys precisos (cf. *Ilíada*, IV, 438).

^{ccclxxi} (VI.) LA FONT DELS PLAERS (62E-64A).

^{ccclxxii} La font dels plaers s'ha obert i ja han accedit a la barreja els plaers veritables i també els plaers necessaris («ἀναγκαῖος»). Aquesta mena de plaers, tanmateix, no han aparegut en cap moment del diàleg fins ara i, per tant, no resulta fàcil determinar la seva significació. Tot i així, sembla que s'estableixi aquí una correlació entre els plaers necessaris i els saber impurs com els de la música, els quals es deixen entrar en la barreja tot i la seva indeterminació perquè són, segons Protarc, necessaris per a la vida (cf. 62b-c). Segons Delcomminette, ens cal identificar aquests plaers necessaris amb els que trobem a *La república*, on es designen els plaers com el veure i el menjar, els quals resulten necessaris per a la subsistència (cf. *La república* 558d8-559d3, on es parla tanmateix de desitjos necessaris) (cf. Delcomminette 2006, 552).

^{ccclxxiii} Aquesta referència al nom del plaer reprèn clarament la referència que fa Sòcrates en l'escena inicial als noms d'Afrodita (cf. 12c).

^{ccclxxiv} Sembla que el text grec és aquí corrupte, però el sentit general és prou clar (cf. Hackforth 1958, 131, n. 3). La referència al coneixement de totes les altres coses («τὰλλὰ τε πάντα») i a un mateix, és a dir, als plaers mateixos, ens sembla una clara referència a la demanda feta per Protarc a 19c sobre la necessitat que el sensat es conegui a ell mateix abans que al tot. D'aquesta manera, el diàleg platònic ens torna a mostrar que fins i tot els plaers exigeixen un coneixement del tot conjuntament amb el d'ells mateixos. Recordem que el coneixement d'una mateix exigít per Protarc com a prioritari respecte del coneixement del tot per a l'home sensat s'ha exercit en la secció III i també en el conjunt de la secció V.I, mentre que el coneixement del tot el trobàvem principalment en la secció IV. El conjunt del diàleg ha posat de manifest l'error de Protarc a l'hora de separar aquests dos objectes de coneixement, l'home i el tot: tant el coneixement del tot com el d'un mateix resulten imprescindibles per tal d'entendre la vida humana i, de fet, l'un sense l'altre no permeten orientar la pròpia vida. Per altra part, ja hem vist que és justament gràcies al saber que ha estat possible delimitar i pensar la il·limitació que caracteritza als plaers. Finalment, la referència a la cohabitació («συνοικέω») posa de manifest de nou la imatge de la casa, la qual adquirirà a continuació una clara rellevància.

^{ccclxxv} (VI.) LA VERITAT (64A-B).

^{ccclxxvi} L'adversativa («ἀλλὰ μὴν», 64a10) és important aquí, car introdueix el tercer component de la barreja final, la veritat («ἀλήθεια»), el qual passa sovint desapercebut als intèprets.

^{ccclxxvii} Sòcrates tanca d'aquesta manera aquesta secció del diàleg, en la qual es constitueix finalment la barreja entre plaer i raó amb una clara acceptació de Protarc. 1) Notem en primer lloc que la barreja descrita aquí permet tancar una bona part del recorregut del diàleg i és plenament coherent amb els dos acords establerts en l'escena inicial: la necessitat de delimitació de la veritat i la recerca de l'estat i la disposició que faci a l'home feliç (cf. 11a-12b). La barreja està composta, ens indica Sòcrates, per les ciències pures i les impures (que ja hem analitzat anteriorment), els plaer purs, els necessaris i aquells que acompanyen la salut, la sensatesa i la virtut (dels que parlarem a continuació) i, finalment, la veritat. Cal dir en primer lloc que la inclusió aquí dels plaers i la reflexió només ha estat possible gràcies a l'anàlisi de les seves naturaleses respectives fetes en la secció anterior del diàleg (cf. secció V). Recordem que el *Fileb* comença amb una exigència de mirada que pretén discernir entre dos discursos que ara

han estat examinats en detall i que exigia a continuació «delimitar d'alguna manera la veritat sobre aquestes coses» (cf. 11c9-10; secció I). Aquesta referència a la delimitació de la veritat relliga amb la introducció aquí de la veritat a la barreja final, sense la qual resultaria impossible realitzar efectivament aquesta vida que Sòcrates ha descrit. Recordem també que l'escena inicial ens indicava que l'objectiu del diàleg era «mostrar algun estat i disposició de l'ànima capaç de proporcionar la vida feliç a tot home» (cf. 11d4; secció I), la qual cosa s'ha realitzat en aquest moment del diàleg com mostra la referència a la creació, per part del discurs, d'«un cosmos incorpori que ha de governar bellament un cos animat» («κόσμος τις ἀσώματος ἄξων καλῶς ἐμψύχου σώματος»). Que el conjunt de l'argument sigui «un cosmos incorpori que ha de governar bellament un cos animat» ens indica diversos assoliments del diàleg:

a) En primer lloc, permet relligar finalment l'estructura de la vida humana amb l'ordre còsmic tal i com ha estat aclarit en la secció cosmològica del diàleg (cf. 23c-31a; secció IV). Així doncs, de la mateixa manera que en tot la causa racional procura ordenar en la mesura del possible allò il·limitat tot posant-hi límits (cf. 30c3-6), també la vida humana (constituïda com a barreja) cal governar-la, en la mesura del possible, posant límits a la il·limitació que la constitueix gràcies a la força de la raó, present d'una o altra manera en totes les seves experiències. La descripció d'aquesta ordenació de l'ànima humana com a disposició («διάθεσις», 64c6) consolida completament la referència al segon acord establert en l'escena inicial (cf. 11d4; 32e-33).

b) En segon lloc, la producció de la barreja permet aclarir finalment la compatibilitat entre la visió de la barreja com a combinació de «πέρας» i «ἄπειρον» amb la barreja entesa com a combinació de plaer i raó (vegeu *supra* nota a 27d9-10), ja que ara sabem quina és la mesura exacta en què la barreja entre aquests dos elements conté les limitacions i les il·limitacions que els caracteritzen i sabem també com és possible mantenir-la ordenada.

c) A més a més, l'expressió posa de manifest, com acabem d'indicar, la manera com el diàleg socràtic ha acabat combinant les demandes que Protarc exigia per a l'home sensat: «per al sensat és bell –afirmava Protarc– conèixer totes les coses, la segona navegació és no desconèixer-se a si mateix» (19c1-2). Com hem vist, Sòcrates ha recorregut tant a primera (el coneixement del tot; cf. seccions II i IV) com a la segona navegació (el coneixement d'un mateix; cf. seccions III i V) per tal de crear el cosmos del discurs que aquí sembla acabar. Tanmateix, tot i aquest assoliment de diàleg, resta encara determinar, també seguint l'escena inicial, quin dels dos contrincants, ja sigui el plaer o la reflexió, és més afí a la millor de les vides (cf. 11d10-12a9; 22c7-e3), a la qual cosa es dedicarà la part final del diàleg que segueix.

2) Fixem-nos ara en la determinació dels elements que caracteritzen els plaers propis de la millor de les vides. Recordem que la seva acceptació depèn per una part de la seva pròpia naturalesa i, per l'altra, de la seva compatibilitat amb la raó, la qual ha de cedir-los el pas sense destruir-se a ella mateixa si volem que la barreja resultant sigui estable i real. Efectivament, el text mostra la necessitat que ambdós plaers puguin conviure en la mateixa casa (cf. «συνοικέω», 63c1), recuperant així novament la imatge de la casa. Com veurem, la bona vida cal entendre-la com la casa on habita el bé i on hi regna una harmonia entre tots els seus components (cf. 64c1-2). En aquest sentit, en la casa del bé els plaers no semblen poder-hi ser sols o isolats, la qual permet reprendre el criteri de la suficiència esmentat en la introducció de les ciències, però des d'un punt de vista diferent: els plaers, per ells mateixos, sense reflexió, memòria ni càlcul, no poden ser considerats pròpiament plaers humans (cf. 20e1-21a2, 60c-e). Per altra part, els plaers intensos i grans no podran ser acceptats, car pertorben les ànimes, no permeten que les coses esdevinguin i generen l'oblit i la indiferència. Notem que en aquest segon cas el criteri és el de l'acceptació o no d'aquests plaers per part de la reflexió, la qual no es podrà exercir si conviu amb la desmesura i la il·limitació dels plaers intensos. Pel que fa als plaers inclosos en la barreja, cal notar que no només s'hi troben els purs i veritables («ἡδονὰς ἀληθεῖς καὶ καθαρὰς»), com era d'esperar, ja que són aquells que es produeixen com a resultat de l'activitat de la reflexió, sinó també aquells considerats necessaris i d'altres. Com ja hem indicat, no queda clar quins siguin aquests plaers necessaris, tot i que es pot considerar que no són diferents a aquells que Sòcrates afirma que es «vinculen amb la salut i la sensatesa» («πρὸς ταύταις τὰς μεθ' ὑγιείας καὶ τοῦ σωφρονεῖν», 63e5), és a dir, aquells que resulten

necessaris per a mantenir la nostra salut (menjar, beure, dormir) i que s'experimenten d'una manera sensata, és a dir, on es menja el que cal, es beu el que cal i es dorm el que cal. Si això fos així, aleshores aquests plaers se'ns presentarien com a condicions necessàries de tota vida humana en un sentit bàsic; no es tractaria de plaers pròpiament escollits o desitjats, sinó plaers que són el resultat d'una activitat fonamental -quasi vegetativa- de la vida humana. Siguin o no desitjats, però, aquests plaers no deixen d'introduir un element il·limitat en la nostra existència, de manera que creiem també versemblant suposar que impedeixen que la nostra vida sigui una vida pròpiament divina (contra el que sosté Delcomminette 2006, 559-560). Per altra part, Sòcrates introdueix també en la millor de les vides els plaers que «acompanyen plenament la totalitat de la virtut» («συμπάσης ἀρετῆς ... συνακολουθοῦσι πάντη », 63e7), com si formessin part del seguici de la divinitat. Aquesta és una de les poques aparicions de l'«ἀρετή» en el diàleg, terme que ens remet a allò contrari a la perversió o la maldat (cf. 45e6, 48e9, 55c1, 63e5, 64e7), a la saviesa com allò respecte al que molts s'enganyen (cf. 48e9) o com a quelcom proper a la bellesa i el resultat de la mesura (cf. 64e7). Podem suposar, doncs, que es tracta d'aquells plaers que s'experimenten en realitzar accions bones, sàvies, correctes o mesurades. L'amplitud aquesta forma de plaer també resulta, doncs, poc determinada.

3) Finalment, val la pena aclarir la rellevància de la inclusió de la veritat en la barreja, la qual a continuació se'ns presentarà com una de les tres idees que constitueixen la unitat del bé (cf. 64e9). Notem en primer lloc que donat que certs plaers i totes les ciències falses poden entrar a la barreja, ens cal acceptar que el sentit aquí de la veritat transcendeix el de les veritats respectives dels plaers i les raons. Com hem esmentat, la veritat relliga clarament amb el primer acord establert en l'escena inicial (cf. 11c9-10) i que explica bona part de l'acció del diàleg. La seva aparició en el moment present ens dona notícia d'allò que és capaç d'esdevenir i, un cop esdevingut, ser [veritablement] (cf. 64b2-4). La veritat se'ns presenta en l'escena inicial com allò que ens cal delimitar (cf. «περανθῆναι», 11c10), indicant la necessitat d'assolir un acord sobre el que sigui millor (sobre el bé o la millor de les possessions humanes) contraposat a l'afany de victòria (cf. 14b1-8). La veritat se'ns presentava, doncs, a l'inici del diàleg com a condició de la recerca que ara és a punt d'acabar (cf. Notomi 2010, 79). Per altra part, el recorregut del diàleg ens ha mostrat que aquesta delimitació comporta la possibilitat de realització efectiva d'allò examinat, això és, una certa generació, la qual cosa ens remet clarament a la naturalesa de la barreja descrita en la secció cosmològica: «l'arribar-a-ser [«γένεσιν εἰς οὐσίαν»] a partir de les mesures produïdes pel límit» (cf. 26d 6-8; cfr. 64b2-3). En aquest sentit, la veritat afegeix un element important a la barreja entre plaer i raó, concretament li afegeix la seva possibilitat efectiva de ser, de realitzar-se. Amb tot, doncs, la veritat se situa així per sobre i dirigeix, al seu torn, el discurs i allò que aquest pretén posar de manifest: la difícil tasca de delimitar la vida humana. La seva centralitat es posarà de manifest, com ja hem dit, en la determinació del bé que segueix.

Diversos comentaristes han considerat que la veritat ens remet a un nivell superior al dels components de la barreja presos independentment l'un de l'altre (cf. Bury 1897, 208; Friedländer 1969; Dixsaut 2003, 256). D'altres afirmen que la veritat és com una forma de descriure la realitat objectiva de la vida barrejada que expressaria un cert dubte de Plató sobre la possibilitat de realització de la idea (cf. Rodier 1900, 131; Hackforth 1972, 132-133). Guthrie, per la seva part, tradueix directament «ἀλήθεια» per «realitat» i veu en aquest afegit «un recordatori de l'interès creixent per part de Plató, manifestat també en *El polític*, que els seus principis puguin ser portats a la pràctica» (cf. 1992, 249). La descripció del bé en tres formes també seria una «nova indicació de la tendència a la flexibilitat creixent en el mètode dialèctic de Plató» (cf. 1992, 249, n. 99). Segons Delcomminette no hi ha misteri en l'aparició aquí de la veritat, ja que aquesta ens remet simplement a un aspecte la essencial barreja, igual que ho són el plaer i la raó: es tracta de fer que la barreja sigui real, per això els plaers necessaris (tot i no ser veritables en el sentit de ser barrejats) també hi entren, així com les ciències falses, s'hi inclouen. En ambdós casos, però, segons Delcomminette són falsedats inevitables per tal que la vida descrita sigui real i humana (cf. 2006, 558). Estem d'acord amb aquesta apreciació, tot i que creiem que duta a les seves últimes conseqüències nega una de les seves tesis centrals, això és, la possibilitat que sigui la vida divina aquella que defensa el conjunt del diàleg, ja que una vida divina no es troba

en cap cas subjecte a les necessitats, almenys a les necessitats humanes que s'esmenten aquí. *Des del nostre punt de vista, la vida barrejada que es defensa aquí és una vida on la indeterminació es troba inevitablement present, tant en la seva mateixa identificació (la dificultat d'encertar la figura veritable de l'home o de la bona vida), com en la seva constitució (la dificultat de determinar-ne les parts i la naturalesa).*

4) Sigui com sigui, el que resulta rellevant notar aquí és que la determinació de la barreja i la introducció de la veritat ens remetent a la important qüestió de la millor de les vides que defensa el diàleg. Frede considera que la forma de vida que es descriu aquí contrasta clarament amb la vida filosòfica tal i com s'hauria descrit en *La república* o les *Lleis*, de manera que el *Fileb* en conjunt representaria una solució de compromís on «allò que es pretén és descriure la millor vida, però no l'exclusiva del filòsof, sinó aquella que podria satisfer un home com Protarc» (cf. 1997, 350-351; 2010). Estem d'acord amb aquesta darrera conclusió, però no creiem que calgui vincular aquest fet amb una suposada evolució del pensament platònic, ni tampoc que tot això sigui degut al fet que, com indica Frede, «in the final mixture a kind of pragmatism seems to prevail over purism» (cf. 1993, lxi-lxii). Contràriament a la tesi de Frede, Delcomminette considera que «la vie mixte ne peut être que la vie du philosophe. Certes, elle est acceptable par tout être humain, mais à condition qu'il comprenne le *Philèbe*, ce qui suppose qu'il devienne philosophe» (cf. 2006, 560). Com ja hem esmentat en diverses ocasions, per Delcomminette (que segueix en aquest punt, encara que fent ús d'arguments diferents, a Migliori 1993, 402-414), la vida barrejada és idèntica a la vida de la intel·ligència ben entesa, car els plaers que inclou són aquells derivats de la raó o aquells que tot ésser amb ànima i raó experimenta inevitablement. Creiem, tanmateix, que la lectura de Delcomminette invalida, anul·la o dilueix la presència dels plaers necessaris i els que segueixen la virtut i amb ells la presència de l'il·limitat en la vida humana, la qual cosa li permet defensar la seva tesi sobre la millor de les vides, però no és conseqüent, creiem, amb la centralitat, la inevitabilitat i la necessitat d'acollir la indeterminació al llarg del *Fileb*. Recordem que la lectura de Delcomminette defensa la tesi segons la qual en el *Fileb* es desenvoluparia una ciència del bé, una *agathologia*, que «le *Philèbe* n'est pas seulement consacré à la vie bonne, il est la vie bonne. Il n'est pas possible de connaître la vie bonne "de l'extérieur": la connaître, c'est déjà la vivre» (cf. 2006, 285). No podem estar d'acord amb que aquesta sigui la intenció del diàleg que comentem, ja que creiem excessiu pressuposar que la intenció de Plató fos la de pretendre que els seus lectors, a través del *Fileb*, accedissin a la bona vida; més aviat diríem que la seva intenció era la de descriure la naturalesa humana en la seva complexitat, oferir-nos interrogants més que no pas respostes per tal de situar la nostra pròpia vida en un determinat tot. Per altra part, creiem (també contra el fons de la lectura de Frede) que allò que sigui una vida filosòfica o la filosofia en general no podia ser en absolut clar per part de Plató, cosa que es posa de manifest en la diversitat d'usos que es fa del terme filòsof o filosòfic en el mateix *Fileb*. Creiem que allò que sigui el filòsof o la vida filosòfica són més una construcció moderna que no pas un pressupòsit del diàleg platònic.

^{cclxxviii} (VI.) LA UNITAT TRIPARTITA DEL BÉ: MESURA, BELLESA I VERITAT (64C-65A).

^{cclxxix} La barreja ja ha estat finalment constituïda i el cosmos del discurs s'ha acabat. Sòcrates ens indica que «som a les portes del bé i a l'entrada de casa seva» («ἐπὶ μὲν τοῖς τοῦ ἀγαθοῦ νῦν ἤδη προθύροις καὶ τῆς οἰκίσεως ἐφεστάναι»). Com ja hem indicat en diverses ocasions la imatge de la casa i del camí que ens hi condueix representen un element dramàtic important del diàleg que cal saber desxifrar. 1) Recordem novament que el camí ens ofereix una imatge del mètode de recerca socràtic, el camí més bell («καλλίων ὁδός»; 16b4-7). Per altra part, l'entrada de la casa del bé on ens ha conduït aquest camí cal identificar-la amb la barreja que s'acaba de produir. Recordem per altra part, que la imatge de la casa ens ha de fer pensar amb l'habitatge, no només del bé, sinó de l'home com a fita que persegueix aclarir el conjunt del diàleg (cf. 61a); es tracta del lloc on els plaers cohabitaven amb els sabers (cf. 63b3). Finalment, la imatge de la casa ens remet dramàticament a la voluntat de Sòcrates de tornar-hi, de deixar la conversa. Com nota De la Taille, de la metàfora còsmica (cf. 64b6-9) passem ara a la metàfora domèstica. Ens trobem a les portes, al vestíbul del bé, el qual pot significar diverses coses: el pòrtic, la porta davantera, el vestíbul que condueix a la sala de reunions. A la *Odissea* és el lloc

on Ulisses espera abans d'entrar a casa seva (cf. *Odissea* XVIII, 10, 101, 386); també és el lloc on Sòcrates espera abans d'entrar a casa de Càl·lies per escoltar a Protàgores (cf. *Protàgores*, 314c); o el lloc on medita abans d'entrar a l'escena de *El convit* (cf. 175a-d; 203b-d): «le vestibule –afirma De la Taille– est donc le lieu où le visiteur attend d'être reçu par son hôte et s'ingénie à s'en faire recevoir. Ce le lieu de l'attente, du désir réfléchi, de la conspiration ou de la méditation» (cf. De la Taille 1999a, 375). Trobem aquí doncs una dialèctica del llinar i de la casa: el descobriment de la casa del bé no és el terme de la recerca, sinó un pas més.

2) És important en aquest sentit examinar bé aquí la significació de l'aparició del bé en l'escena del diàleg. Sòcrates ens indica que som a les portes o a l'entrada de la casa del bé ens indica que el bé no és el mateix que la bona vida descrita, sinó el lloc on aquest habita i, al mateix temps, que el bé no ens resulta accessible de manera completa (contra el que afirma Delcomminette 2006, 563-568). Aquest fet, com nota Robin, té molt a veure amb la prudència (o el que podríem anomenar la seva forma peculiar de pietat) socràtica a l'hora d'aproximar-se a les qüestions importants. Aquesta prudència o pietat es posava de manifest enfront dels noms del déus a l'inici del diàleg (cf. 12c1-3); o en el moment d'indicar l'origen diví del camí més bell (cf. 16c4-8); o també quan determinava l'estatut del seu record inicial sobre el bé (cf. 20b4-6); o la seva actitud enfront la determinació de la causa racional i divina del tot (cf. 23d1-4), etc. Per altra part, cal tenir en compte que el bé no se'ns presenta com a abstracció merament ideal sorgida del no res, sinó com el resultat de la recerca en la que consisteix el diàleg: com un pas més en la recerca de la millor de les possessions humanes que faci possible la decisió o la tria adequada. La bona vida descrita ens remet així a una certa visió del bé, la qual ens ha de servir per respondre a la pregunta plantejada en el segon acord de l'escena inicial (cf. 11d10-12a9), la qual cosa queda palesa per la reparició de la disposició («διάθεσις»; cf. 11d4; 32e-33) en la següent intervenció de Sòcrates. Aquesta disposició no és altra que la bona vida tal i com s'ha definit en la secció anterior. Així doncs, la descripció de la disposició que faci feliç a l'home ha estat ja determinada i, amb ella, ens és possible accedir a una certa visió del bé.

3) Finalment, l'aparició aquí del bé en relació amb la bona vida ens remet també al segon dels pressupòsits de la posició de Protarc que ha estat confrontat al llarg de bona part del diàleg, això és, la identificació entre el bé i el plaer (cf. *supra* nota a 14a7-9). Recordem que aquesta qüestió ha estat tractada principalment en la secció dedicada al bé (cf. 20b-21d; secció III). Aleshores, el bé havia quedat descrit com allò acabat («τέλειον»), suficient («ικανόν») i digne de ser escollit («αίσιον»), la qual cosa feia que ni el plaer ni la reflexió s'hi poguessin identificar. En aquell cas, però, era la memòria socràtica la que havia accedit al bé en una situació de certa urgència (cf. 20b1-4); el bé encara no es podia vincular amb la vida barrejada de manera consistent, ja que no s'havia operat ni l'examen del tot (cf. secció IV), ni el de la naturalesa del plaer i la reflexió (cf. secció V), ni, sobretot, la constitució final de la barreja entre ambdós sobre la qual es basa ara la visió sobre el bé.

^{cccxxx} Sòcrates planteja aquí dues qüestions importants: el marc i els criteris de la decisió per una part, i el seu sentit en el diàleg per l'altra. Examinem aquest presentació per tal de veure com relliga amb el tot del text. 1) En primer lloc, fixem-nos que el protagonisme l'adquireix en aquest moment la decisió («κρίσις»), la qual ha anat apareixent en diversos moments del diàleg com a finalitat de la recerca. La intervenció de Sòcrates ens indica el sentit d'aquesta decisió: decidir quin dels dos és més afí al causant o responsable de la bona vida, si el plaer o la reflexió. A aquesta qüestió (l'assignació de premis) es dedicarà justament la part final de la present secció (cf. 65A-66D), en la qual no només s'assignarà el lloc del plaer i la reflexió en relació amb la bona vida, sinó el lloc d'altres elements que la possibiliten encara en major mesura. Ens cal encara escollir, un cop constituïda la barreja i trobant-nos, per tant, a les portes de la casa del bé, qui s'endurà aquests premis, els quals, com ja se'ns enuncïava al final de la secció III, cal assignar-los a allò més responsable («μάλιστα αἴτιον»; cf. «αἴτιος», 22c-e) de la barreja, és a dir, a allò més responsable de la seva bondat. Recordem que era justament la noció de causa («αἰτία») la que es desenvolupava al llarg de tota la secció IV, lloc on quedava identificada amb la raó com a ordenadora del tot, la qual s'havia situar per sobre de i en relació amb els diversos components de la barreja, el límit i l'il·limitat (cf. 28b-31a; secció IV). Recordem també que en aquell cas la determinació de la causa ja s'havia plantejat com a necessària per tal de situar el

plaer i la reflexió en el seu lloc adequat en el tot enfront de *Fileb* i *Protarc* (cf. 22c1-e4). Ara, doncs, se'ns pregunta de nou per la causa de la bona barreja i, al seu torn, per la causa d'allò bo i del bé. Aquesta pregunta, per tant, completa i amplia l'abast de la causa, ja que ens mostra que no només genera les realitats existents en el tot, sinó la seva possibilitat de ser bones, això és, el bé mateix. La causa (o els causants) que es descriurà a continuació (la mesura, la bellesa i la veritat) cal entendre-la, doncs, com a certa manifestació de la racionalitat còsmica i, per tant també, com a possibilitat d'ordenació del tot i també de la pròpia vida.

2) Per altra banda, Sòcrates esmenta aquí el criteri d'aquesta decisió: allò que fa que la barreja sigui digne de ser escollida o, com es diu aquí, de ser estimada («προσφιλέω») per tothom. Aquest criteri, a diferència de la perfecció o el ser acabat i la suficiència (que es vinculen al caràcter intern i extern o relacional del bé) descrits a la secció III, ens remet, com ja hem comentat, a la forma com el bé apareix a aquells que el persegueixen, és a dir, ens remet a la perspectiva humana i cognoscitiva en relació amb la bona vida o el bé que aquesta posa de manifest. Només si sabem què és allò que fa digne la bona barreja des del punt de vista humà, tenint en compte els resultats de la recerca i allò que es dirà a continuació, serà possible dur a terme la tria, la decisió («κρίσις») a la que *Protarc* es refereix en aquest passatge. Recordem que la centralitat de la decisió, que sovint ha passat desapercebuda per molts intèrprets, es posa de manifest de manera especial a l'inici, al centre i al final del diàleg i que és envers ella que avança el conjunt de l'argumentació i l'acció del *Fileb* (vegeu la part III.3). De nou, doncs, la imatge del tercer, entès aquí també com a fita final envers la qual hem de dirigir les nostres mirades, és la força que mou el diàleg endavant.

^{ccclxxxi} El text ens presenta un joc introduïble entre el verb «συμφορέω», que nosaltres traduïm per «revoltim», i «συμφορά», que hem traduït per «ruïna». Ambdós termes ens recorden a la barreja. No queda clar en el text l'abast semàntic dels que posseeixen el revoltim («ἄκρατος συμπεφορημένη ... τοῖς κεκτημένοις»): sembla que es podria referir simplement a les realitats (humanes o no) que estan constituïdes com a barreges inconsistentes, però també es podria referir únicament als homes que les posseeixen. Recordem que és la tria de la millor possessió («κτῆμα») humana allò que cerca el diàleg des del seu inici (cf. 19c). Són rellevants aquí les partícules indefinides «ὅστις» i «ὅπωςοῦν» amb les que s'inicia la intervenció, ja que indiquen clarament que l'afirmació es refereix a *les condicions que ha de complir tota commixtura* («σύγκροσις»).

^{ccclxxxii} Som en un moment important del diàleg, ja que Sòcrates ens descriu aquí la unitat tripartida del bé i, al mateix temps, aquells elements responsables de la seva constitució i, per tant, aquells elements que el fan digne de ser ecol·lit: la mesura, la bellesa i la veritat. 1) Primerament se'ns presenta el conjunt de mesura («μέτρον») i commensurabilitat («σύμμετρος»), l'absència de la qual destrueix («ἀπόλλυμι») la barreja i fa que aquesta perdi la seva unitat. La mesura, per tant, se'ns presenta com la condició de possibilitat de l'existència de tota barreja i, per tant també, de la bona barreja. La seva prioritat es posarà de manifest a continuació en el repartiment final de premis, en el qual obtindrà justament el primer lloc (cf. 66a7-8). Per altra part, en la secció cosmològica la mesura havia aparegut en diversos contextos per aclarir els diferents gèneres descrits. La mesura és així allò que en introduir-se en el que és més i menys, destrueix la il·limitació (cf. 24c8-d2). Justament, allò que conté mesura i és al mateix temps commensurat se'ns presentaven com el resultat de l'aplicació d'un límit sobre allò il·limitat i, per tant, com a característica de la barreja (cf. «τὸ δὲ ἔμμετρον καὶ ἅμα σύμμετρον», 26a8). El límit, ha estat descrit també com allò que és mesura en relació amb la mesura (cf. 25a8-b2). En aquest sentit, és important no confondre la mesura amb el límit, sinó amb l'aplicació d'aquest amb vistes a generar una barreja. Més endavant, la mesura ha estat descrita com a característica de les ciències més exactes i fermes (cf. 56e8-57a2) i com allò que supera o es contraposa a la conjectura (cf. 56a5-9). També el discurs («λόγος») es pot determinar com a mesurat, això és, capaç de descriure adequadament la realitat (cf. 32a8-b4). Fins i tot se'ns parla dels canvis mesurats en la pròpia vida, els quals no generen en nosaltres un dolor perceptible (cf. 43b5-c4). En el conjunt del diàleg, doncs, la mesura se'ns presenta com allò que permet la delimitació correcta de les realitats i, per tant, la possibilitat de la unitat de les realitats i també dels discursos. No es tracta, però, de quelcom merament extern a l'home, sinó a

qualcom relatiu a la seva pròpia capacitat de mesurar la pròpia vida. Cal indicar, finalment, que és possible distingir la mesura de la commensurabilitat en tant que la primera sembla indicar la condició de possibilitat de tota barreja o realitat, mentre que la segona sembla posar més l'èmfasi en la relacionalitat dels elements de la barreja entre ells; així, per tal que dues coses siguin commensurables cal que continguin ja prèviament la mesura en elles mateixes. Aquest fet semblaria fer-se també palès en la posició de la commensurabilitat en el repartiment de premis, la qual obté el segon lloc conjuntament amb la bellesa i allò acabat o perfecte.

2) Per altra part, la bellesa («καλός») se'ns descriu com el lloc on s'ha ocultat o refugiat («καταφεύγω») la naturalesa del bé («ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις») per causa de la presència de la mesura i la commensurabilitat. Fixem-nos que se'ns indica que el bé resta ocult o que s'ha refugiat. Si la mesura és la delimitació adequada de tota realitat, aleshores aquesta realitat se'ns haurà de presentar com a bella i, al mateix temps, això implicarà que aquesta bellesa oculta el bé. Es mostra aquí clarament que hi ha un estret lligam entre la mesura i la bellesa, tot i que aquesta segona noció sembla remetre'ns d'alguna manera al caràcter més complex de la realitat, fins i tot a la seva aparença visible, més que no pas a la seva constitució com a unitat. Sigui com sigui, com en el cas de la mesura, la bellesa implica d'alguna manera la possibilitat de complementar la delimitació de tota realitat i, per tant, es pot considerar com a co-causant de la bona barreja. Per altra part, és rellevant notar que el bé resta ocult i que, tal i com se'ns deia més amunt, no veiem el bé en si mateix, sinó només el lloc on habita, és a dir, la seva manifestació en la vida barrejada. Efectivament, el lloc on habita el bé i la vida barrejada, són en tant que són mesurades i belles, però allò que realment són (allò que són en essència), resta més enllà de la nostra capacitat comprensiva. Com hem esmentat, la bellesa obtindrà en el repartiment final el segon lloc. Per altra part, la presència de la bellesa en el diàleg fa difícil mostrar-ne una unitat sintètica. Tanmateix, aquest element acostuma a presentar-se com a característica d'allò plenament o completament acabat o bo, ja sigui el mateix camí de recerca (cf. 16b4-7), la realitat (cf. 26b1-c2, 29c1-3, 30a7-b9, 48e3-5, 51b9-d3 i 53a8-b5, 55b1-c1), el discurs (cf. 15c1-4, 16b1, 17e8, 25b2, 37e5-6, 43a1, c1, 59c7-9) o fins i tot la decisions (cf. 27c7-9). També resulta interessant recordar que Protarc inicia el diàleg descrivint a Fileb com a bell (cf. 11c7; cosa que Sòcrates ratifica a 26b9) i que més endavant afirma que el plaer, privat del segon premi, ja no els apareixeria tan bell com abans (cf. 23a2-4). Per Protarc, conèixer totes les coses és bell, però és encara millor no desconèixer-se a si mateix (cf. 19b7-c3). Els plaers purs s'havien descrit com aquells propis de les figures i els colors bells, els quals romanen sempre belles per si mateixes i no per res altre (cf. 51b2-d9). Els joves estimats bells i bons servien d'imatge d'allò que és («οὐσία») enfront d'allò que esdevé (cf. 53d5-9). Recordem, finalment, que en l'aclariment de la meravella de l'u i els molts es planteja la necessitat d'investigar unitats com la d'allò bell o d'altres que no pertanyin a les que esdevenen i moren (cf. 15a-8).

Gadamer considera que el fet que se'ns digui que el poder del bé es refugia en la natural del bell no indica un ocultament del bé, sinó precisament la possibilitat de la seva visió: gràcies a la bellesa apareix el bé com a determinació de la forma immanent de les formes. Aquesta lectura, tanmateix, aristotèlica no és del tot vàlida pel conjunt del diàleg (cf. Gadamer 2000, 150; vegeu la part I.2 § 2.6). De la Taille, per la seva part, considera que en el *Fileb* es vincula la bellesa amb la intel·ligència més que amb el plaer (cf. De la Taille 1999a, 378-380). Delcomminette considera que allò que es descriu aquí és el bé en si mateix: «si, après avoir effectué le mélange, Socrate dit que nous nous trouvons dans le vestibule du bien, c'est au sens où nous pouvons désormais pénétrer dans sa demeure (donc traverser le vestibule) pour y chercher celui qui y réside, d'est-à-dire le bien lui-même» (cf. 2006, 583). Aquest petit però important pas envers l'interior de la casa del bé no se'ns indica en cap moment del diàleg i creiem que és fonamental mantenir-nos fermes en aquest punt, ja que el discurs del *Fileb* roman mesuradament a les portes, sense pretendre haver vist més que el vestíbul i la forma del bé. Com ja hem comentat en diverses ocasions, el diàleg ens indica, a través de la seva escena central, la inevitable presència d'una distància i d'una indeterminació entre nosaltres i allò que ens determina, entre la vida humana i el bé. Per aquesta raó, tampoc podem estar d'acord aquí amb Rafael Ferber, el qual defensa que ens trobem aquí enfront d'una descripció de la idea del bé com a unitat i argumenta que la impossibilitat d'accedir a aquesta unitat no és ni lògica, ni antropològica, sinó que és

dialògica, relativa a la situació dels interlocutors del diàleg, la qual cosa es posaria justament de manifest en el «ἡμῖν» de 64e6: és a nosaltres que se'ns oculta el bé en la natura del bell, però aquest és en el fons una unitat en si mateix que ens cal identificar amb la idea del bé de *La república* (cf. Ferber 2010, 259-261). Ja hem comentat que la remissió a d'altres diàlegs per aclarir la complexitat del text platònic no és sempre la millor forma de resoldre les dificultats. Tot i així, el lector es pot dirigir, si ho considera necessari, a diversos diàlegs on es vincula el bé i el bell: *Alcibiades*, 113c, 114e, *El convit* 181a, *Hípies major* 285a-b o *La república* 505d-509c.

3) Finalment, s'introdueix la veritat («ἀλήθεια»), indicant només que ja havia estat introduïda en la barreja anteriorment. Com ja hem esmentat, aquest noció ens remet tant a allò esdevingut com allò que cal delimitar mitjançant el discurs per tal de conèixer la realitat. En aquest sentit, doncs, la veritat sembla vincular-se tant amb la consistència com amb el coneixement de la realitat. Així, si vinculem els diversos elements, veiem que la mesura representa la delimitació correcta de les realitats (condició de possibilitat de la seva unitat), les quals, al seu torn, manifesten el bé (que resta en si mateix ocult) a través de la bellesa. Finalment, la veritat, com allò que cal delimitar, representa la consistència i el coneixement adequat d'aquesta realitat. Els tres elements, com hem comentat, resten íntimament lligats fins al punt que resulta difícil de discernir-los clarament. La manca de claredat sobre allò que sigui el bé correspon, des del nostre punt de vista, plenament a la intenció de Plató en la redacció del diàleg. La veritat no rebrà directament cap dels premis finals, però cal pensar que s'identifica amb la raó i la reflexió, els quals rebran el tercer dels premis, situant-se així per darrera de la mesura i la bellesa (cf. Harte 1999a, 395-396).

De la Taille afirma que el fet que la barreja pugui ser veritable indicaria la possibilitat que pugui ser falsa, la qual cosa implica que no queda encara clara la relació entre veritat i existència. Per aclarir-ho cal veure que en Plató s'uneixen el sentit teòric (conèixer la realitat i no l'aparença=coneixement autèntic) i ontològic de la veritat (la realitat objectiva en ella mateixa=el ser): així la veritat cal entendre-la aquí com allò que permet a les coses arribar-a-ser (a-letheia de Heidegger) i també com la causa de la barreja o la raó (el quart gènere, cf. 65d) o, més concretament, el desig de conèixer (cf. De la Taille 1999a, 369). Considerem que no és necessari aquí parlar de nivells teòrics o ontològics per aclarir el text platònic, el qual cal respectar en l'exposició complexa de les qüestions. Resulta interessant comentar aquí també la lectura que fa Delcomminette d'aquest passatge, de la qual ja hem parlat més amunt. En la seva lectura d'aquest passatge es posa de manifest el sentit del que ell anomena l'*agathologia* platònica, fonament últim de la seva interpretació del diàleg i que dóna també nom a la seva obra. Delcomminette afirma que «cette unité de la mesure, de la beauté et de la vérité au sein de l'Idée du bien marque la spécificité de la philosophie platonicienne» (cf. 2006, 585), ja que corresponen als tres àmbits fonamentals de la filosofia: moral, estètica i ciència, la unitat de la qual es pot anomenar *agathologia*. Segons l'autor belga, la filosofia platònica transcendeix tota distinció entre aquests tres àmbits gràcies al fet que és una *agathologia*. La jerarquia final és, doncs, artificial i només té un sentit regulatiu, ja que tot domini suposa els altres dos. Amb tot, la recerca del *Fileb*, afirma Delcomminette, ens ofereix finalment allò que la recerca de *La república* no aconseguia oferir-nos: el «λόγος» del bé, això és, el contingut de la seva idea (cf. *La república* VII, 534b8-d2) (cf. 2006, 586). Ja hem esmentat que no considerem que el *Fileb* ens doni accés a la idea del bé, sinó que ens hi aproxima i ens ofereix la possibilitat d'orientar la nostra tria a partir d'aquesta aproximació, la qual cal entendre com a fita final envers la qual s'encaminen, sense arribar-hi de ser mai, les nostres vides. Per altra part, no considerem que calgui aquí parlar de la idea del bé i menys en majúscules, car en cap moment trobem en el text que se'n parli explícitament. Finalment, creiem que de nou la referència extradiàlogal a *La república* no permet atendre adequadament a l'argument i l'acció concretes del *Fileb* platònic.

Aprofitem per comentar breument la lectura que des de l'escola de Milà es fa d'aquesta passatges, els quals resulten reveladors de la posició hermenèutica general d'aquells que defensen les doctrines no escrites. Segons G. Reale, en afirmar que el bé s'oculta ne la naturalesa del bell Plató estaria afirmant justament el contrari del que vol dir, de manera que «s'atreveix a expressar els conceptes últims de la seva protologia com mai abans ho havia fet per escrit» (cf. 2003, 448). L'autor italià afegeix que quan Sòcrates parla d'allò més digne de la

barreja empra el terme «τιμώτατον» (cf. 64c5), la qual cosa ens remetria directament a les doctrines no escrites (*Fedre*): «De manera que el passatge ens dona a entendre amb tota claredat (per part d'un Plató que escriu sobre "allò no escrit") que la cosa més meritòria és l'U, en tant que aquesta és el Bé: to *timotation=agathon=hen*» (cf. 2003, 449). Després estableix la mesura com a element suprem «la connexió dels conceptes Bé, U, Mesura apunta precisament al nucli de les "doctrines no escrites" de manera bastant clara i realment extraordinària, si tenim en compte que es tracta de l'àmbit d'allò escrit [...] la definició esotèrica del Bé, que emergeix en el nostre diàleg» (cf. 2003, 449). Finalment, en la barreja final, on predominarà com veurem la mesura, Reale diu que aquesta preeminència ja l'havia vist Aristòtil (*Metafísica* I, 1, 1052b, 15-18: ser u és ser indivisible, però més que res ser mesura primera. Tot i que considerem que la lectura de l'escola de Milà conté elements de veritat, com la possibilitat que hi hagi unes doctrines no escrites, creiem que en aquest cas no se'n surten a l'hora d'aclarir les raons per les quals en el *Fileb* es posen de manifest veritats que en principi haurien de restar reservades pels ensenyaments esotèrics. Per altra part, una lectura de Plató a partir de les doctrines no escrites ens pot conduir amb certa facilitat a desatendre la complexitat dramàtica i argumentativa amb què apareixen les qüestions i, a l'extrem, ens condueix a prescindir de la lectura completa dels diàlegs.

^{cclxxxiii} (VI.) LLUITANT PEL SEGON PREMI II (65A-66A).

^{cclxxxiv} L'argument socràtic permet així finalment respondre a la pregunta pel vencedor en la lluita pel segon premi plantejada en diversos moments del diàleg i de manera especial a 22c7-e3: «No iniciu encara l'enfrontament en defensa de la raó per la victòria que s'atorgaria a la vida comuna, sinó que el que ens cal és mirar i examinar què és el que farem amb el segon premi». Ara som a punt, doncs, de saber què farem amb el segon premi.

^{cclxxxv} Finalment, doncs, l'acció del diàleg a posat de manifest la visió de Protarc sobre la superioritat de la reflexió sobre el plaer a partir l'observar-los per mediació de la imatge del bé o de la bona barreja on aquest habita. En conjunt de les intervencions de Protarc posen de manifest l'estat del seu segon pressupòsit inicial sobre la naturalesa del plaer, és a dir, la seva identificació amb el bé, la qual ara sembla definitivament impossible de sostenir (vegeu *supra* la nota a 14a7-8). Comentem breument els aspectes que es desprenen d'aquest passatge. 1) Notem en primer lloc que la rellevància de la mirada es fa present en tot el passatge, el qual ens indica la necessitat d'observar el plaer i la raó o la reflexió amb cadascun dels co-causants de la bona vida o del bé. Cal en cada ocasió, doncs, mirar vers els tres («βλέπω εις τρία»). L'exercici de mirada el farà en aquest cas Protarc i és ell que realitza el gruix de les afirmacions que segueixen i no pas Sòcrates, la qual cosa ha estat desatesa per gran part dels comentaristes. Notem també que l'ordre d'aparició dels elements es modifica respecte l'exposició anterior, la qual seguia la seqüència mesura-bellesa-veritat, mentre que en el cas present trobem la seqüència veritat-mesura-bellesa.

2) El primer dels elements amb els quals cal que Protarc contrasti el plaer i la raó és, doncs, la veritat, a la qual cosa cal dedicar-hi, ens indica Sòcrates, molt de temps («πολὸν ἐπισχὼν χρόνον»). És rellevant notar aquí que Protarc no veu la necessitat d'esmerçar-hi temps i indica ràpidament que el plaer és petulant («ἀλαζών»), que és com un nen que no posseeix cap ni la més mínima raó («καθάπερ παίδων τῶν ἡδονῶν νοῦν οὐδὲ τὸν ὀλίγιστον κεκτημένων»). La raó, per contra, és quasi idèntica a la veritat. Resulta important aquí retenir aquesta quasi identitat entre la veritat i la raó, ja que com veurem a continuació, en el repartiment de premis la veritat no és explícitament premiada, però la raó obté el tercer premi. Per altra part, resulta important veure que Protarc no sembla referir-se aquí al conjunt dels plaers descrits anteriorment per Sòcrates, sinó només a aquells plaers falsos o petulants i aquells barrejats, concretament els propis de l'amor o la de passió amorosa, això és, els plaers afrodisíacs («ταῖς ἡδοναῖς ταῖς περὶ τὰ φροδίσια») (Respecte la manca de càstig pels enamorats vegeu el discurs de Pausànies de *El convit*, especialment 183b). L'omissió aquí dels plaers mesurats o no barrejats i també dels sabers falsos descrits per Sòcrates anteriorment és una dada important que cal aclarir. Segons Delcomminette, la raó d'aquest fet és que per tal d'establir una comparació

adequada es fa necessari pensar tant el plaer com la raó en estat pur, és a dir, abans d'haver entrat a formar part de la barreja (cf. 2006, 616). Protarc, doncs, està pensant en els plaers en tant que il·limitats, això és, abans d'haver estat delimitats per la raó i, per altra part, està pensant en la raó abans de ser barrejada amb els plaers o amb les indeterminacions pròpies de la realitat, això és, com a mera capacitat de determinació i, per tant, com a quasi idèntica amb la veritat. Aquest fet val també per les següents determinacions dels plaer i la raó que farà Protarc a continuació. Val a dir, tanmateix, que tot i que aquesta delimitació del significat del plaer i de la raó resulti útils per a realitzar la present comparació, no han estat el resultat d'una reflexió adequada per part de Protarc i, per tant, també és possible pensar que si hi hagués pensat més acuradament (si hagués dirigit la mirada vers el lloc on Sòcrates li dirigia) el resultat hauria estat un altre. Protarc continua, en aquest sentit, veient el plaer com a il·limitat i la raó com a font, quasi transcendent, de delimitació.

En això considerem que Delcomminette s'equivoca quan parla d'un suposat «idealisme platònic» que identificaria la raó amb la veritat, ja que no és pas Plató qui parla, ni tan sols Sòcrates, sinó Protarc (cf. 2006, 617). És important notar també que en la pregunta de Sòcrates es demana per l'afinitat («συγγενής») entre els elements, mentre que en la resposta de Protarc hi trobem distincions estrictes, d'extrems. En aquest sentit Frede, examinant les respostes de Protarc, posa de manifest un dubte raonable sobre una de les seves tesis centrals, això és, la de la conversió de Protarc al socratism: «Does Plato want to indicate that Protarchus, despite all his good will and patience, has not learned a thing from Socrates about the real meaning of the limit, the unlimited, and their combination?» (cf. 1993, lxv). Certament, no sembla pas que Protarc s'hagi convertit al socratism, però creiem que això no només es posa de manifest aquí, sinó que ens cal pensar que no és en absolut la intenció del diàleg (vegeu la part I.1 § 4. i I.4 § 4.). L'intercanvi amb Protarc posa de manifest de nou la necessitat de pensar la diferència entre allò que aquest afirma i la posició de Sòcrates, ambdues exposades al lector per part de Plató. Des del nostre punt de vista, allò que falla aquí és, de nou, la mirada de Protarc, la qual veu ara, després de l'exposició de Sòcrates, una nova unitat (la del bé com a raó veritable, mesurada i bella) a la qual seguir sense, tanmateix, entendre'n plenament el seu sentit i la seva complexitat, això és, el seu lloc adequat en la vida humana.

3) A continuació caldrà observar la mesura en relació amb el plaer i de la reflexió. Tampoc aquí Protarc hi troba cap dificultat ni hi dedica el temps necessari, ja que és, ens diu, fàcil d'observar («εὐσχεπτος»); el plaer és desmesurat i la raó és allò que conté més mesura. De nou, doncs, Protarc té davant dels ulls el plaer i la reflexió en estat pur, prèviament a la seva combinació mútua. No hi ha, per tant, esment als plaers mesurats ni a les ciències inexactes que no empren aparells de mesura. 4) Finalment, cal observar la tríada bellesa-plaer-reflexió, la qual representa en aquesta seqüència el tercer. També aquí Sòcrates mostra una voluntat de situar el plaer i la raó en una escala de més o menys afinitat amb la bellesa, mentre que la resposta de Protarc és taxativa, d'extrems i posa de manifest de manera especial la seva veneració per la raó. Efectivament, la reflexió mai ha estat res lleig («αἰσχρός»), ens diu Protarc, mentre que la visió del ridícul («τὸ γελοῖον») i la lletjor («τὸ αἰσχιστον») que acompanyen als plaers més grans («ἡδονὰς ... τὰς μεγίστας»), fan que ens avergonyim i que els ocultem («αἰσχυνόμεθα καὶ ἀφανίζοντες κρύπτομεν»). Hi aquí un joc intraduïble de paraules amb «αἰσχρός», que significa tant lleig com vergonyós i que cal entendre com el contrari d'allò bell, que s'entén que és visible per a tothom en tant que és també correcte i, per tant, bo i no vergonyós. Recordem que la bellesa («καλός») se'ns ha descrit com el lloc on s'ha ocultat o refugiat («καταφεύγω») la naturalesa del bé («ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις») (cf. 64e4-6) per causa de la presència de la mesura i la commensurabilitat. Ara, però, allò que s'oculten són els plaers, els quals cal experimentar només d'amagar, en la nit. Resulta interessant recordar aquí que el tema de la nit que dissimula la lletjor és un lloc comú ja en Heràclit (cf. fr. 144 i 145). Vegeu també *La república* (571d-572b) i *Hípies major* (299a3).

^{cclxxxvi} (VI.) LA UNITAT DE LA BONA VIDA: EL REPARTIMENT DE PREMIS (66A-66D).

^{cclxxxvii} La darrera frase («que ha assolit una naturalesa eterna»; «τὴν αἰδίων ἡρῆσθαι φύσιν») és una conjectura feta a partir dels diversos manuscrits, els quals no concorden ni ofereixen una

frase amb sentit. «Φύσιν» sembla ser una conjectura Bizantina, però Willamowitz sosté que és correcta. Com també sembla fer-ho Jewett, el qual tradueix: «in measure, and the mean, and the suitable, and the like, the eternal nature has been found» (cf. 1875 *ad loc.*). Burnet, però, no introdueix el «φύσιν» i acaba la frase amb el «τὴν αἰδίων ἡρῆσθαι». Diès, a qui segueix Benardete, no respecte la conjectura de «φύσιν» i posa «τινὰ ἥδιον» (seguint l'escoliasta del manuscrit W) en lloc de «τὴν αἰδίων» (que trobem en els mauscrits B, T i W), de manera que Diès diu: «mais que c'est sur la mesure, sur le mesuré, sur l'àpropos et toutes choses pareilles que, nous devons croire, s'est fixée plus volontiers la préférence» (1978, lxxxix i 91-92); i Benardete, més directe, tradueix així: «but for the first acquisition, we ought to hold, everyone has settled on a somewhat more pleasant choice –measure, the measured, the timely, and everything of the kind» (1993, 83, n. 152). Aquesta lectura, doncs, canvia l'eternitat de la mesura pel seu caràcter plaent («ἥδιον»), el qual relliga amb l'anterior aparició del plaer. Sigui com sigui, el text deixa clar quins són els elements que s'enduen el primer premi.

^{cclxxxviii} Abans de veure aquest recapitulació ens cal, tanmateix, examinar amb cert detall el repartiment de premis final que ens exposa Sòcrates per tal de provar d'entendre el sentit del conjunt i de cada part.

1) Recordem primerament que els premis que assigna aquí Sòcrates són també les millors possessions («κτήματα») que el diàleg s'ha dedicat a cercar des del seu inici, tal i com ens enunciacava el primer resum de Protarc: «t'has ofert (Sòcrates) per reunir-te amb nosaltres amb la finalitat de decidir quina sigui la millor de les possessions humanes» (cf. 19c4-5). Com hem anat mostrant, el llenguatge de les possessions ha dominat gran part de l'argumentació del diàleg, el qual ha posat que manifest l'amplitud semàntica d'aquesta noció, que cal entendre com allò que és té, com allò que ho és i també la manera com hom està. Notem que, tanmateix, no només es tracta de determinar quines siguin les millors possessions humanes, sinó de prendre una decisió, la qual depèn en darrera instància de cadascú de nosaltres, de Sòcrates, Protarc, *Fileb* i, en darrera instància, del lector. La rellevància de la decisió més enllà de la determinació de les possessions humanes es posarà de manifest, tanmateix, en l'escena final del diàleg. El repartiment de premis sorprèn per diversos factors que cal esmentar abans d'analitzar-ne el detall. En primer lloc, si bé al llarg de diàleg Sòcrates ha mostrat que un cop determinada la superioritat de la vida barrejada de plaer i reflexió calia determinar qui s'enduria el segon premi (cf. 22 c7–e3), ara veiem que el primer premi no se l'endú la vida barrejada i que tampoc la raó, i molt menys encara el plaer, s'enduen el segon premi. Això és degut al fet que allò que s'està examinant ara és la millor de les vides humanes i les possessions o condicions que la caracteritzen, però no en un sentit productiu, sinó estàtic. *Allò que té Sòcrates davant dels ulls ja no és ni el plaer, ni la reflexió, sinó la unitat mateixa de la bona vida, la seva estructura i jerarquia*. Per altra part, notem que novament, doncs, és mostra que som en el camí més bell: hem trobat una unitat, la de la bona vida, i ara ens disposem a enumerar quines són les unitats que la caracteritzen, car, la bona vida, com tota unitat, consta «d'un i de molts» i té «en la seva naturalesa el límit i la il·limitació». Caldrà, doncs, un cop captada la seva unitat, que «mirem si n'hi ha a més d'una, dues o si no, tres, o un altre nombre, i cal que fem el mateix per a cada unitat fins que, partint de la unitat inicial es vegi, no que és un i molts i il·limitats, sinó també la quantitat determinada» (16c4–d8). Doncs bé, Sòcrates sembla haver-ne trobat concretament cinc o sis d'unitats, les quals cal ara examinar amb cert detall.

2) El primer premi s'assigna a «la mesura, a allò mesurat i oportú» («μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον», 66a6-7). Aquesta és doncs la primer condició que ha de complir tota bona vida, entesa com a conjunt i també en relació amb cadascuna de les seves parts. Cal tenir en compte en primer lloc que aquí Sòcrates no esmenta un sol nom, sinó tres, la qual cosa hem d'entendre que ens ha de permetre delimitar més acuradament allò al que es refereix. Ja hem comentat que la mesura («μέτρον») es vincula amb allò que permet la delimitació correcta de les realitats i, per tant, amb la possibilitat de la unitat de les realitats i també dels discursos. Per altra part, la mesura s'ha situat com un dels elements responsables de la bondat de la bona vida, amb la qual cosa ara veiem que no només resulta essencial com a causant d'aquesta vida, sinó que n'ha de ser una part constitutiva o una possessió. Fixem-nos que en aquest sentit la mesura no es pot identificar simplement amb el límit, sinó amb el resultat de la seva aplicació. Creiem que és per

aquesta raó que Sòcrates introdueix també aquí «allò mesurat» («τὸ μέτρον»), indicant que la mesura no és simplement una condició interna de la bona vida, sinó de la manera com aquesta ha estat delimitada. Dit d'altra manera, allò mesurat ha d'haver estat en algun moment mancat de mesura i, per tant, en certa manera, il·limitat; la mesura i allò mesurat se'ns presenten així com l'estructura mateixa de la realitat en tant que combinació mesurada de límit i il·limitat; i també com la condició i la possessió de la bona vida en tant que aquesta ha de saber i poder posar límits a la seva il·limitació. En aquest sentit, el tercer element de l'enumeració ens pot remetre a la manera amb què això es produeix. Efectivament, «τὸ καίριον» és un nou *hapax legomenon* que cal entendre, en un sentit no temporal (cf. Wilson 1980; Trédé 1992, 23-80), com a conveniència, oportunitat o allò que cada situació exigeix. Guthrie vincula aquest darrer terme amb la sofística de Gòrgias i la seva rellevància com a condició del bon discurs. En un sentit semblant trobem l'aparició d'aquest terme en *El polític*, en el qual es vincula també amb la justa mesura (cf. *El polític*, 284e; Guthrie 1978, 185 i 250-251; Monserrat 1999, 167-175). Benardete, per la seva part, indica que la presència d'allò oportú no pot entendre's sense el reconeixement del caràcter il·limitat del bé, la qual cosa pertany al pensament i a la prudència (cf. 1993, 238). *Sigui com sigui, és rellevant posar de manifest que no se'ns parla aquí de formes o idees, almenys en el sentit clàssic de les idees intel·ligibles com a allò que ordena el món humà o de les coses sensibles.* Tanmateix, Zeller diu que el primer premi és per la forma de la mesura i el segon pels seus efectes humans (cf. 1920, 874); també Rodier (1926, 134-137). No creiem que sigui necessari aquí remetre'ns a les formes platòniques, sobretot si això fa que perdem de vista que allò del que es tracta aquí és de la vida humana. La millor de les vides ha de ser mesurada i mesurar-se tot adaptant-se a cada situació i de la manera convenient. La tríada d'elements que constitueixen la primera de les possessions, doncs, ens indiquen la necessitat de pensar la totalitat de la vida humana, però també la seva concreció, la situació particular en la que aquesta es troba i, per tant, ens indiquen que allò que tenim davant no és una vida pensada com a abstracció, sinó com a existència situada en un tot. La rellevància de la imatge de l'home i la dificultat per captar-la ja ha estat posada de relleu, sobretot en l'anàlisi de l'escena central, en la qual justament es veia la dificultat d'encertar-la a l'hora de llençar la mirada vers l'home que tenim davant. Ja allà esmentàvem que possiblement la solució a l'enigma de la possibilitat de l'encert es trobava en la mesura, en la gràcia de la mesura, terme al que creiem que ens acosta la tríada que rep el primer dels premis que acabem d'aclarir.

3) El segon premi és per allò commensurable i bell, a allò acabat i suficient («τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλειον καὶ ἰκανὸν», 66b2-3). Diversos intèrprets han sostingut que aquesta segon possessió no es diferencia clarament de la primera (cf. Gosling 1975, 224-225) o que la seva diferenciació és molt obscura; Hackforth sosté, per exemple, que la primera possessió té en compte les parts que constitueixen la bona vida, mentre que la segona té en compte la bona vida com a tot (cf. Hackforth 1958, 138-139). Des del nostre punt de vista aquesta segona possessió té un sentit ple i permet entendre amb claredat diversos elements que caracteritzen el conjunt del diàleg. Recordem que anteriorment la tríada mesura/commensurabilitat, bellesa i veritat, ha servit per determinar la unitat del bé o de la bona vida i la seva raó de ser (cf. 65a1-7). Com ja hem avançat abans, tanmateix, la commensurabilitat s'ha separat aquí de la mesura per vincular-se amb la bellesa. Trobem a faltar, doncs, la veritat en aquesta enumeració de possessions. És notori en aquest sentit observar que també les dues possessions restants (allò acabat i suficient) coincideixen amb dues de les característiques del bé exposades a 20b-21d i que també en aquest cas trobem un element absent, el fet de ser desitjat per tot home. Aquesta doble absència té una significació que ha passat desapercebuda als comentaristes del *Fileb*. Diguem, però, abans de comentar-la, que el conjunt d'elements aquí descrits ens remetent a diversos aspectes de la complexitat inherent al bé o a la bona vida, les seves relacions mútues internes o externes (la commensurabilitat), la seva bellesa (que es manifesta allà s'hi troba commensurabilitat i mesura; cf. 64e4-6) o el fet de ser acabat (tenir una harmonia interior plena) o suficient (en relació amb certa exterioritat). Així doncs, en la segon possessió es reuneixen tots els elements que han caracteritzat al bé o a la bona vida al llarg del diàleg, situant al mateix temps a la mesura i als seus congèneres en un nivell superior o prioritari. Per tant, fixem-nos que mentre que la segona possessió escurça una determinada unitat, la primera l'eixample, oferint-nos per allò que havia

estat sempre una sola cosa, la mesura, tres determinacions que la permeten aclarir. Som en el joc de determinacions d'unitats, però també en el flux de les mateixes determinacions, a través de les quals cerquem descriure una realitat que s'escapa a les limitacions del propi discurs. Per això és important notar aquí no només el que se'ns diu, sinó allò que no se'ns diu; cal, doncs, escoltar el silenci del text. Efectivament, la doble absència de la veritat i la desirabilitat com a característiques del bé o de la bona vida resulta del tot rellevant.

3.1) L'absència de la veritat es pot explicar de forma relativament simple remetent-nos a la presentació de la tercera de les possessions (la raó i la reflexió), la qual sembla implicar, com veurem, la veritat, tot i que aquesta no apareix de manera explícita com a receptora de cap premi. Per altra part, la seva absència efectiva ens pot fer pensar en la possibilitat que se'ns estigui indicant que la veritat no es pot considerar una possessió de la bona vida, sinó quelcom que la transcendeix d'alguna manera. Podem pensar, per exemple, que la veritat és la possibilitat última que ens mou a determinar el conjunt de les possessions, ja que representa la garantia que allò cercat pot ser conegut i descobert en el sentit pròpiament grec de la «ἀλήθεια» (cf. Harte 1999a, 397). En una altra línia, sobre la mateixa qüestió, podem pensar, com fa Benardete, que l'absència aquí de la veritat indica una impossibilitat o un impediment de realitzar pròpiament el bé: «measure survives in the second rank but without the truth of feasibility, which would have to acknowledge the inadequacy of what is available and therefore always fall short of the perfect and complete» (cf. Benardete 1993, 239). Des del nostre punt de vista, com hem vist anteriorment, la veritat governa en certa manera el conjunt del diàleg en tant que la seva delimitació representa el primer acord sobre el que s'estructura el diàleg; la veritat representa, per tant, la fita última a la qual aspira el discurs en la seva totalitat. El seu estatut, doncs, és semblant al de la bona vida; no és quelcom que es pugui posseir, sinó una fita, un assoliment envers el qual sempre ens trobem sempre en moviment.

3.2) Per altra part, l'absència de tercer element que caracteritzava el bé a 20b-21d és igualment interessant d'analitzar i ens caldrà veure si guarda alguna similitud amb el primer cas. Recordem que la causa de la desirabilitat de la bona vida, allò responsable del fet que «una tal disposició hagi esdevingut estimada per tots» (cf. 64c4-6), ha estat determinat ja com a mesura, bellesa i veritat (cf. 65a1-4). Per tant, podríem dir, com fa Delcomminette, que aquesta absència s'explica perquè ara estem descrivint la bona vida i, donat que ja som en ella, no ens cal desitjar-la (cf. 2006, 623). Tanmateix, creiem que aquest aclariment no és suficient, i que l'absència aquí del desig vers el bé o vers la bona vida, té una explicació diferent semblant a la relativa a l'absència de la veritat. Es tracta del fet que per molt bona que sigui la vida descrita per Sòcrates, aquesta ha de ser en darrera instància escollida per l'home, cal decidir-se per ella i aquesta decisió no pot ser una possessió, quelcom que es doni prèviament a la tria mateixa, sinó que ha de ser una acció pròpiament humana. Aquest fet és clarament justificable, ja que l'obertura i la indeterminació de la decisió humana són justament els elements que es posen de manifest en les darreres línies del diàleg. La descripció del desig i la seva vinculació amb el principal absent del diàleg, eros, estan estretament vinculats amb aquest fet, com hem aclarit en diversos llocs. Tots plegats ens remetent a la rellevància i la inevitabilitat de la indeterminació que caracteritza la naturalesa humana en el seu conjunt, la qual es troba situada sempre en un entremig, obligada a decidir vers on encaminarà la seva vida. Les dues absències, doncs, ens remetent a dues formes d'entendre la vida humana com allò que aquesta no posseeix, sinó que cerca sempre com a fita. Com la mateixa complexitat del text platònic ens mostra, el sentit de l'existència humana o el secret d'una bona vida, resten sempre ocults com a tot i no es manifesten només que en el silenci de les paraules, en el raonament i en la decisió.

4) El tercer premi és per la raó i la reflexió («νοῦν καὶ φρόνησιν», 66b6-7). Notem en primer lloc que aquesta possessió se separa i serveix també de trànsit entre el conjunt format per les primeres dues possessions i les que vindran després. Se separa clarament de les dues anteriors pel fet que ja no es tracta aquí de possessions que hagin protagonitzat cap de les dues definicions del bé o la bona vida fetes anteriorment, sinó que aquesta possessió i les que segueixen ens remetent a alguns dels elements que defensaven els discursos de Sòcrates i el de *Fileb* i Protarc des de l'inici del diàleg (cf. 11b2-c4; Hackforth 1958, *ad loc.*). Accedim amb aquestes possessions, doncs, a l'àmbit més conegut i aclarit també en el diàleg, del coneixement,

les raons, el judicis i els plaers, a un àmbit, per tant, molt més identificable amb la vida humana. Per altra part, la tercera possessió serveix de trànsit entre, per un part, el tot de la bona vida i el bé que s'hi manifesta i, per l'altra, la concreció d'això en l'ànima humana. Això es fa palès analitzant els dos elements que Sòcrates inclou en aquesta possessió i també la manera amb què els introdueix: l'endevinació i el joc entre raó i reflexió.

4.1) Fixem-nos primerament en la presència aquí de l'endevinació («μαντεία»). Sòcrates ens diu que aquesta possessió és el resultat d'una endevinació («ὡς ἢ ἐμὴ μαντεία», 66b3-4) i que establint-la no allunyarà («παρεξέρχομαι») Protarc de la veritat. Com ja hem comentat, la presència de la veritat ha fet pensar que aquesta rep el tercer dels premis juntament amb la raó i la reflexió (cf. Hackforth 1972, 139; Hampton 1990, 85; Harte 1999a, 398; Delcomminette 2006, 623), tanmateix, és només la veritat tal i com l'ha descrit Protarc la que és quasi idèntica a la raó (cf. 65c2-3). Sòcrates, doncs, tot i poder-ho fer, no situa la veritat en cap de les possessions de manera explícita, la qual cosa indica, com hem esmentat, la transcendència d'aquest en el sentit que hem indicat més amunt. Sigui com sigui, l'estatut aquí de la veritat de la tercera possessió s'assoleix mitjançant una endevinació («μαντεία»), la qual cosa és d'una rellevància que ha estat sovint desatesa. L'endevinació se'ns ha presentat en diverses ocasions com un dels elements que constitueixen la forma pròpiament socràtica de pensar la realitat, això és, aquella exposada en el camí més bell: recordem que aquest saber sobre les coses és una certa saviesa divina de la qual l'home participa i aquesta participació es fa, en part, com a endevinació (cf. 16c4-7, 44c3-8). Representa, doncs, també, la forma d'accés pròpiament humà a les coses divines, a l'àmbit d'allò que veritablement és, com es posa clarament de manifest en el moment d'interrogar a les ciències (això és, a la raó i la reflexió), les quals indiquen que mitjançant la visió de la barreja més bella i veritable (la bona vida) podem provar d'aprendre «què és el que hi ha de bo per naturalesa en l'home i en el tot, i quina és la forma mateixa que cal cercar a través de l'endevinació» («τίνα ιδέαν αὐτὴν εἶναι ποτε μαντευτέον»; cf. 64a1-3). L'endevinació ens dóna notícia, doncs, d'aquesta transició entre l'ordre de les coses i del tot i el de la vida humana, raó per la qual se situa la raó i la reflexió com a tercera possessió de la bona vida i, com veurem en la darrera intervenció de Sòcrates del diàleg, com una de les opcions a partir de les quals exercir la nostra decisió (cf. 67b1-8).

4.1) Fixem-nos en aquest sentit que els dos termes que emprà Sòcrates permeten aclarir també amb precisió la transició que esmentàvem. Per una part, la raó («νοῦς») ha estat descrita com a pròpiament humana, però també com a raó còsmica (cf. 28d5-9), com aquella força que ordena el conjunt de la realitat: *de la mateixa manera que una ànima còsmica assegura l'ordre còsmic, l'ànima humana –la de Protarc, Sòcrates i també la del lector– han de permetre assolir l'aclariment de l'estat i la disposició que faci possible la felicitat que cerca el conjunt del diàleg.* La raó còsmica, per descomptat, no es pot considerar una possessió humana (com veu Frede 1997, 365), però sí un model a partir del qual pensar-la. En aquest sentit, és reveladora l'afirmació que fa Sòcrates just abans d'iniciar l'anàlisi del cosmos, on es mostra clarament el contrast i el lligam entre la raó humana i la còsmica també en relació amb els resultats del discurs que ara trobem confirmats: « no es diria que el plaer té veritables aspiracions ni al primer ni al segon premi i que inclús serà lluny del tercer, si és que en aquest moment hem de confiar en la meua raó» («τῷ ἐμῷ νῷ δεῖ πιστεύειν», 22e2-3; cf. Harte 1999a, 399; Delcomminette 2006, 623). Com ha posat de manifest tota la secció dedicada a analitzar l'experiència del plaer (cf. 31b-55c), la raó es troba present en tota experiència humana en major o menor mesura i ens dóna notícia també de la possibilitat de delimitació de l'experiència del plaer (en si mateixa il·limitada) i, per tant, de la mateixa vida humana entesa com a barreja. Finalment, la reflexió («φρόνησις»), per la seva part, tot i presentar-se sovint conjuntament amb la raó, ha estat emprada com a facultat pròpiament humana i com a candidat socràtic per excel·lència (cf. 18e2-4, 20b5-8, 27d1-3), això és, com la forma privilegiada de manifestació de la raó còsmica en l'àmbit humà. Per tot plegat, ambdues conjuntament, han estat descrites com els «els noms que més honorem», com a representants del saber més pur, més precís i amb més autoritat de tots, aquell propi de la força del diàleg, això és, de la dialèctica (cf. 57e-59d). La possessió del saber humà sobre l'estructura de la realitat (assolida mitjançant el camí més bell) és el que possibilita i orienta tota tècnica i tota producció humana (cf. 16c1-4) i ha de ser doncs

també, una possessió pròpia d'aquella vida que es vol produir com a bona. Així doncs, podem considerar també, encara que això no es faci explícit en el text, que la dialèctica (almenys en tant que saber humà) sembla situar-se justament en aquest tercer lloc de la classificació.

5) El quart premi és per les coses pròpies de l'ànima: les ciències, les tècniques i els judicis correctes («ἂ τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἔθεμεν, ἐπιστήμας τε καὶ τέχνας καὶ δόξας ὀρθάς», 66b9-10). El lligam entre aquest possessió i l'anterior resulta clar a partir del que acabem d'esmentar, ja que tota tècnica només és possible ordenar-la correctament gràcies a l'ús adequat de la dialèctica o, si volem, de la raó i la reflexió. Per altra part, ja en l'escena inicial, se situava el judici correcte com a element subordinat a la raó i la reflexió, conjuntament amb el càlcul vertader, el qual es troba aquí absent com també es troba absent la memòria, situada en aquell moment al mateix nivell que la raó i la reflexió (cf. 11b5-8; 19c7-d9). Per altra part, el trànsit entre el primer grup de dues possessions i aquest quart es fa també manifest amb l'aparició explícita aquí de l'ànima humana i de les coses que li són pròpies. Som, doncs, en l'àmbit propi de l'experiència humana i, particularment, en l'àmbit de les mediacions amb les quals aquesta accedeix al món, el veu, el domina o el transforma. Aquestes mediacions, com hem vist en diverses ocasions, impliquen necessàriament un cert grau d'imprecisió, ja que conviuen inevitablement amb la il·limitació pròpia de la realitat i de la vida humana. Recordem en aquest sentit que Sòcrates, motivat per Protarc, ja havia acceptat que la presència d'aquests sabers menys purs no resultava problemàtica si es posseïa prèviament el més purs i veritable de tots, la dialèctica (cf. 61e-62d). Ara sabem, a més, que aquest saber (la dialèctica), requereix al seu torn la possessió de la mesura i dels seus correlats per tal d'exercir-se adequadament. Aquest fet fa dir a Harte que la distinció entre el tercer i el quart premi mostra també que els ingredients de la vida barrejada es classifiquen en funció de la seva relació amb la veritat, (cf. 1999a, 399); tanmateix, com ja hem comentat, la veritat no es troba present de manera explícita, sinó com a fita o guia a la qual cal arribar. Sigui com sigui, després dels primers quatre premis, és versemblant pensar que aquests s'estructuren seguint una certa jerarquia en la qual l'element següent requereix de l'anterior per tal de realitzar-se completament. Així, el segon premi es dona a allò que acompanya al primer igual que el quart es dona a allò que acompanya al tercer i, alhora, el tercer es pot pensar com el necessari acompanyant del segon en l'àmbit pròpiament humà i com a trànsit entre les dues primeres possessions i la quarta. Com veurem, aquesta estructura també s'adequa a la cinquena possessió.

6) En cinquè lloc, doncs, hi trobem els plaers purs de l'ànima, aquells que acompanyen les ciències i alguns a les percepcions («ἂς ἠδονὰς ἔθεμεν ἀλύπους ὀρισάμενοι, καθαρὰς ἐπονομάσαντες τῆς ψυχῆς αὐτῆς, ἐπιστήμας, τὰς δὲ αἰσθήσεων ἐπομένας», 66c5-8). Notem en primer lloc que trobem aquí la primera i única aparició dels plaers en el repartiment de premis; l'assoliment de la cinquè premi situa al plaer en un lloc important en el si de la bona vida que convé no infravalorar. 6.1) Ens cal, doncs, pensar bé la significació d'aquest element per entendre el sentit del conjunt del diàleg. Recordem que Sòcrates ja havia enunciat que bona vida humana ha de contenir necessàriament plaers (cf. 22b2-9), la qual cosa queda aquí concretada: els ha de contenir per a ser bona, però han de ser purs, desvinculats totalment del dolor. Aquesta concreció permet així donar sentit al conjunt dels arguments del *Fileb* diàleg i oferir una resposta definitiva als dos pressupòsits inicials de la posició de Protarc: la manca de diferenciacions internes en el si del plaer per una part, la identitat entre el plaer i el bé per l'altra (vegeu *supra* la nota a 14a7-9). Com ja hem indicat en diverses ocasions, només examinant la unitat de plaer podem determinar el seu lloc en la bona vida i, per tant, la seva relació amb el bé. L'examen de la unitat del plaer, realitzat gràcies al camí més bell, ha permès situar-lo en el tot (cf. secció IV) i en la vida humana, mostrant la complexitat de la seva naturalesa i els seus elements més purs (cf. subsecció V.I). Gràcies a això resulta ara possible situar-lo correctament en la bona vida i, per tant, mostrar la seva relació amb el bé, la qual cosa constituïa el segon dels pressupòsits de Protarc des de l'inici del diàleg.

6.2) Observem, doncs, la manera com se'ns fa present la possessió del plaer en la bona vida: la manca de la partícula «μὲν» fa pensar que no és clar que se separin aquí uns plaers vinculats a les ciències i uns vinculats a les percepcions, sinó que es deixa oberta la possibilitat que ambdós tipus de plaers formin part del mateix grup, de la mateixa possessió. Tot i així, podem entendre

que la primer referència a les ciències ens remet als plaers purs del coneixement, mentre que la resta ens remetria als plaers propis dels colors, les formes i als aromes, vinculades a la percepció (cf. 51a-52c). Per tant, aquesta nova possessió resulta coherent amb l'estructura que hem observat en els casos anteriors, ja que Sòcrates ha mostrat que els plaers purs són la conseqüència necessària d'experiències perceptives (cf. 51a1-e9) o del coneixement (cf. 51e10-b10) i que tots ells es poden considerar mesurats (cf. 52c1-d3) i poden conviure amb la reflexió (cf. 63e3-7); els plaers purs pressuposen, doncs, l'existència o la possessió de la resta d'element de la bona vida per tal de realitzar-se plenament. Per altra part, tota l'anàlisi dels plaers ha mostrat que la resta de plaers són desmesurats i es troben barrejats amb dolors o falsedats (cf. 31b-50e), de manera que impossibiliten l'equilibri necessari d'una bona vida (cf. 63d1-e3). Dels plaers necessaris que han aparegut anteriorment com a components de la bona vida (cf. 62e7-9) no se'ns en diu res aquí. Una possible explicació d'aquest fet és que aquesta mena de plaers no semblen poder-se pensar com a possessió en tant que resulten necessaris no per a la bona vida, sinó per a la vida mateixa, car sense menjar, ni beure ni dormir, de cap manera podríem gaudir de cap altra cosa.

6.3) La pregunta que es fa el lector és, naturalment, si no li manca quelcom a aquesta imatge de la vida humana que Sòcrates ens ha ofert. La resposta sembla ser que no, que aquestes són les possessions fonamentals que fan bona la bona vida, ja que sense elles, aquesta vida no podria ser suficient, acabada ni desitjada per a l'home; ni seria bella, ni mesurada ni veritable. Ja hem dit, tanmateix, que el desig i la veritat transcendeixen d'alguna manera les possessions esmentades i se situen més enllà de la bona vida, com a fites, indicant-nos, en certa manera, que la indeterminació continua estant present també en la bona vida descrita per Sòcrates. És per això, creiem, que se'ns presenta encara una aparença de sisena possessió, un final obscur i difícil d'interpretar que trenca la mesura i la proporcionalitat del conjunt de la descripció socràtica i que, com sovint s'esdevé en els diàlegs platònics, deixa al lector en una certa indeterminació, en una situació de dubte, amb nous interrogants que no es deixen respondre de manera automàtica.

7) Efectivament, en sisè lloc, Sòcrates cita Orfeu per indicar que a la sisena generació cal aturar l'ordre o el cosmos del cant («ἔκτι δ' ἐν γενεᾷ [...] καταπαύσατε κόσμον αἰοδιῆς», 66c9-10). S'ha dit, tanmateix, que en aquest sistè premi aniria dirigit als plaers necessaris (cf. Guthrie, 1978, 252; Hackforth 1958, 139, 140, n. 3). També s'ha sostingut que resulta raonable que no s'inclouin més plaers en la millor de les vides, en tant que aquests (encara que fossin els plaers necessaris) no semblen resultar compatibles amb la mesura, la qual governa el conjunt de la bona vida (cf. Gosling 1975, 224; Hampton 1990, 87). Sigui com sigui, la referència a Orfeu és certament misteriosa i cal vincular-la en primer lloc amb la presència de les altres divinitats que fins ara sabem que han governat la barreja en la que consisteix la bona vida. Efectivament, recordem que Sòcrates ha iniciat la commixtura invocava a Hefest, Dionís i alguna altra divinitat (cf. 61b10-c2); en aquest sentit no podem descartar que la divinitat que allà quedava implícita pugui ser la figura d'Orfeu, l'element mític que es vincula amb la música i les muses. M. L. West afirma que les generacions haurien de ser: 1r: La Nit; 2n: Urà i Gea; 3r: Oceà i Tetis; 4t: Cronos, Rea i altres; 5è: Zeus, Hera i altres; 6è: Tots els descendents de la cinquena generació, i afegeix respecte la referència a Orfeu que «this instruction must have been addressed to the Muses in a proem in which they were told what to sing» (cf. West 1983, 118). És versemblant pensar, doncs, que la referència a Orfeu lligui amb la també misteriosa aparició de la musa filosòfica just al final del diàleg, en el moment de la decisió final (cf. 67b1-8). Aquest element diví, doncs, sembla presentar-se com el candidat pròpiament socràtic, com la font d'inspiració o d'endevinació que ha guiat tota la seva argumentació i per tant també el conjunt del diàleg amb Protarc. És rellevant notar, en aquest sentit, que Orfeu i les muses (encara que no podem saber si això també val per la musa filosòfica) ens remetent a la música, els plaers derivats de la qual tot i poder ser certament purs, també ens poden conduir a l'èxtasi i a la bogeria pròpia de l'home desenraonat. Com ja hem dit, Sòcrates no sembla negar la necessitat de la música en la vida humana, sinó la seva desvinculació respecte de la mesura i la precisió. Per altra part, Alberto Bernavé, en el seu llibre dedicat a Plató i l'orfisme, indica que

aquest referència a Orfeu i a la sisena generació (la qual ens aclareix igual que West) no té res a veure amb el contingut del diàleg (cf. Bernavé 2011, 37, 46).

8) Amb tot, la imatge de la bona vida sembla restar aquí completa i acabada en la mesura del possible i aquest darrer esment a la indeterminació del sisè element ens ho confirma, ja que es permet deixar en l'il·limitat la unitat descrit fins ara. Com ja hem esmentat, som en l'exercici propi del camí més bell, la dialèctica, la qual ha descrit la unitat de la bona vida fins poder deixar anar aquells elements indeterminats que la constitueixen, però que no resulten essencials. Com ens indicava Sòcrates, només després de «captar el nombre total dels molts, és a dir, el que és intermediari entre l'il·limitat i la unitat [...] podem acomiadar i deixar anar cada unitat del tot en l'il·limitat» (cf. 16d8-e4). Efectivament, com indica Delcomminette, «la dialectique permet d'instituer le cadre conceptuel dans lequel se meut une *tekhné* particulière; dans le *Philèbe*, elle établit les conditions de possibilité d'une *tekhné* de la vie bonne» (cf. 2006, 625). Delcomminette considera que aquesta escala no és un model regulador extern de la vida bona, sinó un resultat de l'anàlisi de la vida bona en ella mateixa, però afirma també que la vida bona és ella mateixa autàrquica (com l'univers descrit per Sòcrates en el diàleg) i un model per ella mateixa; no es tracta d'una vida estàtica, sinó d'una vida en moviment, que desitja, i es desitja a ella mateixa i, fent-ho, desitja el bé com a ideal: «connaître la vie bonne, c'est déjà la vivre» (cf. 2006, 626). Certament aquesta vida ha estat assolida mitjançant la dialèctica i certament es tracta d'una vida en moviment, que desitja i que desitja naturalment el bé, però en la seva descripció Delcomminette omet la rellevància i la centralitat de la indeterminació que caracteritza, com hem vist, el conjunt del repartiment de premis que Sòcrates ens ha presentat (i per tant la bona vida descrita dialècticament) i que es tornarà a posar de manifest en la part final del diàleg. Efectivament, el diàleg encara no ha acabat i, per tant, tot i que la bona vida hagi estat descrita, ens cal encara escollir-la, desitjar-la com allò que és. Dit d'altra manera, el camí de la dialèctica ens ha de permetre efectivament aclarir la realitat i situar a l'home en relació amb les possessions que li permetran viure una bona vida, però també ens ha de conduir, com tot camí, cap a la fita que aquest persegueix, cap a casa. No som, contra el que vol Delcomminette, en el bé, sinó a les portes del bé. És més, Sòcrates, el nostre protagonista, encara no ha pogut, ni podrà finalment, torna a casa seva. Aquest element tràgic que el diàleg situa just al seu final, ha de fer-nos plantejar l'efectivitat vital i l'èxit real de la tria a la qual resta oberta el diàleg.

^{cccxxxix} Com diu Sòcrates toca ara, finalment, «recapitular» («κεφαλὴν ἀποδοῦναι»), és a dir, literalment «posar cap», amb el clar sentit de finalitzar, acabar. Hem emprat aquesta traducció perquè considerem que aquest terme ens remet a l'expressió verbal que apareix just a l'inici del diàleg (cf. «συγκεφαλαιώω», 11b1) per introduir el primer resum de l'estat de la qüestió (cf. secció I). Hi ha, com hem indicat, una clara proporció entre l'escena inicial i la final que és a punt de començar. L'expressió ha fet pensar a Pradeau i a d'altres comentaristes, que es tractaria d'una analogia amb l'ésser vivent semblant a les que trobem al *Fedre* 264c o al *Gòrgias* 505c-d (cf. Pradeau 2002, 301, n. 325; Brisson 2000, 209-218). Abans de la recapitulació final és important tenir en compte la manca de convenciment que manifesten les 6 darreres respostes de Protarc enfront del repartiment de premis que fa Sòcrates (cf. Benardete 1993, 240). Per ordre tradueixen respectivament «φαίνεται γοῦν ἐκ τῶν νῦν λεγομένων», «ἔοικε γοῦν», «ἴσως», «τάχ' ἄν», «ἴσως» i «οὐκοῦν χροῆ». Efectivament, Protarc no sembla restar convençut, com tampoc ho està el lector poc atent, amb el repartiment de premis que Sòcrates acaba de fer.

^{cccxc} VII. L'ESCENA FINAL: EL LLOC DE LA VIDA I LA DECISIÓ HUMANA, ENTRE LA BÈSTIA I LA MUSA FILOSÒFICA (66D-67B).

^{cccxc} S'inicia aquí l'escena final del diàleg, el conjunt de la qual presenta molts elements comuns amb l'escena inicial, començant per la seva dimensió (vegeu la part II.4 § 11.2). Recordem que allà *Fileb* posava la deessa (suposadament Afrodita) com a testimoni de la seva renúncia al discurs i que Protarc i els altres li farien de co-testimonis («διαμαρτύρομαι») (cf. 12b1-7); ara, Sòcrates i Protarc se'ns presenten com a testimonis, sota els auspicis del Salvador, del discurs mateix. El testimoniatge té també una forta rellevància en altres llocs del diàleg, on s'acostuma a vincular amb alguna forma de saviesa o coneixement diví (cf. 51a4; 59b8-11; 67b6). Aquí trobem també una clara referència Zeus salvador («σωτήρ»), al qual s'invocava al final d'un

convit quan es consagrava la tercera i darrera libació de vi pur al déu (cf. *Isthmiques*, 6, 8-10-Èsquil, *Eimènides*, 759-760; Sòfocles, 425 de Person; també a *Les deipnosofistes*, II, 38c-d, XI, 471c-d i XV, 692-693c; cf. *La república* 583a i ss.; *Càrmides* 167a; cf. Pradeau 2002, 301-302, n. 327). El nombre tres també representa una xifra afortunada i indica el moment en el qual quelcom resta satisfactòriament acabat. Com hem vist al llarg del diàleg, el tres o el tercer tenen un gran protagonisme, vinculat tant amb la possibilitat mateixa del diàleg entre Sòcrates i Protarc, com amb la presència o la invocació de la divinitat.

^{cccxcii} Som en un moment important de la memòria socràtica del diàleg a la qual hem de restar molt atents en aquesta part final del *Fileb*. 1) Recordem que es tracta del quart resum de diàleg i el tercer de Sòcrates (cf. 11b-c; 60a-b; pel resum de Protarc: 19c-e), el qual comença recordant-nos la posició de *Fileb* i la seva identificació del plaer amb el bé, la qual cosa ha estat demostrada com a inviable, justament perquè el plaer no complexi les característiques formals (cf. 20b-21d; secció III) ni de contingut (cf. 64c-66d; secció VI) d'allò que sigui pròpiament bo o el bé. Aquest fet lliga clarament amb l'expressió que emprà Sòcrates per designar el plaer per part de *Fileb* és «παντελής», que significa «plenament acabat», «complet» o «perfecte». El plaer, però, no pot ser mai quelcom acabat ja que, com ha mostrat Sòcrates extensament; en si mateix no té ni començament, ni mig, ni acabament (cf. 31a8-9; 20b-21d). Recordem per darrera vegada que és justament en relació amb el pressupòsit de Protarc relatiu a la vinculació o/i identificació del plaer amb el bé que s'inicia el diàleg tot aclarint la qüestió prèvia que la permet aclarir: la necessitat de pensar el plaer com a unitat complexa, formada per molts i constituïda per determinacions internes diverses (cf. *supra* nota a 14a7-8). És només gràcies al camí més bell (cf. secció II) que el plaer s'ha pogut situar en el seu lloc adequat tant en el tot (cf. secció IV) com en la vida humana (cf. secció III i V.I).

2) A continuació Sòcrates descriu la seva pròpia posició tot donant-nos a conèixer també aquí les causes de la seva defensa de la raó com a millor que el plaer a l'inici de diàleg: per una part a) l'observació, la mirada atenta sobre l'objecte de recerca i, per altra part, b) cert fastigueig pel discurs de *Fileb*.

a) El primer element ens confirma quelcom que hem anat veient al llarg del comentari; Sòcrates ens diu que ha estat mogut per l'observació de tot allò que ha estat dit fins ara («κατιδὼν ἄπερ νυνδὴ διελήλυθα»), això és, el conjunt dels arguments que ens ha ofert al llarg del diàleg. Queda certificada aquí, doncs, la rellevància de la observació, de la mirada i del seu resultat en la forma que ha adquirit en conjunt de l'argument. Recordem que la mirada es descriu de manera privilegiada en l'escena central, en la qual es mostra la inevitable presència d'un element il·limitat en l'experiència humana que determina els nostres judicis i, amb ells, la totalitat de les nostres vides.

b) Tanmateix, pel que fa al segon element, el fet que Sòcrates hagi estat mogut per un fastigueig pel discurs de *Fileb* («δυσχεράνας τὸν Φιλήβου λόγον»), és quelcom que no havia estat dit explícitament fins ara. El fastigueig («δυσχερεια») socràtic ens recorda fortament al fastigueig que sentien els enemics de *Fileb*, és a dir, la dificultat i també com una certa forma de repugnància. En aquest segon sentit, doncs, ens dóna notícia d'una experiència íntima de Sòcrates i de la manera com aquesta experiència l'ha mogut a defensar la victòria de la raó sobre el plaer, assegurant per aquesta en diverses ocasions el segon premi. Ara bé, com hem vist en el repartiment final, la raó només rep el tercer i el quart dels premis. Ens podem preguntar, doncs, si Sòcrates s'ha deixat endur en certa mesura pel fastigueig generat pel discurs de *Fileb*, seguint en això als anomenats enemics de *Fileb*, els quals «abominen en excés de la potència del plaer i consideren que no és res sa». Aquells, recordem-ho, no endevinaven per una tècnica, sinó per una mena de fastigueig o dificultat (cf. «τινι δυσχερείᾳ», 44c1-8). *Hi hagi o no una experiència dolorosa de repugnància en l'origen de la defensa socràtica de la raó al llarg de diàleg (cosa que introduiria una experiència il·limitada en l'origen de tot l'argument), el que resulta rellevant i clar aquí és que Sòcrates ha estat capaç de dirigir o de moderar el seu fastigueig gràcies a la tècnica dialèctica, això és, l'observació atenta de les realitats dins la realitat.*

^{cccxciii} Efectivament, gràcies al camí més bell i superant el seu fastigueig inicial, Sòcrates ha estat capaç de dirigir la mirada vers un tercer diferent o superior («ἄλλου τρίτου κρείττονος»),

identificat amb la millor de les possessions humanes (cf. 19c1-8; 66a2-d4), el bé (cf. 20b-21d) o la bona vida (cf. 61b-64b), a partir del qual s'ha posat de manifest la superioritat de la raó en relació amb el plaer. La forma del guanyador tradueix «τῆ τοῦ νικῶντος ιδέα», es tracta de la darrera de les 7 aparicions d'«ιδέα» en el diàleg (cf. 16d1, 16d7, 60d5, 64a2, 65a1 i 67a12). Enumerar-les ens ha de servir per evitar l'excessiva fixació en el vocabulari de les formes o de les idees en el *Fileb* platònic. La decisió emesa o manifestada pel discurs («κατὰ τὴν κρίσιν, ἦν νῦν ὁ λόγος ἀπεφάνητο») situa, doncs, la força del plaer («ἡ τῆς ἡδονῆς δύναμις»), en cinquena posició. Decideixi el que decideixi el discurs, però, la decisió encara no ha estat presa de forma definitiva, ja que hi ha quelcom que transcendeix el «λόγος» socràtic inexorablement, això és, la decisió pròpiament humana, amb què el diàleg acabarà a continuació. La força del plaer s'ha contraposat aquí a la força del diàleg («ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις» 57e5-6), és a dir, amb la dialèctica o el camí més bell, gràcies al qual hem pogut accedir a la força del bé («ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις», 64e5-6). Però qui sap si en el tot, com Sòcrates mateix suggereix enfront la sorpresa de Protarc, no és la força de la causa («τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν», 30d2) la que governa, sinó la força de l'irracional, d'allò mancat de discurs («τὴν τοῦ ἀλόγου [...] δύναμιν», 28d7-8), això és, la força pròpia justament, del plaer de *Fileb*? El diàleg platònic ens situa, com és habitual, enfront preguntes i qüestions rellevants més que no pas en les respostes i les doctrines que se'n prodrien derivar (vegeu la part I del nostre treball).

^{cxxxiv} Finalment, el diàleg ens situa enfront la tria entre dues opcions ben diferenciades, entre dos moviments eròtics, els quals reproduïen en certa manera les dues opcions exposades en l'escena inicial, però d'una manera més clara i contundent (cf. secció I). 1) Sòcrates ens indica que només aquells que es deixin endur pels eros de les bèsties («τοὺς θηρίων ἔρωτας») seran capaços d'assignar el primer premi al plaer, la qual cosa situa els plaers i la vida que se'n deriva com aquell camí triat pels eros de les besties i per l'autoritat i el testimoni que se'n deriva («τοὺς θηρίων ἔρωτας οἴονται κυρίους εἶναι μάρτυρας»). Per altra part, els eros pels discursos que, en cada cas, han fet endevinacions sota la inspiració de la musa filosòfica («τοὺς τῶν ἐν μούσῃ φιλοσόφῳ μεμαντευμένων ἐκάστοτε λόγων») ens remetent clarament a la dialèctica com a saber que permet, gràcies a la seva autoritat, fer endevinacions. Recordem que Sòcrates ha presentat el camí més bell justament com aquell que ell estima des de sempre («καλλίων ὁδὸς ... ἐγὼ ἔραστῆς ... αἰεί»; 16b5-6), com aquell camí cap al que es dirigeix el seu eros. La presència aquí de dues formes d'eros, d'autoritat, de testimoni i d'endevinació han de ser posats de manifest per entendre aquesta darrera intervenció de Sòcrates. Eros representa, com hem vist, la tensió que mou als homes vers allò que els hi manca, la qual cosa s'ha descrit en la secció V.I sota la forma del desig. Els moviments eròtics al llarg del diàleg han estat constants, tant entre els interlocutors, com en l'argument mateix. Ara, doncs, aquesta figura se'ns perfila novament com a fonamental per entendre la situació intermitja en la qual se situa l'home, entre la bèstia i la musa filosòfica.

2) Per altra part, ja hem esmentat la rellevància del testimoni que apareix a l'inici de l'escena final (cf. 12b1-7; 51a4; 59b8-11), element que es troba present sempre conjuntament amb l'autoritat («κύριος»), de la qual només trobem tres referències en tot el diàleg (cf. 12a8, 58d10, 67b). La confrontació se'ns situa, per tant, entre dues menes de forces eròtiques i la seva autoritat, la qual pot servir de testimoni, és a dir, com a forma de transmissió de coneixements i orientacions vitals. Recordem que el diàleg s'inicia amb també amb un joc de recepcions i transmissions, on Protarc rep el discurs de defensa del plaer de *Fileb*, el qual sembla haver-lo rebut al seu torn de la divinitat Afrodita (cf. 12a-c); mentre el discurs de Sòcrates (rebut aquí pel lector i del qual intenta persuadir de rebre'l a Protarc) li ha estat transmès pels antics, els quals l'haurien rebut també de la divinitat: el camí més bell (cf. 16c-17a). El joc de transmissions, doncs, té el seu origen en certa forma de divinitat, sigui la del plaer, la de la racionalitat còsmica, la del camí més bell o la de les bèsties.

3) Aquestes formes d'orientació, ens indica el text, es troben en forma de discursos que manifesten certes formes d'endevinació («μαντεύομαι»). Recordem que és amb discursos que s'ha iniciat tot el diàleg i amb la necessitat d'escollir-ne un per tal d'iniciar la recerca. A la forma d'endevinació pròpiament socràtica no només s'hi ha oposat la pròpia del plaer, representada per *Fileb* i, principalment, per Protarc, sinó també l'endevinació pròpia dels mateixos enemics de

Fileb. Efectivament, com ja hem comentat, els enemics de Fileb endevinen, però no seguint una tècnica, sinó un cert fastigueig o dificultat (cf. 44c-d). Per altra part, Fileb ha posat de manifest que la seva forma de determinar la millor de les vides és molt pròpia a la conjectura («στοχάζομαι»; 60a9), és a dir, el nivell més baix del saber, mancat de precisió i la rigorositat (cf. 55d-57e). Fileb, com hem esmentat en diverses ocasions, pretén encertar la millor de les vides com si es tractés d'una composició musical, com una poesia on hi governa la improvisació i l'espontaneïtat. Sòcrates, per contra, ha mostrat que és possible un saber més exacte que els dels seus interlocutors, un saber que permeti també introduir, mesuradament, la musicalitat en la vida humana. Per una part, l'endevinació socràtica no es fa seguint un fastigueig, sinó el camí més bell propi de la dialèctica i, per l'altra, aquesta endevinació es fa mitjançant un saber que permet una exactitud major que la mera conjectura. Així doncs, sembla que la musa filosòfica s'erigeix aquí com l'autoritat que ha permès a Sòcrates d'endegar la seva recerca i la seva forma pròpia d'endevinació. Tot i així, no oblidem que el camí socràtic no té res d'infal·lible, ja que com ell mateix ens fa saber també el camí més bell l'ha deixat a abandonat i perplex («πολλάκις δέ με ἤδη διαφυγούσα ἔρημον καὶ ἄπορον κατέστησεν»; cf. 16b6-8). Sòcrates sembla que ja ha escollit el seu camí, però el seu eros no s'atura i avança constantment per tal d'intentar trobar el camí cap a casa.

4) Finalment, trobem interessant afegir un parell de referències externes. En primer lloc, en el relat que ens transmet Xenofont sobre la defensa de Sòcrates de les acusacions d'impietat, on contraposa la pietat de Sòcrates a la d'aquells que endevinen seguint els sons de les aus o dels home. Segons Xenofont, la injustícia consisteix en el fet que Sòcrates, tot i manifestar clarament que escolta la veu del déu, ha acabat condemnat, mentre que la majoria escolta la veu dels ocells (cf. Xenofont, *Apologia*, 12). Per altra part, en les seves *Memorabilia* Xenofont ens explica també la tendència de Sòcrates vers l'endevinació, afirmant que suggeria als seus amics que en aquelles coses on no hi havia dubte possible calia fer ús de la raó, però que en aquelles on hi intervenia alguna mena d'imprevisibilitat, calia dirigir-se gràcies a l'endevinació. Així, ens indica Xenofont, Sòcrates hauria considerat que per governar una casa o una ciutat, es fa necessària l'endevinació, mentre que per a tasques com la fusteria, la farga o l'agricultura, la capacitat humana és suficient. (cf. *Memorabilia* I, 1, 6-9).

Ens sembla interessant esmentar finalment l'Epístola de Sant Pau als Romans, on trobem un passatge on es reproduïx una situació semblant a la que ens transmet el diàleg platònic en aquest punt, tot i que en aquest cas des de la perspectiva del Déu cristià: «Parlo dels qui coneixen allò que podem saber de Déu, perquè Déu mateix els ho ha fet conèixer. D'ençà que el món va ser creat, el poder etern de Déu i la seva divinitat, que són invisibles, s'han fet visibles a la intel·ligència a través de les coses creades. Per això no tenen excusa, ja que tot i conèixer Déu, no l'han glorificat ni li han donat gràcies, tal com es mereix. Ben al contrari, s'han refiat de raonaments inútils, i el seu cor insensat s'ha omplert de foscor. Presumint de savis s'han tornat necis, i han bescanviat la glòria del Déu immortal per imatges d'homes mortals, d'ocells, de quadrúpedes i de rèptils» (I, 19-23).

^{ccccv} La darrera intervenció de Protarc deixa el diàleg en una indeterminació semblant amb la que aquest ha començat. És com si Protarc, per no haver seguit prou atentament el camí més bell, resti en la indeterminació i no pugui acomiadar-se'n encara (cf. 16d8-e3); sembla que no ha aconseguit delimitar suficientment la forma de l'il·limitat, la qual és, en aquest cas, la forma de la seva pròpia vida, una vida de plaer. Si sabem que Protarc encara viu en la il·limitació és, justament, perquè torna a posar de manifest que és incapaç de trobar un acabament a la conversa; no en té mai prou de discursos, resta pres, clarament, per la il·limitació del plaer i això el fa tenir també pres a Sòcrates, el qual no sembla tampoc poder escapar d'aquesta situació. Protarc afirma que Sòcrates no «abandonarà» («ἀπορρέω»), terme que ens recorda fortament a la manera com Protarc designa l'abandonament per part de Fileb de la conversa a l'inici del diàleg: «se n'ha desvinculat» («ἀπειργεν»; 11c9). Ambdós termes ens remetent de manera prou clara la il·limitació, a l'«ἀπειρον». Així, la lectura al·legòrica de la intervenció de Protarc indica que aquest li diu a Sòcrates que no els deixarà en la indeterminació, que no marxarà ni abandonarà abans d'haver assolit un límit. El problema és, tanmateix, que Protarc no és capaç per ell mateix de trobar els límits que Sòcrates li ha provat de mostrar al llarg del diàleg, ja que

resta pres en la vida del plaer i la seva il·limitació. L'escena ens recorda fortament a un altre lloc del diàleg, on *Fileb*, després que Sòcrates hagi aclarit les dues trajectòries del camí més bell, afirma també allà que li resta una petitesa («σμιχρόν»; 18d3), perquè no entén què té a veure la dialèctica amb la seva vida. Pot ser que Protarc tampoc no ho hagi entès del tot i que sigui per això que encara li resta una petitesa. Aquesta petitesa no és altra cosa que la manca de comprensió de la pròpia naturalesa, la incapacitat per veure l'home que tenim davant. Novament veiem, doncs, com el conjunt del *Fileb* ens transmet una determinada imatge de l'home i de la seva complexitat. Amb tot, l'escena final podria donar lloc al començament d'una nova conversa com la que trobem en l'escena inicial, la qual és ja la continuació d'una conversa anterior. Aquest final, doncs, de la mateixa manera que el principi, no és un veritable final, sinó un senyal de la il·limitació en la que se situa el conjunt del diàleg i el principal interlocutor de Sòcrates, Protarc. Aquesta il·limitació, com ens mostra clarament el camí més bell, només pot ser abandonada un cop haguem recorregut els intermedis que la constitueixen, la qual cosa ens remet a la necessitat que el lector, cercant també unitats en la pluralitat, sigui capaç d'enfrontar-se de manera dialèctica a la comprensió del diàleg.

Tot i que creiem que aquest és el sentit de la darrera intervenció del diàleg, no ens sembla irrellevant conjecturar altres possibles preguntes que Protarc voldria fer a Sòcrates a continuació. Cal dir que no és estrany que els diàlegs no acabin de manera clara, tot i que l'estrany és certament que tampoc comencin de manera clara, la qual cosa és una peculiaritat exclusiva del *Fileb*. Robin afirma, com ja havia fet Plutarc, que allò que vol Protarc és que Sòcrates aclareixi la qüestió del cinquè gènere (aquell que hauria de dissoldre la barreja) (cf. 23d-e). És possible també que Protarc estigui interessat en aclarir millor la qüestió dels plaers barrejats que Sòcrates ha volgut deixar per l'endemà (cf. 50d). Frede considera que probablement Protarc, convertit ja al socratisme, vulgui saber més sobre la musa filosòfica. Malauradament, no creiem que Protarc s'hagi convertit al socratisme (si és que aquest -isme pot tenir algun sentit per pensar el diàleg), ja que resta, com hem dit, en la indeterminació del plaer. La seva indeterminació el fa capaç, això sí, de dissoldre qualsevol mena d'harmonia o, almenys, l'harmonia que Sòcrates persegueix fa estona a través de la seva voluntat de marxar i tornar cap a casa. Tot i així, també a nosaltres en agradaria saber-ne més sobre la musa filosòfica o sobre la barreja entre plaers i dolors en la que ens trobem sempre immersos. També nosaltres tindriem, sens dubte, més preguntes a fer-li a Sòcrates, però si hem seguit el diàleg entendrem que això no ens hauria de doldre, no hauríem de sentir, com sembla sentir Protarc, una fam insaciable de saber i de discursos. Sigui com sigui, el que resulta indubtable és que el diàleg acaba en aquest moment i que ho fa amb un exercici de memòria que ens remet a una conversa futura. D'aquesta manera, així com l'inici del *Fileb* ens remet a una memòria d'una conversa passada, el seu final ens remet a una memòria d'una conversa futura, i el seu centre just ens mostra la dificultat de determinar, a través també de la memòria, la percepció i l'experiència, el moment present en la vida humana. Indicant-nos els eixos temporals que constitueixen la nostra experiència, el tot del diàleg ens ofereix una certa imatge de l'home, situat en un entremig del que difícilment es pot escapar per molt que vulgui tornar a casa.

**VOCABULARI DE TERMES BÀSICS
(FILEB) (GREC-CATALÀ)**

ἀγαθόν: bo, el bé (cf. 11b-c, 13b10).

ἀγωνιστής: candidat (cf. 14b, 28b).

αἰρέω / αἰρετός: digne de ser escollit / escollible (cf. 18e3, 21e-22c; 35d6, 45a10, 61a1).

αἴσθησις: percepció (cf. 37 i ss.).

ἀκρίβεια: precisió o rigorositat (cf. 56b i ss.).

ἀλγηδών / ἀλγέω: sofriment / sofrir.

ἀμείκτος: no barrejat (cf. 27e6).

ἀμφισβητεῖν: confrontar, enfrontar (cf. 11a1, 15a9).

ἀνελπίστως: desesperança.

ἀντίστροφος: contrapart.

ἀνομοίους: dissemblant.

ἀπαθής: inafectat o allò del que no tenim experiència (cf. 21e2).

ἄπειρον: il·limitat (cf. 14e5; última aparició: 52c9).

ἀπόλλυμι: perdre, deixar (cf. 37a i ss.).

ἀπορία: perplexitat / dificultat (cf. 16b8, 20a3, 29b).

ἀρχή: començament o principi.

ἀφροσύνη: insensatesa.

βέβαιος: ferma.

βασανίζω: posar a prova.

γένεσις: generació (cf. 31b9, 34c9).

γένος: gènere.

δέχομαι: rebre, acceptar.

διανοέομαι / νοέω: concebre.

δια(περαίνω): delimitar (cf. 11c10).

δέος: temor (contrastat amb por) (cf. 12c).

διάθεσις: disposició (cf. 12a4).

διάφορος / διαφέρω: diferent-diferència/diferenciar.

δοκέω / δόξα: jutjar o afirmar (cf. 12a8), judici o afirmació (cf. 36e7 i ss.).

δύναμις: força o poder.

δυσχέρεια: fastigueig i/o dificultat (cf. 44c i ss.).

εἶδος: forma (igual que μορφή).

εἰκός: apropiat.

εἰλικρινής: pulcre (per distingir-lo de καθαρός) (cf. 29b6).

ἐλεγχος: posar a prova o refutar.

ἐλπίς / ἐλπίζω : esperança / espera.

ἔμφρων: assenyat, assenyadament (cf. 17e3, 23a1, 64a3).

ἔξις: estat (cf. 12a4).

ἐπιθυμία: desig (cf. 34c-35d).

ἐπιστήμη: ciència.

ἐννοέω: concebre (cf. 17d9), venir a la ment (cf. 20b7), pensar (cf. 32e).

ἐράω: estimar, desitjar vivament (ἐρως: eros) (cf. 16b7, 23e3).

ἔρως: eros (ἐράω: desitjar vivament) (cf. 47e1, 50c, 67b5).

ἐφάπτω: estar en contacte (cf. 35a-b).

ζῶον: ésser viu.

ἡδονή / ἡδεσθαι: plaer / sentir plaer.	μαντεύομαι, μάντις: endevinar, endevinació (cf. 44c3, 67b3).
θαρσαλέος: reconfortant.	μεμνήσθαι/μνήμη: recordar / memòria.
θαυμαστόν: meravellós.	μέρος: part, formar part.
κακός: mal.	μέτρον / μέτριος / ἔμμετρον: mesura, mesurat, que conté mesura (cf. 24c10).
καθαρός: pur.	μηνύω: revelar (cf. 14b3, 19b7, 35c10, 50b1, 53c7, 54d5, 61b4).
καθοράω: mirar, observar.	μίγνυμι / μίκτος (συμμίγνυμι): barrejar/barreja.
κατείδον: observar.	μισέω: abominar.
κατανοέω: comprendre (cf. 18b2).	μοῖρα: ordre.
κατάστασις: restabliment (cf. 42d, 46b).	μορφή: forma.
κεράννυμι / συγκεκραννυμι: mesclar / mescla (cf. 46e4; 50a i ss.).	νοεῖν / νοῦς : raonar / raó.
κινδυνεύω: arriscar-se.	νοέω / διανοέομαι: concebre.
κοινός / κοινωνία: comunió, comú, conjunció.	ὀδύνη: pena.
κράσις: mixtura (cf. 47c7; 50d1, 64a1, 64e1 i e9).	ὀράω: mirar o considerar.
κρίσις: decisió (cf. 27c8, 33a5).	ὄρος / διόριζω: distinció / distingir.
κρίνω: discernir.	ὅμοιος: igual o semblant.
κτῆμα, κτάομαι: possessió, posseir (cf. 19a1, 19c6, 64c-66d).	ὁμολογεῖν / συνομολογεῖν: acordar.
λανθάνω / λήθη: passar desapercebut / oblidar (33d-e).	ὁρμή: impuls.
λογισμός / λογίζομαι: càlcul, calcular (cf. 11b10, 21a10, 52a10).	πάθημα / πάθος: experiència (cf. 31b3).
λόγος: procurem sempre traduir-lo per discurs. (cf. 11a1).	πάσχω: experimentar o patir.
λύσις/λύω: dissolució / dissoldre (terme fonamental a partir de 31d).	πείθω: persuadir.
λύπη/λυπεῖν: dolor/patir (cf. 21e2).	(δια-)περαίνω: delimitar (cf. 11c10).
μανθάνω: aprendre o entendre.	πέρας: límit (cf. 16c10; última aparició: 32b1).
μάθημα / μαθεῖν: coneixement i/o aprenentatge.	πιστεύειν: confiar.

πλήρωσις: ompliment (32a, 35a).	σχῆμα: figura.
πονηρία / πονηρός: perversió (i/o també defecte) (26b7, 37d1 i ss.).	σωτηρία: preservació (34a9, 35e4, etc.) o salvació (26c2).
πόνος / πονέω: esforç / esforçar-se.	σώφρων: sensat (cf. 12d1, 19c1).
ποσός: quantitat determinada.	τέλος: acabat o acabament.
προθυμέομαι: esforçar-se (amb ímpetu o animosament).	τέρψιν: fruit.
προσδόκημα: expectativa (cf. 32c5 i ss.).	τέχνη: tècnica.
σημείον / (ἐπι-)σημαίνω: senyal/indici, indicar. (cf. 24b7, 24e5, 25a3)	φρονεῖν: reflexionar / la reflexió.
σεμνύνω: venerar (i/o exaltar) (cf. 18b, 54d).	φαῦλον: insignificant.
σκοπέω: examinar / cercar.	φόβος: por (contrast amb temor) (cf. 12c).
στοχασμός / στοχαστικός: conjectura (cf. 55e).	φθόγγος: sonoritat (cf. 18c-d).
συγγενής: afí, en el sentit de congènere.	χαίρειν: gaudir.
συγκεράννυμι / κεράννυμι: mesclar.	ὠφέλεια / ὠφελέω: profit / treure profit.
σύγκρασις: commixturar (cf. 47d9, 61c2, 63c7, 64b5, 64d10).	
συγχωρέω: concordar (cf. 13b9).	
συμμαχεῖν: lluitar conjuntament (cf. 14b7).	
σύμμετρον: commensurat.	
συμμίγνυμι: barrejar.	
σύμφωνος: consonant / consonar en el sentit d'acordar.	
συνάγω: replegar, tornar a la unitat.	
συννοέω: entendre (contrast amb κατανοέω).	
σφόδρα: intens o intensament (cf. 24b-c) (alternativament 'exactament', cf. 26c8).	

**VOCABULARI DE TERMES BÀSICS
(FILEB): CATALÀ-GREC**

abominar: μισέω.	concordar: συγχωρέω (cf. 13b9).
acabat o acabament: τέλος	coneixement i/o aprenentatge: μάθημα / μαθεῖν.
acordar: ὁμολογεῖν / συνομολογεῖν.	confiar: πιστεύειν.
afí, en el sentit de congènere: συγγενής.	confrontar, enfrontar: ἀμφισβητεῖν (cf. 11a1, 15a9).
aprendre o entendre: μανθάνω.	conjectura: στοχασμός / στοχαστικός (cf. 55e).
apropiat: εἰκός.	consonant / consonar en el sentit d'acordar: σύμφωνος.
arriscar-se: κινδυνεύω.	contrapart: ἀντίστροφος.
assenyat, assenyadament: ἔμφρων (cf. 17e3, 23a1, 64a3).	decisió: κρίσις (cf. 27c8, 33a5).
barreja: συμμίγνυμι.	delimitar: (δια-)περαίνω (cf. 11c10).
barrejar/barreja: μίγνυμι / μικτός (συμμίγνυμι).	desig: ἐπιθυμία (cf. 34c-35d).
bo, el bé: ἀγαθὸν (cf. 11b-c, 13b10).	desitjar vivament, estimar (eros): ἔρω (ἔρωσ=eros) (cf. 35a4, 50d1).
càlcul, calcular: λογισμός / λογίζομαι (cf. 11b10, 21a10, 52a10).	desesperança: ἀνελπίστως.
candidat: ἀγωνιστής (cf. 14b6, 28b10).	diferent-diferència/diferenciar: διάφορος / διαφέρω.
ciència: ἐπιστήμη.	digne (de ser escollit) / escollible: αἰρέω / αἰρετός (cf. 18e3, cf. 21e- 22c; 35d6, 45a10, 61a1).
començament o principi: ἀρχή	discernir: κρίνω.
commensurat: σύμμετρον (cf. 47d9, 61c2, 63c7, 64b5, 64d10).	discurs: λόγος.
commixturar: σύγκρασις.	disposició: διάθεσις (cf. 12a4).
comprendre: κατανοέω (cf. 18b2)	dissemblant: ἀνομοίους.
comunió, comú, conjunció: κοινός / κοινωνία.	dissolució / dissoldre (cf. 31d i ss.): λύσις/λύω.
concebre (17d9), venir a la ment (20b7) o pensar (32e): ἐννοέω.	distinció / distingir: ὄρος / διόρίζω.
concebre: νοέω / διανοέομαι.	dolor/patir: λύπη/λυπεῖν (cf. 21e2).
	endevinar, endevinació: μαντεύομαι, μάντις (cf. 44c3, 67b3).

entendre (contrast amb «κατανοέω»): συννοέω.	igual o semblant: ὁμοίος.
entrar en contacte: ἐφάπτω (cf. 35a-b).	il·limitat: ἄπειρον (cf. 14e5; última aparició: 52c9).
eros: ἔρως (cf. 47e1, 50c, 67b5).	impuls: ὄρμη.
escollible / digne de ser escollit: αἰρέω / αἰρετός (cf. 18e3, cf. 21e-22c; 35d6, 45a10, 61a1).	inafectat, allò del que no tenim experiència: ἀπαθής (cf. 21e2).
esforç / esforçar-se: πόνος / πονέω.	insensatesa: ἀφροσύνη.
esforçar-se (amb ímpetu o animosament): προθυμέομαι.	insignificant: φαῦλον.
esperança / espera: ἐλπίς / ἐλπίζω.	intens o intensament: σφόδρα (24b-c) (alternativa exactament; 26c8).
ésser viu: ζῶον.	jutjar o afirmar / judici o afirmació: δοκέω (cf. 12a8) / δόξα (cf. 36e7 i ss.).
estimar, desitjar vivament: ἐράω (i ἔρως=eros) (cf. 16b7, 23e3).	límit: πέρας (cf. 16c10; última aparició: 32b1).
estat: ἔξις (cf. 12a4).	lluitar conjuntament: συμμαχεῖν (cf. 14b7).
examinar / cercar (resulta molt difícil mantenir el sentit de mirada, cosa possible a 19b1): σκοπέω:	mal: κακός.
expectativa: προσδόκημα (cf. 32c5 i ss.).	meravellós: θαυμαστόν
experiència: πάθημα i πάθος (cf. 31b3).	mesclar / mescla: κεράννυμι / συγκεκραννυμι (cf. 46e4; 50a i ss.)
experimentar o patir: πάσχω	mesura / mesurat / que conté mesura: μέτρον, μέτριος, ἔμμετρον (cf. 24c10)
fatigueig (i/o dificultat): δυσχέρεια (cf. 44c i ss.)	mirar o, en algun cas aïllat considerar: ὀράω
fermesa: βέβαιος.	mirar, observar: καθοράω (κατο...).
figura: σχῆμα.	mixtura: κράσις (cf. 47c7; 50d1, 64a1, 64e1 i e9)
força o poder: δύναμις.	no barrejat: ἀμείκτος (cf. 27e6).
forma (igual que μορφή): εἶδος.	oblidar / passar desapercebut: λανθάνω / λήθη.
fruir: τέρψιν.	observar: κατείδον
gaudir: χαίρειν.	ompliment: πλήρωσις (cf. 32a, 35a).
generació: γένεσις (31b9, 34c9).	
gènere: γένος.	

ordre: μοίρα.	recordar / memòria: μεμνήσθαι / μνήμη.
part, formar part: μέρος.	reflexionar / la reflexió: φρονεῖν.
passar desapercebut / oblidar (33d-e): λανθάνω / λήθη.	refutar: ἔλεγχος.
pena: ὀδύνη.	replegar, tornar a la unitat: συνάγω.
percepció: αἴσθησις (cf. 37 i ss.).	restabliment (cf. 42d, 46b i ss.): κατάστασις.
perdre, deixar: ἀπόλλυμι (cf. 37a i ss.).	revelar: μηνύω (cf. 14b3, 19b7, 35c10, 50b1, 53c7, 54d5, 61b4).
perplexitat / dificultat: ἀπορία (cf. 16b8, 20a3, 29b).	sensat: σώφρων (cf. 12d1, 19c1).
persuadir: πείθω.	senyal, indici/indicar: σημεῖον / (ἐπι-)σημαίνω (cf. 24b7, 24e5, 25a3).
perversió (i/o defecte): πονηρία / πονηρός (26b7, 37d1 i ss.).	sofriment / sofrir: ἀλγηδών / ἀλγεω.
plaer / sentir plaer: ἡδονή / ἡδεσθαι.	sonoritat: φθόγγος (cf. 18c-d).
por: φόβος (contrast amb δεινός) (cf. 12c).	tècnica: τέχνη.
posar a prova: βασανίζω.	temor: δέος (contrast amb φόβος) (cf. 12c).
possessió, posseir: κτήμα, κτάομαι (cf. 19a1, 19c6, 64c-66d).	venerar (i/o exaltar): σεμνύνω (cf. 18b, 54d).
precisió, rigorositat: ἀκριβεία (cf. 56b).	
preservació (cf. 34a9, 35e4, etc.) o salvació (cf. 26c2): σωτηρία.	
profit / treure profit: ὠφέλεια / ὠφελέω.	
púlcre (per distingir-lo de καθαρός): εἰλικρινής (cf. 29b6).	
pur: καθαρός.	
quantitat determinada: ποσός.	
raonar / raó: νοεῖν / νοῦς.	
rebre / acceptar: δέχομαι.	
reconfortant: θαρσαλέος.	

L'ESTRUCTURA I LES PARTS DEL *FILEB*

«οὐ μὴν ἔστι καλλίων ὁδὸς οὐδ' ἂν γένοιτο ἤς ἐγὼ
ἐραστῆς μὲν εἶμι ἀεὶ, πολλάκις δέ με ἤδη διαφυγοῦσα ἔρημον
καὶ ἄπορον κατέστησεν»

«un camí més bell que aquell que estimo des de sempre ni
ha existit ni existirà, tot i que sovint m'ha deixat abandonat i perplex»

Fileb (16b5-9)

El *Fileb* és, com a tot, un diàleg dedicat a pensar el bé en la vida humana, entesa aquesta com a fita final que ens demana recórrer i discernir totes les parts que la constitueixen com a unitat. La recerca d'aquesta unitat haurà de permetre orientar la nostra tria sobre la millor de les vides o les possessions humanes, sobre l'estat i la disposició de l'ànima que faci feliç a tot l'home. En el fons del diàleg s'hi situa, doncs, la imatge d'un home, d'un home que gaudeix i pateix, que jutja i que reflexiona i que pretén cercar la correcta mesura de la millor de les vides. Per tal d'entendre com s'articula el tot del diàleg cal que siguem capaços de veure com es relliguen les diverses parts que el constitueixen, de manera que puguem determinar-ne l'estructura. El *Fileb* es deixa dividir bé en set seccions que tot i no ser sempre simètriques entre elles guarden certes proporcions i ens permeten determinar prou bé l'estructura del diàleg. La secció I i la VII, la darrera, d'igual extensió, ens presenten l'escena inicial i la final respectivament. La secció II presenta el mètode de recerca que ens caldrà seguir al llarg del diàleg (el camí més bell); la secció III posiciona els candidats de la discussió (el plaer i la reflexió) en relació amb un tercer element (el bé). A continuació, la secció IV, d'una dimensió molt semblant a la II, situa els elements descrits en el tot còsmic i els permet classificar seguint certa jerarquia en relació amb la vida humana. La secció V, que ocupa exactament la meitat del diàleg, es dedica a examinar els candidats inicials (el plaer i la raó) des de la perspectiva de l'experiència interna des d'on neixen en l'home i per tal de cercar els elements més purs d'ambdós candidats. Després, la secció VI, d'una dimensió semblant a la de les seccions II i IV, sintetitza els elements exposats en les seccions anteriors i elabora la barreja en la que consisteix la bona vida, combinant plaer, reflexió, límit i il·limitat. La barreja final, que serveix d'imatge del bé, permet determinar els vencedors de la discussió amb què s'ha iniciat el diàleg i fer el repartiment de premis final. La darrera secció, igual que la primera, ens situa enfront de

la tria de la pròpia vida i permet pensar que el diàleg podria tornar a començar i que roman, per tant, indeterminat. Vist des d'un punt de vista més global, les diverses seccions del diàleg es deixen pensar en dues grans parts: en primer lloc, una part formada per les seccions I a VI que podríem anomenar analítica, on s'exposa la qüestió a tractar, el mètode a seguir i on es realitza l'anàlisi dels elements que hi participen; en segon lloc, una part sintètica, molt més curta i formada per les dues darreres seccions, on se'ns ofereix la barreja final entre els plaer i reflexió i els resultats de la investigació¹. La unitat del diàleg, per tant, es deixa aclarir de diferents maneres, totes les quals han de perseguir, tanmateix, mostrar una estructura que permeti fer intel·ligible el *Fileb* com a tot.

Partim del supòsit que Plató va redactar el seu diàleg com a tot amb una certa idea d'allò que amb ell volia transmetre i amb una clara idea de la millor forma de relligar les seves diferents parts per tal d'assolir aquest objectiu. Pressuposem també, contra la gran majoria de comentaristes de l'obra platònica, que la lectura d'un diàleg qualsevol no pressuposa la lectura de la resta del corpus o de cap altre diàleg en particular. Això no significa que no trobem en el diàleg llocs comuns o qüestions conegudes que poden provenir d'altres diàlegs o que hi remetent, sinó que aquests elements no tenen perquè ser primordials a l'hora d'interpretar un determinat passatge o el text en el seu conjunt. Les peces del trencaclosques platònic, per tant, serveixen només per dibuixar la imatge d'un diàleg en particular, la qual cosa no impedeix que, un cop assolida aquesta imatge, no puguem (o en certa manera estem obligats a) veure-la com una part del tot de l'ensenyament platònic. L'arquitectònica del diàleg platònic és certament complexa, però de la mateixa manera que ho és la construcció de cases i de vaixells, llocs en els quals s'hi habita o s'hi transita amb la certesa que la mesura governa la seva estructura².

Aquest fet és particularment rellevant en el cas del *Fileb*, un diàleg al qual Plató va donar una estructura complexa i, alhora, una autonomia gairebé absoluta, és a dir, una quasi absència de referències extradiàlogals. Un dels trets que caracteritza tant la forma

¹ En la part II.4 § 11. hi trobarà el lector l'índex detallat amb totes les seccions i les subseccions del diàleg, així com una anàlisi matemàtica de les seves proporcions i relacions (cf. II.4 § 11.2.). Així, mateix l'estructura que acabem d'aclarir és la que apareix aclarida sobre el detall del text en la nostra traducció, en la part II.1 del nostre treball.

² La construcció de cases i vaixells és descrita per Sòcrates com el saber productiu més precís, superat només per l'aritmètica i la dialèctica, ja que és aquell on hi ha més presència de mesures (cf. 55d1-59d9). La mesura és, de fet, la protagonista de fons del conjunt del *Fileb* platònic, ja que és a ella a qui es concedeix el primer dels premis al final del diàleg (cf. 66a4-8).

com el contingut del *Fileb* platònic és la rellevància que en ell hi juga la indeterminació, allò il·limitat o ἄπειρον. A nivell formal, Plató situa l'escena en un lloc indeterminat, en un moment gairebé indeterminat (sembla que és fosc i que som prop de la mitja nit)³ i enfront d'uns interlocutors que no semblen ser coneguts o reals⁴. Per altra part, el *Fileb* és l'únic diàleg platònic que no comença ni acaba: efectivament, l'escena inicial ens situa enmig d'una conversa que ja havia començat abans, i l'escena final ens indica que la conversa és encara lluny d'acabar. A més, al bell mig del diàleg hi trobem, també, un exemple de la manera com la indeterminació caracteritza l'experiència humana, les seves percepcions, judicis, records i esperances. El conjunt del diàleg es mou, per tant, entre indeterminacions: entre un passat que ja no hi és, un futur que encara no ha arribat i un present que se'ns escapa, situat sempre com a moment intermedi constituït per una sèrie de mediacions. Finalment, la indeterminació o l'il·limitat (ἄπειρον) apareix també com a part explícita de l'argument i el contingut del *Fileb*, com un dels elements que caracteritzen la realitat i també la vida humana. Concretament, l'il·limitat, descrit com allò que no té ni començament, ni mig, ni acabament (cf. 31a9-11), ens remet a l'estructura del plaer i el dolor en la vida humana. Aquesta estructura indeterminada es manifesta, com hem esmentat, en la forma del conjunt del diàleg. S'ha dit que, en aquest sentit, que el contingut del diàleg representa la forma il·limitada del plaer. Tanmateix, nosaltres considerem que no és que el diàleg no tingui inici, centre o final, sinó que aquests posen de manifest diversos formes d'indeterminació⁵. La presència de la indeterminació o d'allò il·limitat a tots els nivells del diàleg posa de manifest, des del nostre punt de vista, que la qüestió que recorre tot el *Fileb*, la de la tria de la millor de

³ L'única referència temporal del diàleg la trobem a 50d7-e4, on Sòcrates demana que el deixin marxar abans que arribi la mitjanit i s'ofereix per a resoldre algunes de les qüestions pendents l'endemà.

⁴ Per a una aproximació als personatges i la seva significació en el diàleg vegeu la part II.1, sobretot la nota a 11a1.

⁵ Autors com Klein (1972, 172-173) i Sayre (2006, 183) han vist bé aquest lligam entre l'estructura del diàleg i la de la il·limitació plaer, la qual cosa els fa afirmar, a més, que el diàleg no té centre. Nosaltres considerem que sí que hi ha un centre en el diàleg, però que en ell es mostra justament la indeterminació que caracteritza l'experiència humana. De fet, com hem comentat, la indeterminació es manifesta en el fals inici, final i mig del diàleg, remetent-nos, respectivament, al passat, al present i al futur (cf. Rosen 1999a; 1999b). Per altra part, si no hi hagués un centre, encara que aquest sigui inestable o posi de manifest la inestabilitat del conjunt de l'experiència humana (cosa que nosaltres defensarem), això semblaria comportar, sempre des del contingut del diàleg, que el *Fileb* no seria consistent, és a dir, no tindria l'estructura d'una bona barreja; car, com ens indica Sòcrates, «per a qualsevol mena de commixtura, realitzada de la manera que sigui, si resulta no tenir una natura mesurada i commensurada, destrueix per necessitat els elements mesclats i, en primer lloc, a ella mateixa» (cf. 64d8-10). Vegeu per a una anàlisi de l'escena inicial la part III.1 i per a l'escena central vegeu la part III.3 i el nostre treball Torres (2011).

les vides o possessions humanes, la barreja mesurada entre plaer i raó, entre il·limitació i limitació, resta també, d'alguna manera, indeterminada o indeterminable.

Aquest excés d'indeterminació pot resultar desconcertant i ens pot conduir a determinar o omplir els buits deixats per ella amb referències extradiàlogals que ens ofereixen sovint una falsa claredat no sempre fidel a la complexitat del text⁶. Contra la tendència generalitzada en els estudis platònics a operar d'aquesta manera, nosaltres creiem que només cal llençar una mirada atenta al mateix text del *Fileb* per tal de veure que en ell se'ns ofereixen indicacions suficients que permeten orientar la nostra recerca. En el cas del *Fileb* creiem que aquestes indicacions se'ns donen per mediació de l'exposició del que nosaltres anomenarem el camí més bell (també anomenat teoria dels principis, mètode dialèctic o diví); es tracta d'una clau hermenèutica, d'una camí de recerca, que el mateix diàleg ens ofereix i que permet pensar-lo com a unitat.

El camí més bell (*καλλίων ὁδός*, cf. 16b6), exposat per Sòcrates en la part inicial del diàleg, ens indica que tot allò que es diu que és està constituït per una barreja (*σύμμιξις*) de límit (*πέρας*) i l'il·limitat (*ἄπειρον*) i que en qualsevol recerca ens cal recórrer els intermedis (*τὰ μέσα, μεταξύ*) que separen l'u dels molts per tal de poder veure (*εἶδον*) la unitat inicial (*ἀρχὰς ἐν*) que cerquem (cf. 16c8-17a6; secció II). Cal afegir, a més, que el mateix diàleg ens indica que a part d'aquests elements cal tenir en compte també la causa (*αἰτία*, 23d) de la barreja i, per tant, que el conjunt d'elements que constitueixen la realitat són quatre: el límit, l'il·limitat, la barreja entre ambdós i la causa que l'ha generada (cf. 27b6-c4; secció IV). *El camí més bell ens indica la necessitat de mirar, d'observar atentament per tal de delimitar els intermedis que constitueixen cada realitat, entesa aquesta com a barreja d'unitat i multiplicitat, de límit i il·limitat generada per una certa causa.* Aquest camí de recerca ha de valdre per a l'anàlisi del plaer, de la raó i de la unitat de la vida barrejada d'ambdós elements (cf. 31a6-9); i, al mateix temps, per pensar la mateixa unitat del diàleg com a tot, incloent-hi la centralitat de la indeterminació que acabem d'esmentar⁷. El treball que presentem té

⁶ Vegeu per a un repàs de les principals lectures del *Fileb* on es posa de manifest aquest fet la part I.1 del nostre treball.

⁷ Gran part de les controvèrsies relatives al diàleg provenen del supòsit que aquests principis, tot i exposar-se com a mètode de recerca a l'inici del diàleg, no són emprats al llarg de l'argumentació de Sòcrates de manera efectiva i coherent. En aquest sentit, el diàleg es dividiria sense una coherència estructural entre una secció metodològica, una secció ontològica i, enmig d'elles, un tractament de la vida bona, és a dir, una secció ètica (cf. Gosling 1975; Sayre 1983; Hackforth 1972). Nosaltres creiem que això no és així si entenem bé quin és el sentit i la naturalesa del missatge que Sòcrates ens transmet amb

com a objectiu aclarir aquesta coherència interna del conjunt del *Fileb* platònic a partir de mostrar la permanència de l'aplicació d'aquest camí de recerca en diversos nivells de manera que es pugui fer intel·ligible així l'estructura unitària i les parts del diàleg. A continuació mostrarem això a partir de comentar les diverses parts en què hem dividit el conjunt del diàleg, indicant també la forma amb què aquestes parts es relliguen entre elles i exposant al mateix temps d'altres claus hermenèutiques que apareixen en el text platònic i que ens han de permetre captar-ne la unitat.

Secció I. L'Escena inicial: delimitant la vida humana (11a-12b)

La rellevància d'aquest camí de recerca es posa de manifest des de la primera pàgina del diàleg, encara que només de manera implícita i latent. El *Fileb* comença amb una exigència de mirada (ὄρα δὴ, Πρώταρχε, 11a1) que vol moure Protarc a discernir (κρίνω) per tal de poder prendre una decisió (κρίσις). Aquesta decisió recorrerà, com veurem, la totalitat del *Fileb* i es manifestarà com una decisió relativa al conjunt de la vida humana⁸. El discerniment o la mirada de Protarc s'ha de dirigir inicialment, però, a distingir entre dos discursos (λόγοι): l'un defensa que la millor de les vides o de les possessions humanes (cf. 19c5, 66a3) és el gaudir, el plaer i el passar-ho bé (χαίρειν, ἡδονὴν, τέρψιν), i l'altre, per contra, que la reflexió, la memòria, el judici correcte i els càlculs vertaders («τὸ φρονεῖν, τὸ νοεῖν, τὸ μεμνήσθαι, δόξαν τε ὀρθὴν καὶ ἀληθεῖς λογισμούς») són més propers al bé. Protarc sembla haver triat ja el primer discurs, el qual ha rebut del bell *Fileb*, mentre que Sòcrates se'ns presenta inicialment com a defensor del segon. Sòcrates plantejarà immediatament dos acords necessaris per tal de dur a terme la recerca: en primer lloc, la necessitat de delimitar (περρανθῆναι)⁹ la

l'exposició del camí més bell, el qual representa el nucli a partir del qual pensar el tot del diàleg (cf. Hampton 1990; Frede 1993; 1997; Delcomminette 2006). Vegeu la part I.1 i I.5.

⁸ «El discurs no ha estat des de l'inici –afirma Sòcrates– sobre la reflexió i el plaer, *sobre quin dels dos cal triar?*» (cf. 18e4-6). Allò que cal triar, allò més desitjable és αἰρετέον, noció que es manifestarà com una de les característiques del bé (cf. 20d8). La tria, la decisió, és en definitiva l'objectiu final que persegueix aclarir el diàleg (creiem que aquest és un dels principals assoliments de la interpretació que fa Gadamer del diàleg, no en la seva versió de 1931, sinó en la seva versió de 1978). Cal primer, però, mirar adequadament per tal que això sigui possible. La rellevància del discerniment i la decisió es posen de manifest, com veurem, tant a l'inici, com al mig (cf. 38c-39c) com al final del diàleg (cf. 67b4-6). Allò que posen de manifest aquestes escenes és, justament, *la imatge de l'home i la dificultat per determinar-la mitjançant el discurs*.

⁹ Aquest verb apareixerà diverses vegades al llarg del diàleg i val la pena mantenir aquesta traducció per tal de deixar constància de la presència de l'arrel de πέρας, el límit. En la mateixa línia, unes ratlles més amunt, Protarc ha dit que *Fileb* ha abandonat o se n'ha desdit de continuar en la conversa emprant en verb ἀπείρηκεν, on s'hi troba un clar ressò del terme ἄπειρον. Aquest verb troba un important ressò just al

veritat sobre la qüestió (cf. 11c8-10), la qual caldrà contraposar a la recerca de la victòria al llarg de la discussió (cf. 14b2-7); i, en segon lloc, que l'objectiu de la recerca serà el de trobar algun estat i disposició de l'ànima (ἔξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν) capaç de proporcionar la vida feliç (εὐδαιμόνων) a *tot* home (ἀνθρώποις πᾶσι); i que si un tercer element apareix com a millor, caldrà acceptar la derrota del plaer i la reflexió i veure quin dels dos li és més afí (συγγενής) (cf. 11d3-12a4; 14b2-5).

Si examinem aquest inici a la llum del conjunt del diàleg i, particularment, a la llum del camí més bell, veurem com tots els elements que el constitueixen i la forma amb què estan expressats, indiquen clarament un cert camí de recerca. En primer lloc fixem-nos que trobem aquí dues unitats aparentment ben determinades (els dos discursos o λόγοι) i, a més, una tercera unitat que serveix de contrapunt i que, com veurem, serà l'element que possibilitarà el diàleg (cf. secció III). Pel que fa a les dues unitats, cadascuna està definida a partir d'una multiplicitat d'elements que seran analitzats en detall més endavant; en primer lloc en relació amb el bé (cf. secció III), posteriorment en relació amb el tot còsmic on se situen (cf. secció IV) i, finalment, en tant que experiències internes de l'home (cf. secció V). Tot això és rellevant perquè la capacitat de trobar unitats en la pluralitat és la principal finalitat del camí més bell. Sense que Protarc se n'adoni, però, les dues unitats inicials que ha introduït Sòcrates contenen una manifesta asimetria: per una part, el conjunt homogeni del plaer format per dos elements indiferenciats, per dos sinònims; per l'altra, l'heterogeneïtat dels elements que caracteritzen la reflexió (la raó i la memòria), completats pel judici *correcte* i càlcul *veritable*, els quals afegeixen una nova especificació que trobem a faltar en el conjunt dels elements relatius al plaer.

Com mostrarà el recorregut del diàleg, l'única manera de captar la unitat del plaer és a través de la reflexió i això és així perquè en darrera instància el plaer és, en si mateix, quelcom il·limitat (ἄπειρον) (cf. secció IV). El plaer només deixa de ser allò que és, és a dir, il·limitat, en tant que es deixa delimitar per la reflexió, la qual cosa es mostrarà com a certa tant en l'àmbit còsmic (cf. secció IV), com en l'àmbit humà (cf. seccions III i V.I). De fet, el λόγος relatiu al plaer no és defensable en ell mateix: com posa de manifest l'acció dramàtica del diàleg: allò que defensa el seguidor de Fileb és més una posició o una actitud vital, una certa forma de comportament, que no pas pròpiament un

final del diàleg quan Protarc formula la darrera pregunta a Sòcrates afirmant que ell (Sòcrates, a diferència de Fileb) no abandonarà (cf. ἀπερείς, 67b).

discurs articulable independentment de la reflexió¹⁰. La tasca de delimitar (i.e fer ús de la reflexió, posar límits allà on no n'hi ha) la qüestió que Protarc exigeix a Sòcrates diverses vegades en aquest inici del diàleg, només es pot dur a terme al preu de fer que el plaer, tal i com l'entén Protarc, deixi de ser el que és i es mostri en la seva veritable naturalesa. En aquest sentit, el silenci de Fileb és una actitud raonable enfront la naturalesa del plaer: sembla que el bell Fileb simplement gaudeix, emetent el mínim nombre de paraules, com si ens estigués anticipant la dificultat d'assolir un λόγος pel plaer. L'escena dramàtica ens situa, per tant, enfront de dos personatges, Fileb i Protarc, que viuen en la il·limitació del plaer, però el primer no sembla voler moure-se'n, mentre que el segon prova de sortir-ne sense saber com. Una de les qüestions fonamentals a les que cal respondre com a lectors del *Fileb* és la manera com el diàleg aconseguirà fer que el plaer, tot i deixar de ser allò que és (és a dir, il·limitat) continuï essent un plaer i, per tant, objecte de desig per part de Protarc. La guia socràtica es fa necessària en aquesta tasca d'oferir un λόγος que possibiliti el diàleg.

Per altra part, l'asimetria es posa de manifest observant com la reflexió se'ns presenta com una unitat complexa formada per elements diferenciables i que tots ells tenen com a tret característic el fet que permeten aplicar límits, mesures i determinacions sobre allò que no en té, sobre allò indeterminat o il·limitat (cf. secció IV i V.II). En afirmar o sentir, per exemple, «això m'agrada» opera en nosaltres de manera inevitable algun dels elements de la reflexió, concretament, el judici, com es posarà de manifest en l'escena central (cf. 38c-39c); en dir, «recordo haver gaudit» estic limitant l'experiència d'un plaer passat tot retenint-la a la memòria i aquest record em servirà al seu torn per esperar o fer un càlcul sobre els plaers futurs que decideixi cercar. Així doncs, plaer i reflexió ens donen notícia respectivament d'allò que és il·limitat per si mateix i d'allò capaç de posar límit a allò il·limitat. Al llarg del diàleg tots i cadascun dels elements que constitueixen l'enumeració socràtica relativa a la reflexió seran analitzats i estudiats detingudament com a unitats que constitueixen, cadascuna d'elles i totes com a conjunt, la unitat de la reflexió, la qual cosa conduirà a trobar la seva unitat inicial o originària (ἀρχὰς ἐν) (cf. secció V.II). De nou veurem que camí més bell és el que determina en tot moment el trajecte de la recerca socràtica.

¹⁰ Com veu també Dixsaut (1999a, 27-42).

Amb tot, doncs, no només apareixen en l'argument d'aquesta escena el límit i l'il·limitat, la unitat i la multiplicitat, de manera latent, sinó que també l'acció dramàtica posa de manifest la presència d'aquests elements. Això és així perquè la decisió inicial del jove seguidor de *Fileb*, la seva defensa instintiva del λόγος del plaer, se situa en una indeterminació que cal orientar. Caldrà encara, doncs, orientar la mirada de Protarc envers la direcció correcta si és que aquest vol prendre una decisió raonable: *la mirada de Protarc al principi del diàleg roman fixada en el λόγος del plaer sense veure a través d'ell allò que aquest significa i, per tant, sense veure el lloc del plaer en el tot de la vida i l'experiència humanes*. En aquest sentit, la primera paraula del diàleg, l'exigència de mirada, representa també una clau important per interpretar el desenvolupament de conjunt de *Fileb*¹¹. Per altra part, és important posar de relleu que aquests dos acords inicials trenquen clarament la confrontació bilateral introduint un tercer element com a objecte de recerca. *Creiem que la possibilitat de situar un tercer element com a veritable* (cf. 11c8), *més òptim per assolir la felicitat* (cf. 11d5-6) *o millor* (cf. 11d8-12a4) *és el que possibilita el diàleg entre Sòcrates i Protarc* (cf. 67a5-10). Veurem com al llarg del diàleg hi ha un desplaçament de l'objecte cercat que es mou entre el millor o el bé, la veritat, la millor vida, allò més digne de ser escollit (cf. secció II; 18a;), la millor de les possessions humanes (cf. 19c i 66a5), la vida comuna de plaer i reflexió (cf. secció III; 22a) o la causa més propera a la vida comuna (cf. 22c i 67a)¹². Aquests desplaçaments mostren quelcom rellevant sobre el camí més bell, sobre el mètode socràtic d'investigació, el qual s'enfronta amb dificultats i amb la complexitat de la vida humana i no és simplement un mètode de divisió i recol·lecció.

Secció II. La dialèctica com a camí de recerca (12c-20a)

Un cop establertes les condicions del diàleg i els principals elements que es discutiran, Sòcrates es disposa a preparar el terreny per introduir el camí de recerca que caldrà seguir per poder enfrontar-se a la qüestió: la dialèctica o, com nosaltres l'anomenarem, el camí més bell. El primer pas consisteix en determinar la naturalesa del plaer, el qual, tot i la seva unitat aparent (el seu nom és un i la seva experiència és també aparentment

¹¹ Per a una anàlisi de la qüestió particular de mirada de Protarc com a clau hermenèutica per pensar el conjunt de diàleg, vegeu la part III.2 i III.3 (cf. Torres 2011).

¹² Per la centralitat de la noció de desplaçament en els diàlegs platònics vegeu Sales (1992, 11, 16, 54, 141 i ss.).

unitària), és en si mateix bigarrat (ποικίλος) i conté elements dissemblants (ἀνομοίους) i és alguns casos bo i en d'altres dolent. Sòcrates ens fa saber que el nom del plaer es vincula amb la divinitat Afrodita, i afegeix que ell té un temor sobrehumà pels noms dels déus (cf. 12c1-3). Aquest element dramàtic té una rellevància sovint desatesa. Com hem dit, el plaer s'identifica, en si mateix, amb allò il·limitat i, per tant, si allò il·limitat resulta ser una divinitat, aleshores la funció natural assignada als déus (i.e. la imposició de límits i ordre; cf. 26b4-c2) esdevé quelcom veritablement terrible: l'home comú tem el poder limitador de la divinitat, però Sòcrates tem el seu poder com a il·limitació. Per altra part, la presència aquí d'Afrodita ens revela una altra de les qüestions de fons que recorreran l'acció dramàtica del conjunt del diàleg, a saber, les afiliacions o la vinculació entre les diverses posicions i la divinitat. Com veurem, l'exercici socràtic tindrà una clara intenció desmitificadora de la figura de la divinitat-plaer que es troba en el rerefons del discurs de Protarc i de Fileb. La seva estratègia consistirà primerament en situar el plaer en el seu lloc corresponent en el tot i en la vida humana (cf. 22c1-3 i secció III).

Més enllà del seu nom (que és un) i de la seva vinculació amb la divinitat (que li dóna una aura de bondat als ulls de Fileb i, en menys mesura, de Protarc), el plaer és bigarrat i dissemblant: «per una part, gaudeix l'home disbauxat i, per l'altra, gaudeix el moderat en tant que és moderat; gaudeix el desenraonat ple de judicis i d'esperances desenraonades i el reflexiu en tant que reflexiona» (cf. 12c7-d4). Notem que l'exemple socràtic no parla aquí del plaer en si mateix (el qual com ja hem dit és il·limitat), sinó del plaer acompanyat de raons, reflexions, opinions o esperances, és a dir, del plaer barrejat amb diverses formes de reflexió, això és, delimitat en més o menys mesura i constituït, per tant, per una sèrie de diferenciacions internes. Aquest element passa totalment desapercebut a Protarc, el qual s'escandalitza i nega que el plaer sigui diferent a ell mateix: allò que diferencia el plaer acompanyat d'un judici raonable d'un de desenraonat, afirma el jove seguidor de Fileb, no és el plaer mateix, sinó la circumstància o la causa per la que aquest es produeix (cf. 12d5-e2). Sòcrates replica aquí que el plaer és com el color o la figura, dels quals se n'han de poder afirmar diferències intrínseques, la qual cosa fa que Protarc sembli acceptar l'exemple socràtic (cf. 12e3-13a5).

El fracàs de l'intent de diferenciació socràtica es fa palès, tanmateix, en el moment en què Protarc veu amenaçada la seva afirmació segons la qual el plaer és el bé i, per tant,

que aquest no pot ser en uns casos bo i en d'altres dolent (cf. 13b7-9); el plaer, per tant, no accepta diferenciacions intrínseques en tant que és una unitat que ens cal identificar amb el bé. La doble afirmació de Protarc posa de manifest en aquesta escena dos pressupòsits (íntimament vinculats entre ells) que permetran entendre l'estructura argumentativa de bona part del diàleg: el jove seguidor de Fileb afirma en primer lloc que a) *el plaer és una unitat i no conté diferències internes* i, en segon lloc, que b) *no pot ser bo i dolent a l'hora en tant que s'identifica amb el bé*¹³. Notem que si Protarc hagués acceptat que l'exemple socràtic és suficient per mostrar la complexitat de la unitat de plaer, aleshores ja no es faria necessari continuar la conversa pel camí per on seguirà. Protarc, tot i viure en la il·limitació del plaer, el viu (perquè encara no l'entén o el veu) com a unitat delimitada en si mateixa. El sentit del camí més bell es fa aquí de nou present: Protarc defensa la unitat del plaer com si fos una unitat originària (ἀρχὰς ἔν) i, en aquest sentit, tal i com farà explícit Sòcrates en el moment d'exposar el camí més bell, Protarc *ha caigut en l'error dels savis actuals, car ha establert un u més ràpidament del que pertoca a causa de no atendre als intermedis* (cf. τὰ μέσσα; 16a1-17a5) *que el constitueixen*.

El fracàs de l'argumentació socràtica enfront Protarc es posa encara de manifest d'una manera més subtil al final de la primera part d'aquesta secció, on, després que Sòcrates afirmi que en el cas de la reflexió també s'hi troben diferències intrínseques i elements contraris, Protarc sembla acceptar la diversitat del plaer (cf. 13e1-14a9). La ironia platònica es fa aquí manifesta en tant que aquesta acceptació està condicionada pel plaer generat per la igualtat entre els dos discursos, però no per la comprensió de la cosa mateixa: Protarc afirma que la igualtat entre els dos discursos li plau (cf. ἀρέσκω, 14a6), la qual cosa no implica que l'hagi entès (i.e. delimitat). *El jove seguidor de Fileb defensa, doncs, per plaer, la diversitat del plaer sense saber-ne la raó*: trobem aquí sens

¹³ Per veure la manera com aquests pressupòsits determinen en cert sentit l'estructura del diàleg ens cal fer un cop d'ull ràpid al conjunt del diàleg: com ja hem dit, la present secció del diàleg s'encamina vers l'exposició del camí de recerca que caldrà seguir, el qual permetrà justament oferir un primer aclariment respecte del primer pressupòsit; la present secció exposarà la manera com es troba constituïda i com és possible conèixer qualsevol unitat mitjançant la introducció de la problemàtica de l'u i els molts i el camí més bell (cf. 14b-18a). Aquesta qüestió, per altra part, només serà plenament aclarida en relació amb el plaer quan se n'analitzi a fons l'experiència del plaer i la seva vinculació amb el judici o la perversitat (cf. secció V.I). Pel que fa a la qüestió b) (la identificació del plaer amb el bé), la qual subjau, com hem vist, en l'origen de la primera afirmació de Protarc, aquesta es tractarà precisament en la següent secció del diàleg, on es determinarà la relació entre el bé i el plaer i la reflexió (cf. secció III). Tot i així, també en aquesta ocasió la qüestió restarà oberta fins més endavant, en aquest cas, fins ben bé el final del diàleg, moment en el qual Sòcrates descriurà la forma final que prendrà la bona vida i, per tant, determinarà el lloc adequat que ocupa en ella el plaer (cf. secció VI). Resta, doncs, molt camí per fer, el qual caldrà recórrer, en tot moment, conjuntament amb Protarc.

dubte una manifestació dramàtica de la il·limitació del plaer com a forma de vida i de la seva relació amb la reflexió o la raó, és a dir, amb els judicis i les afirmacions. La tasca de delimitar el plaer es mostra així com a insuficient o impossible i es contraposa clarament a la dialògica socràtica, la qual se les ha d'haver amb un interlocutor absolutament desconegut de la seva pròpia naturalesa. La tasca del diàleg se'n presenta així llarga i feixuga, ja que Protarc és mogut inadvertidament pel plaer, pel plaer dels discursos i pel plaer de la victòria, la qual cosa fa que la seva raó i la seva capacitat d'enraonament es trobin en una constant il·limitació. Sòcrates encara no ho pot fer explícit, però el diàleg platònic posarà de manifest que el plaer només podrà assolir qualsevol victòria si va acompanyat de la reflexió entesa com a capacitat delimitadora d'allò que es troba, en si mateix, il·limitat: la fita final d'una vida il·limitada no és altra que la mera il·limitació i això només és possible evitar-ho posant un límit (i.e fent bon ús de la reflexió) al plaer. El diàleg platònic ens fa saber, doncs, a través de la seva acció dramàtica, que plaer i reflexió arribaran a la meta només si van acompanyats l'un de l'altre¹⁴.

Sòcrates es veu amb la necessitat, inadvertida pel lector poc atent, de situar al mig (τὸ μέσον) de la conversa la diferència (cf. διαφορότης, 14b1) entre ambdues posicions, això és, entre les dues unitats tractades per tal de fixar el mètode de recerca que caldrà seguir per analitzar-les. Cal, doncs, trencar la igualtat establerta per Protarc massa ràpidament i per plaer per tal de situar la qüestió allà on pertoca, això és, en el camí que ens condueixi vers allò més veritable:

«Ara no és l'amor per la victòria (φιλονικέω) el que ens mou, que la victòria sigui pel meu candidat o pel teu, sinó que cal que ambdós lluitem conjuntament (συμμάχέω) pel més veritable»¹⁵.

És justament en aquesta lluita conjunta pel més veritable on s'exposarà el camí més bell amb què hem començat el nostre treball. Només una situació dialògica favorable, no centrada en la victòria a qualsevol preu, pot permetre la comprensió mútua i

¹⁴ Com veurem en la darrera part del diàleg, aquesta combinació pren una forma inesperada en relació amb el personatge Sòcrates, el qual no es troba tampoc plenament alliberat de certa il·limitació pròpia del joc entre plaer-dolor i reflexió (cf. secció VII).

¹⁵ Cf. 14b5. Aquesta referència ens remet directament al primer acord de 11c7-9 el qual, com veiem, ha de servir de guia pel conjunt del diàleg. Com ja hem dit, cal introduir Protarc en l'art del diàleg conjunt, en la lluita conjunta, per tal d'allunyar-lo de l'hàbit sofista de la lluita per la victòria. Les següents aparicions de συμμάχέω confirmen el seu sentit positiu de cara al diàleg en contraposició a la lluita per la victòria (cf. 30d8, 44d7).

possibilitar així el diàleg vertader. Així doncs, el primer acord establert en l'escena inicial, la recerca de la veritat, cal vincular-lo, com hem comentat, a la seva contraposició amb la recerca per la victòria. És justament aquesta recerca del més veritable el que conduirà Sòcrates a plantejar el que podríem determinar com el tercer acord (cf. ὁμολογία, 14c1) sobre el que s'estructura el diàleg: el problema o la meravella de l'u i els molts¹⁶, el qual serveix per introduir la manera dialèctica de fer, és a dir, el camí més bell. Aquesta qüestió es presenta inicialment a partir de formular dues o tres preguntes que estan estretament vinculades amb el camí més bell que s'exposarà a continuació. En primer lloc cal saber si les realitats que tractem existeixen o no, és a dir, si és possible delimitar-les com a unitats; en segon lloc, cal saber com és que aquestes realitats existents no es generen ni es destrueixen i continuen essent una¹⁷; i, en tercer lloc, cal saber si és possible pensar aquestes realitats existents i que no es generen ni es destrueixen en relació amb allò que és il·limitat i esdevé (ἐν τοῖς γιγνομένοις αὐ καὶ ἀπέροις) (cf. 15b1-9). Si llegim aquest passatge a la llum del camí més bell que Sòcrates ens presentarà a continuació, veurem que es plantegen tres qüestions que marcaran el camí de recerca que seguirà el conjunt del diàleg: en primer lloc, si és possible delimitar les realitats del plaer, de la reflexió i de la barreja entre ambdós (en què consisteix la millor de les possessions humanes) com a unitats; en segon lloc, com és possible situar aquestes unitats en el seu lloc corresponent en el tot; i, en tercer lloc, com és possible pensar allò il·limitat i que esdevé (com per exemple el plaer) en relació amb allò que és u. Efectivament, el camí més bell tal i com s'exposa a 16c-17a mostra que ens cal recórrer tots aquests nivells de recerca per tal d'assolir qualsevol coneixement sobre la realitat, la qual cosa cal fer-la seguint un cert ordre, car

¹⁶ Protarc exposa la versió vulgar o popular (τὰ δεδημευμένα) del problema (cf. 14c-e). Frede parla aquí d'esnobisme socràtic perquè allò que s'anomena aquí vulgar ha estat tractat en altres diàlegs seriosament (1993, xxi). Delcomminette afirma que la intenció és la de situar la discussió en l'àmbit dels intel·ligibles (2006, 53 i ss.). Nosaltres no creiem que es tracti de situar la discussió en l'àmbit dels intel·ligibles, sinó més aviat de fer intel·ligible el tot de la realitat tot posant de manifest la seva complexitat. En cap moment es parla d'idees en el text platònic, sinó d'unitats i de la seva captació mitjançant la mirada atenta i la reflexió.

¹⁷ El text de la segona pregunta és un anacolut, car passa del plural al singular de οὔτος (de ταύτας a ταύτην). En aquest sentit, la pregunta ens pot remetre a la recerca dels intermedis en les unitats (Delcomminette 2006, 68-78); o bé, com veu William, al grau proximitat de cadascuna de les unitats que componen allò que realment existeix respecte de la causa (William 1940, 161; i diagrama 1).

«les coses de què sempre es diu que són consten d'un i de molts, i que tenen en la seva naturalesa el límit i la il·limitació. Cal doncs, donat que tot està així organitzat [16d], admetre sempre per a cada realitat una única forma i cercar-la sense respir, perquè, en efecte, es trobarà allí present. I si la captem, cal que mirem si n'hi ha a més d'una, dues o si no, tres, o un altre nombre, i cal que fem el mateix per a cada unitat fins que, partint de la unitat inicial es vegi, no que és un i molts i il·limitats, sinó també la quantitat determinada. Pel que fa a la forma de l'il·limitat cal no aplicar-la als molts abans de captar el nombre total dels molts, és a dir, [16e] el que és intermediari entre l'il·limitat i la unitat; únicament aleshores ens podem acomiadar i deixar anar cada unitat del tot en l'il·limitat» (16c7-e3)¹⁸.

Ens cal, doncs, determinar cada unitat –entesa com a combinació d'u i de molts, de límit i il·limitació–, cercar els intermedis que la constitueixen i, finalment, retornar a la unitat inicial i abandonar, només després d'haver fet tot això, la unitat en la il·limitació. Si no ho fem així la nostra recerca i el nostre discurs seran mera erística i no pas dialèctica. Ja hem vist com Protarc s'ha mostrat poc disposat a l'examen pausat i curós que implica la dialèctica, no només pel seu afany de victòria, sinó també perquè no ha fet l'exercici de recórrer els intermedis de la realitat que ell mateix defensa, la qual cosa fa que sigui incapaç de situar-la en el seu lloc adequat en el conjunt de la realitat i, per tant també, en la (seva pròpia) vida humana. Així doncs, la correcta comprensió i determinació de la pròpia experiència i d'allò que sigui l'home se situen en el fons de tota la recerca del diàleg.

Fileb afirma que no entén la raó per la qual Sòcrates li dirigeix aquestes paraules (cf. 18a1-4), a la qual cosa respon Sòcrates tot afegint una petitesa que permet completar el sentit del camí més bell:

«quan algú capta un u, aquell, com dèiem, no ha de mirar immediatament vers la natura de l'il·limitat, sinó vers algun nombre, i, per contra, quan per necessitat ha de captar primerament l'il·limitat, no ha de mirar immediatament vers l'u, sinó que ha de comprendre algun nombre contingut en cada multiplicitat i acabar de la totalitat a l'u»¹⁹ (18a6-b4).

¹⁸ Aquest passatge, on es descriu la manera dialèctica de parlar i pensar transmesa com un do dels déus als homes, és, creiem, una clau a partir del qual és possible interpretar el conjunt del diàleg.

¹⁹ Resulta rellevant que en l'exposició d'aquesta segona direcció de la recerca Sòcrates esmenti que el qui el segueix ho fa perquè s'hi veu forçat, per necessitat (*ἀναγκασθῆναι*). També Protarc, empès per *Fileb* i també per necessitat (cf. 11c6), s'ha d'enfrontar justament al discurs del plaer. És rellevant també l'ús del verb *κατανοεῖν* (comprendre), el qual designa aquí i en altres llocs del diàleg el pas de l'il·limitat a la unitat (cf. 18c5, 18b9, 26c5, 35d8, 40e9 i 48b).

Hi ha, doncs, dos trajectes o direccions possibles alhora de resseguir el camí més bell: *aquell que va de l'u als molts i aquell que va dels molts a l'u*. Aquest fet és especialment rellevant en tant que determinarà el recorregut o la direcció que prendran bona part dels arguments del diàleg en les seccions IV i V.I (on s'anirà de l'il·limitat a la unitat) i en les seccions V.II i VI (on s'anirà de l'u als molts)²⁰. És rellevant notar que allò que es manté constant en ambdós camins és, en primer lloc, que *el procés ha de recórrer els intermedis* (τὰ μέσα) *que separen l'u dels molts, el límit de l'il·limitat*; i, en segon lloc, que *el procés ha d'acabar conduint-nos de la totalitat a l'u* (τελευτῶν τε ἐκ πάντων εἰς ἓν), això és, *a la unitat inicial o originària* (cf. ἀρχὰς ἔν, 16d6). Es tracta de determinar l'estructura de cada unitat tot situant-la en el tot on aquesta se situa amb la intenció de fer possible el diàleg, és a dir, d'oferir un λόγος que permeti orientar-nos en la comprensió de la realitat i la naturalesa humanes. Amb tot, Sòcrates, situant la diferència entre els dos discursos al mig ha establert en aquesta part de la segona secció el mètode de recerca que ha de permetre aclarir i dirigir, conjuntament amb Protarc, la qüestió tractada.

Tanmateix, cal, com hem dit, que la recerca sigui conjunta, la qual cosa es mostra difícil com indica la intervenció del jove interlocutor de Sòcrates amb què es tanca aquesta secció. Es tracta d'una de les intervencions més significatives del *Fileb* en tant que ens ajuda a determinar la figura de Protarc, el qual fa aquí la seva intervenció més llarga (cf. 19a2-20a10). Sòcrates ha indicat que sense determinar la unitat del plaer i la reflexió no podem saber quin dels dos és digne de ser escollit (cf. αἰρετέον, 18e4), la

²⁰ Per aclarir això ens cal tornar a fer un salt per mirar el diàleg a vista d'ocell: l'argument cosmològic, la divisió quadripartida del tot seguirà aquest segon camí, aquell que va de l'il·limitat a la unitat en tant que partint del tot de la realitat en destriarà les parts (cf. secció IV); també el llarg examen de l'experiència del plaer, el qual és com veurem il·limitat en si mateix, seguirà aquest segon camí (cf. secció V.I). Per contra, el primer camí, aquell que va de l'u a l'il·limitat, és el que permetrà aclarir la naturalesa de la reflexió o el saber (cf. secció V.II) i, molt possiblement també el que permet obtenir els premis finals, les millors possessions humanes, tot i que entre ells s'hi troba també, justament, la mateixa dialèctica (cf. secció VI). Cal afegir, a més, que Sòcrates indica, a partir dels exemples exposats, que aquests dos camins no es troben sempre determinats pels objectes de recerca, sinó més aviat per la situació cognoscitiva de l'observador o per la intenció final de la recerca. Això és així perquè un mateix objecte de recerca pot ser vist com a u o com a il·limitat: el so vinculat a les lletres i la gramàtica pot ser una unitat que cerca ser dividida, però també una multiplicitat que cerca ser unificada. Notem que la primera direcció podria ser la de l'aprenent (el qual aprèn des de la unitat dels sons les estructures que aquests contenen com a multiplicitat), mentre que la segona és la del déu o l'home diví que ha de classificar allò que es presenta com a múltiple seguint un cert mètode. Aquest segon camí s'ha de trobar, doncs, sempre a l'origen de qualsevol recerca, car allò que ens trobem és sempre originàriament una multiplicitat que ens cal ordenar. Com veuen Gadamer (2000, 90) o Delcomminette (2006, 148-159 i 291). Vegeu la part II.1 *ad loc.*

qual cosa se'ns revela com la finalitat del conjunt de l'argument socràtic²¹. Cal, doncs, abans d'escollir quin és més digne de ser escollit, examinar la manera com «cadascun és u i molts i de quina manera no és immediatament il·limitat, sinó que cadascun posseeix cert nombre abans d'esdevenir il·limitat» (cf. 18e3-19a3). Enfront d'aquesta demanda, Protarc es manifesta perplex i reclama de Sòcrates un canvi de trajecte per a prosseguir la conversa. Concretament, Protarc considera que l'home sensat (σώφρων) no ha de pretendre conèixer totes les coses (σύμπαντα), sinó a ell mateix o, en tot cas, cal que no es desconeixi a ell mateix (μὴ λανθάνειν αὐτὸν αὐτόν) (cf. 19c1-3). Aquest contrast entre el coneixement del tot (rebutjat per Protarc com a principal) i el coneixement d'un mateix (que ell considera prioritari) és significatiu en diversos aspectes. En primer lloc, el contrast establert per Protarc ens indica quelcom del personatge en qüestió, el qual enfront la por al ridícul i per la seva incapacitat per dividir, es mostra incapaç de veure que l'estudi del tot pot orientar o servir per al coneixement d'un mateix o, dit d'altra manera, que és possible conèixer-se a un mateix a partir de pensar sobre el tot. Sòcrates sembla plenament conscient d'aquesta mancança i es disposa a reorientar-la²². A més, resulta curiós o divertit que Protarc parli aquí de l'home sensat i de les seves preferències quan ell mateix ha posat de manifest que és algú que es deixa governar per la força del plaer sense adonar-se'n. Certament, a Protarc li cal conèixer-se a ell mateix en primer lloc. En segon lloc, la reclamació de Protarc ens dóna més pistes sobre l'estructura i l'acció que seguirà el diàleg, ja que Sòcrates ens mostrarà que ha escoltat de seva demanda, raó per la qual caldrà en primer lloc fer un exercici d'autoconeixement (cf. secció III) seguit d'un examen del tot (cf. IV) i que ambdós hauran de servir per examinar tant el plaer com la raó (cf. V.I i V.II)²³.

²¹ Aquesta noció, que apareix aquí per primera vegada en el diàleg, serà fonamental quan es descrigui la naturalesa del bé (cf. secció IV) i marcarà en bona mesura el sentit profund del diàleg: la tria d'allò que sigui millor és sens dubte una de les qüestions centrals del *Fileb*, com mostra clarament la seva escena final (cf. 67b; secció IX).

²² Recordem aquí, tot i que Sòcrates no ho faci, que és justament a la perplexitat (ἀπορία) on Sòcrates indicava a l'inici de l'exposició del camí més bell que sovint l'ha conduït aquest camí (cf. 16b5-7); ara Protarc, per por al ridícul sembla incapaç de realitzar les divisions que Sòcrates reclama. El guiatge socràtic, la seva experiència amb la perplexitat, ha de permetre guiar la desorientació del seu interlocutor. Com passa sovint en els diàlegs platònics, la perplexitat representa també un primer moment de purificació necessari en tota recerca.

²³ Per entendre això ens cal de nou elevar la mirada per observar el diàleg en vista d'ocell. Efectivament, aquestes dues qüestions que Protarc separa o fa incompatibles, seran en cert sentit les que aclarirà el text platònic en les dues següents seccions: l'examen del bé que s'està a punt de realitzar ara mateix perseguirà mostrar la manera com cal entendre la vida del plaer en relació amb el bé, és a dir, representa un exercici d'autoexamen com el que reclama Protarc (cf. secció III). Recordem que, per altra part, aquest exercici de

De nou es posa de manifest que en aquesta secció es persegueix fer ús d'allò après gràcies a l'exposició del camí més bell. Com hem dit, som aquí en el primer intent de respondre el primer dels pressupòsits de Protarc a l'hora de pensar el plaer, a saber, la seva manca de diferenciacions intrínseques (cf. 12d5-e4), tasca, però, que ja hem dit que haurà encara d'esperar (cf. secció V.I). La intervenció de Protarc marca, de fet, el trànsit entre aquesta secció i la següent, conduint-nos des de la perspectiva sobre l'estructura de la realitat (les condicions per a tractar qualsevol unitat) vers la visió del bé com a fita final o orientació que ens haurà de guiar al llarg del trajecte (cf. 18d-20a).

Si atenem a aquesta escena final de la secció II, veurem com la introducció socràtica del bé se'ns presenta, des de la perspectiva dramàtica, com una forma d'evitar la perplexitat i el ridícul de Protarc que persegueix al mateix temps orientar-lo i fer que es conegui a ell mateix i se situï correctament. Tanmateix, la pèrdua d'aquesta perplexitat en farà néixer una de nova en el jove interlocutor just al final de la secció que ara començarà, ja que Sòcrates mostrarà que en la lluita per la victòria ni el plaer ni la reflexió no hi tenen res a fer enfront la vida entesa com a barreja entre ambdós elements. Com veurem, aquesta nova perplexitat naixerà, justament, en el primer intent de respondre al segon pressupòsit de Protarc, la seva identificació del plaer amb el bé. Els arguments socràtics semblen conduir al jove seguidor de Fileb de perplexitat a perplexitat, justament al mateix lloc on a Sòcrates l'ha conduït sovint el camí més bell (cf. 16b6-8).

diferenciació del bé respecte del plaer i la reflexió, representa justament el primer intent d'enfrontar-se al segon dels pressupòsits de Protarc, això és, el de la identificació entre el plaer i el bé. Sembla ser que Plató ens indica amb això la centralitat del tractament del bé i la seva vinculació amb el coneixement d'un mateix: hi ha quelcom en tot examen del bé que ens connecta amb la pròpia existència i que pot orientar. Per altra part, «la totalitat de les coses» (σύνπαντα), l'objecte de recerca que Protarc rebutja per a l'home sensat com a primer, serà justament l'objecte de reflexió que Sòcrates triarà per continuar l'examen a partir de 23b, el qual s'eleva per mostrar l'estructura del tot (cf. secció IV.I) i el lloc que en ell hi ocupen el plaer i la reflexió, és a dir, que acabarà amb un moviment de descens vers la vida humana i el coneixement de la mateixa (cf. secció IV.I). Sòcrates respectarà, per tant, la jerarquia que Protarc considera pròpia de l'home sensat: primer cal conèixer-se a un mateix i, posteriorment, el tot. Ara bé, caldrà, com mostra la totalitat de diàleg, vincular profundament aquestes qüestions, ja que sense això no assolirem mai situar la pròpia vida, plena d'experiències de plaer i de raons, en el tot on aquesta se situa. Justament tant a la segona part de la secció IV, com sobretot a la llarga secció V el diàleg retornarà, després d'haver-se elevat per observar l'estructura del tot, a l'examen de l'experiència íntima del plaer i la reflexió, això és, a un cert coneixement d'un mateix. De nou, doncs, Sòcrates haurà de guiar Protarc vers l'assoliment d'aquesta difícil i possiblement inacabable tasca de coneixement i situació.

Secció III. La memòria del bé: la millor de les vides com a barreja de plaer i reflexió (20a-23b)

El conjunt de la secció que trobem a continuació està dedicada a aclarir el tercer element que restava indeterminat en l'escena inicial, això és, el terme envers el qual les unitats del plaer i la reflexió es podran determinar com a formes de vida, això és, la millor de les vides o de les possessions humanes. Per altra part, la seva intenció, com hem enunciat, és la de mostrar a Protarc la impossibilitat que el plaer s'identifiqui amb el bé, pressupòsit que necessàriament cal trencar si volem avançar en l'examen de les diferenciacions en el si del plaer sense les quals no seria possible una decisió sobre la vida que aquest representa. Això ha de permetre, finalment, fer un primer exercici d'autoconeixement tal i com Protarc ha reclamat. La visió de la vida barrejada com a millor s'assoleix gràcies a la memòria socràtica del bé o d'allò bo, caracteritzat pel fet de ser suficient (*ἰκανόν*), acabat o perfecte (*τέλειον*) i digne de ser escollit (*αἰρέω*) per tothom (cf. 20a-e)²⁴. Aquestes condicions, les quals no descriuen en contingut del bé o d'allò bo, sinó la seva estructura formal, no les compleixen ni el plaer ni la reflexió. Això és així perquè, com ja s'indicava de manera implícita en l'argumentació anterior, en tot plaer hi ha implicats una sèrie de processos on s'hi troben presents diverses formes de reflexió sense les quals el gaudi seria merament animal (cf. 21c3-10). Això implica, doncs, que el plaer en si mateix i la vida que aquest representa són lluny de ser autosuficients, perfectes i desitjats per tothom, la qual cosa condueix Protarc a la nova perplexitat de la que parlàvem, una perplexitat que el fa caure, en aquest cas, en un mutisme total (cf. 21d5).

El mutisme del jove seguidor de *Fileb* té una significació dramàtica que ha estat sovint desatesa, ja que posa de manifest que l'exercici dialògic socràtic ha arribat al fons de la seva vivència mitjançant el discurs, un discurs dirigit a mostrar la manera com està estructurada la realitat (objectiu del mètode dialèctic, del camí més bell)²⁵. És també

²⁴ Notem que així com el primer i el segon element semblen representar respectivament el caràcter intern i extern o relacional del bé o d'allò bo, mentre que el tercer ens remet a la forma com aquest apareix a aquells que el persegueixen, és a dir, ens remet a la perspectiva humana i cognoscitiva en relació amb el bé (cf. Bury 1897, 211-214) i també amb les coses bones.

²⁵ La dialèctica, per tant, no només permet descobrir la realitat, sinó modificar o fer-nos experimentar aquesta realitat d'una manera diferent. Creiem que això és el que es posa de manifest aquí en el cas de Protarc. Notem que allò que ha quedat afectat és el seu *dir* (dir «el plaer és el bé» ja no resulta possible), la qual cosa ha estat assolida mitjançant una exigència de mirada per part de Sòcrates (la qual es reiterarà a continuació per examinar la reflexió). Protarc, que s'ha mostrat com un amant dels discursos, com un filòleg, troba plaer en les paraules, en el discurs i, per tant, per a ell el mutisme és una forma de dolor.

gràcies a aquest silenci de Protarc resultant de l'examen de la seva pròpia experiència del plaer que el diàleg podrà justament iniciar la recerca en el si d'aquesta experiència a través d'analitzar els intermedis que la inhabiten, això és, la seva veritable il·limitació, la qual, des d'ara ja no es podrà pensar separatament de l'element cognitiu que l'acompanya (i, per tant, des de certa limitació). Així doncs, la vida del plaer es pot pensar separatament de la vida de la reflexió (respectant la norma establerta a 20e1; cf. 60c8), però en el plaer mateix hi ha inevitablement continguda, per tot ésser viu, una necessària reflexió. Amb tot, doncs, Sòcrates sembla estar també progressant en l'objectiu de posar límits a les qüestions tractades tal i com li han reclamat els seus interlocutors (cf. 19e)²⁶. Sòcrates no s'oblida però del seu candidat original i fa notar que també la reflexió humana comporta certs plaers i que, per tant, tampoc no pot ser el bé. Així doncs, no és possible assignar el primer premi ni a la vida de la reflexió ni a la del plaer, sinó que aquest cal donar-lo a un tercer element.

La importància del tercer com a possibilitador del diàleg que enuncïàvem a l'inici del nostre comentari es posa ara de manifest, doncs, de manera clara. Sense la presència d'aquest tercer element Sòcrates seria incapaç de fer entrar Protarc en la conversa, ja que aquest no només està obsessionat amb la victòria del seu candidat, sinó també amb la derrota de la vida de la reflexió. No volem dir amb això que la imatge del bé sigui un

Així doncs, podem afirmar que Protarc pateix en el moment que s'adona que el plaer tal i com ell l'entenia no és pròpiament plaer, sinó una barreja de plaer i raó. En cert sentit, Protarc ha experimentat el plaer tal i com ell l'imaginava i ha sentit dolor; *l'argument socràtic mostra així no només la importància de la raó en l'experiència del plaer, sinó la capacitat de la raó per generar dolor, per transformar allò desitjat en quelcom indesitjable*. D'aquesta manera, la subtilitat de l'argument socràtic mostra, a través de la raó, que allò que cal rebutjar no és la bondat del plaer, sinó la bondat del dolor que s'amaga en la seva experiència.

²⁶ Aprofitem per dir que en aquest punt del diàleg se sosté una de les tesis principals de Frede, que afirma que aquest és l'únic ἔλεγχος del diàleg (l'acceptació de la pluralitat de plaers no ho seria pròpiament en tant que en aquell cas Protarc es veu forçat a acceptar l'argument) i que a partir d'aquest moment Protarc deixa de ser el portaveu de l'hedonisme per iniciar la recerca conjunta amb Sòcrates (Frede 1993, xxxi-xxxii). Aquesta conversió seria l'element central del diàleg segons Frede, més que no pas l'exercici filosòfic socràtic (cf. Rowe 1999a, 22 i ss.). Creiem que la lectura de Frede redueix elements importants del diàleg a mera retòrica. Delcomminette sosté que no es tracta aquí, com voldria Frede, d'un ἔλεγχος tradicional (i. e. refutar una tesi d'una persona mitjançant una afirmació contradictòria provinent d'una segona tesi d'una altra persona; cf. Vlastos 1983, 36-63), sinó existencial, car la refutació es du a terme conduint Protarc a l'auto-contradicció a partir d'una única tesi. No estem d'acord amb aquesta diferenciació, ja que tota refutació conté aquest element «existencial», terme que, a més, ens sembla d'un tecnicisme excessiu al que, per altra part, Delcomminette ja ens té acostumats. L'autor belga veu bé, tanmateix, que del que es tracta aquí és d'una estratègia socràtica que persegueix aclarir la qüestió des de l'experiència mateixa de Protarc, però afegeix que el sentit de tot el passatge és «montrer l'insuffisance de l'hédonisme radical *du point de vue de l'hédonisme lui-même*». (cf. Delcomminette 2006, 171-182). No tenim clar que l'objectiu sigui aquí l'hedonisme, el qual no és esmentat en cap moment en el diàleg, sinó més aviat l'aclariment sobre l'element il·limitat que constitueix la vida humana en general i que es manifesta de manera clara en el plaer i, paral·lelament, sobre la incapacitat de Protarc a l'hora de mirar i discernir quina sigui la fita escaient que li mostra Sòcrates. El problema de la mirada és, doncs, central en tota l'argumentació.

mer artefacte retòric, sinó que aquest fa la funció de fita o d'objectiu clarament acceptat pels dos interlocutors com a bo i superior a ambdós candidats. De fet, la mateixa argumentació socràtica mostra que en parlar del bé no s'està referint únicament a una noció abstracta o ideal (cosa que correspon únicament a la seva definició formal en tres elements), sinó a quelcom que es troba present en tota forma de vida d'una o altra manera i que ha de ser desitjat per a l'home per tal de ser allò que és, això és, bo. El bé es troba en tota barreja, és a dir, en tota realitat, sigui aquesta humana, animal o vegetal (cf. 22b5)²⁷. Tenir això en compte és important per tal de captar la complexitat d'aquesta noció, que no ens remet a la idea del bé, sinó més aviat a la naturalesa d'allò bo i de les coses bones. El sentit concret i particular del bé és posa també de manifest en el mutisme de Protarc, el qual sembla haver vist clarament la impossibilitat d'identificar sense més el plaer i el bé, no només a nivell teòric, sinó en la pròpia vivència²⁸.

Fixem-nos que el camí més bell ens serveix de nou per aclarir l'argument socràtic: la vida humana, constituïda necessàriament per una barreja de plaer i reflexió, se'n descriu aquí com a unitat composta per u i molts i on hi cohabituen de manera natural el límit i l'il·limitat. Així doncs, on abans teníem dues unitats separades, ara, gràcies a la memòria socràtica del bé, hem trobat una única unitat que les agrupa ambdues i que es mostra com a més real i millor. A més, analitzant els elements que la constitueixen (els intermedis), hem trobat una certa estructura, una mesura relacional segons la qual tot plaer implica, com ja hem aclarit, la presència de la reflexió. El mateix val per a la reflexió, tot i que la diferència és que en aquest segon cas el plaer és un resultat de l'activitat de la reflexió, mentre que en el primer, la reflexió és una condició necessària d'una vida de plaer. Amb tot, la recerca d'unitats en la pluralitat a què ens encamina la camí més bell està oferint els seus fruits per tal d'aclarir la complexitat de la vida humana com a tot. Repetim-ho, en el fons de l'argumentació del *Fileb* s'hi troba la imatge de la vida humana en tota la seva complexitat.

²⁷ Com veu encertadament William (1940, 163).

²⁸ Com ja hem indicat, la secció VI del diàleg es dedicarà a posar en pràctica la bona barreja enunciada aquí, i per aclarir-la Sòcrates posarà l'exemple d'uns copers que serveixen vi i que han de trobar la bona combinació entre la font de l'aigua (i.e. la reflexió) i de la mel (i.e. el plaer). La bona barreja, per tant, ho és en el mateix sentit que ho és la bona combinació d'aliments en la cuina o la bona combinació dels elements d'una beguda que, en darrera instància, ens ha de satisfer i fer-nos gaudir. Abans d'aquest moment productiu de la bona vida, abans de determinar la mesura amb la qual han d'accedir el plaer i la reflexió en la barreja caldrà, però, en primer lloc, situar les unitats del plaer i la reflexió en el tot (cf. secció IV) i, a continuació, examinar amb atenció la seva manifestació en la vida i l'experiència humana (cf. secció V).

El coneixement de l'estructura relacional en l'interior de la vida humana no assegura, tanmateix, que les relacions entre les parts s'estableixin de forma correcta. Dit d'altra manera, una cosa és saber que la millor de les vides és una barreja entre plaer i reflexió i una altra de ben diferent és saber la mesura exacta en la qual aquests elements s'han de combinar en aquesta barreja²⁹. Efectivament, al final del seu argument Sòcrates afirma:

«cadascú de nosaltres identificarà allò que sigui el causant d'aquesta vida comuna (τοῦ κοινοῦ τούτου βίου), uns afirmant que el causant (αἴτιος) n'és la raó, els altres que n'és el plaer, i així cap dels dos seria el bé, però segurament podríem suposar que l'un o l'altre n'és el causant [...] sigui el que sigui allò que la faci desitjable i bona al mateix temps, no es diria que el plaer té veritables aspiracions ni al primer ni al segon premi i que inclús serà lluny del tercer, si és que en aquest moment hem de confiar *en la meva raó*»³⁰ (cf. 22d5-e4).

La tesi socràtica és clara, allò que ofereix la mesura i és causant o responsable de la millor de les vides és més afí a la reflexió que no pas al plaer³¹. La prova d'aquest fet serà allò que centrarà la següent secció del diàleg, dedicada a pensar el tot de la realitat i la seva causa³². Protarc afirma al final de l'argument socràtic que ara el plaer ha quedat deshonrat i això fa que els seus amants ja no el vegin tan bell com abans (cf. 23a2-4). Com dèiem, en aquesta secció s'ha tractat de combatre o aclarir el segon dels pressupòsits de Protarc en relació amb el plaer (la seva identificació amb el bé) i també s'ha assolit un cert autoconeixement com ell mateix reclamava per a l'home sensat. Així doncs, de la perplexitat generada per haver seguit el camí més bell i la seva difícil aplicació al cas del plaer i la reflexió (cf. secció II), hem arribat a la nova perplexitat enfront la descoberta que el plaer no té aspiracions reals a identificar-se amb el bé. Fileb està indignat i no sembla disposat a seguir les raons de Sòcrates; per això caldrà elevar ara la mirada per tal de situar el plaer, la raó i la barreja en el tot, la qual cosa no farà a

²⁹ Dit a partir de l'exemple socràtic que esmentàvem en la nota anterior i que trobem a la part final del diàleg: una cosa és saber que en el vi se li ha d'abocar aigua i mel en una determinada proporció per aconseguir una barreja òptima i una altra de ben diferent és saber en cada ocasió quina és la proporció exacta, la mesura justa, amb què això s'ha de fer.

³⁰ El «τῷ ἐμῷ νῶ» de Sòcrates (cf. 22e4) ens remet al «ὁ σὸς νοῦς» que Fileb ha emprat unes línies més amunt (cf. 22c3), la qual cosa ens remet, al seu torn, a la qüestió del joc o la complementarietat entre la raó humana i la còsmica.

³¹ Notem que amb la introducció de la barreja i allò que en sigui responsable o causant (αἴτιος) Sòcrates ha fet aparèixer tots els principis propis que ens calen per seguir el camí més bell tal i com l'hem exposat a l'inici del nostre treball.

³² Per altra part, la profecia socràtica enunciada aquí es complirà al final del diàleg, quan el plaer assoleixi només el cinquè premi i la raó el tercer (cf. 66a; secció VI). El fet que ni la raó ni el plaer assoleixin el primer premi és un element dramàtic important sobre el que ens caldrà retornar més endavant.

partir de la seva raó, sinó de la raó divina i veritable, una autoritat amb la qual resulta més difícil indignar-se. Protarc ha quedat mut per l'aclariment socràtic sobre el bé (cf. 21d5) i ja no gosarà indignar-se, la seva pietat és possiblement major que la del seu bell acompanyant³³.

Secció IV. Del bé al cosmos: l'estructura de la realitat i de la vida humana (lluïtant per segon premi I) (23c-31a)

La mirada de Sòcrates es disposa, doncs, a dirigir-se cap al tot de la realitat per tal d'examinar-ne l'estructura i poder així situar els elements que la constitueixen en relació amb la vida humana. El conjunt de l'argument socràtic en aquesta secció té la forma d'un moviment d'ascensió (cf. secció IV.I) seguit d'un moviment de descens (cf. secció V.II), el qual genera una certa inèrcia vers les profunditats de l'experiència humana, qüestió a la qual es dedicarà la següent secció del diàleg, la més extensa de totes (cf. secció V.I). Com veurem, el camí més bell no només permetrà de nou guiar el trajecte de recerca en aquesta secció, sinó que aquest quedarà completat amb la descripció detallada de la causa com a potència gràcies a la qual tot es genera³⁴. A més, com ja hem comentat, la manera amb què procedeix Sòcrates en la seva recerca, situat enfront d'una pluralitat inicial que cal conduir a la unitat, posa de manifest que cal aquí seguir el segon camí de recerca, aquell propi dels déus o de l'home diví. El resultat del conjunt de la secció, ja ho avancem, és que el tot es troba governat per la raó còsmica o divina, la qual serveix com a determinació de la naturelesa de la causa:

«en el tot –afirma Sòcrates– hi ha molta il·limitació (ἄπειρόν πολύ), la quantitat suficient de límit (πέρας ἱκανόν) i [que], per damunt d'això, hi ha certa causa no insignificant (αἰτία οὐ φαύλη) que ordena i organitza els anys, les estacions, els mesos i que podríem anomenar molt justament saviesa i raó (σοφία καὶ νοῦς)»³⁵ (cf. 30c3-6).

³³ Com enuncïàvem a l'inici del nostre comentari, l'exercici socràtic es mostra també com a desmitificador de la divinitat de *Fileb* i els seus seguidors. Efectivament, l'argument sobre el bé que Sòcrates acaba d'exposar s'ha originat com un record diví i ara aquest record esdevé un element desmitificador de la divinitat de *Fileb* amb què s'iniciava el diàleg (cf. 12b6-8).

³⁴ Tanmateix, s'ha sostingut sovint que hi ha una manca de continuïtat metodològica entre el mètode diví exposat a l'inici del diàleg (el que nosaltres hem anomenat el camí més bell) i la divisió quatripartida que trobarem a continuació (cf. Gosling 1975, 206-208; Frede 1997, 185-186; Meinwald 1998, 168-172). Vegeu, per contra, Delcomminette (2006, 214 i ss.). Vegeu la part I.1 § 2. i § 3.

³⁵ Eric Voegelin troba en aquest punt un dels eixos de la seva lectura, car és des d'aquí que llegeix el passatge de 16d sobre la *metaxy*: l'u –com l'element situat en el pol oposat a l'ἄπειρον– és interpretat com a «divine ground» i com a «σοφία καὶ νοῦς» (Voegelin 1990c, 103-107; vegeu la part I.3 § 2).

Subsecció IV.I. L'estructura de la realitat: il·limitat, límit, barreja i causa del tot (23e-27c)

L'elevació socràtica vers la visió de l'estructura del tot comença descrivint l'il·limitat (ἄπειρον), el qual cal identificar com a unitat constituïda per tot allò que és més i menys (τὸ μᾶλλον τε καὶ ἥττον, cf. 26c9-d2) i representa el regne de l'esdevenir que pot o no dirigir-se vers l'existència³⁶. En segon lloc, i de manera molt breu, Sòcrates introdueix el gènere del límit (πέρας), del qual se'ns diu que és, per una part, allò relatiu a l'igual (ἴσος) i a la igualtat (ισότης) i, per l'altra (després de la igualtat, μετὰ δὲ τὸ ἴσον), allò relatiu al doble (διπλάσιος) i a tota relació numèrica o proporcional (entre mesures) (cf. 25a8-b1). Aquesta duplicitat és possiblement la raó per la qual Sòcrates afirma que el límit no s'ha replegat encara en una unitat (cf. 25d5)³⁷. A continuació Sòcrates introdueix el gènere de la barreja descrita com a «unitat entesa com la totalitat de les seves generacions, com l'arribar-a-ser (γένεσιν εἰς οὐσίαν) a partir de les mesures produïdes pel límit» (cf. 26d6-8). La barreja és, doncs, la combinació, no sempre harmoniosa³⁸, entre límit i il·limitat i representa, per dir-ho així, el conjunt de les coses existents. Finalment, la causa es presenta com a generadora i faedora d'allò que existeix, és a dir, de la barreja³⁹. Tot plegat segueix, com hem dit, el segon camí del mètode dialèctic: a partir d'una multiplicitat d'elements, aquests s'enumeren, s'examinen i, finalment, se'n troba la unitat originària, en aquest cas identificada amb la causa o l'ordre còsmic, el qual dirigeix les altres en la mesura del possible i les engloba en la

³⁶ Efectivament, allò il·limitat no conté τέλος («μὴ τέλος ἔχειν ... ἀτελή»); cf. 24b6-7), car si ho fes moriria (cf. τελευτάω, 24b1); ni tampoc permet πόσον, car això el faria desaparèixer o esvanir-se; i tampoc permet el μέτριον. L'ἄπειρον és, en definitiva, allò que sempre avança i mai s'atura (just al contrari del μέτρον).

³⁷ Si bé l'il·limitat correspon al primer moment de producció en tant que representa allò que trobem abans que s'iniciï el procés productiu, ara el límit només es pot manifestar com a efecte de la seva aplicació sobre un il·limitat, és a dir, un cop efectuada la barreja (cf. 25d7-9).

³⁸ Contra el que sostenen comentaristes com Frede o Delcomminette, els quals defensen que tota barreja és sempre harmoniosa remetent-se principalment a 26b1-6, on se'ns diu que els membres del tercer gènere són bons i bells (cf. Frede 1993, xxxiv-xxxvii; Delcomminette 2006, 245-255). Nosaltres creiem que això no és així, justament pel fet que la barreja, tot i pensar-se com a model ideal en algun sentit i per tant bona, és aclarida i entesa com quelcom real, definitori d'estats físics i humans concrets, els quals mai no són perfectament equilibrats o perfectes (cf. Jackson 1882, 277; Waterfield 1982, 44-46; Hampton 1990, 44-45 o Migliori 1993, 157-158).

³⁹ La causa es defineix en quatre etapes: 1) tot allò que hi ha requereix d'una causa; 2) la causa és idèntica amb el faeor/productor (τὸ ποιῶν i τὸ αἴτιον), igual que allò esdevingut és igual a allò produït (τὸ ποιούμενον i τὸ γιγνόμενον); 3) el faedor dirigeix (ἡγέομαι) allò fet/produït, el qual el segueix (ἐπακολουθέω), i la causa no és idèntica (οὐ ταύτων) amb allò que es troba al seu servei (τὸ δουλεῦον). 4) per tant, la causa és diferent dels altres tres elements (cf. 26e-27c).

seva *quasi* totalitat⁴⁰. La secció cosmològica permet així situar adequadament el conjunt dels elements exposats tot situant la causa en un lloc privilegiat i identificada amb la raó entesa en un sentit tant humà com còsmic o diví.

Subsecció IV.II. De l'estructura de la realitat a la vida humana: la vida barrejada, de plaer i la causa racional (27d-31a)

Com hem comentat, l'elevació socràtica envers la causa divina del tot és seguida d'un moviment de descens: del cosmos descendim envers l'àmbit de la vida humana. S'opera així un trànsit entre el macrocosmos (constituït pels elements -com el foc còsmic-, el cos del cosmos i l'ànima del cosmos o de Zeus, etc.) i el microcosmos (constituït també pels elements -el foc o la calor humanes-, cossos i ànimes humanes)⁴¹. Així, el passatge mostra com els elements còsmics es vinculen amb les tres formes de vida humana: la vida barrejada és afí a la barreja en el tot; la vida del plaer ho és a l'il·limitat en el tot; i, finalment, la vida de la reflexió és afí a la causa en el tot. Recordem que el conjunt de la present secció pretén donar resposta a la pregunta pel responsable o el causant de la vida comuna que s'ha mostrat com a superior (cf. secció III) i que, al mateix temps, vol mostrar a Protarc la forma amb què el tot de la realitat permet conèixer-se a un mateix (cf. 19c1-3; secció II).

Hi ha un tret de l'analogia socràtica que val la pena posar de relleu i que el text platònic no aclareix de manera explícita en aquest moment del diàleg: *es tracta de la manera com es poden pensar conjuntament la vida barrejada de plaer i raó* (cf. 21a i ss.) *i la barreja entre ἄπειρον i πέρας* a la qual es fa referència en l'examen microcòsmic. L'aclariment d'aquest fet no és immediatament evident, però Sòcrates sembla parlar com si això fos així. Per una part, en ambdós casos es tracta certament de barreges i, per tant, necessàriament ambdues hauran de compartir les característiques exposades anteriorment, és a dir, ser una conjunció d'ἄπειρον i πέρας que produeix certes generacions. Ara bé, com es concreten els principis (ἄπειρον i πέρας) en la

⁴⁰ A 30a8-b1 trobem un passatge molt discutit on la causa semblaria contenir la resta d'elements. Diem «quasi» perquè resulta clar que l'il·limitat mai no es situarà totalment sota el domini de la causa. William ens presenta de manera convincent una sèrie de diagrames que permeten aclarir el tot del diàleg a partir dels elements exposats en aquesta secció (cf. William, 1940).

⁴¹ Segons la lectura de William el procés en el seu conjunt es produeix en dos moviments diferenciats, els quals ens ofereixen també una clau interpretativa del conjunt del diàleg: per una part, el moviment que va de l'il·limitat al límit i, per l'altra, el que se situa més o menys lluny de la causa còsmica o de l'intel·lecte diví (cf. William 1940, diagrames 1 i 3).

barreja de plaer i reflexió? Podríem pensar que la raó es vincula amb el límit, mentre que el plaer seria representant de l'il·limitat, però això no és compatible amb el text platònic, el qual mostra clarament que la reflexió pertany al gènere de la causa més que no pas al del límit (cf. 30d10-e1, 31a2-8) i que, a més a més, el plaer tampoc no es pot identificar simplement amb l'ἄπειρον, sobretot si vol formar part de la millor de les vides. La formulació sembla aclarir-se parcialment a partir de la descripció de la barreja còsmica, respecte la qual s'afirma que la deessa, en veure (κατείδον) la perversió pròpia d'allò mancat de límit que es vincula amb els plaers, «va introduir una llei i un ordre portadors de límit (νόμον καὶ τάξιν πέρας ἔχοντ' ἔθετο)» (cf. 26b8-10), la qual Fileb considera que destrueix (ἀποκναίω), mentre que Sòcrates afirma que cura i salva (ἀποσώζω)⁴². La llei divina s'imposa doncs per salvar en la mesura del possible la il·limitació pròpia del plaer, permetent que aquest es pugui delimitar i formi part de la vida humana. Aquest fet, però, no permet encara entendre *la concreció* d'aquesta doble dualitat en relació amb la barreja *en la vida humana*: l'home es veu obligat a realitzar una lenta i difícil tasca de determinació d'unitats en la pluralitat en relació amb la seva pròpia vida per tal de fer allò que la llei divina prescriu; la tasca humana d'una ordenació d'origen diví (on es mostrarà definitivament la vinculació entre plaer, reflexió i límit i il·limitació) haurà d'esperar encara fins arribar al moment de l'elaboració de la barreja final que Sòcrates encara ha de preparar llargament (cf. secció VI)⁴³.

Sigui com sigui, el resultat de l'argument socràtic en aquesta secció és el de situar cadascun dels elements en el tot per tal de mostrar les seves relacions mútues i la jerarquia en la que aquests s'haurien de situar. Així doncs, l'argument d'aquesta secció indica que el plaer (en tant que és il·limitat en si mateix) tampoc no podrà ser candidat al segon premi, ja que es troba més allunyat de la causa de la vida barrejada que la raó, la qual és en nosaltres una manifestació o participa en alguna mesura de la raó còsmica. La participació efectiva i concreta de la raó en el plaer i en el conjunt de l'experiència humana serà un dels temes que centrarà la següent secció del diàleg. Recordem que Protarc ha reclamat la necessitat de no desconèixer-se a si mateix abans de conèixer el

⁴² El passatge indica que la veritable naturalesa del plaer només es manifesta quan a aquest se li imposa un límit, per això Sòcrates considera que això salva els plaers mentre que Fileb considera que això els afebleix o els destrueix (cf. 26b-c). Vegeu per a un comentari sobre la rellevància aquí de la noció de llei el treball de F. Lisi (2010).

⁴³ La realització de la barreja final en la que consisteix la bona vida posarà de manifest, des d'una perspectiva interna i humana, com la il·limitació del plaer queda supeditada a la força de la reflexió seguint una determinada mesura (cf. secció VI). Caldrà, tanmateix, examinar a fons els ingredients d'aquesta vida (cf. secció V) i no oblidar la necessitat que sigui finalment escollida (cf. secció VII).

tot (cf. 19c1-3; secció III) i que Sòcrates mostra aquí que ambdós moments han d'estar íntimament lligats, ja que és gràcies al coneixement del tot que podem orientar la pròpia vida. Per la seva part, *Fileb* ja no intervindrà més a partir d'aquest moment del diàleg. Concretament, la seva darrera intervenció se situa a 28b, on reitera que el plaer és allò totalment bo (*πάν ἀγαθόν*, 27e9), però desatén la seva vinculació amb el dolor, sobre la qual es basarà justament l'argument que Sòcrates és a punt d'iniciar. *Fileb* considera que Sòcrates simplement venera la seva pròpia divinitat, la raó, i no està disposat a seguir la conversa amb ell, ja que, en certa manera, sembla haver vist que resultarà impossible ja assignar el primer premi al plaer. *Fileb* resta en la il·limitació d'una forma de plaer que resulta impossible de delimitar pel discurs socràtic, la qual cosa només sembla que es pugui dur a terme amb Protarc, el qual resta, ara sí, sol, en la conversa amb Sòcrates.⁴⁴

Secció V. Del cosmos humà a l'experiència i el lloc del plaer i la raó (31b-59d)

Havent assolit doncs una determinada imatge del tot en la qual situar els elements de la recerca, Sòcrates segueix el moviment de descens del macro- al microcosmos, el qual desemboca en una anàlisi de l'experiència des d'on neixen el plaer i la raó en la vida humana: cal «veure on es troba (*ἐν ᾧ τέ ἐστιν*) cadascun dels dos (el plaer i la reflexió) i a partir de quina experiència (*διὰ τί πάθος γίγνεσθον*)⁴⁵ s'esdevenen quan

⁴⁴ *Fileb* no accepta l'existència d'un tercer element com a millor perquè ell és un possible fill de la saviesa actual; el seu eros és passiu, com el dels sofistes, desitja només la complaença, una complaença immediata, és a dir, sense mediació. El foc de la seva passió no el deixa escoltar el que diu Sòcrates, el diàleg com a encaminament vers la saviesa no interessa *Fileb*. Ell vol el que vol ràpid, sense mediació, sense mesura, sense mals de cap. *Fileb* és possiblement fill de la situació del món grec, la ciutat degradada per la indefinició sofista i el desinterès per la política. *Fileb* defuig qualsevol obligació que el privi dels seus plaers, resta sense límit. Sòcrates ha provat de posar mesura a la seva indefinició, però *Fileb*, el qui estima la joventut, s'hi resisteix definitivament.

⁴⁵ Cal esmentar aquí que nosaltres hem traduït *πάθος* per experiència. Aquest també serà el terme amb què traduirem al llarg del text *πάθημα*. Aquesta traducció té principalment la intenció de marcar el terme grec més que no pas donar una traducció exacta. Veurem que la majoria de vegades aquests termes tindran un sentit neutre, mentre que d'altres adquiriran un sentit negatiu com a dolor, o un sentit positiu com a plaer, que intentarem assenyalar en cada cas en les notes. Així mateix, veurem com aquests termes designaran tant estats de l'ànima com del cos com dels dos conjuntament. Aquesta doble ambigüitat, que es troba ja en el text grec, cal entendre-la a partir de la naturalesa de la mateixa cosa tractada, a saber, *la manca d'una diferència clara i determinant entre cos i ànima que manifesta el Fileb*. Com afirma Dixsaut, la separació entre cos i ànima en el *Fileb* només es pot pensar en relació amb la diferència entre psicologia i fisiologia, però «l'indépendance ne se manifeste qu'à l'intérieur de l'union, l'âme reste l'âme de ce corps qu'elle anime et dont elle a la charge. L'âme "seule", dont on peut dire qu'elle est elle-même en elle-même (34b7: *αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ*), est celle qui a l'initiative de ses mouvements, mais elle n'est ni affranchie de l'homodoxie avec le corps, ni délivrée de l'appétit, c'est-à-dire des deux affections que l'enchaînement à son corps» (cf. 1999a, 250).

s'esdevenen» (cf. 31b4-6). Amb aquesta nova exigència de mirada se'ns indica el full de ruta que seguirà el diàleg fins a 59d. És interessant posar de manifest que el conjunt de la secció V ocupa *exactament* la meitat del conjunt de diàleg, de la qual l'anàlisi de l'experiència del plaer n'ocupa la gran majoria. Aquesta evidència numèrica, desatesa pels comentaristes del diàleg, ens indica, com a mínim, la centralitat i la rellevància de la secció que és a punt de començar i la seva separació respecte la resta del diàleg⁴⁶. Ens disposem doncs a endinsar-nos en l'experiència interna del plaer i la reflexió, de manera que la mirada es dirigirà ara vers l'interior del cos i de l'ànima, vers la percepció, la memòria, el desig i l'esperança. El conjunt d'aquesta secció donarà com a resultat l'obtenció dels elements més purs tant del plaer com de la reflexió amb els que s'elaborarà la barreja final, la qual servirà de model per a la millor de les vides. Aquesta barreja final servirà, al seu torn, per destriar els elements que l'han feta possible, a partir dels quals es determinaran els premis finals, les millors possessions humanes (cf. secció VI). L'argument socràtic, però, no s'esgota en absolut en aquesta fita final, sinó que mostra com en el mateix recorregut de la recerca sobre l'experiència humana, la capacitat delimitadora conviu, inexorablement, amb la il·limitació. Efectivament, al llarg d'aquesta secció és on trobem també l'escena central del diàleg (cf. 38c-39c), on apareix com veurem una important clau de lectura per entendre el sentit de diàleg.

Subsecció V.I. L'experiència del plaer, la seva multiplicitat i la seva unitat inicial com a gènesi (31b-55c)

Com dèiem, l'argument socràtic es disposa a examinar primerament el lloc i l'experiència des d'on neix el plaer. Recordem que aquest examen ha de servir també per respondre al primer pressupòsit de Protarc: la pregunta per l'existència de determinacions internes en el si del plaer. Recordem també que una primera provatura per a confrontar aquest pressupòsit de Protarc s'ha fet a través de l'exposició del camí més bell (cf. secció II), mostrant la manera adequada de tractar amb qualsevol unitat. El tractament de tota unitat ha estat seguit per la diferenciació entre el plaer i el bé en la

⁴⁶ Efectivament, dels 84.637 caràcters que té el *Fileb*, la secció V n'ocupa 42.386, és a dir, exactament el 50,08 per cent del conjunt del diàleg. Concretament, la subsecció dedicada a l'experiència de plaer ocupa un 42 per cent del conjunt del diàleg i la dedicada a l'experiència de la raó un 8 per cent. És ben probable que l'estructura escollida per Plató respongui a la mateixa naturalesa de la cosa tractada, ja que, com Sòcrates ens diu, «en el tot hi ha molta il·limitació, la quantitat suficient de límit i que, per damunt d'això, hi ha certa causa no insignificant que ordena i organitza» (cf. 30c2-7). Vegeu la part II.4 § 11.2.

secció III, la qual constitueix un primer intent per confrontar el segon dels pressupòsits de Protarc. Retornem, doncs, a la determinació de la naturalesa del plaer després d'haver-lo situat en relació amb el bé i en relació amb el tot i ho farem, com hem dit, ja no des d'una perspectiva externa (ja sigui la veu del sentit comú o la descripció de l'estructura de la realitat en termes generals –secció II–, la visió del bé⁴⁷ –secció III– o l'aclariment de l'estructura i l'ordre còsmics –secció IV), sinó des de la mateixa experiència *viscuda* del plaer.

El procediment socràtic assolirà el seu objectiu recurrent en un moviment concèntric la naturalesa del plaer i anant, en la major part del trajecte, del més simple al més complex: començant per l'experiència principalment corporal del plaer vers la seva manifestació més complexa, vinculada tant amb el cos com amb l'ànima i, finalment, l'experiència del plaer en l'ànima sola. La noció d'experiència (πάθος, πάθημα) és sens dubte la noció fonamental sobre la qual gira el conjunt de l'argument socràtic en aquesta subsecció, cosa que es posa especialment de manifest en l'escena central. Al llarg del recorregut, Sòcrates haurà d'anar educant la mirada de Protarc, massa acostumada encara a establir unitats més ràpidament del que pertoca, per tal de veure la naturalesa de l'experiència del plaer; la mirada de Protarc haurà d'aprendre ara a examinar la interioritat de l'experiència humana des d'on neix el plaer. El diàleg platònic en el seu argument més llarg i central, es concentra, doncs, en l'examen de la interioritat humana.

L'argument socràtic comença situant el lloc de naixement de l'experiència del plaer en el gènere de la barreja, ja que el plaer es mostra sempre inseparablement vinculat amb el dolor. Notem que el fet que el plaer neixi del gènere de la barreja no contradueix el fet que aquest sigui en si mateix quelcom il·limitat, ja que el plaer o el dolor neixen de la restauració o el trencament de l'harmonia, però justament per això no es troben en aquesta harmonia, sinó que s'hi relacionen positivament o negativament, és a dir, que un trencament de l'harmonia suposa un dolor, mentre que un retorn suposa un plaer. Aquesta estructura del plaer es posa de manifest de maneres diferents en el cos i en l'ànima (cf. 31c-33c)⁴⁸: en el primer cas, en el seu nivell més bàsic i corporal,

⁴⁷ Parlem aquí de perspectiva externa en tant que l'argument sobre el bé, tot i haver permès un autoaclariment i un coneixement d'ell mateix a Protarc, ha fet això partint d'una noció externa o, si volem, d'una noció no tant interna com ho és l'experiència del plaer.

⁴⁸ Tot i que com ja hem esmentat, el diàleg no presenta en cap moment una separació entre el cos i l'ànima. Tot allò que li passa al cos en relació amb el plaer només es pot entendre gràcies a una sèrie de mediacions que només són possibles gràcies a la reflexió, com és el cas de la percepció, la memòria o el desig.

l'experiència plaent conviu simultàniament (ἄμα) amb la de dolor; mentre que en el segon, quan es produeix una espera (ἐλπίζω) d'un plaer o un dolor futurs, és a dir, una expectativa (προσδόκημα), el plaer o el dolor es produeixen en l'ànima separadament del cos. La diferència entre ambdues perspectives sobre els plaers és central per entendre el desenvolupament de l'argument: en la primera els plaers són simultanis a la destrucció o restauració de la barreja o l'harmonia, mentre que en la segona (que, de fet, també es pot referir al present o al passat) se'n situen a una distància, car el plaer o el dolor estan *mediats per una sèrie de representacions* (que també són experiències) generades en (o per) l'ànima.

Després de situar d'aquesta manera la unitat de l'experiència del plaer en el gènere de la barreja, Sòcrates introdueix una de les qüestions fonamentals del diàleg: la possibilitat d'un estat neutre per a l'home, en el qual no es donen ni destruccions ni restauracions, això és, una tercera disposició més enllà del plaer i del dolor que Sòcrates arriba a comprar amb una vida divina (cf. 33a1; cf. 32d10-32e9). Aquesta vida divina sense experiència del dolor és una presència estranya en el diàleg que no és fàcilment comprensible, sobretot després que Sòcrates mateix hagi afirmat que la millor de les vides és necessàriament una barreja de plaer i raó i no pas una vida de mera reflexió (cf. 20b-23b; secció III). Com veurem, la possibilitat humana d'aquesta vida divina només es farà intel·ligible en l'aclariment que segueix⁴⁹.

El conjunt de l'argument examina les mediacions que permeten fer intel·ligible l'experiència del plaer com a experiència pròpia de l'ànima humana. Recordem que aquest exercici ha de servir per tractar un dels pressupòsits inicials de Protarc: la manca de distincions internes en el si del plaer. Com veurem, socrates aclarirà a continuació que cal poder distingir el plaer acompanyat d'un judici correcte i el plaer acompanyat

⁴⁹ La defensa en el *Fileb* d'una vida divina o el més divina possible ha estat defensada o pressuposada per la pràctica totalitat les les interpretacions antigues del diàleg, com mostren els neoplatònics Damasci (cf. Van Riel 2008) i Ficino (cf. Allen 2000). Contemporàniament, Delcomminette i en menys mesura Frede, es basen en passatges com aquest per afirmar que l'estat neutre descrit aquí és la millor vida que defensa el diàleg (cf. Delcomminette 2006, 189-194; 310-313; Frede 1993, xliii; 2010, 8-10). Des del nostre punt de vista, Sòcrates situa aquesta vida divina i neutra a una distància insalvable de la vida bona pròpiament humana; de la mateixa manera ens ha situat a una distància insalvable de la vida animal. Som en l'entremig i, per molt que vulguem, no podem pensar la millor de les vides sense l'element il·limitat que ens caracteritza com a éssers humans. Per altra part, una vida plenament bona hauria de ser també autosuficient, com ho és el bé, i, per tant, no necessitaria de res altre per existir. Aquesta forma d'existència és, creiem, contrària a la que motiva i permet entendre al diàleg platònic, on Sòcrates es mostra en dificultats, mancat de respostes i necessitat d'ajudes diverses. Som, com hem indicat en diversos moments, en l'entremig i és des d'allà des d'on ens cal entendre la bona vida tal i com es defensa en el *Fileb* platònic. Vegeu la part I.1 § 2. i § 3.; i la II.1, *ad loc.*

d'un judici fals o d'una perversió. Es tracta, en tot cas, de mostrar el joc de mediacions que permetin fer intel·ligible la unitat del plaer per tal que aquest sigui capaç d'accedir a la bona vida. Sòcrates ens aclareix aquestes mediacions a partir de descriure detingudament les potències de la memòria (μνήμη), la percepció (αἴσθησις), la reminiscència (ἀνάμνησις) i els seus correlats negatius (l'absència de percepció – ἀναίσθητος – i l'oblit –λήθη) com a elements a partir de les quals es manifesta el desig (ἐπιθυμία) (cf. 33c-35d). El desig és un impuls que, enfront d'un estat de buidor present, anhel·la (ἐρῶω) l'ompliment; és, doncs, la prova que «la tendència (τὴν ἐπιχείρησιν) de tot ésser viu és sempre contrària a les seves experiències (παθήμασιν ἐναντίαν ἀεὶ)» (cf. 35c8). De manera que l'ànima, com a lloc on es troba el desig, s'erigeix com a impuls i principi de tot ésser viu (τὴν ἀρχὴν τοῦ ζώου παντὸς, 35d4) i, per tant, també com a motor de tot plaer que cerqui l'ànima humana. L'argument socràtic mostra que el desig no només implica una satisfacció present, sinó que és d'ell d'on neix l'esperança, la desesperació (futura) o el record plaent o dolorós (passat). *Així doncs, present, passat i futur, el conjunt de la vida i l'experiència humanes, estan implicats en l'acte de desitjar.* Ara bé, el desig pot errar el tret si allò percebut, allò recordat o allò après és quelcom erroni o inexistent⁵⁰. La força del desig permet així unificar els elements de la descripció socràtica relatius al plaer (la seva presència actual i la seva espera o record) i ens fa veure, al mateix temps, la possibilitat sempre present de l'error i, per tant, la possibilitat constant de la falsedat dels nostres plaers. Aquesta falsedat es posa justament de manifest en la figura de Protarc, el qual considera que un home, enfront d'un patiment actual no pot sentir plaer per l'espera d'una recuperació futura i, per tant, que viu en un doble sofriment (cf. 35d-36c). Sòcrates explica que això, tanmateix, no és necessàriament així, ja que enfornt d'un patiment actual, enfront d'una manca o buidor, l'home també és capaç de sentir un plaer o un ompliment en l'esperança: gràcies a la memòria, un plaer futur pot posar fi al seu sofriment actual (cf. 36a4-6). Com hem dit, presència i esperança es vinculen en aquesta

⁵⁰ La dimensió que assoleixi allò après (μάθημα, 34b10) en relació amb la vida humana té una gran rellevància per tal d'entendre la noció d'experiència (πάθος, πάθημα) que se situa al centre de l'argumentació socràtica. Si bé l'escena central del diàleg mostrarà la possibilitat d'error en relació amb el coneixement perceptiu, sobre el qual es basa gran part o la totalitat del nostre coneixement (cf. 38c-39c), no queda clar si allò après és també accessible mitjançant la percepció, basada al seu torn en un judici o un protojudici (vegeu la part III.3; cf. Torres 2011). L'estatut de l'aprenentatge serà aclarit en la següent subsecció del diàleg, dedicada a descriure els elements més purs de la reflexió humana, concretament fins arribar a la dialèctica, la captació de les realitats existents per si mateixes (cf. secció V.II). Una pregunta important que podem fer i que el diàleg no ens respon és si hi ha o no possibilitat d'error, tal i com es descriu en l'escena central, en relació amb aquest tipus de saber.

part de l'argument, el qual mostra, a més, un clar contrast entre la desesperació de Protarc i la possibilitat presentada per Sòcrates de sentir plaer per l'espera d'allò que ha d'arribar. Aquest contrast entre les dues posicions és fonamental des del nostre punt de vist per entendre el sentit profund del diàleg, on la imatge de l'home s'hi posa de manifest en tota la seva complexitat. Per altra part, i el que resulta més rellevant per a l'argument que segueix, el doble sofriment de Protarc i en seu contrast amb l'esperança socràtica posen clarament de manifest, en un clar joc entre argument i acció dramàtica, *que el plaer amb què l'home experimenta la seva pròpia existència pot ser fals*. Aquesta qüestió condueix Sòcrates a desenvolupar un llarg argument relatiu a la falsedat del plaer (cf. 36c-46b), en el fons del qual se situa, des del nostre punt de vista, l'intent de perfilar les dificultats per accedir a la imatge de l'home o de la naturalesa humana que Protarc erra en identificar adequadament⁵¹. L'escena central del diàleg se situarà justament en aquest moment de l'argument i constitueix, al nostre parer, un lloc clau per a interpretar el conjunt del *Fileb*. Vegem-ho.

L'Escena central: la imatge de l'home i la indeterminació de l'experiència (38c-39c)

Allò que possibilita en primer lloc la falsedat del plaer és el seu lligam amb «el judici i l'intent de fer un judici» (δόξα ἡμῖν καὶ τὸ διαδοξάζειν, 38b10). En aquestes dues nocions, com mostra l'escena central del diàleg, hi juguen un paper determinant la percepció, la memòria i la reminiscència, el desig i també l'experiència entesa com el conjunt de tots aquests elements que afegeix, a més, un element inevitable d'indeterminació. Tot plegat ens ofereix una determinada imatge de l'ànima humana que Sòcrates ens transmet mitjançant un exemple i un símil. En l'exemple se'ns descriu un home que mira des de la distància una figura que no sap discernir amb claredat (cf. 38c-e); en el símil se'ns dibuixa l'ànima com si aquesta fos un llibre on s'hi escriuen discursos i on aquests es dibuixen per poder-los posteriorment recordar o oblidar (cf. 38e-39c). En el nucli de l'escena, just al centre exacte del diàleg, trobem un aclariment

⁵¹ Aquest element dramàtic de l'argument socràtic ha estat desatès per molts dels comentaristes que cerquen trobar el sentit dels falsos plaer i les falses expectatives. Creiem que sense aquesta clau de lectura es fa difícil entendre la part del diàleg dedicada als falsos plaers en relació amb el conjunt del diàleg.

del que podríem anomenar el funcionament primari de l'experiència, estretament vinculada amb la percepció, la memòria i el judici⁵².

L'exemple socràtic descriu la rellevància i la dificultat de l'encert perceptiu sobre el qual es fonamenten els nostres judicis i, per tant, els nostres plaers i, amb ells, el conjunt de la nostra experiència. Així, en veure un objecte que se situa a una certa distància i davant del dubte de no saber si allò que tenim davant és un home o una estàtua, podem emetre un judici immediat (moguts pel desig en tant que anhel d'assolir l'estat contrari a l'actual i gràcies a la reminiscència) que determinarà tanmateix aquella figura com a percepció efectiva (d'un home o d'una estàtua) i, per tant, que la retindrà a la memòria com a certa. La força de l'exemple socràtic se situa sobretot en el misteri o la dificultat per entendre l'encert (ἐπιτυχής, 38d4) que constitueix l'origen dels nostres judicis. Ja hem comentat que el desig (conjuntament amb la percepció, la memòria i la reminiscència) tal i com el diàleg ens l'ha aclarit (cf. 34c-35d) permet entendre el moviment que situa una determinació en allò que roman indeterminat, però això no explica encara la possibilitat o no de l'encert. És sobre aquesta dificultat que ens cal llegir el símil que Sòcrates construeix a continuació, on l'ànima s'assimila a un llibre on s'hi escriuen discursos.

L'home que mira en l'escena central, tot i la indeterminació de la figura que observa, l'ha determinada a través d'un judici perceptiu que ha esdevingut judici gràcies a la força d'un escriptor. Allò que escriu l'escriptor, però, no és només allò que li subministra la memòria en la seva coincidència amb les percepcions (ταῖς αἰσθήσεσι συμπύπτουσα), sinó també «les experiències que es donen entorn d'això» (κάκεινα ἃ περὶ ταῦτ' ἐστὶ τὰ παθήματα, 39a6). Creiem que allò que signifiquin aquestes experiències és la clau per entendre la manera com s'estructura l'experiència humana i, a més, una clau important per entendre el conjunt del *Fileb* platònic. Els παθήματα contenen indubtablement la memòria i les percepcions que hi coincideixen, però no es redueixen a la suma d'aquests elements, sinó que hi afegeixen quelcom que el diàleg ens deixa en la indeterminació. Donat que l'espai ocupat per la indeterminació en l'exemple de l'home que mira ens remetia a la difícilment explicable capacitat d'encertar-la en el

⁵² L'escena ocupa exactament el centre del *Fileb* platònic. Concretament, dels 84.637 caràcters del diàleg, aquesta escena es troba entre el caràcter 41.288 i el 42.977 (vegeu la part II.4 § 11.2). Concretament, el passatge on es descriu la figura de l'escriptor (cf. «ἡ μνήμη ταῖς...», 39a1-3) es troba al centre exacte del diàleg. Aquest fet ens permet reforçar, tot i que no justificar a priori, la centralitat de la figura de l'experiència que apareix justament en aquest lloc del *Fileb*. Per a una anàlisi detallada d'aquesta escena vegeu la part III.3 i Torres (2011).

moment de llençar la mirada, és a dir, a la possibilitat d'encertar el judici sobre el moment present, és raonable pensar que justament aquest element el que ens ha de permetre entendre la indeterminació que aclareixi aquests παθήματα. En ells es troba, doncs, la incògnita de l'encert o l'error i, amb ell, el misteri de la captació del moment present sobre el que es basa en conjunt de la nostra vida. Això és així perquè l'escrient se'ns presenta com l'origen i la font de tots els judicis sobre el present, el passat i el futur, és a dir, sobre la totalitat de la pròpia vida. Així doncs, ens cal adonar-nos que *els παθήματα introdueixen en el centre just del diàleg una indeterminació aparentment insalvable enmig d'un examen sobre la manera com el plaer, com a il·limitació, pot ser delimitat per la reflexió, el judici i la memòria*. És rellevant recordar que allò que resta indeterminat al fons de la imatge platònica exposada al centre del *Fileb* és, com hem dit, la figura humana. Sembla que en aquesta situació, talment com si fóssim arquers que volen encertar un blanc llunyà, només la gràcia, la gràcia de la mesura, ens permetrà llençar la mirada en la direcció correcta i encertar el tret. És possible que sigui per això que en el repartiment final de premis, el primer l'obtingui, justament, la mesura, allò mesurat i oportú (cf. 66a7-9). La reflexió i la raó, els suposats delimitadors de la vida del plaer, rebran només el tercer dels premis (cf. secció VI), la qual cosa és possible aclarir-la perquè sense la mesura necessària per encertar el tret, la vida humana resta subjecta als judicis, a les raons i les reflexions que van néixer, en un determinat moment, sense mesura. Aquest és, des del nostre punt de vista, l'element fonamental que Plató ens vol transmetre en l'escena central del diàleg⁵³.

Un cop aclarida l'estructura del judici i l'intent de fer un judici o de discernir, Sòcrates es disposa a mostrar detalladament la manera com els errors dels judicis o dels intents d'emetre judicis es troben implicats en la falsedat del plaer (cf. 39c-46b). Aquesta qüestió ha estat una de les que més interès han generat en les interpretacions contemporànies del diàleg, ja que en ella s'hi mostra la difícil relació entre les afeccions o les experiències i els judicis⁵⁴. En total, el text determina fonamentalment tres maneres amb les que els plaers poden ser falsos. Des del nostre punt de vista, l'escena central es mostra de nou com a clau hermenèutica en tant que tots aquest tipus de falsedat es poden aclarir a partir de la imatge de l'home que mira que se'ns hi transmet. Aquest fet,

⁵³ Per a una anàlisi detallada d'aquesta escena vegeu la part III.3 i Torres (2011).

⁵⁴ Cf. Gosling 1959; Kenny 1960; Gosling 1961; Frede 1985; Bravo 1995; Teisserenc 1999a; Delcomminette 2003. Vegeu la part I.1 § 3.1. i I.5, § 3.

desatès pels intèrprets del diàleg, dóna preeminència a aquesta escena i permet identificar la intencionalitat de l'escriptura platònica del *Fileb*. En primer lloc, un plaer pot ser fals en tant que allò esperat o recordat no existeixi ara, no hagi existit mai, ni existeixi en un futur (cf. 39c-41b); de la mateixa manera l'home que mira pot errar el judici si allò que creu haver vist no existeix, ni ha existit ni existirà mai. En segon lloc, els plaers poden ser falsos a causa de la seva il·limitació intrínseca, és a dir, pel fet de situar-se sempre al costat de dolors, també il·limitats i, per tant, generar un error perceptiu a l'hora de captar-los (cf. 41b-42c); de la mateixa manera, l'objecte que es troba a la distància és en una situació d'indeterminació que impedeix assegurar l'encert en el llançament de la mirada. En tercer lloc, el plaer pot ser fals perquè la noció que en tenim és també falsa, és a dir, que si suposem que el plaer és idèntic a l'absència de dolor, com fan els enemics de Fileb (o si suposem que el plaer s'identifica simplement amb el bé o que és sempre bo, com fa Fileb i ha fet Protarc), aleshores serem incapaços d'identificar el plaer com a tal tot i tenir-lo davant (cf. 42c-46b); de la mateixa manera, l'home de l'escena central pot errar el tret perquè la forma d'allò que cerca és errònia o li és desconeguda i, per tant, a l'hora de discernir errarà el tret: *pel fet de no saber què és un home (pel fet de desconèixer la seva naturalesa) errarà el seu judici i identificarà la seva figura amb quelcom altre com, per exemple, una estàtua*. Des del nostre punt de vista, aquest element, la dificultat de determinar i identificar la naturalesa humana en la seva complexitat, és la clau per entendre el conjunt de l'argument socràtic al llarg del diàleg⁵⁵.

⁵⁵ En la presència dels enemics de Fileb s'hi amaga una de les claus per entendre el sentit del diàleg, ja que posa de manifest la voluntat socràtica de posicionar-se enmig d'una disputa entre uns que consideren el plaer com una noció problemàtica o perjudicial per a l'assoliment de la bona vida (posició pròpia dels enemics de Fileb i possiblement una referència a l'anti-hedonisme d'Espeusip; cf. Schofield 1971; Tarrant 2008; 2010) i uns que defensen el plaer com quelcom indiferenciat i bo en si mateix (posició que Protarc rep de Fileb a l'inici del diàleg i possiblement una posició semblant a la que hauria defensat Eudoxe). Sòcrates se situa enmig d'aquestes posicions i posa de manifest la importància de revisar les nostres concepcions del que sigui el plaer i el bé mitjançant el camí més bell. Tant els enemics de Fileb com els mateixos Fileb i Protarc cometem l'error de no atendre al veritable sentit de la il·limitació que caracteritza al plaer, això és, a la seva veritable naturalesa com a tot: els primers veuen en la il·limitació del plaer un problema o una repugnància, mentre que els segons hi veuen quelcom inqüestionadament bo. En ambdós casos l'origen del judici i el plaer erroni sembla ser, per tant, causat per la segona forma de fals plaer, aquell derivat d'una experiència on plaer i dolor s'entremesclen donant lloc a l'error. En aquest sentit, podem afirmar, sense la plena seguretat que això sigui així, que l'origen de l'error en relació amb el plaer és (almenys en aquests dos casos) aquesta segona forma de falsedat, la qual és, justament, la més íntimament vinculada amb l'experiència immediata del plaer i, per tant, la més difícil de delimitar i pensar. Com ja hem esmentat, en el rerefons d'aquesta qüestió s'hi situa la dificultat per captar la imatge de l'home o de la naturalesa humana en la seva complexitat.

Tot i que el discurs socràtic no ho faci explícit, aquests tres tipus de falsedat es poden estructurar de manera jeràrquica: el primer és sens dubte un resultat d'algun dels dos posteriors, ja que el plaer generat per l'expectativa prové o bé d'una experiència viscuda o bé d'una noció errònia sobre allò que sigui el plaer. La pregunta és si en el judici perceptiu propi del plaer és prioritària respecte la forma que estructura la nostra percepció (les nostres nocions del plaer i les experiències que s'hi vinculen) o si, per contra, és prioritari el caràcter primari d'allò percebut o sentit. En certa manera, en la resposta a aquesta pregunta s'hi troba el misteri que roman en el rerefons de conjunt del diàleg: com és possible encertar la imatge de l'home que tenim davant? Com s'explica la possibilitat de l'error que és en la base de tots els nostres judicis? És possible evitar aquest error? Com hem indicat, la centralitat de la mesura que trobem al final del diàleg, ens pot oferir una clau per pensar una resposta a aquestes qüestions (cf. secció VI)⁵⁶.

Després d'aclarir les maneres amb les que els plaers poden ser falsos, Sòcrates es disposa a tractar la qüestió des d'una nova perspectiva tot seguint el moviment concèntric que hem esmentat anteriorment: explica que hi ha tres tipus de plaers barrejats, els quals han estat tractats, en més o menys mesura, amb anterioritat. En primer lloc, aquells que són únicament propis del cos (com les pessigolles) (cf. 46b-47c); en segon lloc, aquells que són propis tant del cos com de l'ànima (com l'esperança) (cf. 47c-d) i; finalment, els plaers propis de l'ànima sola (com l'amor, l'odi o la malvolença) (cf. 47d-50e). Com hem dit, el recorregut de la subsecció dedicada a l'experiència del plaer es mou, a grans trets, des del més simple vers al més complex. És per això que Sòcrates introdueix com a darrera forma de plaer aquella que es posa de manifest en l'ànima sola de la forma més subtil: es tracta de l'experiència del riure i del ridícul propis de la comèdia. En l'experiència del riure s'hi oculta la malvolença

⁵⁶ Una altra possible resposta a la incògnita de la possibilitat de l'encert i al sentit de l'argument socràtic la podem trobar en l'argument sobre els homes amats pels déus (cf. Θεοφιλής; 39e9), on Sòcrates afirma que només ells seran capaços d'accedir a les veritables imatges de les coses i per tant només ells gaudiran de plaers veritables. De fet, Benardete situa (erròniament des del nostre punt de vista) el centre geomètric del diàleg en aquest punt (cf. Benardete 1993, 45, n. 84; 184-186). Això ens conduiria a pensar que és gràcies a la gràcia divina que les imatges que tenim de nosaltres mateixos són certes o falses. El passatge sobre els homes pietosos ens indica que només ells són capaços de pensar el bé (present, passat i futur) adequadament perquè coneixen el món i el seu ordre, mentre que els dolents (aquells que no són estimats pels déus) ignoren el món i el seu ordre (cf. Teisserenc 1999a, 290 i ss.). Estem d'acord amb Teisserenc i la lectura que fa del passatge sobre els homes pietosos, però creiem que una major atenció a l'escena central i la importància que en ella mostra la imatge de l'home li haguessin permès una aproximació més completa a la qüestió. En darrera instància, resulta difícil de distingir, des del diàleg mateix, entre la gràcia de la mesura de la que nosaltres hem parlat, i una suposada gràcia divina com a explicació de l'encert en la determinació del moment present.

(φθόνος), un cert plaer pervers (i per tant dolorós) generat per les desgràcies dels altres, pel fet de ser ignorants i ridículs (cf. 47d8-50e10). La part del diàleg dedicada a la tragèdia i la comèdia (cf. 47d-50e) és la que més profundament analitza l'experiència humana i la naturalesa de la seva ànima i, al mateix temps, és dels pocs llocs del conjunt del *Fileb* on es posa de manifest de manera explícita una certa imatge de la vida política o de l'àmbit relacional de la vida humana. La ciutat, com la vida humana, és plena de falsos plaers i de falses savieses⁵⁷. A la fi de l'anàlisi socràtica de l'experiència humana se'ns mostra una determinada imatge de l'home i de les experiències que en ell cohabituen. Allò que cohabita en nosaltres és, sempre i inevitablement, una barreja de límit i il·limitació que requereix ser examinada, encara que mai plenament delimitada, per la pròpia raó. La subsecció posa de manifest la complexa estructura de la unitat del plaer i ens indica, a més, que en la mateixa experiència humana, hi ha una indeterminació constitutiva que es posa de manifest en la captació del moment present sobre el qual s'estructuren tots els nostres records i les nostres esperances: en la vida humana límit i il·limitació conviuen de manera complexa i en una tensió difícilment resoluble des de la sola raó. La preeminència del camí de recerca enunciat es fa present, doncs, de manera clara i en tota la seva complexitat al llarg de tot l'examen de l'experiència (del plaer): estem analitzant una unitat, la de plaer com a vivència i experiència humana, i hem observat els intermedis que la constitueixen i que separen aquest u dels molts, de manera que ara ens caldrà accedir, si és possible, a la unitat inicial, sense la qual no ens serà possible, com ens ha indicat Sòcrates, deixar anar cada unitat en l'il·limitat.

Efectivament, el següent pas en l'examen socràtic de l'experiència del plaer serà la recerca del que podríem anomenar la unitat originària o inicial del plaer. Aquesta recerca s'inicia determinant la naturalesa dels plaers purs (καθαρόν, εἰλικρινής), és a

⁵⁷ Per a una anàlisi detallada d'aquests passatges (cf. 47d8-50e10) vegeu la part III.4 (cf. Torres 2012a). Altres referències explícites a la vida política les trobem en la referència als joves i als bàrbars de 15d-16a; o en el lloc on se'ns diu que la llei divina s'imposa sobre el desordre dels plaers (cf. 26b-c) o, més endavant, quan s'esmenta a Gòrgias com a mestre de Protarc i defensor de la retòrica enfront la dialèctica (cf. 51a-b). Tot i que el diàleg no contingui d'altres referències explícites a la qüestió política, creiem que el *Fileb*, com tot diàleg platònic, té com a darrera intenció una voluntat de despertar en els lectors i auditors la reflexió sobre qüestions ciutadanes. El conjunt del diàleg pot ser vist com una reflexió sobre el plaer i la bona vida encaminada a oferir una guia per a tot ciutadà disposat a escoltar les paraules de Sòcrates, el qual ofereix un model a seguir mitjançant un examen del tot. No creiem, però, que la rellevància política d'aquest diàleg es redueixi a realitzar una crítica a les posicions hedonistes o anti-hedonistes. Per a la rellevància política en un sentit ampli d'aquest diàleg vegeu, per exemple, Voegelin (1990c; 2000c; vegeu la part I.3); Benardete (1993; vegeu la part I.1 § 3.); Nails (2002); Wood (2007); Brisson (2010; vegeu la part I.5 § 4.) o Lisi (2010; vegeu la part I.5 § 3.).

dir, aquells on no s'hi troba barrejat (ἀμείκτος) cap mena de dolor (cf. 51a-52c). Es tracta dels plaers que no són bells en relació amb res altre (πρός τι), sinó que ho són per naturalesa (πεφυκέναι), en si i per si mateixos (καθ' αὐτὰ). És el cas dels plaers generats pels colors, els sons, les olors i, finalment els plaer propis del coneixement o l'aprenentatge (μαθήματα ἡδονάς, 52a1). Aquests plaers, tot i ser, en tant que plaers, il·limitats, són purs perquè les mancances que generen són imperceptibles (cf. ἀναίσθητος, 51b4; cf. 34a1-b1). Sòcrates tanca la subsecció dedicada a l'experiència del plaer amb un nou moviment d'ascensió que relliga clarament amb la subsecció següent (cf. secció V.II): els plaers purs cal considerar-los com a mesurats (ἐμμετρίαν) i a la resta, aquells descrits com a impurs o intensos (és a dir, els que constitueixen el gruix de l'experiència humana del plaer), com a desmesurats (ἀμετρία) (cf. 52c1-5). Dit ara emprant l'expressió que trobem en l'escena central relativa a l'encert: amb els plaers purs no és possible l'error o la falsedat, no és possible errar el tret amb ells, car contenen la mesura en si mateixos i és per això que poden servir de model per a guiar la pròpia vida. Cal, tanmateix, per a què això sigui així, conèixer-los per poder-los cercar i és justament vers aquest coneixement que Sòcrates ens ha volgut guiar. La conclusió de l'argument socràtic ens remet, de nou, a la vinculació entre el plaer i el bé (cf. secció III), de manera que tot i que el conjunt de l'argument anava encaminat a cercar l'estructura constitutiva del plaer i l'experiència que el caracteritza per tal de mostrar la diferenciacions o els intermedis que el caracteritzen (aquest era el primer dels pressupòsits de Protarc), ara veiem com aquesta qüestió es vincula amb la relació entre el plaer i el bé (el segon dels pressupòsits de Protarc)⁵⁸. Concretament, aquesta

⁵⁸ Recordem que havíem dit que la subsecció V.I es dedica principalment a aclarir la complexa unitat del plaer per tal de mostrar a Protarc les seves diferenciacions intrínseques, el primer dels pressupòsits de Protarc (cf. nota a 14a7-9), i amb la intenció d'extreure'n els elements més purs o veritables de cara a la barreja final. La referència final al bé ens remet així al segon dels pressupòsits de Protarc i ens permet entendre la íntima vinculació entre ells: només entenent la complexitat de la unitat del plaer és possible assignar-li un lloc en la bona vida; les diferenciacions intrínseques del plaer i l'experiència que el constitueix són les que permeten entendre allò que ja quedava anticipat en la secció III, a saber, que el plaer no és el bé, en tant que, com ara sabem, és sempre un esdevenir, mentre que el bé és allò vers el qual avança tot esdevenir (cf. 53c-55c). Com ja hem esmentat, però, la vinculació entre el plaer i el bé que cal aclarir a Protarc només s'entendrà plenament en el moment d'elaborar la barreja final (cf. 61b-64b; secció VI). Recordem, per altra part, que aquesta subsecció també havia de permetre desenvolupar l'autoexamen que Protarc havia reclamat com a prioritari per a l'home sensat (cf. 19c-e), la qual cosa Sòcrates ha assolit en relació amb l'aclariment de l'experiència íntima del plaer (cf. secció V.I). També en aquest cas, l'autoexamen ens ha conduït vers la determinació del lloc exacte on ens cal situar el plaer, és a dir, la seva situació en el tot de la vida humana: el plaer és sempre un esdevenir que persegueix, sense assolir-la, una οὐσία, una harmonia (cf. 54d). Amb tot, doncs, la demanda de Protarc de situar el coneixement del tot en segon lloc (19c-e) ha estat respectada, però només pel que fa a l'ordre d'exposició, ja que aquesta situació del plaer no és altra que la que ens permet entendre la seva unitat, la unitat inicial

vinculació es fa establint aquest cop una també nova divisió del tot en dues unitats: «Del tot, una cosa és la gènesi, mentre que una altra cosa és la οὐσία» (cf. 54a4-5). El plaer es vincula amb la gènesi, car és sempre un esdevenir (γένεσις) i, conseqüentment, el plaer sempre és a causa de quelcom altre, la qual cosa impedeix (com ja s'havia mostrat anteriorment) que el plaer sigui el bé (o qualsevol tipus d'οὐσία), car no és suficient, ni acabat, ni desitjat en si mateix (cf. 54d1-2). Això és cert també en relació amb els plaers purs, car *allò que cerquem en els plaers purs no és tant el gaudi que se'n deriva, sinó la mesura i l'harmonia de la qual provenen*⁵⁹.

Per tant, el plaer, tot i ser pur, continua essent un procés, és a dir, un esdevenir o una gènesi. Això es veu també clarament en l'exemple del coneixement o l'aprenentatge (el darrer dels exemples que ens ofereix Sòcrates de plaer pur), on es veu clarament que aquest plaer és un procés (justament el procés de coneixement o d'aprenentatge). La diferència entre l'esdevenir en els plaers purs i en els impurs és que en el cas dels primers les deficiències o les mancances que els caracteritzen (com la manca de saber o de coneixement) no són percebudes o no són sofertes (cf. 51b5)⁶⁰. Aquest fet és d'una gran rellevància ja que permet pensar una vida humana (això és, constituïda per una inevitable il·limitació) mancada de dolors perceptibles i, per tant, pròxima a la vida neutra o divina esmentada anteriorment (cf. 33a1; cf. 32d10-32e9). Només en aquest moment del diàleg es fa intel·ligible la possibilitat real d'aquesta forma de vida:

«Per tant –afirma Sòcrates–, aquell que escollís això [una vida dedicada a apaivagar les necessitats dels plaers entesos com a generació] estaria escollint la corrupció i la gènesi, però no aquella tercera vida, on no hi havia ni gaudi ni dolor, sinó reflexió el més pura possible» (55a2-6).

que és l'objectiu de tota recerca, tal i com ens ha mostrat el camí més bell exposat per Sòcrates (cf. ἀρχὰς ἔν, 16d6).

⁵⁹ De la mateixa manera que el blanc pur (no barrejat amb cap altre color), no necessita ser gran o abundant, «també tot plaer, pur de dolor, petit i en poca quantitat, seria més plaent, més veritable i més bell que un de gran i en gran quantitat» (cf. 53b8-c2).

⁶⁰ Per contra, Gadamer sosté que la secció 53a-55b és purament polèmica, ja que la definició de plaer com a gènesi no s'adequa amb la seva caracterització, prioritària segons l'autor alemany, del plaer pur entès per ell com a intuïció pura. Plató no seria capaç de captar el fenomen de la recerca perquè redueix tot ésser a presència (incloent-hi allò que ha estat i el que serà) i, per tant, totes les relacions humanes amb el ser a alguna mena d'intuïció directa (cf. Gadamer 2000, 135-142). Creiem que la lectura de Gadamer, d'arrel heideggeriana, no aconsegueix captar la complexitat del text platònic degut a una certa visió d'allò que aquest persegueix, a saber: un ideal absolut i abstracte de coneixement i de plaer que impossibilita el lligam amb la concreció pràctica de l'obertura del *Dasein* vers el món. Frede veuria bé contra Gadamer i altres que el plaer, encara que sigui el pur, continua essent un procés, car roman lligat a una deficiència o una manca (cf. Frede 1997, 307-319). Vegeu per una anàlisi detallada de la lectura de Gadamer la part I.2, particularment § 2.4.3.

L'argument socràtic ens situa de nou, des de la perspectiva dramàtica, enfront la tria d'allò que resulta digne de ser escollit (αἰδέω): *una tria que ha de ser orientada no per un desig de plaers, sinó per un desig de l'harmonia a què aquests aspiren quan són purs en el sentit indicat*. A l'ésser humà, tanmateix, li resta privat l'accés a l'harmonia i es troba constantment sotmès, com ha demostrat l'argumentació socràtica i l'acció dramàtica del conjunt del diàleg, a la il·limitació que constitueix, a tots els nivells, la seva naturalesa. Això és així perquè els homes no deixaran mai d'estar dominats pel desig (cf. 34c-35d) ni tampoc no deixaran d'estar «sempre plens d'esperances» (cf. 39e4) i perquè el tot no deixarà de contenir «molta il·limitació [i] la quantitat suficient de límit» (cf. 30c3-5). Certament, hi ha una causa racional per damunt d'aquesta il·limitació que imposa límits, però no és aquest el lloc on el diàleg situa l'ésser humà, sinó en l'entremig, en la recerca d'una harmonia constantment amenaçada i amb la capacitat de guiar la seva vida per tal de prendre la decisió adequada. El camí més bell ens indica el trajecte a seguir, però no ens situa en cap cas en la seva fi, sinó sempre en l'encaminament vers la superació de la perplexitat que ens constitueix.

Amb tot, l'argument relatiu a l'experiència del plaer, el qual representa clarament un moviment de descens vers les profunditats de l'experiència humana, acaba amb un moviment d'ascensió iniciat a 52c, on es determina la distinció entre plaers mesurats i desmesurats i es defineix el plaer com a gènesi. Aquest moviment d'ascensió no és altre que aquell descrit en l'exposició del camí més bell, el qual indica que ens cal, després de determinar els intermedis que constitueixen tota unitat, recuperar la unitat inicial i abandonar la forma de l'il·limitat (cf. 16e1-4). Hem recuperat, doncs, la unitat inicial, deixant enrere en certa manera les distincions intermèdies relatives a l'experiència del plaer, les quals es troben absents en tota la secció que va de 52c a 55c⁶¹.

⁶¹ L'absència d'aquestes distincions intermèdies ha fet pensar a diversos comentaristes (Hackforth 1958, 105; Gosling 1975, 220) que aquesta darrera part de l'argument està desvinculada del conjunt de l'argumentació anterior. Tanmateix, això no és així si ens fixem atentament que el que fa Sòcrates es respectar al peu de la lletra el camí de recerca exposat. Com veu Delcomminette (2006, 493-495).

**Subsecció V.II. L'experiència de la raó, els nivells de precisió i la dialèctica
(55c-59e)**

A continuació Sòcrates inicia la segona recerca que havia enunciat a l'inici de la secció V (cf. 31b1-6). També en aquest cas l'objectiu final manifest serà el de trobar les parts més pures de la reflexió per tal de poder fer la barreja final (cf. secció VI). El lligam amb la subsecció anterior dedicada a l'examen de la puresa del plaer es fa ensems manifest en tant que el criteri de recerca és de nou la puresa i la veritat: de la mateixa manera que la puresa del plaer significava la separació respecte del desplaer, ara la puresa de la ciència representa la separació respecte la incertesa o la conjectura. L'aplicació del camí més bell es fa evident també en la determinació dels intermedis que constitueixen la divisió socràtica. Com ja hem enunciat, es tracta aquí de seguir el primer trajecte del camí més bell, això és, aquell que va de la unitat a la multiplicitat (cf. secció II; 18b-d). No es tracta, per tant, d'una veritable investigació com en el cas del plaer, sinó més aviat d'una classificació que parteix d'una unitat que s'assumeix com a coneguda o familiar.

Efectivament, la divisió s'estableix en diversos nivells sobre un tipus determinat de saber unitari: «la ciència de les coses que s'aprenen» o «l'aprenentatge» (τῆς περὶ τὰ μαθήματα ἐπιστήμης, cf. 55d1-2), de la qual es pren la part artesanal o tècnica (δημοουργικός) i s'exclou, en principi, la part relativa a l'educació i la formació (περὶ παιδείαν καὶ τροφήν)⁶². Al seu torn, la part artesanal d'aquesta ciència pot ser més o menys precisa, és a dir, fer més o menys ús de mesures. Així, per exemple, la música, la medicina o l'estratègia militar són menys exactes que la construcció de cases o vaixells en tant que fan ús de mesures menys exactes i, per tant, contenen una gran part de conjectura o estocàstica. En l'arrel de tot allò mesurable s'hi situa l'aritmètica, la qual serveix per avaluar el grau de veritat o de puresa de cada saber. L'art de mesurar o l'aritmètica, al seu torn, també es pot dividir entre aquell propi de la majoria (τῶν πολλῶν), que mesura a partir d'unitats desiguals (μονάδας ἀνίσους); i la dels filòsofs

⁶² Diem 'en principi' ja que tot i que el text no ho faci explícit, tant l'aritmètica com la dialèctica, les quals apareixen al llarg de la divisió, també es poden situar com a ciències educatives o formatives. El lligam entre aquests dos tipus de sabers cal no veure'l com una dicotomia estàtica, ja que resulta clar que tot artesà o tot home científic ha d'haver estat, primerament, educat. En termes generals, l'exercici de discerniment socràtic no es presenta tant com a divisió sinó com a determinació gradual dels sabers a partir de la seva puresa o exactitud (cf. Delcomminette 2006, 513-515).

(τῶν φιλοσοφούντων)⁶³, que mesura a partir d'unitats idèntiques, és a dir, que només accepta l'existència d'una unitat després d'haver recorregut tots els intermedis que la constitueixen. Tot i que no resulta plenament clar a què es refereix Sòcrates amb l'aritmètica filosòfica, creiem que la determinació d'unitats feta fins aquí tant en el cas de l'examen del plaer com de la ciència en són clares exemplificacions. De fet, en el moment de la presentació de la meravella de l'u i els molts (14b-16b) on s'anticipa la forma que prendrà el camí més bell, es mostra la necessitat de pensar adequadament les unitats en relació amb la pluralitat i és, en cert sentit, una clara exemplificació del que ara se'ns descriu com a aritmètica filosòfica. Ha calgut iniciar Protarc en aquest saber per tal que aquest fos capaç de captar la veritable unitat del plaer. El text platònic ens indica, tanmateix, que no n'hi ha prou amb l'aritmètica, que hi ha un saber que cal que se situï encara per sobre d'aquesta determinació d'unitats, un saber que encara és més proper a la puresa que s'està cercant i que ens proporciona la veritable mesura en tota recerca, es tracta d'aquell saber que Sòcrates ja havia introduït mitjançant el camí més bell i que ara reapareix: la dialèctica.

Efectivament, la classificació acaba determinant que la dialèctica és el saber més pur de tots, situat per sobre de l'aritmètica o la matemàtica (i també de la resta de sabers descrits anteriorment), ja que només ella es dirigeix vers els principis d'allò que existeix, car és el coneixement «relatiu a allò que és, al que realment és, allò que per naturalesa és sempre plenament el mateix» (περὶ τὸ ὄν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκὸς πάντως, 58a1-2)⁶⁴. Allò que ens indica la jerarquització socràtica és que tota tècnica, basada en judicis o en l'estudi de la naturalesa, per molt que faci ús de mesures, sempre romandrà inestable, car contindrà un cert grau d'indeterminació, ja sigui derivadament de les mesures que utilitza o de la naturalesa imperfecta dels seus objectes. Ara bé,

⁶³ És interessant anotar que la filosofia o els filòsofs apareixen en diverses ocasions i adquirint diversos sentits, no sempre congruents, al llarg del *Fileb* (cf. 56d5, 56e8, 57c2, 57d1, 67b6).

⁶⁴ Sorpren al lector que es contraposi en aquest punt la dialèctica a la retòrica o la persuasió (la qual Protarc es veu obligat a defensar per respecte al seu mestre Gòrgias) tot afirmant que la primera no és millor pel fet de ser més útil (en això la victòria seria per la retòrica), sinó pel fet de ser la que observa i es dirigeix vers allò més veritable i pur: allò que cerca el renom (εὐδοκίμια), que és útil o profitós (χρηεῖα), nombrós (πολλοῦ) i que no és pur es contraposa a allò més veritable (ἀληθεστάτῳ) i pur. La inutilitat de la dialèctica enfront la retòrica es pot considerar una ironia socràtica encaminada al mateix temps a mantenir l'atenció de Protarc en aquest moment del diàleg (cf. Gosling 1975, 128-129; 223; Delcomminette 2006, 525-526). No considerem que Plató ens estigui indicant que ha canviat el seu punt de vista sobre la retòrica des de la redacció del Gòrgias com voldria Hackforth (1958, 113-114) (cf. Stalley 2010).

«hi ha en la nostra ànima per naturalesa una força d'estimar la veritat i fer-ho tot a causa d'ella; diguem, després d'haver examinat aquesta força, si afirmariem que és versemblantment sobretot aquesta (ciència) la que posseeix la puresa de la raó i de la reflexió, o si hem de cercar-ne una altra amb més autoritat»⁶⁵ (58d2-9).

Finalment, doncs, també l'examen de la ciència o de la raó, com ho havia fet l'examen del plaer, ens ha conduït, seguint el camí més bell, vers la unitat inicial, la qual es correspon també aquí amb l'element més pur que ens ha de servir per a constituir la barreja final: la dialèctica. La descripció en aquest punt de la dialèctica com a moviment derivat de l'estima o l'amor vers la veritat (τῆς ψυχῆς ἡμῶν δύναμις ἐρᾶν τε τοῦ ἀληθοῦς) posa de manifest en primer lloc la rellevància de la recerca de la veritat, objecte del primer dels acords sobre els que s'estableix el diàleg entre Sòcrates i Protarc (cf. 11c9) i, per altra part, ens remet a la figura d'ἔρωσ⁶⁶. La vinculació entre la dialèctica, la raó i la reflexió té una important rellevància com a clau hermenèutica intradialogal: allò que s'identificava en la secció cosmològica amb la causa (cf. secció IV), ara se'ns manifesta com la força de la dialèctica, de manera que el text platònic posa de manifest, per una part, que en el tot i en la vida humana la dialèctica i la reflexió tenen una preeminència clara enfront del plaer a l'hora de constituir la millor barreja; i, per altra part, que el guiatge socràtic s'ha realitzat amb vistes a assolir la comprensió de la realitat de manera efectiva, és a dir, que la dialèctica ja es trobava present des de l'inici de tota la recerca com a font de l'ordre i la delimitació i també com a moviment eròtic que ens movia vers la veritat sota el guiatge socràtic⁶⁷. Sembla, doncs, que la

⁶⁵ Reapareix aquí l' 'autoritat' (κῦρος), terme que resulta clau per entendre tant l'inici com el final del present diàleg i que ens remet a l'element que motiva i legitima la tria dels propis arguments i de la pròpia vida (cf. 12a8 i 67b).

⁶⁶ Ἐρωσ i els seus derivats apareixen molt poc en el *Fileb* (cf. 16b6, 23a4, 35a5 47e1, 50c1, 50d1, 58d4 i 67b5), tot i que no tant poc com considera Rosen. Rosen ens ha fet veure que l'absència d'eros és rellevant per entendre el conjunt del diàleg i també la relació entre els personatges: «[Eros] is not mentioned as an ingredient in the very full articulation of the components in the mixture constituting the good life» (cf. Rosen 1999a, 85-86). Tot i això, com veurem, tot i la seva indefinició, la presència d'eros en el conjunt del diàleg permet entendre'n prou bé la seva significació (vegeu la part II.1; especialment la nota a 67b6) (cf. Dixsaut 1999a).

⁶⁷ Val a dir, com han apuntat alguns comentaristes, que la descripció aquí de la dialèctica (identificada amb la raó i la reflexió), tot i entendre's per si mateixa, sembla desvincular-la de la divisió inicial establerta sobre els sabers de l'aprenentatge relatiu a l'artesanía i que, a més, el conjunt de la divisió a partir de la qual s'ha assolit sembla no atendre a la caracterització dels elements sota els quals s'ha descrit la reflexió al llarg del diàleg (cf. Hackforth 1958, 115; Benitez 1999a, 337-361). Tanmateix, una lectura atenta del passatge en relació amb el conjunt argumentatiu i dramàtic del conjunt ens mostra que això no és així. Pel que fa a la primer qüestió, cal entendre que la dialèctica en tant que representa en grau màxim el gènere de la causa de tota determinació (cf. 31a), és també la condició de possibilitat de tot saber o

força de la dialèctica és capaç de superar la indeterminació en la que Sòcrates ha situat el conjunt de l'experiència humana en la subsecció anterior a través de l'escena central. Ens caldrà veure, tanmateix, si això assegurarà l'encert final de la nostra recerca.

Finalment, podem comprovar que, després de la descripció socràtica i de l'exercici dialògic que ha posat de manifest el text platònic, Protarc no ha fet ús de la dialèctica o de l'aritmètica filosòfica en la seva determinació del plaer, ja que, per una banda, no ha estat capaç de pensar-lo a partir de com quelcom que és sempre plenament el mateix (l'harmonia a què ens remeten els plaers purs) i, per l'altra, des de l'inici ha considerat aquesta unitat com qualsevol altra unitat sense tenir en compte les seves diferenciacions internes (fent ús, doncs, de l'aritmètica vulgar, identificant, per exemple, el plaer amb el bé com a unitat). Com Sòcrates ens enuncïava a l'inici del diàleg, es tracta de trobar unitats entre les coses que no esdevenen ni moren: «l'home com a u, el bou com a u, el bell com a u i el bé com a u, respecte d'aquestes unitats i les que són com elles, el gran interès per dividir dóna lloc a confrontacions»⁶⁸. Efectivament, l'ensenyament principal de la dialèctica és el de mostrar la possibilitat de pensar i parlar, tot evitant la confrontació, sobre la realitat a partir d'entendre com tota unitat està formada al seu torn de diverses unitats i, per tant, que tot i semblar idèntica a una altra pot no ser-ho, puix està constituïda connaturalment pel límit i l'il·limitat (cf. 16c8-10). Amb tot, l'aparició aquí de la dialèctica tanca de manera molt coherent el tot de l'argumentació socràtica iniciada en la segona secció, gràcies a la qual hem pogut recórrer els intermedis que constitueixen la unitat del plaer i de la reflexió. Havent, doncs, analitzat, guiats pel poder del diàleg o la dialèctica (cf. secció II), les unitats del plaer i la reflexió, situant-les primer en relació amb el bé (cf. secció III) i seguidament en el seu lloc corresponent en el tot (cf. secció IV) i havent examinat després llargament l'experiència des de la que

tècnica productiva. Tant la raó com la reflexió s'han vinculat en la secció cosmològica amb la causa de l'ordre i la limitació i ara aquestes se'ns presenten justament com a arts demiúrgiques o formatives, això és, com a causants de l'ordenació o delimitació de les realitats o com a causants de l'ordenació o delimitació dels sabers necessaris per a la mesura de les realitats. Aquesta vinculació entre la dialèctica i la tècnica en general ja era anticipada en el moment de presentar el camí més bell: «tot el que pertany a una tècnica ha estat descobert i ha sortit a la llum gràcies a aquest camí» (cf. 16c1-3; secció II), això és, la dialèctica com a forma adequada de situar les unitats dins la realitat i contraposada a l'erística. Respecte la segona qüestió, l'absència dels elements descrits com a pertanyents al gènere de la reflexió, d'una banda cal dir que gran part d'aquests elements han servit ja per a aclarir l'experiència del plaer i és molt possible que hagin estat triats des de l'inici amb aquesta finalitat; de l'altra, si atenem bé al text platònic veurem que també en aquesta subsecció diversos d'ells es trobem presents, no en la divisió, però sí de manera explícita o implícita en el conjunt de l'argument i en la seva acció dramàtica, com és el cas de la memòria o el judici (cf. 57b8-9, 59a1).

⁶⁸ Cf. 15a-b. Justament en aquest passatge trobem la darrera aparició de *μυνάδας*, terme que reapareix en el present passatge significativament.

neixen, les determinacions que les constitueixen, i el seu lloc concret en la vida humana (cf. secció V.I i V.II), ja estem en disposició d'elaborar la barreja com a millor forma de vida, que és, de fet, allò que el diàleg cerca des del seu inici (cf. secció I).

Secció VI. La barreja entre plaer i raó (lluïtant pel segon premi II) (59d-66d)

Som en el que podríem anomenar la part sintètica del diàleg, en la qual ja no es tracta de determinar i analitzar els elements que contribuiran a la constitució de la bona vida, sinó a realitzar-la efectivament en el discurs. Com si es tractés d'un viatge circular, la secció que segueix retorna primerament a la qüestió del bé, tot indicant-nos que «hem pres un cert camí envers el bé» que ens ha permès saber, com si es tractés d'un home, on és casa seva (cf. 61a6-b2). *La casa del bé s'identifica aquí clarament amb la vida barrejada de plaer i raó i la imatge del camí i de l'home ens remet, des del nostre punt de vista, de manera molt clara, al camí més bell que descrit per Sòcrates i que ha marcat el recorregut del diàleg.* Tot camí o mètode és, recordem-ho, el resultat d'unes determinades qüestions que cal entendre per poder seguir-lo correctament. La referència explícita a la recerca d'un home (εἷ τις τινα ἄνθρωπον ζητῶν) com a model a seguir per a trobar el bé ens remet, per altra part, a aquesta qüestió que s'amaga rere el mètode seguit: la imatge de l'home i la dificultat de captar-la. Com hem comentat, creiem que aquesta és clau per entendre la intenció del conjunt del diàleg i que es posa especialment de manifest en l'escena central del *Fileb*.

Així doncs, veiem com la constitució efectiva de la barreja permet fer finalment intel·ligible la doble dualitat que esmentàvem més amunt entre la bona vida entesa, per una part, com barreja de πέρους i ἄπειρον i, per l'altra, com a barreja de plaer i raó. Ja hem vist que aquestes dues parelles no s'identifiquen les unes amb les altres, sinó que posen de manifest una estructura més complexa. Efectivament, com era d'esperar, la barreja en què consisteix la bona vida serà produïda per la raó (determinada com a causa de tot ordre o delimitació; cf. seccions IV i V.II.), la qual permetrà l'entrada dels sabers purs i els impurs (ja que en darrera instància tot saber, com a causa de determinació o limitació, és bo) (cf. 61e-62e) i, per part dels plaers, només d'aquells determinats com a veritables, els necessaris i els que acompanyen la salut, la sensatesa i la virtut (cf. 62e-64a). Finalment, a la barreja també caldrà incloure-hi, ens indica Sòcrates, la veritat entesa com a possibilitat d'esdevenir i ser de la vida descrita (cf. 64b1-3). Tot plegat

permet dirigir la mirada vers la bona vida i entreveure a partir d'ella la naturalesa de la bondat mateixa: ja que veient la barreja i la mixtura més bella i impertorbable, volem «aprendre mitjançant aquesta què és el que hi ha de bo per naturalesa en l'home i en el tot» (cf. 63e9-64a2), a la qual cosa (a allò bo en l'home i en el tot) es dedicarà la part final de la present secció (cf. 64c-65a). La presència aquí del plaer, la reflexió i la veritat per tal de pensar la millor de les vides humana relliguen clarament el principi i el final del *Fileb* platònic i fan coherent el conjunt del trajecte en el que Sòcrates ens ha guiat mitjançant el camí més bell⁶⁹.

És per a aquesta raó que, un cop fet això, Sòcrates pot afirmar que «el discurs d'ara ja s'ha acabat, com un cosmos sense cos que ha de governar bellament un cos animat» (cf. 64b7-9). Aquest assoliment permet relligar finalment l'estructura de la vida humana amb l'ordre còsmic tal i com ha estat aclarit en la secció secció IV: de la mateixa manera que, en el tot, la causa racional procura ordenar en la mesura del possible allò il·limitat tot posant-hi límits (cf. 30c3-6), també la vida humana (constituïda com a barreja) cal governar-la, en la mesura del possible, posant límits a la il·limitació que la constitueix gràcies a la força de la raó, present d'una o altra manera en totes les seves experiències⁷⁰. L'orientació de la vida humana només és possible mitjançant la visió d'un tot en el qual cal poder situar la millor de les formes de vida per a l'home. La preeminència de la mirada es fa patent en tota aquesta secció del diàleg, juntament amb la necessitat de decidir quins elements seran acollits a la casa on habita el bé, la qual cal identificar amb la bona vida i no confondre, com fan alguns intèrprets, amb el bé mateix.

El diàleg ha acomplert, per tant, el seu objectiu prioritari: determinar l'estat i la disposició de l'ànima que faci feliç l'home. Tanmateix, això encara no resulta suficient

⁶⁹ Efectivament, aquest tercer element, la veritat, sovint desatès pels comentaristes del diàleg, ens remet a la naturalesa de la barreja tal i com ha estat descrita en la secció cosmològica, això és, com un «l'arribar-a-ser (γένεσθαι εἰς οὐσίαν) a partir de les mesures produïdes pel límit» (cf. 26d 6-8). En aquest sentit, la veritat afegeix un element important a la barreja entre plaer i raó, concretament li afegeix la seva possibilitat efectiva de ser, de realitzar-se o d'existir. Amb tot, doncs, la veritat se situa per sobre i dirigeix, al seu torn, el discurs i allò que aquest pretén posar de manifest: la difícil tasca de delimitar la vida humana. La centralitat de la veritat en aquesta part final del diàleg relliga clarament amb la seva rellevància com a primer dels acords establerts en l'escena inicial (cf. 11c8-10; secció I) (cf. Notomi 2010, 79). Justament allà és on, sota la forma d'un segon acord, es manifestava la necessitat de trobar l'estat i la disposició de l'ànima que faci feliç l'home, cosa que ens cal entendre que es descriu ara sota la forma de la barreja entre plaer i raó.

⁷⁰ La descripció d'aquesta ordenació de l'anima humana com a disposició (cf. διάθεσις, 64c6) consolida completament la referència al segon acord establert en l'escena inicial (cf. 11d4; 32e-33).

per a orientar la nostra tria, car aquesta se situa des de l'inici del diàleg entre dues opcions respecte de les quals cal determinar quina sigui millor o, dit més clarament, més propera o responsable de la vida barrejada que s'acaba de descriure. L'exercici dialògic socràtic experimenta aquí una nova elevació per tal de dirigir la mirada vers la imatge del bé, del qual només sabem el lloc on habita i, per tant, es manté a una distància insalvable. Som, ens indica Sòcrates, a les portes del bé (cf. 64b-c), i és gràcies a això que podrem determinar finalment quin dels dos contrincants és el més responsable de la barreja en la que consisteix la bona vida.

De la mateixa manera que l'home de l'escena central pretén discernir des de la distància un objecte que es troba situat en un determinat marc però que roman en si mateix indeterminat i allunyat de l'observador, aquí Sòcrates ens oferirà una certa imatge del bé. Com ja hem comentat en diverses ocasions, el diàleg ens indica, a través de la seva escena central, la inevitable presència d'una distància i d'una indeterminació entre nosaltres i allò que ens determina, en aquest cas, entre la vida humana (les seves experiències i la seva complexitat intrínseca) i el bé (entès com a fita, imatge o guia de la pròpia vida)⁷¹. Aquesta distància es posa clarament de manifest en la forma amb què Sòcrates ens transmet la possibilitat de captació del bé, el qual només pot ser captat en tres idees: mesura, bellesa i veritat (cf. 64c-65a). Aquests elements són els més dignes i els responsables de la unitat de bona vida. Sòcrates mostra que si vinculem cadascuna de les parts d'aquesta unitat amb el plaer i la reflexió veurem clarament que el segon element els hi és molt més afí i, per tant, que resulta més responsable de la barreja. La determinació del lloc relatiu del plaer i la reflexió respecte del bé ja havia estat fixada en l'argument sobre el bé (cf. 20b-23b; secció III) i al final de la secció cosmològica (cf. 27d-31a; secció IV.II) i reforçada en la secció dedicada a situar la dialèctica en relació amb la resta de sabers (cf. secció V.II); però ara aquesta determinació es fa partint de la imatge del bé que es desprèn de la barreja un cop constituïda, mentre que en els casos

⁷¹ No estem d'acord, per tant, amb un de les tesis centrals de Delcomminette, el qual considera que allò que es descriu aquí és el bé en si mateix: «si, après avoir effectué le mélange, Socrate dit que nous nous trouvons dans le vestibule du bien, c'est au sens où nous pouvons désormais pénétrer dans sa demeure (donc traverser le vestibule) pour y chercher celui qui y réside, d'est-à-dire le bien lui-même» (cf. Delcomminette 2006, 563, 583). Aquest petit però important pas envers l'interior de la casa del bé no se'ns indica en cap moment del diàleg i creiem que és fonamental mantenir-nos fermes en aquest punt, ja que el discurs del *Fileb* roman mesuradament a les portes, sense pretendre haver vist més que el vestíbul i la forma del bé. Aquesta distància ha estat una de les raons per les quals els pensadors neoplatònics i també els de l'escola de Milà (cf. Reale 2003; Migliori 1993) han descrit el tema del *Fileb* com a aclariment del bé en la vida humana i no pas del bé en un sentit transcendent.

anteriors es pretenia encara cercar els elements i la mesura amb la qual calia produir aquesta barreja.

Un cop determinada definitivament la superioritat de la reflexió en relació amb el bé i la bona vida, Sòcrates procedeix a fer el repartiment de premis final, on se'ns descriuen les millors possessions (κτήματα) humanes, les quals es troben estretament vinculades amb la tripartició que s'acaba de fer de la unitat del bé. És rellevant notar que el repartiment de les possessions humanes respon a la necessitat de determinar els vencedors de la confrontació que ha estat present al llarg de tot el diàleg⁷²; el moment de determinar els vencedors se'ns presenta, doncs, després de l'examen esforçat per delimitar la veritat sobre la qüestió tractada, coherentment amb l'exigència socràtica exposada des de l'inici de la conversa de lluitar pel més veritable (cf. 14b7-9) i moguts per «una força d'estimar la veritat i fer-ho tot a causa d'ella» (cf. 58d2-3), abans que per la recerca de la victòria. Sembla doncs, el moment oportú d'assignar els vencedors, els quals, a més, no es cercaran només entre els candidats exposats, sinó entre el conjunt de les possessions possibles de la vida humana. Això ens permet entendre, per altra part, que el repartiment de premis ens indica, donat que es tracta de possessions, que estem en tot moment en l'àmbit del bé en la vida humana.

Observem a continuació amb cert detall quina forma pren aquest repartiment. Sòcrates assigna el primer lloc a la mesura, allò mesurat i oportú (μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον, 66a6-7); el segon lloc a allò commensurable i bell, a allò acabat i suficient (τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλειον καὶ ἰκανὸν, 66b2-3); el tercer a la raó i la reflexió (νοῦν καὶ φρόνησιν, 66b6-7); el quart a les coses pròpies de l'ànima com les ciències, les tècniques i els judicis correctes (ἃ τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἔθεμεν, ἐπιστήμας τε καὶ τέχνας καὶ δόξας ὀρθὰς, 66b9-10); el cinquè premi és pels plaers mancats de dolor, els més propers a l'ànima, que acompanyen les ciències o alguns a les percepcions (ἃς ἡδονὰς ἔθεμεν ἀλύπους ὀρισάμενοι, καθαρὰς ἐπονομάσαντες τῆς ψυχῆς αὐτῆς, ἐπιστήμας, τὰς δὲ αἰσθήσεις ἐπομένας, 66c5-8). Finalment, en sisè

⁷² «ens has ofert aquesta reunió i (t'has ofert, Sòcrates) a tu mateix amb la finalitat de decidir quina sigui la millor de les possessions humanes» (cf. 19c4-5)

lloc, Sòcrates cita Orfeu per indicar que «la sisena generació atura el cosmos del cant» (ἔκπη δ' ἐν γενεᾷ [...] καταπαύσατε κόσμον ἀοιδῆς, 66c9-10).⁷³

Cal com sempre llegir amb atenció el text platònic i particularment en el cas d'aquest repartiment, on es concentren molts elements en poques línies; cal atendre bé a allò que se'ns diu, però també a allò que no se'ns diu, al silenci socràtic. El primer que ens sorprèn del repartiment final de premis és la posició que ocupen en ella tant el plaer com la reflexió. Si bé al llarg de diàleg Sòcrates ha mostrat que un cop determinada la superioritat de la vida barrejada de plaer i reflexió calia determinar qui s'enduria el segon premi (cf. 22 c7–e3), ara veiem que el primer premi no se l'endú la vida barrejada i que tampoc la raó, i molt menys encara el plaer, no s'enduen el segon premi. Aquest fet cal interpretar-lo bé des de dues perspectives diferents. Per una part, cal veure que ara ja no es tracta d'identificar els causants de la bona vida entre els dos candidats inicials, sinó de situar els responsables d'aquesta forma de vida o del bé mateix en la vida humana en relació amb la totalitat de les possessions humanes. Dit d'una altra manera, allò que té Sòcrates davant dels ulls ja no és ni el plaer, ni la reflexió, sinó la unitat mateixa de la bona vida, la seva estructura i jerarquia, la seva veritat i existència. Per altra part, la jerarquització final resitua els dos candidats perquè en aquest moment s'està examinant la millor de les vides humanes i les possessions o condicions que la caracteritzen en un sentit estàtic i no, com s'ha fet fins ara, en un sentit productiu⁷⁴.

De nou, doncs, és gràcies al camí més bell que ens és possible entendre la recerca socràtica en aquest moment del diàleg: hem trobat una unitat, la de la bona vida, i ara ens disposem a enumerar quines són les unitats que la constitueixen i l'estructuren, car, la bona vida, com tota realitat, està feta «d'un i de molts» i conté «en la seva naturalesa el límit i la il·limitació»; i, un cop captada la seva unitat, cal que «mirem si n'hi ha una o dues o un altre nombre, i cal que fem el mateix per a cada unitat fins que, partint de la unitat inicial es vegi, no que és una i moltes i il·limitades, sinó també la quantitat determinada» (cf. 16d2-7). Doncs bé, Sòcrates sembla haver-ne trobat concretament

⁷³ Vegeu per a un comentari sobre el repartiment de premis Harte, el qual defensa que la veritat (no esmentada de manera explícita en el repartiment) és la possibilitat última que ens mou a determinar el conjunt de les possessions (cf. Harte 1999a, 385-399).

⁷⁴ Com veu Delcomminette (2006, 621-626).

cinc o sis d'unitats, cinc o sis intermedis que, un cop determinats, ens han de permetre accedir a la unitat inicial cercada i deixar anar cada unitat del tot en l'il·limitat⁷⁵.

Si analitzem en detall el conjunt de premis o possessions veurem que aquests s'estructuren seguint una jerarquia en la qual cada element requereix i pressuposa l'anterior per tal de realitzar-se completament. Així, el segon premi es dóna a allò que acompanya al primer de la mateixa manera que el quart es dóna a allò que acompanya al tercer i, alhora, el tercer es pot pensar com el necessari acompanyant del segon en l'àmbit pròpiament humà i com a trànsit entre les dues primeres possessions i la quarta. També el cinquè premi, els plaers purs, pressuposen l'existència o la possessió de la resta d'element de la bona vida per tal de realitzar-se plenament. La pregunta que es fa el lector és, naturalment, si no li manca quelcom a aquesta imatge de la vida humana per tal de ser pròpiament humana. La resposta socràtica sembla ser que no, que aquestes són les possessions fonamentals que fan bona la bona vida, ja que sense elles, aquesta vida no podria ser suficient, acabada ni desitjada; ni bella, ni mesurada ni veritable. Tanmateix, la indeterminació en la que resta el sisè premi ens indica el lloc adequat d'allò il·limitat en la bona vida descrita. L'enumeració es fa així plenament coherent amb allò exposat en el camí més bell, el qual ens indica que «pel que fa a la forma de l'il·limitat cal no aplicar-la als molts abans de captar el nombre total dels molts» (cf. 16d8-10). Aquest element final deixa, doncs, la porta oberta a la introducció d'allò indeterminat, però amb la condició que sigui compatible o que es pugui pensar conjuntament amb la resta d'elements (el nombre total dels molts) que formen en tot la bona vida⁷⁶. Per altra part, com veurem, la indeterminació no només es manifesta en aquest darrer premi, sinó que recorre, de manera subtil però clara, la totalitat de les possessions tot fent-se present en el silenci socràtic. S'imposa, tanmateix, una certa relació matemàtica o numèrica entre les parts que afegeix complexitat al conjunt⁷⁷.

⁷⁵ Notem també que el repartiment de premis, si es fa emprant el mètode dialèctic, necessàriament ha de seguir algun dels dos camins indicats anteriorment. Donat que aquí partim d'un determinat u (el bé en la vida humana) i perseguim determinar-ne les unitats constituents, sembla que ens trobem enfront del primer dels camins de recerca, el que va de la unitat a la multiplicitat.

⁷⁶ Vegeu part II.1 (*ad loc.*) per a una anàlisi de la significació d'aquest sisè premi i el seu possible lligam amb la musa filosòfica (cf. 67b5) (cf. Guthrie, 1992, 252; Hackforth 1958, 139, 140, n. 3; Gosling 1975, 224; Hampton 1990, 87; West 1983, 118).

⁷⁷ Els cinc premis estan compostos, respectivament, per sèries de 3, 4, 2, 3 i 1 elements. En allò no dit pel text trobem l'absència en cada element d'una quantitat diferent d'unitats, de manera que la sèrie oculta en cada premi seria 1, 6, 1, 1 i 2. En el primer cas els tres elements representen la unitat de la mesura; en el segon cas, els quatre elements oculten dues sèries de tres elements de les quals manca un element en

També en coherència amb la necessitat de determinar els intermedis que ens indica el camí més bell, tots els elements que apareixen en el repartiment han estat aclarits en diversos moments del diàleg, de manera que ara ens és possible mesurar-ne la rellevància i la centralitat i, a més, la complexitat intrínseca que els caracteritza en relació amb el tot en el qual se situen. Fixem-nos en el primer del casos, la preeminència de la mesura i dels seus dos acompanyants, allò mesurat i oportú. La mesura ens indica allò que permet la delimitació correcta de les realitats i, per tant, la possibilitat de la unitat de les realitats i també dels discursos. Per altra part, la mesura s'ha situat com un dels elements responsables de la bondat de la bona vida, amb la qual cosa ara veiem que no només resulta essencial com a causant d'aquesta vida, sinó que n'ha de ser una part constitutiva o una possessió. Fixem-nos que en aquest sentit la mesura no es pot identificar simplement amb el límit, sinó amb el resultat de la seva aplicació. Creiem que és per aquesta raó que Sòcrates introdueix també aquí «allò mesurat» (τὸ μέτρον), indicant que la mesura no és simplement una condició interna de la bona vida, sinó de la manera com aquesta ha estat delimitada. Dit d'altra manera, allò mesurat ha d'haver estat en algun moment mancat de mesura i, per tant, en certa manera, il·limitat; la mesura i allò mesurat se'ns presenten així com l'estructura mateixa de la realitat en tant que combinació mesurada de límit i il·limitat; i també com la condició i la possessió de la bona vida en tant que aquesta ha de saber i poder posar límits a la seva il·limitació.

En aquest sentit, el tercer element de l'enumeració, l'oportú o escaient (τὸ καίριον) ens pot remetre a la manera amb què això es produeix. Efectivament, allò oportú és un nou *hapax legomenon* del *Fileb* platònic que cal entendre, en un sentit no temporal, com

cadascuna (la veritat en el primer cas i el desig o el se digne de ser escollit en el segon; cf. 65a1-7; 20b-21d); en el tercer cas, els dos elements sintetitzen allò que s'ha descrit com a unitat (la dialèctica) i, a més permeten el trànsit del primer grup de tres premis al segon, ja que relliguen l'estructura de la realitat (a la qual fan referència els elements que constitueixen els tres primers premis) amb l'estructura o les facultats humanes o de l'ànima humana (efectivament, el raó seria el representant còsmic i humà del candidat inicial socràtic, mentre que la reflexió representa plenament la facultat humana de pensament, com mostren clarament les aparicions d'aquests termes al llarg del diàleg). En el quart cas, la unitat de l'ànima es mostra en els tres elements en què aquesta s'exerceix; en el cinquè cas, la unitat dels plaers purs es desdobra en aquells que es vinculen amb la ciència i la percepció. La sèrie oculta que manifesta el repartiment de premis només es pot fer intel·ligible amb una lectura atenta del conjunt del diàleg. Tot i que no ho podem saber mai amb certesa, creiem que si efectivament Plató va pronunciar la coneguda Llició sobre el Bé, on hauria mostrat el vincle entre el cosmos, la mesura i l'ἄρετή, és possible que aquest repartiment final, on es posa de manifest en cert sentit la unitat del bé amb una determinada estructura numèrica, també hi tinguin quelcom a veure.

a conveniència, oportunitat o allò que cada situació exigeix⁷⁸. Per altra part, és rellevant posar de manifest que no se'ns parla, en aquesta classificació final, de formes o idees, almenys en el sentit clàssic de les idees intel·ligibles com a allò que ordena el món humà o de les coses sensibles. La millor de les vides ha de ser mesurada i mesurar-se tot adaptant-se a cada situació i de la manera convenient. La triada d'elements que constitueixen la primera de les possessions, doncs, ens indiquen la necessitat de pensar la totalitat de la vida humana, però també la seva concreció, la situació particular en la que aquesta es troba i, per tant, ens indiquen que allò que tenim davant no és una vida pensada com a abstracció, sinó com a existència situada en un tot. La rellevància de la imatge de l'home i la dificultat per captar-la ja ha estat posada de relleu, sobretot en l'anàlisi de l'escena central. Ja allà esmentàvem que possiblement la solució a l'enigma de la possibilitat de l'encert es trobava en la mesura, en la gràcia de la mesura, terme al que creiem que ens acosta la triada que rep el primer dels premis que acabem d'aclarir.

Afegim finalment una nota en relació amb el segon premi assignat a allò commensurable, bell, acabat i suficient. En termes generals es tracta d'elements supeditats o secundaris respecte de la mesura, la qual es transforma aquí en commensurabilitat. La mesura es pot distingir de la commensurabilitat en tant que la primera sembla indicar la condició de possibilitat de tota barreja o realitat, mentre que la segona sembla posar més l'èmfasi en la relacionalitat dels elements de la barreja entre ells; així, per tal que dues coses siguin commensurables cal que continguin ja prèviament la mesura en elles mateixes. Fixem-nos que mentre que la segona possessió escurça una determinada unitat, la primera l'eixampla, oferint-nos per allò que havia estat sempre una sola cosa, la mesura, tres determinacions que la permeten aclarir. Som en el joc de determinacions d'unitats, però també en el flux de les mateixes determinacions, les quals cerquen de descriure una realitat que s'escapa a les limitacions del propi discurs. Però el que resulta més rellevant aquí és que en aquesta possessió es reuneixen dos dels sis elements que han caracteritzat alguna de les dues descripcions del bé o a la bona vida fetes al llarg del diàleg. Per una part a la sèrie constituïda per la mesura i la bellesa li manca la veritat i a la sèrie constituïda per allò acabat i suficient, li

⁷⁸ Cf. Wilson (1980), Trédé (1992, 23-80); Guthrie vincula aquest darrer terme amb la sofística de Gòrgias i la seva rellevància com a condició del bon discurs. En un sentit semblant trobem l'aparició d'aquest terme en *El polític*, en el qual es vincula també amb la justa mesura (cf. *El polític*, 284e; Guthrie 1992, 185 i 250-251; Monserrat 1999, 159-180). Benardete (1993, 238), per la seva part, indica que la presència d'allò oportú no pot entendre's sense el reconeixement del caràcter il·limitat del bé, la qual cosa pertany al pensament i a la prudència.

manca el fet de ser digne de ser escollit o desitjat. Considerem que aquesta doble absència resulta del tot rellevant.

Per una part, l'absència de la veritat es pot explicar de forma relativament simple remetent-nos a la presentació de la tercera de les possessions (la raó i la reflexió), la qual sembla implicar o poder-se identificar amb la veritat, tot i que aquesta no apareix de manera explícita en cap moment. Per altra part, la seva absència efectiva ens pot fer pensar en la possibilitat que se'ns estigui indicant que la veritat no es pot considerar una possessió de la bona vida, sinó quelcom que la transcendeix d'alguna manera. Així mateix, com hem vist anteriorment, la necessitat de delimitar la veritat és el primer acord sobre el que s'estructura el diàleg i, per tant, la fita última a la qual aspira el discurs en la seva totalitat. El seu estatut, doncs, és semblant al de la bona vida: no és quelcom que es pugui posseir, sinó una fita, un assoliment envers el qual sempre ens trobem en moviment⁷⁹.

Per altra part, l'absència de tercer element que caracteritzava el bé a 20b-21d, el fet de ser digne de ser escollit i desitjat per aquells que el coneixen, és igualment interessant d'analitzar i ens caldrà veure si guarda alguna similitud amb el primer cas. Recordem que la causa de la desirabilitat de la bona vida, allò responsable del fet que «una tal disposició hagi esdevingut estimada per tots» (cf. 64c4-6), ha estat determinada ja com a mesura, bellesa i veritat (cf. 65a1-4). Per tant, podríem dir que aquesta absència s'explica perquè ara estem descrivint la bona vida i, donat que ja som en ella, no ens cal desitjar-la⁸⁰. Tanmateix, creiem que aquest aclariment no és suficient, i que aquesta absència ens remet al desig vers el bé o vers la bona vida. Es tracta del fet que per molt bona que sigui la vida descrita per Sòcrates, aquesta ha de ser en darrera instància escollida, cal decidir-se per ella i aquesta decisió no pot ser una possessió, quelcom que es doni prèviament a la tria mateixa, sinó que ha de ser una acció pròpiament humana. Això resulta plenament coherent amb la forma que acaba el diàleg, on es posa de manifest l'obertura i la indeterminació en la que se situa la decisió humana. No cal dir que la descripció del desig i la seva vinculació amb la figura d'eros estan estretament vinculats amb aquest fet, com hem aclarit en diversos llocs. Tots aquests elements ens

⁷⁹ En una altra línia, com pensa Benardete, sobre la mateixa qüestió podem pensar que l'absència aquí de la veritat indica una impossibilitat o un impediment, de realitzar pròpiament el bé: «measure survives in the second rank but without the truth of feasibility, which would have to acknowledge the inadequacy of what is available and therefore always fall short of the perfect and complete» (cf. Benardete 1993, 239).

⁸⁰ Cf. Delcomminette (2006, 623).

remeten a la rellevància i la inevitabilitat de la indeterminació que caracteritza la naturalesa humana, situada sempre en un entremig, obligada a decidir vers on encaminarà la seva vida. Les dues absències, doncs, ens remetent a dues formes d'entendre la vida humana com allò que aquesta no posseeix, sinó que cerca sempre com a fita. Com la mateixa complexitat del text platònic ens mostra, el sentit de l'existència humana o el secret d'una bona vida, resten sempre ocults i no es manifesten només que en el silenci de les paraules, en el raonament i en la decisió⁸¹.

Amb tot, la imatge de la bona vida sembla restar aquí completa i acabada en la mesura del possible i ens ha permès al seu torn situar els dos candidats inicials en el seu lloc corresponent en el tot. Com ja hem esmentat, som en un clar exercici d'aplicació del camí més bell, de la dialèctica, la qual ha descrit la unitat de la bona vida fins poder deixar anar aquells elements indeterminats que la constitueixen. Tanmateix, tot i que aquest camí ens ha permès aclarir la realitat i situar l'home en el tot que li correspon, també sabem que aquesta recerca, per anar bé, ens ha de conduir cap a casa. Hem pogut recórrer bé aquest camí, car com ens indica Sòcrates «som a les portes del bé i a l'entrada de casa seva» (cf. 64c1-2). Tot i així, Sòcrates, el nostre protagonista, encara no ha pogut, ni podrà finalment, tornar a casa seva. Aquest element dramàtic, situat al final del diàleg, és d'una significació que ha estat sovint desatesa pels intèrprets del diàleg: *la impossibilitat del retorn a casa d'aquell que ens ha guiat vers les portes del bé té quelcom de tràgic i ha de fer-nos plantejar l'efectivitat vital i l'èxit real de la tria a la qual resta oberta el Fileb platònic*. Efectivament, Protarc no sembla restar convençut, com tampoc no ho està el lector poc atent, amb el repartiment de premis que Sòcrates acaba de fer⁸².

⁸¹ Vegeu per a la resta de possessions els comentaris a la nostra traducció del diàleg (part II.1, *ad loc.*).

⁸² És important tenir en compte la manca de convenciment que manifesten les 6 darreres respostes de Protarc enfront del repartiment de premis que fa Sòcrates (cf. Benardete 1993, 240). Per ordre respectivament: «φαίνεται γοῦν ἐκ τῶν νῦν λεγομένων», «ἔοικε γοῦν», «ἴσως», «τάχ' ἄν», «ἴσως» i «οὐκοῦν χροί».

Secció VII. L'escena final. El lloc de la vida i la decisió humanes: entre la bèstia i la musa filosòfica (66d-67b)

L'escena final del diàleg comença amb un exercici de memòria: Sòcrates resumeix per tercera vegada allò que ha estat dit fins ara, però afegint-hi elements importants als quals cal restar atents⁸³. Aquesta escena reproduceix de manera clara molts dels elements que apareixen en l'escena inicial i ens indica de nou la rellevància de la geometria en la redacció platònica del diàleg⁸⁴. El resum, igual que passa en l'escena inicial, comença recordant-nos la posició de Fileb, la seva identificació del bé amb el plaer, la qual cosa ha estat demostrat que és inviable, ja que el plaer no complex les característiques formals (cf. 20b-21d; secció III) ni de contingut (cf. 64c-66d; secció VI) d'allò que sigui pròpiament bo o el bé. A continuació Sòcrates descriu la seva pròpia posició tot donant-nos a conèixer també aquí les causes de la seva defensa de la raó com a millor que el plaer a l'inici de diàleg: Sòcrates ens confessa aquí que la causa d'això ha estat, per una part l'observació, la mirada atenta sobre l'objecte de recerca (κατιδὼν ἄπερ νυνδὴ διελήλυθα, 66e2-3) i, per altra, «el fastigueig pel discurs de Fileb» (δυσχερόνας τὸν Φιλήβου λόγον, 66e2-3). Ja hem parlat de la rellevància de l'observació i la mirada en diverses ocasions, la qual troba el seu moment culminant en l'escena central i ja queda enunciada en l'escena inicial (cf. secció I). Fixem-nos doncs en l'altre element, totalment nou i que ha estat desatès per la gran majoria dels intèrprets: el fastigueig o la dificultat (δυσχέρεια) socràtica enfront la posició de Fileb i els seus.

Aquest element ens dona notícia d'una experiència de Sòcrates i de la manera com aquesta l'ha mogut a defensar la victòria de la raó sobre el plaer, assegurant-li en diverses ocasions el segon premi. Ara bé, com hem vist en el repartiment final, la raó només rep el tercer i el quart dels premis. Sòcrates, doncs, s'ha deixat endur per un fastigueig o dificultat generada pel discurs de Fileb. Recordem que el diàleg ja ens ha parlat del fastigueig o la dificultat com a causant d'un cert judici equivocat sobre la naturalesa del plaer: justament en el moment de parlar dels enemics de Fileb, els quals «abominen en excés de la potència del plaer i consideren que no és res sa». Aquells, recordem-ho, no endevinaven per una tècnica, sinó per una mena de fastigueig o dificultat (cf. τιτι δυσχερεία, 44c6). Creiem que aquest element que es posa de

⁸³ Es tracta del quart resum de diàleg i el tercer de Sòcrates (cf. 11b-c; 60a-b7; pel resum de Protarc: 19c-e).

⁸⁴ Efectivament, l'escena inicial ocupa un total de 1.538 caràcters (exactament l'1,8 per cent del diàleg) i l'escena final n'ocupa 1.365 (exactament l'1,6 per cent del diàleg).

manifest al final del diàleg és rellevant ja que ens indica que és gràcies al camí més bell, a la tècnica dialèctica entesa com a observació correcta de les realitats dins la realitat, que Sòcrates no ha caigut els errors dels savis fastiguejats⁸⁵. Així doncs, gràcies a la força de la dialèctica, Sòcrates ha estat capaç de dirigir la mirada vers un tercer diferent o superior (ἄλλου τρίτου κρείττονος, 67a8) que té la forma del guanyador (τῆ τοῦ νικῶντος ιδέα), el qual ha estat identificat al llarg del diàleg amb la millor de les possessions humanes (cf. 19c1-8; 66a2-d4), amb el bé (cf. 20b-21d) o amb la bona vida (cf. 61b-64b): Sòcrates ens remet aquí (cf. 66e6-10) de nou al resultat final assolit mitjançant el segon acord establert en l'escena inicial: la recerca de l'estat i la disposició de l'ànima capaç de proporcionar la vida feliç i, sobretot, la necessitat d'acceptar un tercer millor al plaer i la reflexió (cf. 11d3-12a4; 14b2-5). La decisió emesa o manifestada pel discurs (κατὰ τὴν κρίσιν, ἦν νῦν ὁ λόγος ἀπεφήνατο) situa, doncs, la força del plaer (ἢ τῆς ἡδονῆς δύναμις, 67a8-9)⁸⁶, en cinquena posició i no en la primera,

«encara que tots els bous, els cavalls i la totalitat de les bèsties, en la seva persecució del gaudi, ho afirmen; i la majoria confia en elles, com els endevins ho fan en les aus, quan decideixen que, pel benestar de la vida, els plaers són el millor i quan creuen que l'eros de les bèsties té més autoritat com a testimoni que l'eros pels discursos que, repetides vegades, han fet endevinacions sota la inspiració de la musa filosòfica» (67b1-6).

La decisió del discurs, per tant, no és la definitiva, ja que si fos així el diàleg s'hagués acabat i la darrera intervenció de Sòcrates no seria necessària. El diàleg platònic ens vol mostrar que hi ha quelcom que transcendeix el λόγος socràtic de manera inexorable: *la*

⁸⁵ Si entenem el fastigueig com a experiència viscuda dolorosament per part de Sòcrates i no com a simple dificultat o problemàticitat, resulta legítim afegir, a més, que el diàleg ens indica de nou la presència d'una forma de plaer barrejat amb dolor com a causa parcial del conjunt de l'argument. El rellevant és, en qualsevol cas, que Sòcrates és capaç de dirigir o controlar aquest fastigueig gràcies al camí més bell. Segons Benardete (1993, 240-241), tot i que allò humà apareix finalment com una barreja entre plaer i reflexió, paradoxalment sembla que són el plaer i el dolor els que fixen allò humà en el seu nivell més elevat (sense ells l'home seria com un déu) i en el més baix (sense ells l'home seria com un mol·lusc).

⁸⁶ És interessant pensar en la confrontació de «forces» enfront la qual ens situa el diàleg platònic en el seu conjunt. La força del plaer s'ha contraposat aquí a la força del diàleg (ἢ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις, 57e5-6), és a dir, amb la dialèctica, gràcies a la qual hem pogut accedir en certa manera també a la força del bé (ἢ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις, 64e5-6). Però qui sap si en el tot, com Sòcrates mateix suggereix enfront la sorpresa de Protarc, no és la força de la causa (cf. τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν, 30d2) la que governa, sinó la força de l'irracional, d'allò mancat de discurs (cf. τὴν τοῦ ἀλόγου [...] δύναμιν, 28d7-8), això és, la força pròpia justament del plaer de *Fileb*. El diàleg platònic no tanca aquesta possibilitat, sinó que la deixa oberta, car també Sòcrates ha confessat la seva repulsió, situant així una certa experiència irreflexiva en el cor del conjunt de la reflexió.

decisió pròpiament humana i la disjuntiva enfront la qual se situa i que ens retorna a la confrontació inicial del diàleg, a la qüestió de l'autoritat dels discursos del plaer i de la reflexió i a la dificultat d'encertar el lloc intermig on se situa l'home. Sòcrates ens situa aquí enfront una nova decisió (κρίνω), situada ara entre dos models ben diferenciats gràcies a la força del diàleg, dues formes d'autoritat, de testimoniatge i d'endevinació⁸⁷. Recordem que Sòcrates ja s'ha enfrontat als endevins, aquells terriblement hàbils que endevinen seguint la seva repulsió i no pas, com ha intentat Sòcrates, seguint una determinada tècnica (cf. 44c-d). Aquesta tècnica, que creiem que ens cal identificar amb la dialèctica o el camí més bell, ha permès aclarir la qüestió tractada des de la situant-la en el tot racional, còsmic i experiencial on es troba. Un cop Sòcrates ha exposat la qüestió demana si ja li és possible marxar i, com ja hem avançat, Protarc no li ho permet: «Resta encara una petitesa, Sòcrates, i com que per descomptat no abandonaràs⁸⁸ abans que nosaltres, jo et recordaré el que ens resta» (cf. 67b7-10).

Sòcrates ha arribat a través del discurs a les portes del bé, però ara ell no pot tornar cap a casa seva. La intervenció final de Protarc deixa així el diàleg inacabat, obert, en la indeterminació. Protarc resta insatisfet, no en té mai prou de discursos, resta pres, clarament, per la il·limitació del plaer i això el fa tenir també pres a Sòcrates, el qual no sembla tampoc poder escapar d'aquesta situació permanentment intermèdia. Notem que l'escena final podria donar lloc al començament d'una nova conversa com la que trobem a l'inici del diàleg, la qual és ja la continuació d'una conversa anterior. Aquest final, doncs, de la mateixa manera que el principi, no és un veritable final, sinó un senyal de la il·limitació en la que se situa el conjunt del diàleg. Aquesta il·limitació, com ens mostra clarament el camí més bell, només pot ser abandonada un cop haguem

⁸⁷ L' 'autoritat' tradueix κῆρυξ, terme que només apareix tres vegades en el *Fileb*. A 12a8, Protarc nega l'autoritat a Fileb de cara a acordar o no amb Sòcrates cap on anirà la conversa; a 58d10 s'assigna a la dialèctica la màxima autoritat (κρυωτέραν), i ara, a 67b, just al final del diàleg, Sòcrates ens situa en la tria entre l'autoritat (κῆρυξ) de l'ἔκρωξ de les bèsties i la del discurs inspirat per musa filosòfica. Aquest referència intradialogal no ha estat observada per cap intèrpret i creiem que ens ofereix una clara indicació que permet pensar el conjunt del diàleg. ¿És Sòcrates el qui parla per endevinació guiat per la musa filosòfica i Fileb el qui ho fa guiat per les passions de les bèsties? Quin és exactament el significat d'aquestes afiliacions? El conjunt del diàleg mostra amb certa claredat quina és la resposta a aquestes preguntes (vegeu la part II.1 *ad loc.* i III.1, § 7.).

⁸⁸ 'Abandonaràs' tradueix ἀπερείς, la qual cosa té una significació dramàtica important com ja hem aclarit en l'escena inicial. Aquest terme es vincula, igual que ho feia l'ἀπειρήκεν de 11c9 amb ἀπειρον i, per tant, la lectura al·legòrica permet pensar que Protarc li diu a Sòcrates que no abandonarà abans d'haver assolit un límit, això és, que no li permetrà de restar en la indeterminació. La indeterminació és, justament, el lloc on es troba permanentment Protarc i, en cert sentit, el conjunt de la vida humana, ja que també Sòcrates, tot i saber-se orientar roman encara en la indeterminació, sense poder tornar a casa. La indeterminació se'ns presenta, per tant, com un horitzó indefugible de la vida humana (vegeu la part II.1 *ad loc.* i III.1, § 4.).

recorregut els intermedis que la constitueixen, la qual cosa ens remet a la necessitat que el lector, cercant també unitats en la pluralitat, sigui capaç d'enfrontar-se de manera dialèctica i sense témer la perplexitat a la comprensió del diàleg. Una possible lectura d'aquest final ens faria veure, doncs, que el plaer perd perquè no pot estar sol, mentre que la comprensió ens pot acostar millor a la felicitat. Per una part el conjunt del diàleg ha mostrat que el plaer no pot subsistir sense la reflexió i, per l'altra, la figura de Protarc ens indica al final de la conversa que no pot estar-se de fer una nova pregunta a Sòcrates i, per tant, que no sap o no vol tampoc estar sol. La seva insatisfacció cal llegir-la com una forma d'infelicitat. Sòcrates per la seva part, representa una certa victòria de la reflexió, la qual s'ha mostrat a través de l'argument del diàleg que és més propera a la causa de la felicitat i, a través de la dramaticitat del diàleg, que és més autosuficient que el plaer per si sol. Sòcrates sembla voler-nos indicar quina és la imatge de l'home que ja ha entès la qüestió en la mesura del possible i resta per això feliç, però que no ha aconseguit, tanmateix, transmetre aquesta felicitat de manera efectiva ni, infeliçment, tornar a casa.

DIVISIONS I SUBDIVISIONS DEL DIÀLEG, L'ESTRUCTURA MATEMÀTICA DEL *FILEB*

«ἄπειρόν τε ἐν τῷ παντὶ πολὺ, καὶ πέρας ἱκανόν, καὶ
τις ἐπ' αὐτοῖς αἰτία οὐ φαύλη, κοσμοῦσά τε καὶ συντάπτουσα
ἐνιαυτοῦς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας, σοφία καὶ νοῦς λεγομένη
δικαιοτάτ' ἄν»

«en el tot hi ha molta il·limitació, la quantitat suficient de límit i, per damunt d'això, hi ha certa causa no insignificant que ordena i organitza els anys, les estacions, els mesos i que podríem anomenar molt justament saviesa i raó»

Fileb (30c3-7)

Aquesta part del nostre treball està dedicada a exposar diverses de les maneres amb les que s'ha dividit el *Fileb* platònic i també té la intenció d'exposar la nostra pròpia divisió, conjuntament amb una justificació d'aquesta divisió en relació amb la seva estructura matemàtica. El sentit de la partició que hem fet del diàleg ja ha estat clarificada a nivell argumentatiu i dramàtic al llarg del present treball, sobretot en les seves parts II.1 i II.3. Tanmateix, ens cal exposar ara algunes de les raons matemàtiques que permeten justificar aquesta divisió. Ja Galè, al segle II d.C., hauria escrit un text sobre les transicions en el *Fileb*, la qual cosa posa de manifest que l'estructura i la partició d'aquest diàleg han estat vistes com a problemàtiques i difícils des de sempre. El *Fileb*, com tota unitat, està constituït a nivell estructural per un determinat joc entre límit i il·limitació, entre u i molts, que ens és possible discernir tant a nivell argumentatiu com matemàtic. Aquest fet resulta especialment rellevant en el cas del nostre diàleg, on la mesura hi juga un paper important, com ho posa de manifest el fet que sigui ella la que rep el primer premi al final de la discussió (cf. 66a). Considerem que la mesura se'ns presenta en el diàleg platònic en una multiplicitat de sentits que ens cal saber distingir bé, però també pensar conjuntament. El seu sentit com a mesura matemàtica serà el que governarà la present exposició. En el rerefons d'aquest treball s'hi troba l'intent d'aclarir el sentit i la riquesa de l'art de l'escriptura platònica, en la qual s'hi troba un clar joc entre argument i acció dramàtica, però també una part important de planificació matemàtica que cal tenir en compte en la mesura del possible i que cal saber recuperar si volem assolir una imatge completa de la seva obra.

Cal dir que la interpretació matemàtica completa de l'estructura que nosaltres hem donat al diàleg exigiria encara un examen molt més detallat de les seves parts que el que

ara nosaltres oferirem. Tanmateix, considerem important exposar-ne els assoliments adquirits fins ara, sense els quals no s'entendrien, per altra part, algunes de les conclusions que conté el conjunt del nostre treball¹. Abans d'exposar la nostra pròpia divisió del diàleg i la seva justificació creiem pertinent indicar algunes de les principals divisions que s'han fet del *Fileb* de Plató. És per aquesta raó que a continuació exposarem, a mode d'enumeració i seguint l'ordre cronològic de la seva publicació, les divisions de nou autors i, finalment, en darrer lloc, la nostra pròpia partició del *Fileb*:

§ 1. Paul Friedländer (1929)

Part I (11a-31b): Part ontològica

Secció I (11a-18d)

Secció 2 (18d-27c)

Secció 3 (27c-31b)

Part I (31c-59a): Part empírico-pragmàtica

Secció I (31b-55c)

Secció 2 (55c-59e)

Part III (59e-64b): Exposició de les conclusions, on es combinen les dues parts anteriors separades fins ara.

¹ Per a una anàlisi completa d'aquesta qüestió en relació amb *El polític* vegeu el treball de Monserrat (2003). Vegeu també Sayre (2006) i Kenny (2010).

§ 2. Hans Gerg Gadamer (1931)**Divisió 1: Desenvolupament del problema i fixació del mètode (11a-31a)**

- 1.a Descripció inicial del tema (11a-14b)
- 1.b Aclariment del mètode a emprar: la teoria de la dialèctica (14c-19b)
- 2.a Formulació més precisa de la qüestió: el bé com a barreja i l'argument de la segona posició (19c-23b).
- 2.b Anàlisi dialèctica del caràcter existencial del que l'objecte de recerca, com a barreja: la doctrina dels quatre tipus.
3. Provatura de resposta resumida a la qüestió (27c-31a)

Divisió 2: Anàlisi dels tipus de plaer (31b-55c)

1. Plaer i dolor del cos i de l'ànima (31b-35d)
2. Presentació d'un tercer eidos, la barreja entre els dos (35d-36e)
3. El problema de la falsedat del plaer (36d-44a)
4. La falsedat de tot plaer barrejat i el plaer veritable (36d-44a)
5. Refutació de la teoria contemporània sobre el plaer (53d-55c)

Divisió 3: Anàlisi dels tipus de coneixement (55c-59e)

1. Distinció entre tipus de ciències tècniques (55c-56c)
2. Distingint les ciències pures de les tècniques (56c-59e)

Divisió 4: Consideració i anàlisi de la barreja (59e-67b)

1. Repetició de l'estat de la qüestió (59e-61a)
2. Testant les ciències i els plaers per a la barreja (61a-64b)
3. Anàlisi de la bondat de la barreja i els papers del coneixement i del plaer (64c-66c)
4. Resumint els resultats (66d-67b)

§ 3. Meyer William (1940)

I. A statement of the problem to be solved and various preliminary remarks and agreements (11a-12b)

II. Discussion of the One and Many (12c-20b)

III. Proof that neither Pleasure nor Nous, but the common life, is the good and a statement of the new problem (20b-23a)

IV. A discussion of the four genera and their relation to Pleasure and A nous (23a-31a)

V. The Mixed Pleasures (31b-50e)

A. Pleasures of the Body (31b-32b)

B. Pleasures of the Soul (32b-35d)

C. The Middle Life (35d-36b)

D. Are Pleasures True or False? (36c-42c)

E. The Violent Pleasures and Pains (42c-50e)

VI. The Unmixed or Pure Pleasures (51a-55c)

VII. The Sciences (55c-59d)

VIII. The mixing of Pleasure and Nous (59e-64b)

IX. The answer to the problem of which is more akin to the good, Pleasure or Nous (64c-66a)

X. Fivefold scheme of the good (66a-66c)

XI. Recapitulation(66d-67b)

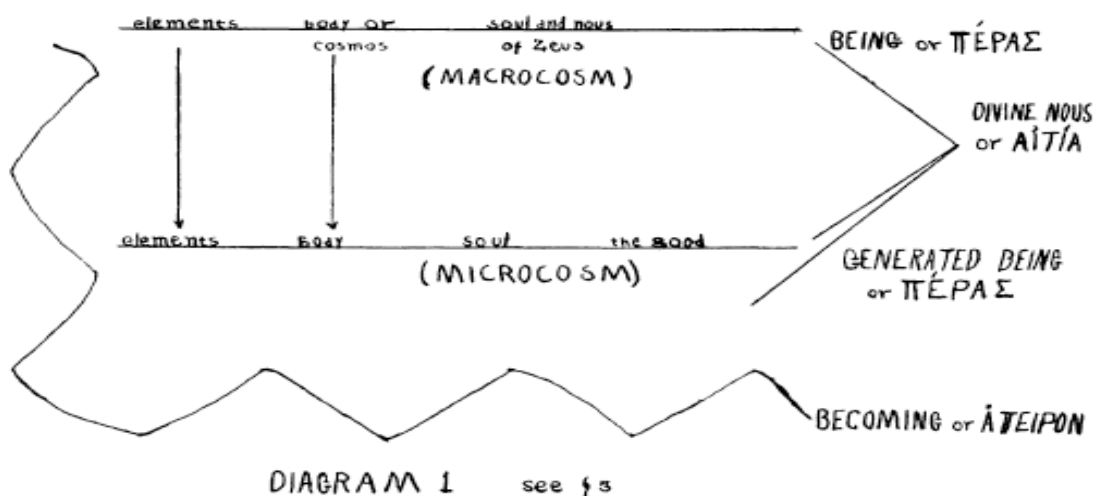


Diagrama extret de William (1940)

§ 4. Auguste Diès (1941)

1. La vida bona ha de ser una vida mixta (11a-23b)
2. La intel·ligència, no el plaer, és predominant en la vida mixta (23c-31b)
3. Gènesi i jerarquia dels plaers i les ciències (31b-59d)
4. L'ordre d'aquesta jerarquia en la constitució de la vida feliç (59e-67b)

§ 5. **Reginald Hackforth** (1944)

1. 11a-12b Statement of the issue. The Good for Man
2. 12b-13d Pleasure as a generic unity, containing a variety of species
3. 13e-15c The Problem of the One and the Many
4. 15a-17a Dialectic in relation to the One-Many problem
5. 17a-18d Illustrations of Limit and Unlimited
6. 18d-20c Interlude
7. 20c-22c The good life cannot consist exclusively either of Pleasure or of Intelligence
8. 22c-23b Which component of the Mixed Life is the cause of its being good? Transition to a metaphysical argument
9. 23c-26d Fourfold classification of all existents
10. 26e-31b The affinity of Intelligence to the Cosmic Cause, and to the cause of goodness in the Mixed Life
11. 31b-32b Pleasure as replenishment of wastage
12. 32b-36c Pleasures of anticipation; the part played in them by sensation, memory and desire
13. 36c-38a True and false pleasures
14. 38a-40e The connexion between False Judgment and False Pleasure
15. 40e-42c A second type of false pleasures, due to error in respect of hedonic magnitude
16. 42c-44a A third type of false pleasures and pains, due to non-recognition of a neutral condition
17. 44a-47b Are any pleasures true? Examination of the extreme anti-hedonist position, beginning with mixed bodily pleasures
18. 47b-50e Mixed pleasures of Body and Soul, and of Soul alone. Examination of malice, especially as felt by the spectator of comedy
19. 50e-52b Types of true pleasures
20. 52c-53c Purity, not magnitude or intensity, is the mark of truth
21. 53c-55a Pleasure as process: the contrast of means and end
22. 55b-c The common-sense attitude towards Hedonism
23. 55c-59c Classification of forms of knowledge
24. 59c-61c Recapitulation of earlier conclusions about the Good Life. It is a good mixture, but in what does its goodness consist?
25. 61d-64a What kinds of knowledge and of pleasure are admissible in the Good Life?
26. 64a-66a Goodness is revealed in the Mixed Life under three forms, Beauty, Proportion and Truth, to each of which Intelligence is more akin than Pleasure
27. 66a-67b Fivefold classification of goods, in which pleasures are relegated to the lowest place

§ 6. Cynthia M. Hampton (1990)**1. The nature of pleasure and knowledge: ontological and methodological considerations (11a-31a)**

- 1.1 The puzzles (aporai) of the one and many (11a-15c)
- 1.2 The perennial presence of one and many (15d-16b)
- 1.3 The divine method (16b-17a)
- 1.4 Illustrations of the divine method (17a-18d)
- 1.5 The divine method as an approach to the aporai (review: 15b-18d)
- 1.6 El mètode diví i la vida mixta (18e-22c)
- 1.7 The four kinds (22d-31a)

2. The Classification of Pleasure and Knowledge (31b-59d)

- 2.1 The purpose of the classification of pleasure (31a-c)
- 2.2 Pleasures of replenishment and the nature of desire (31e-36c)
- 2.3 False Pleasures (36c-44a)
- 2.4 The position of the enemies of Philebus: critique of the intense pleasures (44b-51a)
- 2.5 True Pleasures (51a-53c)
- 2.6 Summary of the classification of pleasure (52c-53c)
- 2.8 Ontological argument against hedonism: becoming vs. being (53c-55c)
- 2.9 The classification of knowledge (55c-59d)

3. The Good life and the good as cause (59e-67b)

- 3.1 The good life as the good mixture of pleasure and knowledge (59e-65d)
- 3.2 The final ranking (65a-66c)

§ 7. Dorothea Frede (1993-1997)

I. El repte inicial: el plaer contra el coneixement (11a-14b)

II. La part dialèctica del diàleg: els problemes de la classificació i la divisió (14b-31b)

II.1 El problema de l'u i els molts i el mètode dialèctic (14b-20b)

II.2 El somni de Sòcrates: una solució de compromís (20b-23b)

II.3 La divisió en quatre parts dels éssers (23-27c)

II.4 Els gèneres del plaer i l'enteniment (27c-31b)

III. La part 'crítica' de la investigació: la crítica del plaer i la raó (31b-59b):

III.1 La naturalesa del plaer i el dolor (31b-36c)

III.2 La qüestió dels 'falsos plaers' (36c-50e)

Primer fals plaer: el plaer falsament representat (36c-41b)

Segon fals plaer: els plaers inflats (41b-42c)

Tercer fals plaer: la confusió del plaer amb la manca de dolor (42c-44e)

Quart fals plaer: els plaers barrejats amb dolors (44e-50e)

III.3 Els plaers veritables (50-55b)

III.4 La crítica al coneixement: formes pures i impures (55c-59b)

IV. La part «sintètica» de la discussió: barrejant la bona vida (59b-64b)

V. La solució de la discussió: el raquing final dels bens (64c-67b)

§ 8. Seth Benardete (1993)

- I. Socrates, Protarchus and Philebus (11a1-12c4)
- II. The one and the many (1) (12c4-14b8)
- III. The one and the many (2) (14c1-15c9)
- IV. The one and the many (3): eidetic analysis (15d1-17a5)
- V. Notes and Letters (17a6-20b3)
- VI. The Good (20b4-23b6)
- VII. Measure Theory (23b6-27c2)
- VIII. Cosmology (27c3-31b1)
- IX. The Seven Overlays (31b2-47d4)
- X. Comedy (47d5-50e2)
- XI. Pure Pleasure (50e3-53c3)
- XII. Being and Becoming (53c4-55c3)
- XIII. Science and Dialectic (55c4-59c9)
- XIV. The Mixture (59c10-64c4)
- XV. The Good (64c6-67b13)

§ 9. Jean-François Pradeau (2002)

1. La superioritat de la vida barrejada (11a-23b)
2. La superioritat de l'intel·lecte sobre el plaer (23b-31b)
 - 2.1. L'anàlisi del plaer (31b-55c)
 - 2.2. L'anàlisi de la reflexió (l'intel·lecte, les ciències i les tècniques) (55d-59d)
3. La barreja entre reflexió i plaer: la bona vida (59d-67b)

§ 10. Sylvain Delcomminette (2006)**Partie I: Élaboration du problème (11a-31a)**

Mise en place (11a-14c).

L'un et le multiple (14d-18e)

Première approche du bien (19a-22e)

Mélanges (23a-31a)

Partie II: Les divisions (31b-59d)

Première section: les plaisirs (31b-55b)

Le cadre général de l'analyse (31b-36b)

Les plaisirs faux (36c-44a)

Les plaisirs mélangés (44b-50e)

Les plaisirs purs et vrais (50e-53c)

Le plaisir et le bien (53c-55b)

Deuxième section: les sciences (55b-59d)

Les sciences inférieures (55b-57d)

La dialectique et l'intelligence (57e-59d)

Partie III: Le Bien (59d-67b)

Le mélange (59d-64b)

Passage à l'idée du bien (64c-65a)

La hiérarchie finale (65a-67b)

§ 11. Bernat Torres (2012)

Secció I. L'escena inicial: delimitant la vida humana (11a-12b)

Secció II. La dialèctica com a camí de recerca (12c-20a)

- Del veritable nom de les coses (12c-14b)
- La meravella de l'u i els molts (14b-16b)
- El camí més bell (16b-18d)
- El trànsit de la dialèctica al bé: el desconcert de Fileb i la perplexitat de Protarc (18d-20a)

Secció III. La memòria del bé: la millor de les vides com a barreja de plaer i reflexió (20b-23b)

- El bé i el mutisme de Protarc (20b-21e)
- La superioritat de la vida barrejada i la insuficiència de la raó socràtica (22a-23b)

Secció IV. Del bé al cosmos: l'estructura de la realitat i de la vida humana (lluïtant pel segon premi I) (23c-31a)

Subsecció IV.I. La divisió del tot en dues, tres o quatre formes (23c-27c)

- L'il·limitat i el límit, els dons divins (23e-25b)
- La barreja, també un do diví (25b-26d)
- La causa de totes les coses (26e-27c)

Subsecció IV.II. Del cosmos a la vida humana, tot situant-nos en el tot (27c-31a)

- La victòria de la vida barrejada (27d)
- La il·limitació de la vida del plaer (27e-28a)
- La causa racional en l'home i en el cosmos (28b-31a)

Secció V. Del cosmos humà a l'experiència del plaer i la raó (31b-59d)**Subsecció V.I l'experiència del plaer (31b-55c)**

- Els plaers barrejats (31b-50e)
 - Els perfils del plaer: el retorn a l'harmonia i l'expectativa (31c-36c)
 - L'estat sense plaer ni dolor, la vida més divina (32e-33c)
 - Els plaers de l'ànima: memòria, percepció i desig (33c-35d)
 - Percepció, absència de percepció, oblit i memòria (33d-34b)
 - La reminiscència (34b-c)
 - El desig, que és de l'ànima (34c-35d)
 - El tot del plaer: la vida al mig i el doble sofriment de Protarc (35d-36c)
 - Sobre els plaers i judicis falsos i veritables (36c-46b)
 - El fet i el contingut del gaudi i del judici (37a-38c)
 - La diferència, de nou, al mig (proemi a l'escena central) (38a-c)
 - **L'escena central (38c-39c)**
 - *L'home que mira (38c-e)*
 - *L'ànima és com un llibre (38e-39c)*
 - Primer fals plaer: l'home ple d'esperances i la pietat (39d-41b)
 - Segon fals plaer: mirant els plaers des de la distància (41b-42c)
 - Rercer fals plaer: els grans i els petits canvis, el retorn a la tercera forma de vida i els enemics de Fileb (42c-46b)
 - Els enemics de Fileb i la intensitat del plaer (44a-46b)
- Les tres formes de barreja (46b-50e)
 - Plaer i dolor en el cos (46c-47c)
 - Plaer i dolor en l'ànima i el cos (47c-d)
 - Plaer i dolor en l'ànima sola: la tragèdia i la comèdia de la vida (47d-50e)

- Els plaers purs i la unitat inicial del plaer (50e-55c)
 - Els plaers purs: colors, figures, aromes, sons i coneixements (50e-52c)
 - El moviment d'ascensió: la mesura del plaer (52c-55c)
 - La unitat inicial del plaer: el plaer com a gènesi (53c-55c)

Subsecció V.II. L'experiència de la raó (55c-59d)

- Les ciències més o menys científiques (55d-57e)
- La dialèctica, la més precisa de les ciències (57e-59d)

Secció VI. La barreja entre plaer i reflexió i el repartiment de premis (59d-66d)

- L'acord final: el camí vers el bé (60b-61b)
- La barreja final: plaer, reflexió i veritat (61b-64b)
 - La font de les ciències (61d-62e)
 - La font dels plaers (62e-64a)
 - La veritat (64a-b)
- La unitat tripartida del bé: mesura, bellesa i veritat (64c-65a)
- Lluitant pel segon premi II (65a-66a)
- La unitat de la bona vida: el repartiment de premis (66a-66d)

Secció VII. L'escena final: el lloc de la vida i la decisió humana, entre la bèstia i la musa filosòfica (66d-67b)

§ 11.1. Les eines emprades per a una anàlisi matemàtica del *Fileb*

Un cop exposades les principals divisions del diàleg és hora d'exposar la nostra interpretació de les raons de caire matemàtic que ens han permès obtenir la nostra pròpia partició del *Fileb*. Cal dir en primer lloc que el present treball troba el seu origen en l'intent de determinar amb exactitud la posició de l'escena central del diàleg (cf. 38c-39c)². Volíem tenir la certesa que allò que nosaltres anomenàvem l'escena central del diàleg, no només era central en un sentit argumentatiu i de contingut, sinó també en un sentit geomètric o matemàtic. Així, vam idear una forma de fer aquest càlcul. Vàrem veure en primer lloc que la paginació habitual de Stephanus no resulta vàlida per a dur a terme aquesta tasca de manera exacta, ja que sovint els seus paràgrafs no tenen la mateixa extensió ni tampoc les subdivisions que s'ofereixen en la major part dels estudis. Tampoc el càlcul sobre les línies del diàleg resulta rellevant a nivell de la seva exactitud, ja que no era a partir d'elles que Plató hauria calculat les parts dels seus diàlegs. Així doncs, ens vàiem en la necessitat de trobar una forma de reproduir el més fidelment possible l'estructura del text tal i com Plató l'hauria redactat, raó per la qual vàrem copiar el conjunt de text grec de l'edició de Burnet (1901) que trobem a la pàgina de *Perseus Digital Library* i a partir d'aquell text vàrem treure tots els elements que no havien estat introduïts per Plató: els espais entre paraules, els signes de puntuació, les entrades dels interlocutors, etc. D'aquesta manera obteníem un text complet del diàleg amb la quantitat aproximada de caràcters i sense res més que aquests caràcters tal i com Plató l'hauria escrit. És clar que cal descomptar o afegir sempre alguns termes per raó de les divergències entre els manuscrits, els afegits o les atetitzacions, però el resultat final resultava prou proper a l'original (vegeu la imatge 1 i 2). Sobre aquest text, per tant, podíem en primer lloc situar l'escena que buscàvem determinar, la qual es mostra clarament en la taula 9 i el gràfic 3. El resultat va ser que efectivament l'escena central se situa al centre exacte del *Fileb* (38c-39c; vegeu taula 9, gràfic 3 i imatge 2), la qual cosa quedava així definitivament demostrada en base a la matemàtica del text.

Donat que ja disposàvem del text grec net vàrem començar a fer d'altres càlculs basats en la separació elaborada del diàleg en seccions. Com es mostra en la nostra divisió del diàleg, considerem que el diàleg es divideix clarament en set seccions (vegeu la part II.1 i II.3), la qual cosa aproxima la nostra divisió (si exeptuem la introducció de les escenes

² El nostre interès per l'escena central del diàleg neix dels treballs de Rosen (1999a; 1999b) i Monserrat (2012).

inicial i final) a la que fa la gran majoria de comentaristes (Friedländer, Diès, Hampton, Frede i Delcomminette; vegeu § 1 a 9). La nostra partició separa, com hem indicat, l'escena inicial i la final, cosa que entre els autors indicats només fa William. A part d'aquestes escenes, molt més breus que la resta, trobem cinc seccions on es desenvolupa el diàleg, de les quals la secció V ocupa la major part del diàleg, concretament la seva meitat exacte (vegeu la taula 1 i el gràfic 1). Aplicant, doncs, la divisió de les seccions al conjunt del diàleg, i a partir del model que es mostra en la imatge 1 (on apareix com a exemple només la primera secció del diàleg; 11a1-12b6), ens va ser possible obtenir un vista o una imatge del conjunt del text, la qual podem veure en la imatge 2³.

Per tal de marcar les diferents seccions i poder-les distingir visualment vàrem ideal un sistema de diferenciació cromàtica. Hem procurat que els colors indiquin en la mesura del possible la identitat de certs elements continguts en l'argumentació del diàleg, així com les combinacions que s'estableixen entre ells. Aquests colors no són, per tant, del tot arbitraris, sinó que responen en la majoria dels casos al contingut argumentatiu del *Fileb*. Aquests cromatismes apareixen tant en la imatge 2 com en els gràfics que trobarem a continuació i indiquen els següents elements o conjunts d'elements:

- a. Blanc: indica el lloc de les escenes inicial, central i final (seccions I, V.I i VII)
- b. Gris: indica el tractament de la dialèctica (principalment en la secció II).
- c. Groc: indica els llocs on apareix el bé de manera eminent (principalment en la secció III i en menor mesura al final de la secció VI).
- d. Vermell o vermellós: indica els llocs on apareix el tractament d'allò il·limitat i també del plaer (principalment en les seccions IV i en la llarga subsecció V.I).
- e. Blau: indica el lloc on apareix el tractament del límit, la qual cosa es produeix únicament en una breu part de la secció IV).

³ La imatge 2 és un text Word (passat a pdf.) sobre el que hem fet tots els càlculs que s'exposen en les taules i els gràfics que trobem a continuació, principalment gràcies a l'eina Excel, la qual permet fer càlculs exactes i gràfics bastos en taules de manera prou senzilla. Totes les taules i els gràfics han estat generats a partir d'introduir el nombre de caràcters extrets del document mare (el document exposat en la imatge 2 i exemplificat en detall en la imatge 1) en relació amb cada secció, subsecció o part de subsecció. La raó d'haver escollit els caràcters com a unitat base té la intenció de fer que els nostres càlculs siguin el més exactes possibles; si el lector vol fer el càlcul a partir de les línies del text tal i com apareixen en les imatges 1 i 2 només ha de tenir en compte que, de mitjana, cada línia de text conté entre 86 i 87 caràcters. Per tant, quan veiem que entre dos elements del text trobem una distància de 100 caràcters això implica que aproximadament la distància entre elles és una mica més d'una línia.

f. Lila (en tant que combinació entre vermell i blau, és a dir, entre il·limitat i límit): indica el tractament de la barreja, ja sigui entesa com a barreja de límit i il·limitació (com en la secció IV) o com a barreja entre plaer i raó (com en la secció VI).

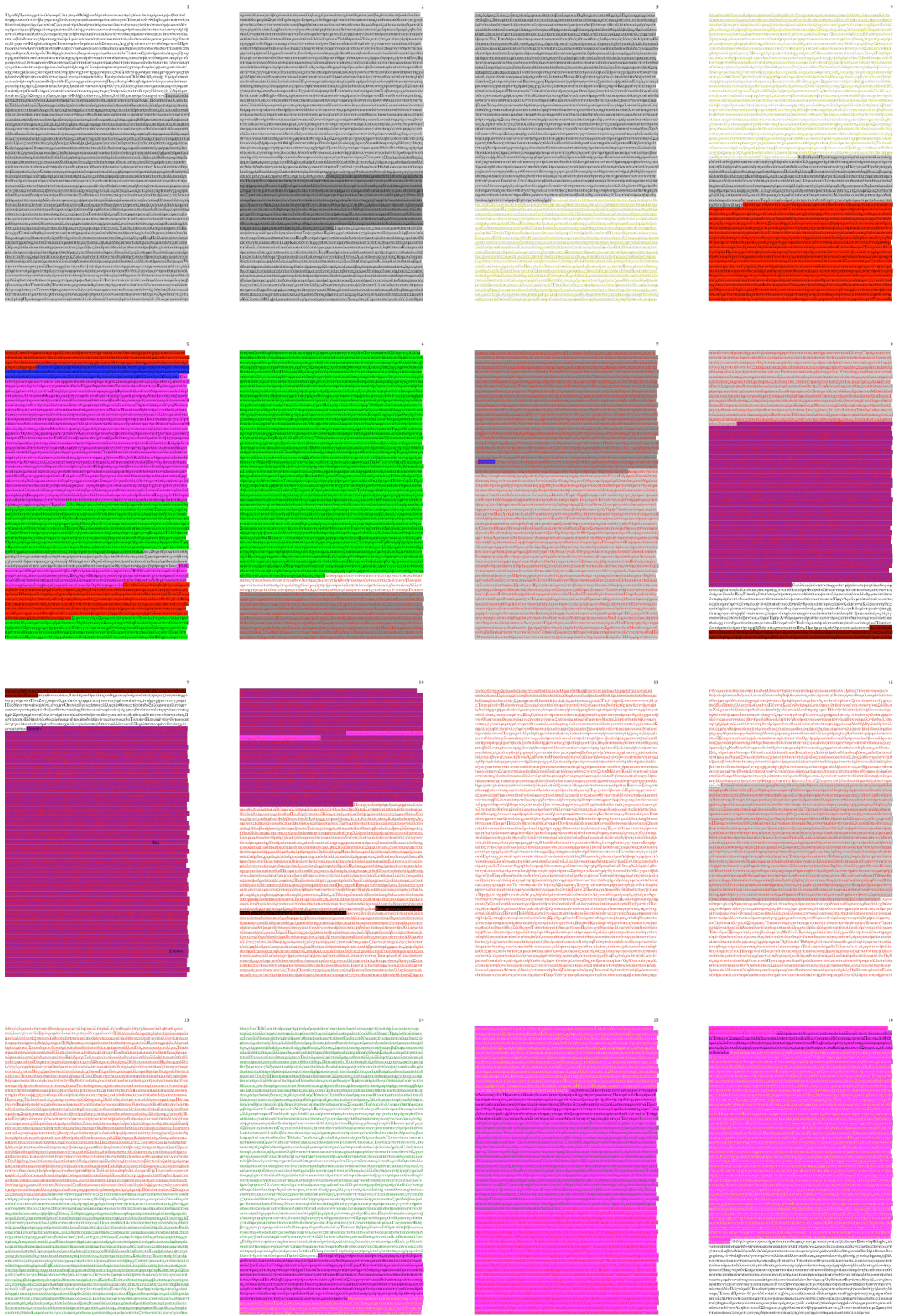
g. Verd: indica la presència i el tractament de la causa com a quart elements de la divisió quadripartida (secció IV); el tractament de la causa, com el diàleg ens indica, també inclou el tractament de la racionalitat humana o còsmica (principalment en les seccions IV i V.I).

Com es mostra en la imatge 2, el centre exacte del diàleg l'hem marcat amb un color més fosc per fer-lo discernible a primera vista. Com hem indicat, els colors principals designen els llocs del diàleg on es tracta sobre el bé i, per altra part, els gèneres o principis que estructurin la realitat o el cosmos (cf. 31a7-10). Si observem la imatge 2 veurem que a banda del colors trobem diferents intensitats o marques que diferencien en l'interior de cada secció les seves diverses subseccions; aquestes diferenciacions responen totes elles a la divisió del diàleg que hem exposat més amunt, però no ens ha estat possible detallar-les en la imatge que els hi oferim aquí. Si ens fixem en els gràfics, veurem que la secció IV està formada per una gradació entre vermell, blau i lila, la qual pretén indicar (en aquest cas de manera aproximada) la presència i proporció entre els elements que es descriuen en aquesta secció, en la qual la il·limitació conviu amb el límit en el si de la barreja i segons una determinada causa. Una gradació semblant la trobem en els gràfics 1 i 3 en relació amb la secció V, la qual tracta principalment del plaer i la seva il·limitació (designats amb el color vermell que trobem en la subsecció V.I), però acaba amb el tractament de la raó (subsecció V.II), vinculada amb la causa i representada, com hem dit, pel color blau. Cal esmentar, finalment, que els gràfics en forma d'anella tenen la intenció de mostrar el progrés del diàleg, així com el seu caràcter circular o inacabat. Tot i així, som conscients que aquesta representació gràfica no és plenament fidel a l'estructura del text platònic. Per altra part, és important que el lector tingui en compte que aquests gràfics cal interpretar-los a través de les taules que els acompanyen i tenint en compte que el seu lloc d'inici es troba sempre en la part superior de l'anella i en el seu centre exacte, cosa que es pot interpretar també a partir de la llegenda que acompanya cada gràfic, on consten les seccions que cadascun representa. Cada secció del gràfic conté un percentatge que indica el seu valor en relació amb el conjunt del text.

Imatge 1 (exemple del text grec net; secció I; 11a1-12b6)

Ἐραδὴ Πρώταρχε τίνα λόγον μέλλεις παρὰ Φιλήβου δέχεσθαι νυνὶ καὶ πρὸς τίνα τὸν π
 αρήμιν ἀμφισβητεῖν ἐὰν μή σοι κατὰ νοῦν ἤλεγόμενος βούλει συγκεφαλαιώσωμεθα ἐκ
 ἀτερον Πάνυ μὲν οὖν Φίληβος μέντοι νυνὰ γὰθὸν εἶναι φησι τοῖς χαίρειν πᾶσι ζῶεις καὶ τὴ
 νήδον ἦν καὶ ἐρψιν καὶ ὄσα τοῦ γένους ἐστὶ τοῦ του σύμφωνα τὸ δὲ παρήμων ἀμφισβήτ
 ημά ἐστι μῆ ταῦτα ἀλλὰ τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν καὶ μεμνήσθαι καὶ τὰ τοῦ τῶνα ἄσυγγενῆ
 δόξαν τε ὀρθὴν καὶ ἀληθεῖς λογισμοὺς τῆς γῆδον ἡσάμεινω καὶ λῶ γίγνεσθαι σύμπασ
 ἰν ὄσα περ αὐτῶν δυνατὰ μεταλαβεῖν δυνατοῖς δὲ μετασχεῖν ὠφελιμώτατον ἀπάντων ἐ
 ἶναι πᾶσι τοῖς οὐσί τε καὶ ἐσομένοις μῶν οὐχοῦ τῶ πωσ λέγομεν ὡ Φίληβε ἐκάτεροι Πάντ
 ων μὲν οὖν μάλιστα ὦ Σώκρατες Δέχη δὴ τοῦ τοντὸν νυνὶ διδόμενον ὦ Πρώταρχε λόγον
 Ἄναγκη δέχεσθαι Φίληβος γὰρ ἡμῖν ὀκαλὸς ἀπειρηκεν Δεῖ δὴ περὶ αὐτῶν τρόπων παντὶ
 ἀληθές πη περ ἀνθῆναι Δεῖ γὰρ οὖν Ἴθι δὴ πρὸς τοῦ τοῖς διομολογησώμεθα καὶ τόδε Τὸ π
 οῖον Ὡς νυνὶ μῶν ἐκάτερος ἕξι ψυχῆς καὶ διάθεσιν ἀποφαίνειν τινὰ ἐπιχειρήσει τὴν δυ
 ναμένην ἀνθρώποις πᾶσι τὸν βίον ἐν δαίμονα παρέχειν ἄρουχού τως Οὐ τῶ μὲν οὖν Οὐ
 κοῦν ὡ μείζων τὴν τοῦ χαίρειν ἡμείζω δαὐτὴν τοῦ φρονεῖν Ἐστί ταῦτα Τί δ' ἀλλήτις κρε
 ἴτων τούτων φανῆ μῶν οὐκ ἀνμὲν ἡδονὴ μᾶλλον φαίνεται ἰσσυγγενῆς ἡ τῶ μεθαμὲν ἄμ
 φότεροι τοῦ ταῦτα ἔχοντος βεβαίως βίου κρατεῖ δὲ ὀτῆς ἡδονῆς τὸν τῆς φρονήσεως Ναί
 Ἄν δέ γε φρονήσῃν καμὲν φρόνησις τὴν ἡδονὴν ἡ δὲ ἡττάται αὐθού τως ὀμολογοῦμεν
 ἀφατεῖ ἢ πῶς Ἐμοὶ γοῦν δοκεῖ Τί δὲ Φιλήβω τί φῆς Ἐμοὶ μὲν πάντως νικᾷ ἡδονὴ δοκεῖ κ
 αὶ δόξις οὐδέ Πρώταρχε αὐτὸς γνῶση Παραδούσῳ Φίληβε ἡμῖν τὸν λόγον οὐκ ἀνέτικύ
 ρισοεῖς τῆς πρὸς Σωκράτη ὀμολογίας ἡ καὶ τοῦναντίον Ἀληθῆ λέγεις ἀλλὰ γὰρ ἄφοσι ο
 ὦμαι καὶ μαρτύρομαι νυνὰ τὴν τὴν θεὸν Καὶ ἡμῖς σοι τοῦ τῶν γε αὐτῶν συμμάρτυρες ἀ
 νείμεν ὡς ταῦτα ἔλεγεσ ἀλέγεις ἀλλὰ δὴ τὰ μετὰ ταῦτα ἐξ ἡσ ὦ Σώκρατες ὀμωσ καὶ μετὰ Φ
 ιλήβου ἐκόντος ἡ ὅπως ἀνέθελη πειρώμεθα περ αἰνεῖν

Imatge 2 (vista global del conjunt del diàleg per seccions i colors)



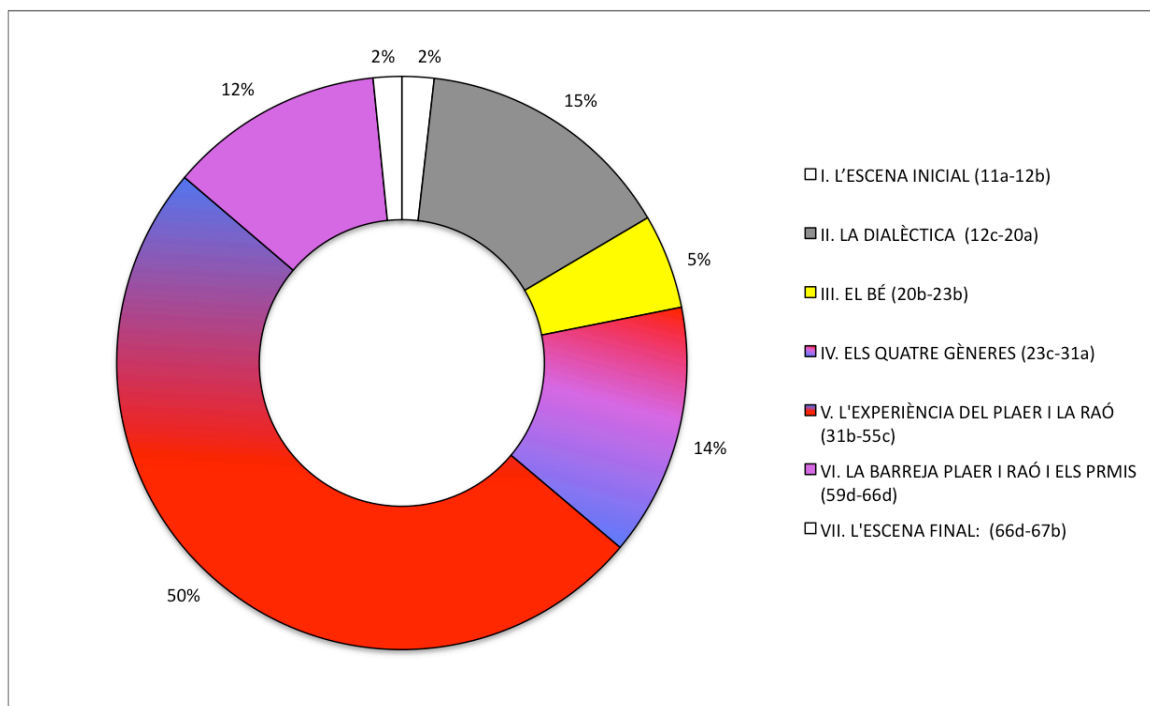
§ 11.2. Raons matemàtiques i proporcions en el *Fileb*

Comentem a continuació les taules i gràfics als que hem fet esment més amunt per tal de mostrar algunes de les proporcions matemàtiques entre les seccions del diàleg tal i com nosaltres les hem establert. Com ja hem indicat, el següent pas en aquest aclariment seria l'anàlisi detallada de les subseccions del diàleg fins a assolir la comprensió de les parts més petites que el constitueixen, tasca sobre la qual només oferirem aquí un esbós, sobretot a partir de les dades de les taules 2, 3, 4, 5 i 6. Comencem, doncs, per la taula 1, la qual troba la seva representació gràfica en el gràfic 1:

Taula 1

Seccions	caràcters	% del total
I. L'ESCENA INICIAL (11a-12b)	1.538	1,82
II. LA DIALÈCTICA (12c-20a)	12.463	14,73
III. EL BÉ (20b-23b)	4.517	5,34
IV. ELS QUATRE GÈNERES (23c-31a)	12.063	14,25
V. L'EXPERIÈNCIA DEL PLAER I LA RAÓ (31b-55c)	42.386	50,08
VI. LA BARREJA PLAER I RAÓ I ELS PREMIS (59d-66d)	10.305	12,18
VII. L'ESCENA FINAL (66d-67b)	1.365	1,61
Totals	84.637	100,00

Gràfic 1



Com posen de manifest la taula 1 i el gràfic 1, les set seccions en les que hem dividit el diàleg guarden entre elles una certa proporció i permeten també obtenir una imatge prou clara del recorregut del diàleg. Així, veiem primerament que les escenes inicial i final tenen unes dimensions gairebé idèntiques, la qual cosa també passa entre les seccions II i IV i, en menor mesura, VI. Per altra part, la secció dedicada a exposar l'argument sobre el bé ocupa unes dimensions menors en relació a la resta. Tot i així, com es mostra en les taules 2, 3, 4, 5 i 6 que comentarem a continuació, totes aquestes seccions (II, III, IV) contenen una clara unitat que es posa de manifest en les seves proporcions internes. Finalment, la dada possiblement més rellevant és la dimensió de la secció V del diàleg, la qual conté exactament la meitat dels caràcters del *Fileb* i representa, concretament, un 50,08 del seu conjunt.

Analitzem ara les seccions esmentades una per una per mostrar alguns elements que caracteritzen la seva estructura interna i les seves relacions amb el conjunt de diàleg. Comencem per les escenes inicials i final. Aquestes escenes no només contenen un nombre similar de caràcters, sinó que es troben estretament vinculades tant a nivell argumentatiu com dramàtic. A nivell argumentatiu aquesta vinculació resulta clara a partir, en primer lloc, de l'ús de determinats termes que només apareixen en aquestes dues escenes i, en segon lloc, per la presència en ambdós casos d'un exercici de memòria i d'un resum realitzat per Sòcrates. Per altra part, a nivell dramàtic les dues escenes ens situen clarament enfront d'una decisió que resulta fonamental per entendre el conjunt del diàleg i que, a més, ens situa en ambdós casos enfront d'una indeterminació que és també constitutiva de l'acció del *Fileb*⁴.

Vegem ara, a partir de les taules 2 i 3, alguns elements importants de l'estructura interna de les seccions II i III. En aquestes taules (i també en les taules 3 i 4), a part de les proporcions que ocupa cada subsecció en relació amb el conjunt de diàleg, hem afegit una columna final on es mostra també la proporció entre cada subsecció i la secció a la qual pertany.

⁴ Vegeu per un aclariment detallat d'aquesta vinculació la part II.1 *ad loc.*

Taula 2

Subseccions de la secció II (12c-20a)	caràcters	% del total	% en la part
II.1 Del veritable nom de les coses (12c-14b)	3.053	3,61	24,50
II.2 La meravella de l'u i els molts (14b-16b)	3.368	3,98	27,02
II.3 El camí més bell (16b-18d)	3.687	4,36	29,58
II.4 El trànsit de la dialèctica al bé: el desconcert de Fileb i la perplexitat de Protarc (18d-20a)	2.355	2,78	18,90
Total	12.463	14,73	100

Taula 3

Subseccions de la secció III (20b-23b)	caràcters	% del total	% en la secció
III.1 El bé i el mutisme de protarc (20b-21e)	2.215	2,62	49,04
III.2 La superioritat de la vida barrejada i la insuficiència de la raó socràtica (22a-23b)	2.302	2,72	50,96
Total	4.517	5,34	100

Recordem que la secció II està dedicada a exposar el mètode de recerca que haurà de seguir el conjunt del diàleg, el camí més bell, mentre que la secció III està dedicada a exposar (seguint en tot moment aquest camí de recerca) l'argument sobre el bé que ha de permetre situar els dos elements de la discussió (el plaer i la raó) en relació amb un tercer element que els hi és superior, això és, la millor de les vides com quelcom suficient, acabat i digne de ser escollit per a l'home. Com ja hem comentat, les dimensions de la secció II s'assimilen a les de les seccions IV i VI, però es diferencien clarament de les de la secció III, cosa que queda clara si comparem els totals de les taules 2 i 3. Tanmateix, el lligam entre aquestes seccions, molt evident a nivell argumentatiu, també es mostra en relació amb les seves estructures numèriques. Resulta prou clar a partir de les dades de les taules 2 i 3 que les dimensions de les subseccions de cadascuna de les seccions són prou semblants entre elles, de manera que el conjunt resulta equilibrat: les subseccions de la secció II es troben al voltant del 3-4 % del diàleg, mentre que les de la secció III representen al voltant del 2-3 %. L'excepció a aquest fet la trobem en la subsecció II.4, la qual és d'unes dimensions menors a la resta de subseccions que formen la secció II, però d'unes dimensions gairebé idèntiques a les subseccions de la secció III. Aquesta diferència pot ser deguda al fet que la subsecció II.4 representa justament un moment de trànsit entre la secció II (l'exposició del mètode de recerca) i la secció III (l'exposició de l'argument sobre el bé). Per altra part, si mirem

la segon columna de la taula 3, observem que la partició de la secció III en dues parts és gairebé perfecte, la qual cosa reforça encara més el fet que ens calgui dividir així aquesta secció⁵. Finalment, pel que fa a les proporcions reduïdes de la secció III en relació amb la resta de seccions, aquest fet és possiblement degut al sentit d'aquesta secció com a lloc de trànsit entre les seccions II, on s'exposa el mètode de recerca i III, l'argument cosmològic.

A continuació, examinarem les dades de les taules 4, 5 i 6 per tal observar alguns dels elements que constitueixen l'estructura interna de la secció IV del diàleg. Recordem que en la secció IV s'exposa l'argument cosmològic que ha de permetre situar els elements de la discussió (fins a aquest punt el límit, l'il·limitat i la barreja) en el tot còsmic on aquests se situen i, principalment, en relació amb el quart dels elements, la causa. Les següents taules mostren les relacions numèriques en relació amb les dues subseccions que constitueixen aquesta secció, les quals es subdivideixen al seu torn en diverses subseccions que tenen com a objecte el tractament dels diversos elements que constitueixen el tot, la qual cosa es durà a terme, en primer lloc, en relació amb l'àmbit còsmic (subseccions de la subsecció IV.I; taula 4) i, en segon lloc, en relació amb l'àmbit humà o de la vida humana (subseccions de la subsecció IV.II; taula 5). Notem finalment que les subdivisions que trobem en les següents taules no es troben sempre presents en la nostra partició del diàleg, la qual cosa es mostra en el cas de les dues introduccions i en el cas del tractament del límit en la primer subsecció.

Taula 4

Subseccions de la subsecció IV.I (23c-27c)	caràcters	% del total	% en la subsecció
IV.I.0 Introducció, 23c-23e	847	1,00	7,02
IV.I.1 L'il·limitat, 23e-25a	2.102	2,48	17,43
IV.I.2 El límit, 25a-b	240	0,28	1,99
IV.I.3 La barreja, 25b-26d	2.287	2,70	18,96
IV.I.4 La causa, 26e-27c	913	1,08	7,57
Total	6.389	7,55	100

⁵ Vegeu la part II.1, nota a 20b3.

Taula 5

Subseccions de la subsecció IV.II (27c-31a)	caràcters	% del total	% en la subsecció
IV.II.0 Introducció, 27c	276	0,33	2,29
IV.II.1 La vida barrejada, 27d	322	0,38	2,67
IV.II.2 La vida il·limitada del plaer, 27e-28a	581	0,69	4,82
IV.II.3 La causa en l'home i en el cosmos, 28b-31a	4.495	5,31	37,26
Total	5.674	6,07	100

Taula 6

IV.I.1 + IV.I.2	2342
IV.II.1 + IV.II.2	903
IV.I.1 + IV.I.2 + IV.I.3	4.629

Els jocs de proporcions internes i externes que es mostren en aquestes dues subseccions del diàleg són força sorprenents. Fixem-nos en primer lloc que les dimensions de les dues subseccions són novament semblants (6.389 caràcters la primera i 5.674 la segona), la qual cosa es mostra encara més clarament si excloem les parts introductòries de les dues subseccions (IV.I.0 i IV.II.0) i fem un recompte només del tractament dels gèneres en els dos casos. Si fem aquest càlcul, veurem que la primera subsecció ocupa 5.541 caràcters la segona 5.674, és a dir, que són gairebé idèntiques. El que resulta més rellevant és, tanmateix, el joc de proporcions entre els elements descrits. Fixem-nos en primer lloc en el cas de la descripció de la barreja: si observem atentament, veiem que en la primera subsecció (taula 4) l'examen de la barreja conté gairebé el mateix nombre de caràcters (2.287) que la suma del tractament del límit i la de l'il·limitat en aquesta mateixa subsecció ($240 + 2.102 = 2.342$; vegeu la taula 6). Aquest fet resulta del tot coherent amb la descripció de la barreja com a element format per la conjunció entre la il·limitació i el límit que ens ofereix el mateix diàleg; la barreja és «la totalitat d'allò il·limitat relligat pel límit» (cf. 27d8).

En relació amb la causa trobem un joc semblant que resulta també coherent amb la lletra de diàleg. Sòcrates ens dirà al final de la secció V que «en el tot hi ha molta il·limitació, la quantitat suficient de límit i que, per damunt d'això, hi ha certa causa no insignificant que ordena i organitza» (cf. 30c2-7). Si ens fixem en les dades d'aquests tres elements en la primera subsecció (centrada en examinar l'estructura del tot i no encara la vida humana, on les proporcions són molt diferents) veurem que aquestes proporcions es mostren de manera aproximada, ja que hi trobem (en un sentit merament

quantitatiu dels caràcters emprats en les seves descripcions) molta il·limitació, molt poca limitació i una causa que no és insignificant, ja que resulta proporcionalment un entremig entre allò il·limitat i el límit. Però encara més rellevant resulta observar el següent: si creuem les dades de la taula 4 i la 5 veurem que la descripció de la causa en el primer cas ocupa 913 caràcters, quasi exactament la suma de la descripció de la vida barrejada (322) i la vida il·limitada (581) de la segona subsecció (903 caràcters; vegeu la taula 6). Si observem ara les dimensions de la descripció de la raó-causa en la segona subsecció veurem que ocupa exactament 4.495 caràcters, la qual cosa s'aproxima molt a la suma de les descripcions del límit, l'il·limitat i la barreja en la primera subsecció (4.629 caràcters). Per tant, la descripció de la causa en ambdós casos és quasi idèntica a la suma total de les descripcions dels elements que la constitueixen, la qual cosa és novament coherent amb la descripció que trobem de la causa en el diàleg, que al final de la secció IV es descriu com «el quart que es troba en tots» (cf. 30a10-30b1)⁶. Així doncs, tant en el cas de la barreja com en el de la causa, veiem com la descripció que ens ofereix el diàleg de la seva naturalesa es pot fer coherent amb les proporcions de les extensions que Plató ha donat a aquests elements.

Fixem-nos finalment en relació amb la secció V, sobre la qual ens caldrà encara fer una anàlisi molt més detallada com la que hem iniciat ja amb la resta de seccions. Tot i així, és important comentar les seves peculiar dimensions i veure a continuació (a partir de la taula 7 el gràfic 2), les implicacions que té la seva divisió en dues parts. Cal dir en primer lloc que el fet que aquesta secció ocupi la meitat exacta del diàleg és una bona raó per tal de pensar-la unitàriament i, sobretot, com a contrapunt a la resta del text. És per això que considerem que cal mantenir com a unitat la secció dedicada a l'examen de l'experiència del plaer i de la raó (secció V) i separar-la clarament de la resta, tal i com es posa de manifest en la nostra divisió del diàleg i també en la de la major part dels comentaristes (Friedländer, Diès, Hampton, Frede, Pradeau i Delcomminette). En aquest sentit, les seccions precedents del diàleg es podrien considerar com a preparació per a l'examen que es du a terme en aquesta secció, és a dir, com a passos previs per enfrontar-se a la tasca d'observar i mirar l'experiència humana en la seva concreció, en el seu patir i el seu gaudir, per una part (subsecció V.I), i en el seu reflexionar i ordenar, per l'altra (subsecció V.II). Així, després de la introducció de la qüestió a tractar i de l'establiment de l'objectiu que es persegueix en la conversa (secció I), trobem l'exposició

⁶ Vegeu la part II.1, nota a 27c1.

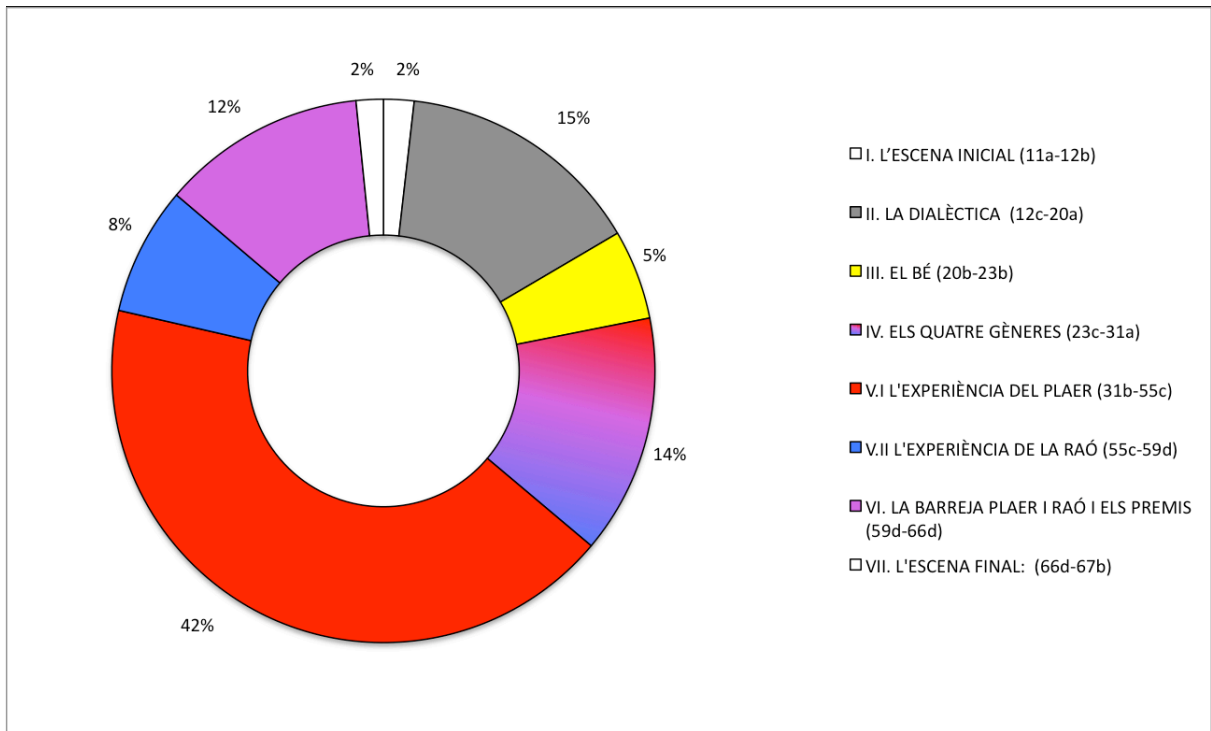
del mètode de recerca que caldrà seguir (secció II) i, a continuació, l'exercici de situar els candidats (el plaer i la reflexió) el relació amb el bé o la millor de les vides (secció III) i en relació amb el tot còsmic i humà (secció IV). Un cop fet això, la secció V es dedicarà a examinar el plaer i la reflexió en relació amb l'experiència humana des de la qual aquests elements neixen, la qual cosa representa el pas previ per elaborar la barreja final que trobem en la secció VI, per la qual haurà estat necessari un examen mesurat del plaer i la reflexió en el tot i en la vida humana.

Com ja hem indicat, tot i que la secció V té una clara unitat de sentit, resulta també interessant observar què passa si examinem el resultat matemàtic de la seva partició en dues subseccions. Aquesta subdivisió és important i troba un fort recolzament en el text platònic, el qual marca molt clarament la línia divisòria entre els seus dos moments i ens indica amb aquesta separació quelcom important per entendre el sentit del diàleg. El resultat de la partició de la secció V entre la subsecció dedicada a l'examen de l'experiència del plaer (subsecció V.I) i la subsecció dedicada a l'examen de l'experiència de la raó (subsecció V.II) es mostra en les taules 7 i 8 i en el gràfic 2 que trobem a continuació:

Taula 7

Seccions (amb subseccions V.I i V.II)	caràcters	% del total
I. L'ESCENA INICIAL (11a-12b)	1.538	1,82
II. LA DIALÈCTICA (12c-20a)	12.463	14,73
III. EL BÉ (20b-23b)	4.517	5,34
IV. ELS QUATRE GÈNERES (23c-31a)	12.063	14,25
V.I L'EXPERIÈNCIA DEL PLAER (31b-55c)	35.926	42,45
V.II L'EXPERIÈNCIA DE LA RAÓ (55c-59d)	6.460	7,63
VI. LA BARREJA PLAER I RAÓ I ELS PREMIS (59d-66d)	10.305	12,18
VII. L'ESCENA FINAL (66d-67b)	1.365	1,61
Totals	84.637	100,00

Gràfic 2



Taula 8

Subseccions de la secció V	caràcters	% del total	% en la secció
V.I (examen de l'experiència del plaer)	35.926	42,45	84,76
V.II (examen de l'experiència de la raó)	6.460	7,63	15,24

Com veiem, la separació de les subseccions V.I i V.II trenca totalment la imatge unitària del diàleg pel que fa a les seves proporcions matemàtiques, principalment perquè ens fa oblidar la unitat de la secció V en si mateixa. De fet, Gadamer és l'únic comentarista entre els que hem esmentat anteriorment que considera que aquestes dues subseccions són autònomes. En la taula 8 i en el gràfic 2 podem veure les proporcions entre les dues subseccions i el conjunt del diàleg, així com també les proporcions entre elles dues preses com a unitat. La subsecció V.I ocupa entre 5 i 6 vegades més espai que la subsecció V.II. Cal recordar aquí que aquesta desproporció té un sentit que el diàleg, tot i no oferir-nos de manera explícita, ens permet determinar a partir d'examinar el mètode de recerca establert en la secció II. Això és així, en primer lloc, perquè l'examen de l'experiència de la raó segueix el primer dels trajectes establerts en la secció dialèctica, aquell que va de la unitat a la il·limitació; mentre que l'examen de

l'experiència del plaer segueix el segon, això és, aquell que va de l'il·limitat a la unitat. És per això que el primer camí de recerca resulta més breu, perquè la unitat que cerquem, la de la racionalitat, ja ens ve donada des d'un inici i sobre ella només ens cal cercar quines parts la constitueixen, quines són més exactes, pures o vertaderes, la qual cosa es durà a terme en la subsecció V.II. Per la seva part, l'examen del plaer com quelcom il·limitat en si mateix, exigeix que la investigació socràtica hagi primerament d'agrupar una multiplicitat d'elements per tal d'assolir una unitat, la unitat del plaer com a gènesi i la diferenciació entre plaers mesurats i desmesurats, la qual cosa es durà a terme en la llarga subsecció V.I. A més, recordem que la reflexió és propra a la causa, mentre que el plaer ho és d'allò il·limitat i, per tant, en certa manera, desordenat, raó per la qual resulta també evident que en el segon cas caldrà dedicar més esforços per assolir delimitar l'objecte tractat⁷. El fet que les dues seccions es desenvolupin d'acord amb el mètode establert pel mateix diàleg i el fet que la suma entre les dues investigacions sumi la meitat exacte del conjunt del diàleg, és d'una rellevància que cal saber aclarir bé. Aquí hem exposat només un esbós d'aquesta explicació, però caldrà encara examinar en detall les parts de les dues subseccions i del conjunt del diàleg per tal d'acomplir plenament aquesta tasca.

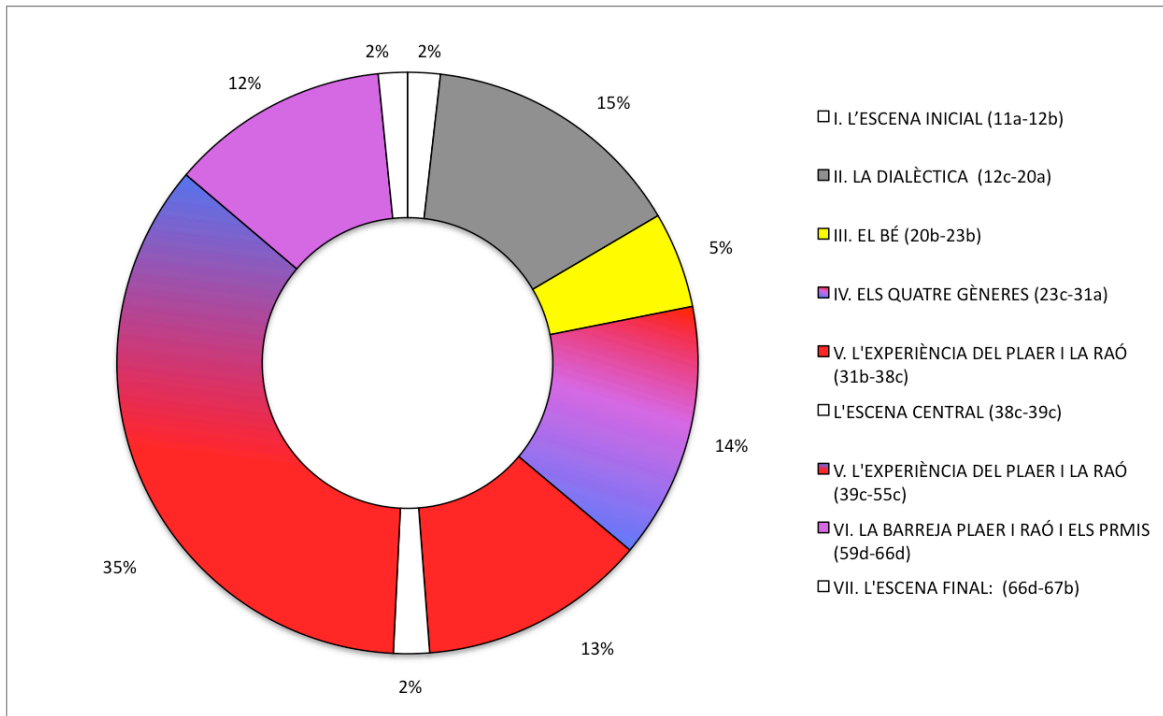
Finalment, exposem a continuació la taula 9 i el gràfic 3 per tal de mostrar el lloc exacte de l'escena central en el diàleg i els jocs que es generen a partir de situar-la en el lloc on es troba en relació amb la resta del text.

Taula 9

Seccions (amb l'escena central)	caràcters	% del total
I. L'ESCENA INICIAL (11a-12b)	1.538	1,82
II. LA DIALÈCTICA (12c-20a)	12.463	14,73
III. EL BÉ (20b-23b)	4.517	5,34
IV. ELS QUATRE GÈNERES (23c-31a)	12.063	14,25
V. L'EXPERIÈNCIA DEL PLAER I LA RAÓ (31b-38c)	10.707	12,65
<i>L'ESCENA CENTRAL (38c-39c)</i>	<i>1.689</i>	<i>2,00</i>
V. L'EXPERIÈNCIA DEL PLAER I LA RAÓ (39c-55c)	29.990	35,43
VI. LA BARREJA PLAER I RAÓ I ELS PREMIS (59d-66d)	10.305	12,18
VII. L'ESCENA FINAL: (66d-67b)	1.365	1,61
Totals	84.637	100,00

⁷ Vegeu la part II.1, nota a 55c8.

Gràfic 3



La taula i el gràfic anteriors, a part de mostrar clarament el lloc de l'escena central, ens ofereixen d'altres dades rellevants. En primer lloc, ens indiquen que l'escena central té unes dimensions particulars (2,00 % del conjunt del diàleg) que la fan molt propera a les dimensions tant de l'escena inicial com de la final. Considerem que aquesta similitud és significativa en relació amb l'argument que es mostra en totes aquestes escenes, on, com hem indicat, la tria o l'elecció i la indeterminació hi juguen un paper fonamental. A més, de la mateixa manera que en l'escena inicial i la final ens situem enfront d'una tria que ha de permetre determinar una certa imatge de l'home, també en l'escena central trobem un exemple on una persona ha de poder determinar, des de la distància, la imatge d'un home. En tots els casos, com hem mostrat al llarg del nostre treball, la indeterminació juga un paper fonamental en la tria i la delimitació d'allò que sigui l'home o la naturalesa humanes. Per altra part, veiem de manera molt clara que l'escena de 38c-39c resulta central en relació amb el conjunt de diàleg, però no sembla permetre cap joc de proporcions en el si de la sessió on es troba. Aquest fet és quelcom que creiem que cal aclarir si volem donar raó del sentit d'aquesta escena en el conjunt del *Fileb*. Recordem que l'escena central ens explica, mitjançant un exemple i una imatge, quina sigui la naturalesa de l'experiència, per tal de mostrar el lloc i la situació de la indeterminació en

la vida humana, en els seus plaers i en les seves raons. Com ja hem mostrat, l'escena central no només permet en aquest sentit aclarir l'anàlisi de l'experiència del plaer en la qual se situa, sinó que és també una clau important per entendre el conjunt de diàleg, en el qual la indeterminació hi juga un paper fonamental.

Fins aquí arriba, doncs, l'esbós de la nostra interpretació matemàtica de l'estructura del diàleg. Aquest esbós cal entendre'l només com a primera temptativa interpretativa del sentit matemàtic de la partició del diàleg i caldrà completar-la en un futur treball on s'examinin en més detall totes les seccions i les subseccions del *Fileb* (sobretot la seva cinquena secció). Tanmateix, creiem haver ofert una sèrie d'exemples concrets que posen de manifest que l'art de l'escriptura platònica té molt en compte l'estructura matemàtica del diàleg. Com mostra el repartiment de premis que trobem al final del *Fileb* platònic, la mesura, allò mesurat i oportú se situen en primer lloc per saber fins i tot de la bellesa o la raó⁸. Creiem, per tant, que el diàleg es troba governat per la mesura, una mesura, però, que ens cal saber trobar, llegir, mirar i, finalment també, comptar.

⁸ Per als jocs numèrics en el repartiment de premis esmentat vegeu la part II.1, nota a 66d1, així com la part II.3, sobretot la nota 77.

PART III

MIRAR, ESCRIURE I PINTAR:

LA IMATGE DE L'HOME EN EL *FILEB* DE PLATÓ

.

**DELIMITING HUMAN LIFE, THE TWO AGREEMENTS THAT MAKE THE DIALOGUE
POSSIBLE IN THE OPENING SCENE OF PLATO'S *PHILEBUS* (11A-12B)**

§ 1. The *Philebus* as a whole

Taken as a whole, the *Philebus* is a dialogue dedicated to thinking about *the good* in human life. To understand how this whole is articulated, we must be able to see how the different parts that make up the dialogue are joined together. The aim of this paper is to show how the dramatic and argumentative whole presented in the opening scene gives us clues as to how to interpret the architecture of the Platonic dialogue¹.

The *Philebus* is the only Platonic dialogue which begins and ends off scene. The dialogue starts in the middle of a conversation, and it ends with a warning that the conversation is far from over (cf. 66d-67b). So it is a fragment of a whole to which we do not have full access. Similarly, the conversation is set in an indeterminate place, at an almost indeterminate time (it appears that it is dark and nearly midnight, cf. 50d7-e4) between interlocutors who do not appear to be known or real people². The whole of the dialogue, then, moves between indeterminations: between a past that no longer exists (a past conversation), a future that has not yet arrived (the possible conversation that Protarchus wants to continue at the end of the dialogue) and a present that escapes us, situated always in an intermediate moment made up by a series of mediations. The explanation of the present moment, as Rosen indicates, is found in the central scene of the dialogue (cf. 38c-39c), which clarifies the structure of human experience with an example that shows how the present is constituted by an experience that contains in itself an inevitably indeterminate or unlimited element³. At the same time, the argumentative whole of the dialogue can be understood as an attempt to delimit the life of pleasure (in itself unlimited) in order to make it humanly desirable; in fact, the life of pleasure, connaturally indeterminate, is analysed so as to be able to delimit it via the use

¹ Our analysis of the opening scene owes much to Monique Dixsaut's work of this passage (cf. Dixsaut 1999a, 27-42) and aims to add to it. Noburu Notomi has also recently offered an interpretation of this passage (cf. Notomi 2010, 74-79).

² See Part II.1 (note at 11a1) for the peculiarities of the three platonic characters: Philebus (Φίληβος), Protarchus (Πρωταρχος) and Socrates (Σωκράτης).

³ See part II.1 *ad loc.* and II.3 (cf. Torres 2011; Rosen 1999b, 88-92).

of reason. What is more, the indeterminate or unlimited (ἄπειρον) is one of the fundamental concepts that structure the conversation and allow the description of the whole of reality (cf. 16b-17a; 23e-25b; 27e-28a). The omnipresence of the unlimited is, in our view, an element which clearly characterizes the *Philebus* and which, in addition, stresses the fact that the question that underpins the entire text (that of selecting the best of human lives or possessions, the proportionate mixture between pleasure and reason, between the infinite/unlimited and limitation) remains in a way limitless, that is, indeterminate or indeterminable.

The generalized presence both at the formal and the argumentative level of the unlimited or indetermination makes the dialogue one of the hardest to interpret, because it often seems that the arguments are not concluded and that the meaning of the work as a whole remains open. Plato gave the *Philebus* a complex structure and at the same time an almost absolute autonomy, that is, an almost entire absence of references to anything outside the dialogue. Against the generalized tendency among Platonic studies to fill the gaps left by the indetermination of the dialogue itself with extraneous references, perhaps it would be worthwhile to look carefully at the dialogue to see whether it can guide our reading and finish what initially appeared incomplete or impossible to complete⁴. In the case of the *Philebus* we believe that we find these indications mainly in the presentation of what we will call «the finer way» (cf. καλλίων ὁδὸς; cf. 16b6), which tells us the following: everything that is said to be is constituted by a mixture (σύμμιξις) of the limit (πέρας) and the unlimited (ἄπειρον); so we must study the in-between area (τὰ μέσα; μεταξύ) that separates the one from the many in order to be able to see (εἶδον) the original unit (ἀρχὰς ἓν) that we are looking for (cf. 16c8-17a6). In addition to these three elements (the unlimited, limit and mixture) we must also bear in mind the cause (αἰτία, cf. 23d) of the mixture, which should be seen as responsible for the correct combination of the elements that make up reality⁵. We stress that it is also through the presentation of the finer way that the dialogue shows us how to confront the form of the unlimited (τοῦ ἀπέριου ἰδέαν, 16e1), which is found both in

⁴ So we do not subscribe to the widely held view that the lack of complete and sufficient explanations on certain questions indicates that Plato took it for granted that the reader of the *Philebus* would know all or part of his work (cf. Frede 1993, xvii; Meinwald 2008, 484-486); or that the *Philebus* is the continuation of the questions treated in another dialogue, such as *The Republic* (505 b5-d4) (cf. Delcomminette 2006, 11-14) or the *Laws* (cf. Benardete 1993, 89). In our view, we should first look for these supposedly missing explanations in the text itself, and only afterwards look for correspondences in other dialogues.

⁵ See part II.3 of the present work.

reality itself and in the nature of the dialogue, as we have explained. Indeed, at the end of the presentation of the finer way a distinction is made between two possible paths of enquiry: first, the way from the one to the unlimited, and second the way from the unlimited to the one. Socrates tells us that in the former case we should not look immediately (i.e., without mediation) towards the unlimited, but should pass through the intermediate areas; and with regard to the second way, he says that we should not turn immediately towards the one («μὴ ἐπὶ τὸ ἐν [δεῖ βλέπειν] εὐθύς»), but pass through that which separates the multiplicity from the one (cf. 18a-b; 16d7-e3). The need to pass through the intermediate areas is an element that is common to the two paths of enquiry and is in fact one of the main nuclei of the finer way, but the form of thinking about the object of study in each of these paths is radically different, as the examination of pleasure throughout the dialogue shows. This small detail (cf. σμικρόν, 18a7), as Socrates calls it, is vitally important to an understanding of the development of the *Philebus* and to grasp the way in which Plato transmits the dialogue to the reader.

A large part of the controversy generated by the commentators of the *Philebus* derives from the fact that these principles (the finer way or the dialectic or divine method) are presented as a method or way of enquiry but are not used in an effective, consistent way throughout the dialogue. If this is so, the dialogue would lack structural coherence, and could be divided into a methodological section and an ontological section separated by a discussion of the good life. But we believe that, if we understand the meaning and the nature of the message that Socrates transmits to us via the finer way and the argument of the dialogue, we will see that this is not the case⁶. As we noted above, one of the greatneses of the *Philebus* is the fact that it explains to us how to take on the difficult task of approaching the unlimited (ἀπειροῦν), that is, how we as beings who are rational and sentient should embark on the enquiry into units (such as life itself, or the dialogue as a whole) while at the same time confronting the unlimitedness that characterizes them. As a philosophical exercise involving life itself and at the same time as a hermeneutical key to the dialogue, Plato proposes that we use the dialectic, that is, that we should search for and find a single form for each reality. As we said above, we do not mean to clarify the general structure of the dialogue as a whole, but just to highlight the way in which the opening scene shows us, in different ways, how it will proceed.

⁶ See for a review of the different approaches to the *Philebus* in the sense indicated the part I.1 of the present work.

§ 2. The eye that judges (11a-11b3)

The *Philebus* begins abruptly with an instruction to look (ὄρα δὴ, Πρώταρχε, 11a1)⁷, urging Protarchus to discern between two λόγοι: one that defends that the best of human lives or possessions is pleasure and enjoyment, and one that sustains, on the other hand, that wisdom, memory, and correct judgement⁸ and true reasonings are closer to the good. Socrates' instruction invites Protarchus to decide what are the best human possessions –a question with which the dialogue closes, leaving the reader in a state of indetermination⁹. The need to observe and the need to discern and decide are presented in the very first scene of the *Philebus* as fundamental to the reading of the dialogue as a whole¹⁰. Indeed, as at the beginning of the dialogue, at the end we are called on to make a decision, a judgement that must discern (κρίνω) between the authority of the animal and that of the philosophical muse, that is, a judgement that must identify the intermediate place in which man is situated (cf. 67b6-8). What is more, the centre of the dialogue clarifies how judgements or affirmations –the main source on which to base decisions– are produced. There as well, what must be discerned via observation and judgement is, precisely, the figure of a man (cf. 38c-39c). This selection or decision, as shown by the dialogue as a whole, *is a decision relative to human life*, something that is manifested particularly in the opening, central and final scenes. The importance of

⁷ Klein (1972, 159), whom Delcomminette follows, holds that the grammatical form of the first sentence of the dialogue (with the presence of «δὴ» and «νυνὶ» and the absence of the vocative in front of Protarchus) mean that we should not see it as a true opening. Similarly, Friedländer (1969, 308, n. 9) notes that neither of the youths would use the vocative to address Socrates.

⁸ Throughout this study we translate δόξα as judgement. This translation aims above all to establish a term to cover all the possible meanings of the original word. The choice of this term rather than «opinion» or «belief» is also due to the analysis of the central scene in the *Philebus*, where it is clearly the ability to issue a judgement that is being considered (cf. 38c-39c). Cf. Rosen (1999a, 92; 1999b, 82).

⁹ Although the aim pursued in the conversation between Socrates and Protarchus is clear in general terms, it is important to note that as the dialogue progresses this aim is modified or is shown from different perspectives, introduced as *displacements*. Thus, in the opening scene the object of enquiry moves, as we will see below, between the best, the good, the truth or the happiest life; but later the characters talk of what is most worthy of being chosen (αἰρετέον, 18e3), of the best of the possessions («τί τῶν ἀνθρώπων κτημάτων ἄριστον», 19c6), of the common life of pleasure and reflection (cf. 22a1-2) and, finally of the cause that is closest to the common life (cf. 22c and 67a). For the notion of displacements in Plato's dialogues see Sales (1992, 10-16, 54, 55, 75).

¹⁰ See part III.2 and III.3 of the present work. Significantly, the process of discernment is not effectively set in motion until 20e1-2, the moment when Socrates looks separately at the life of pleasure and the life of reason («σκοπῶμεν δὴ καὶ κρίνομεν τὸν τε ἡδονῆς καὶ τὸν φρονήσεως βίον ἰδόντες χωρὶς»). This task of discernment will mark the whole of the argument of the dialogue (on this issue, see the study by Professor Carvalho 2011).

observation at the beginning and indeed throughout the dialogue, however, has been disregarded by the great majority of scholars¹¹.

The observation at the opening of the dialogue centres, as we said, on two λόγοι, one that Protarchus prepares to receive from Philebus and one –our λόγος says Socrates– against which Protarchus is to argue (ἀμφισβητεῖν) if it has not (ἐὰν μή) been presented in a reasoned way (κατὰ νοῦν). We note, first, that what is designated by the term 'λόγος' acquires as early as the opening scene a double meaning that it will preserve throughout the dialogue. As we will see in Socrates' following intervention, this term designates two objects that can only be compared or thought of conjointly after a profound explanation. Let us say only that Philebus' λόγος has been defended and transmitted, for he now remains silent for the rest of the dialogue; the Socratic λόγος must explain both itself and the λόγος of Philebus, that is, in the latter case, to introduce the word or the discourse (λόγος) where there is silence. This is significant in so far as it requires the presence of a third interlocutor, Protarchus, who will provide the voice for Philebus' silent λόγος and thus allow Socrates to initiate and construct the dialogue.

The use of the word ἀμφισβητεῖν and the formula κατὰ νοῦν introduced with a conditional (ἐὰν μή) also offer several clues for the interpretation of the scene and of the dialogue as a whole. Indeed, at the very beginning, the *Philebus* presents us with the *possibility* of a confrontation between two options. Ἀμφισβητεῖν designates throughout the dialogue the same as joint struggle (συμμαχεῖν)¹², notions that are distinct from the struggle for victory or the love of victory (cf. 14b1-9). This contraposition is important in order to understand the whole of the dialogue and it should be linked to the contraposition established between the dialectic and eristic manner of pursuing enquiry (cf. 17a4-5). The language of confrontation and struggle will be a constant feature of the *Philebus*, as the importance of victory bears witness (cf. 14b-7)¹³. We should recall that the dialogue closes with an awarding of prizes to acknowledge the winners of the contest (cf. 64c-66d). For its part, the expression κατὰ νοῦν means in «accordance with

¹¹ For the relevance of observation and vision in the *Philebus* see part III.2.

¹² There are a number of references to «confrontation» (ἀμφισβητεῖν) (cf. 11a2, 13a9, 14c9, 15a7, 15d2, 19d6, 20a8, 22c7, 24a6, 27c10, 42c5); and also to «struggle» (συμμαχεῖν) (cf. 14b7, 30d8, 44d7).

¹³ This point led Friedländer (1969, 308) to suggest that the setting of the dialogue is a gymnasium.

reason», but it could also mean, as Benardete notes, «according to inclination»¹⁴. In this regard, this expression, situated in this key site of the dialogue, indicates something that will pervade the dialogue as a whole. On the one hand, it reflects the inevitable mixture between reason and pleasure, between what is reflected upon and what is lived, which makes up the exercise of human reflection and in fact the whole of human experience. Indeed, Protarchus will demonstrate later that he can accept Socrates' arguments (or those of any other) out of pleasure or out of inclination more than because he has understood them correctly (cf. 14a7)¹⁵. What is more, the content and the complexity of the sense of reason (νοῦς) shows us the presence of a *rationality* (in the broad sense) which is imposed or which is situated beyond the positions of Socrates, Protarchus and Philebus. This fact is reflected, for example, in the cosmological argument (cf. 23c-31a), in which Socrates affirms that he is not speaking about his reason, but about true reason¹⁶. Finally, the meaning of the opening of the dialogue is completed by the presence of the conditional (ἐάν μή): Protarchus will have to defend one of the two λόγοι and confront the other *if it has not been clarified* κατὰ νοῦν. The conditional draws attention to the κατὰ νοῦν; it is because Protarchus sees only one of its senses that he wants and agrees to pursue the conversation. The intention of the dialogue as a whole, then, is to make Socrates' position, and the confrontation between his position and those of Protarchus and Philebus, reasonable or attractive (κατὰ νοῦν).

At the end of his opening intervention, Socrates asks whether it is necessary to recapitulate (συγκεφαλαιώω) what has been said before. This once again offers us a double clue for thinking of the dialogue as a whole. Indeed, on the one hand, if Socrates wants to recall the contents of the λόγοι in dispute, it is reasonable to think that they were the object of an earlier conversation, very possibly one between Philebus and Socrates at some point before the opening scene¹⁷. On the other, the recapitulation is

¹⁴ Cf. Benardete (1993, 1, n. 2). The expression «κατὰ νοῦν» reappears only once in the rest of the dialogue (cf. 26c2).

¹⁵ So we agree with Rosen (1999a, 95) that «the main theme of the dialogue is the impossibility of a radical separation between pleasure and cognition».

¹⁶ See the interplay between Socratic reason at the beginning of this section: ὁ (νοῦς) γ' ἐμός (cf. 22c5) and τῷ ἐμῷ νῷ (cf. 22e4); and its link with the ὁ σὸς νοῦς that Philebus uses (cf. 22c3).

¹⁷ We believe that there has indeed been a previous conversation; otherwise, the opening scene and the importance of Philebus' transmission and abandonment of the λόγος cannot be understood. We do not think it is necessary to refer to other dialogues to clarify this earlier conversation; the *Philebus* itself allows us to reconstruct it partially (cf. 11b4-6, 12b3-5, 13a8-b7, 13e3-6, 19c7-9, 19d2-10, 20a, 60a7-11 and 66d7-8). However, the commentators do not all agree on the matter. Following Robin and Gosling, Gadamer (1991, 104) affirms that there was a previous conversation between Socrates and Philebus, but

nothing more than an exercise in *memory*, which represents, as we will see below, one of the fundamental elements that make up the initial Socratic λόγος: thanks to memory we are able to retain reality and our reflections, in order to be able to analyse them and judge them appropriately (cf. 19c9-d4). As the whole of the dialogue shows, memory represents the first moment of the reflection before which we find only experience, that is, the very presence of things. The content and the complexity of memory is one of the main keys to understanding Plato's *Philebus*. In fact, in the very middle of the dialogue we find an explanation of memory and its particular relationship with perceptive experience¹⁸.

§ 3. The asymmetry of the λόγοι and the possibility of the dialogue between Socrates and Protarchus (11b4-11c4)

As we said above, the alternative placed before Protarchus and the reader is between two λόγοι, of which Socrates offers a recapitulation. His exposition of the two options reveals an asymmetry which may pass unnoticed, but which, properly examined, allows us to understand and anticipate a large part of the development of the argument and the action of the dialogue.

that it failed for the same reasons as the conversation between Callicles and Socrates in the *Gorgias*, in which the dogmatic defence of pleasure as good makes Callicles withdraw from the conversation. Notomi (2010, 76-77) also considers that the previous dialogue revolved around the question «what is good?», and that it would have continued in the same way as in the *Republic* (cf. 505a-506d) with the impossibility of resolving the question, because of its simplicity; in the *Philebus*, then, the aim would be to reintroduce this question from a new perspective. Benardete (1993, 90) considers that the previous conversation between Socrates and Philebus may have revolved around the question of the subordination of pleasure to the law as a manifestation of reason in the city. In our view, this bold theory is not supported by the text of the *Philebus*. Finally, Rosen (1999a, 89) indicates that even though there was a previous conversation, it remained undefined or imprecise; he adds that this feature is characteristic of many of the arguments of the *Philebus*. Among the authors who argue that there was no previous conversation is Delcomminette (2006, 34-35, with Friedländer 1969, 309-310), who holds that Philebus withdraws not because of his impotence or dogmatism, but out of a wish for consistency, since his defence can only be silent; the Delcomminette claims that Philebus need not have articulated his position explicitly, but would rather have demonstrated a certain behaviour, as reflected in the use of the verb «φημί» a 11b4, employed by Socrates at the end of the dialogue to designate the affirmation of beasts with respect to pleasure (cf. 67b1-2). Along the same lines, Dixsaut (1999a, 33) holds that, rather than a previous conversation, we should think in terms of a confrontation between two positions.

¹⁸ This is the description of the figure of the scribe which begins in 39a1-5 (in the very middle of the dialogue). Our theory is that the description of the figure of the scribe is clarified by the coincidence between memory and perception, but also by the presence of that which signifies the experiences (τὰ παθήματα, 39a2) linked to it, an indeterminate element which seems to be a component of the soul. The meaning of this indetermination, as a constitutive element of the coincidence between memory and perception is, in our view, one of the keys to understand the dialogue. See part III.3 of our work for a complete explanation of this question.

First, we should note that the terms used to describe Philebus' position present a homogeneous, invariable whole: enjoyment (χαίρειν), pleasure (ἡδονήν) and delight (τέρψιν)¹⁹. In contrast, the candidates of the Socratic λόγος present a clear heterogeneity, a hierarchy even: reflection (τὸ φρονεῖν), reason (τὸ νοεῖν), memory (τὸ μεμνήσθαι), *correct* judgement and *true* calculation (δόξαν τε ὀρθὴν καὶ ἀληθεῖς λογισμούς)²⁰. The homogeneity or invariability of the three initial elements of Philebus' position is made clear throughout the dialogue. What is more, behind this identity we see something characteristic of the life of pleasure: in spite of its multiplicity, it leads us to a unitary experience that is not easily defined or delimited²¹. As Dixsaut sees, Philebus' λόγος simply bears witness to the truth that pleasure and enjoyment are good for life; Philebus' position presents us with an experience rather than a structured, coherent discourse²². In this regard, the Socratic task throughout the dialogue is gradually to delimit, together with Protarchus, the life of pleasure, introducing measure and limitation where there appears to be none (cf. πέρας ἰκανὸν, 19e1).

Even though this is not evident in the opening scene, the elements that comprise Socrates' position present a clearly delimited, hierarchical structure. Indeed, reason and reflection are presented throughout the dialogue as organizing and delimiting forces, as things that make possible all measure and all mixture (and also, therefore, the mixture between pleasure and reason) (cf. 59d-64b). Memory, judgement and calculation refer us respectively to the past, the present and the future, which form the bases of human experience –in which, inevitably, the experience of pleasure is also situated. As the dialogue progresses we see that, without these elements, a life of pleasure can never aspire to good without falling in the most dehumanized animality (cf. 21c1-d2). That this is one of the main intentions of the dialogue is made clear in the final scene, which

¹⁹ Indeed, with respect to this set we can only affirm, as noted by Benardete (1993, 1, n. 3) and Dixsaut (1999a, 37), a preeminence of the ἡδονή.

²⁰ According to Rosen, Plato inverts here the uses of «correct» and «true», the first of which is normally associated with calculation and the second with opinions or judgements (1999b, 84).

²¹ See how all Philebus' interventions throughout the dialogue use indistinctively the terms used by Socrates in the summary of the younger man's λόγος (cf. 18a1, 22c, 27e).

²² Indeed, as Dixsaut (1999, 39) states, «les mots employés par Philèbe tirent leur sens d'une seule et même expérience, qui peut néanmoins présenter des variations de qualité et d'intensité proprement innombrables». Similarly, Rosen (1999a, 95) indicates that Philebus' almost total silence reveals that silent pleasure is more powerful than the Socratic λόγος: «the thematic suppression of Eros is thus accompanied by a silent demonstration of its force».

calls for a choice between the authority of beasts and that of the philosophical muse (cf. 66d-67b). Finally, we should see that this implies that reason, Socrates' initial candidate, cannot be good without qualification, as it is subordinate to the truth and the correctness of judgement and calculation. So we see that if pleasure were the good, then this good would include all pleasures; but if reason were the good, it would not include all thoughts –only some of them.

Secondly, the three elements that comprise Philebus' position refer to *that which is good or good things* (ἀγαθὸν εἶναί)²³, while Socrates' position is described using comparatives, like *better or more worthy of being chosen* (ἀμείνω καὶ λῶω, 11b9²⁴) than pleasure²⁵. As Dixsaut claims, Socrates' use of comparatives allows him to escape the circle of the refined, who see good as the privileged object of thought; but at the same time the comparatives allow a relativization of reason and intelligence, making them better, but not good in an absolute sense. Note that the fact that reflection or reason is better than pleasure does not exclude the possibility that some aspects of pleasure are good. The recovery of the good contained in pleasure is one of the dialogue's main aims²⁶.

²³ Many commentators read the adjective («ἀγαθόν») as equivalent to the noun (which is normally found in the text in the form «τἀγαθόν»). Shorey (1908, 343-345 and 344) considers the expression to be an example of what Wilamowitz defines as a «sane nonchalance» characteristic of the Greek style; Hackforth also reads it as «good». Migliori enumerates the appearances with and without the article and claims that they are used indistinctively (1993, 12 n. 16). In contrast, Badham (1855) and Bury (1988) have «good things». Delcomminette (2006, 25), with whom we agree, holds that the ambiguity is deliberate (with Goldschmidt 1970, 41-42), Benardete (1993, 1 n. 4) and Frede (1993, xvi-xvii) and adds that Philebus' position is and will remain indeterminate, ambiguous, but that Protarchus would be more likely to read «good», and Socrates «good things».

²⁴ For Friedländer (1969, 314), this expression gives the initial exposition a solemn tone. Dixsaut (1999a, 27-28) finds the referent to this expression in *Laws* 828a, which, in relation to cities, discusses what is better and more desirable for the gods.

²⁵ The use of comparatives has been seen as significant by several commentators, including Dixsaut (1999a, 28-30), Delcomminette (2006, 26-28) and Notomi (2010, 74-76). Clearly, if the two conflicting options were equally good there would be no place for the discussion and a *tertium comparationis* would be needed to evaluate it (in this case, the *tertium* would be «that which is better» or «good» in itself, although this will be specified in the following lines). What is more, the introduction of comparatives makes it possible to relativize the importance of Socrates' position. Thus, thought and reason do not appear to us as the best possible good, but as better options, on a hierarchical scale that is open to qualification. Dixsaut expresses this as follows: «tel est le malheur de la pensée, qui doit convaincre les vivants qu'ils ont besoin d'elle, et davantage encore que de leurs plaisirs» (1999a, 30). We might say that, as the title of her book indicates (*La fêlure du plaisir*) in spite of the «malheur de la pensée», it eventually achieves the fissure (fêlure) of pleasure.

²⁶ Indeed, the long examination of the experience of pleasure (cf. 31b-55c) ends with the determination of pure pleasures (cf. 51a-52c) and later with the introduction of necessary pleasures (cf. 62e5-9), which may form part of the best of lives, which are described towards the end of the dialogue (cf. 59d-64b).

Third, while for Philebus pleasure is *good for all living beings*, for Socrates reflection is better and more worthy of being chosen by *all who are capable of taking part in them*. The fact that the Socrates' position adds a condition, that is, a limitation with respect to the more universal (shall we say) position of Philebus, is significant. Just as pleasure is presented as immediately good, reflection and the elements that accompany it are not immediately better than pleasure, but are better through mediation, that is, thanks to a certain capacity. While it is sufficient to live to be able to enjoy oneself, something more is required in order to reflect. This also contributes to reinforcing the importance of the different levels of the Socratic λόγος.

Fourth, and closely connected to the immediacy or not of the λόγοι, Philebus' λόγος is devoid of any notion of *temporality*; Socrates, on the other hand, says that reflection and its accompanying elements are the most beneficial both for the beings that are and the beings that will be. Although in this case the past is missing²⁷, it does appear in other places and, as we have seen, the terms that describe Socrates' position refer us to the three moments of temporality: the past (memory), the present (judgement) and the future (calculation). The absence of temporality in Philebus' λόγος offers an image of pleasure as something immediate or, at least, as an experience into which the past, the present and the future are dissolved: an experience with respect to which the statements «I am enjoying» or «I have enjoyed» are meaningless. Again, the clarification of the immediacy and the unlimitedness of pleasure will be one of the questions that the dialogue as a whole will clarify, showing that the apparently immediate or unmediated experience of pleasure hides a series of mediations which can be analysed to a greater or lesser extent. In each pleasure, in each pleasant experience, the whole of the individual's life comes into play: how we enjoy ourselves, how we remember our enjoying ourselves, and how we hope to enjoy in the future. Our thesis is that this question allows a clarification of the central scene to which we alluded above, in which Socrates speaks of the difficulty of seeing a man from a distance.

Finally, in spite of the asymmetry of the two alternatives, it is significant that Socrates describes them both as λόγοι. In this regard we should think once again about what the two positions share in order to understand the complexity of the λόγος as a unit. In our

²⁷ Dixsaut is right to say that if Socrates had added the past, his affirmation would have been more universal, but that the λόγος defended by Socrates only becomes a truth through him, that is, that the sense of his λόγος is pedagogical, and «on n'enseigne rien aux morts» (1999a, 40).

view, it is this *unity* that makes possible the dialogue between Socrates and Protarchus, in the course of which Philebus, as we have seen, remains almost completely silent. As we will see below, the establishment of two agreements will be necessary for the dialogue to proceed without falling into the indeterminateness that separates these two λόγοι.

We should also add that Socrates speaks of «us», and that Philebus and Protarchus are also in the company of others whom they consider as belonging to their group²⁸. Be this as it may, it is important to stress that the dialogue between Socrates and Protarchus is only possible if the two discourses can be thought of jointly and therefore, in so far as this is possible, as a unit. This joint thought, the joint struggle that we mentioned above, has as a condition (even though this is not made explicit in the text) a certain degree of friendship without which no genuine dialogue can proceed. Indeed, if the dialectic (understood as a dialogue and also as an attempt to define units in the plurality of reality) is opposed to the eristic (cf. 17a4-5), the interlocutors should not be seen as rivals or enemies, but as friends working together to achieve a common goal. Achieving this goal is one of Socrates' priorities in the opening scene of the *Philebus*²⁹.

§ 4. The fair Philebus and Protarchus' assumption of the λόγος (11c5-11c8)

Once Philebus accepts Socrates' summary, Socrates asks Protarchus if he will receive (δέξει) the λόγος that is now committed (διδόμενον) to him. Protarchus replies that it is necessary (ἀνάγκη) that he should accept it, for the fair Philebus has renounced it or

²⁸ Who Socrates is referring to, and who the companions or followers of Philebus are, is another question that remains unanswered. According to Dixsaut (1999a, 36) the dialogue offers an ironic interplay between the we-majority and the we-philosophers, inspired by the philosophic muse. Her thesis is that Socrates' λόγος is addressed to those who have chosen reason or intelligence. We agree, although the first problem that must be resolved is what it means exactly to choose reason or intelligence, since Protarchus will eventually choose them –though in a sense that is different or inferior to the one that Socrates seems to pursue.

²⁹ Friendship and enmity also occupy a place in the dialogue, though they are not explicitly linked to the dialectic (cf. 49d1-50a10). Even a very careful analysis of this passage and of the dialogue as a whole cannot establish whether Socrates and Protarchus are friends at the end. Protarchus' final question shows that he is not satisfied and that as a result he has not been able to delimit (through the dialectic and in the company of Socrates) the question at hand (cf. 67b7-10). Gadamer spoke at length of the dialectic as dialogue (2000; 1991, 17, 65, 101-218; see also part I.2 of our work). Pace Frede (1993, xxxii, lxiv-lxv), however, we do not think that the point is to convert Protarchus and to make him abandon hedonism for the Socratic position. If it were so, the whole of the dialogue would be a rather shallow rhetorical exercise (cf. Rowe 1999a).

has withdrawn (ἀπείρηκεν, 11c8)³⁰. A number of things are important in Protarchus' affirmation: first, the fact that he does not receive the discourse of his own free will, but out of necessity³¹, a necessity deriving from the fair Philebus' renunciation³². Protarchus seems to be saying that the λόγος now belongs to no-one, that no-one is prepared to defend it against Socrates and that as a result this task falls to him. As we have seen, the λόγοι of Philebus and Socrates belong to different or asymmetrical ambits. The former is based primarily on an experience that does not require the word for its defence –or that cannot in principle be defended through the word. Socrates' λόγος is intimately linked to the λόγος itself understood as the word or dialogue. Protarchus is on the point of doing something unusual, that is, to defend a λόγος that cannot be defended through words against someone who defends the λόγος as an articulated dialogue³³. Be this as it may, we must ask ourselves: how is it that Protarchus needs to assume the λόγος of Philebus? Perhaps because it is popular or a human principle that must be defended, or perhaps because Philebus' irresistible beauty urges him to do so? From our point of view, these questions are essential to understanding the argument and the action of the dialogue.

Secondly, and as a possible response to this question, the reference to Philebus as «fair» is highly significant, above all because there are hardly any other references to the appearance or temperament of the characters at any point in the dialogue³⁴, and because it is Protarchus who describes his companion thus after talking of the necessity of assuming his λόγος. We think that Rosen is right when he affirms that Philebus' beauty, the attraction that Protarchus feels for him, may be the second thing that make the dialogue possible –the first being Socrates' attempt to bring together two apparently incommensurable discourses to arrive at a certain result. From this perspective, the

³⁰ The meaning of this verb can be both to renounce and to be tired. Benardete: «to talk oneself out»; Gosling: «has cried off»; Frede: «has given up on us», «hat sich uns versagt»; Diès: «est défaillante». (Cf. Dixsaut 1999a, 31).

³¹ In 22b2-9 Socrates attributes, with the agreement of Protarchus, the choice of a life that is not a mixture of understanding and pleasure to ignorance or an unfortunate necessity (ἐξ ἀγνοίας ἢ τινος ἀνάγκης οὐκ εὐδαίμωνος).

³² As we will see throughout the dialogue, not only Protarchus seems to be obliged to enter the dialogue: Socrates as well is obliged to remain in the conversation on several occasions.

³³ Recall that the main thesis of Dixsaut (1999, 28-29) regarding the opening scene is that Socrates is trying to transform Philebus' «affirmation imprenable» into a genuine thesis. We agree, although we believe that the scene has other important readings as well.

³⁴ In 26b5 Socrates addresses Philebus as «καλὸν Φίληβε».

dialogue can be read in its entirety as a struggle between two different erotic forces in order to move Protarchus –and the reader– in a particular direction³⁵.

Finally, as Benardete notes, ἀπείρηκεν finds an important echo in the last intervention in the dialogue, the moment when Protarchus poses the last question to Socrates affirming that he (unlike Philebus) will not withdraw (ἀπερεῖς, 67b); it is precisely because of this question that the dialogue does not finish and as a result remains unlimited, a situation in which Protarchus does not wish to remain. Ἀπείρηκεν and ἀπερεῖς remind us phonetically of the unlimited (ἀπειρον). Here again we see how unlimitedness is found both at the beginning and the end of the dialogue: Socrates is presented dramatically as the person able to continue the dialogue and the one able to place a sufficient limit on the questions addressed (cf. πέρας ἱκανὸν 19e1-2), something that Philebus feels unable to do, because he remains in the unlimitedness characteristic of pleasure. This is also confirmed by the establishment of the first agreement, to which we now turn our attention.

§ 5. The first agreement: the de-limitation of truth (11c9-11d1)

«So –says Socrates– we must *delimit* (περᾶνθῆναι)³⁶ the truth about these doctrines by whatever possible means» (11c9-10). This is how the first of the agreements is reached on which the whole of the dialogue will be established. At first sight, the demand that the truth should be sought may seem obvious, and in fact we believe that it is. As is well known, to the Greek ear «truth» is synonymous with uncovering or bringing light to somewhere where there was none, but it is also used, as we have seen, as an adjective to qualify judgements, calculations, or statements in general. These two

³⁵ There is a clear interplay of erotic attraction throughout the dialogue which is hinted at in the opening scene. Eros appears just few times in the *Philebus* and for Rosen its almost total absence is one of the main mysteries of the dialogue (cf. Rosen 1999a, 85-86; see also Dixsaut 1999a, 256-258). We believe, nevertheless, that eros appears enough times as to show us its positive significance in the dialogue (cf. 16b6, 23a4, 35a5 47e1, 50c1, 50d1, 58d4 and 67b5; see part II.1 *ad loc.*). In fact, the dialogue as a whole can be expressed at the level of movement and rest: Philebus does not move –he rests– and moves; Protarchus is moved both by Socrates and by Philebus and does not allow Socrates to move; and, finally, Socrates wishes to rest, but he is obliged to move by Protarchus; what is more, he moves Protarchus and in certain moments, the immobile Philebus as well. Possibly, as Rosen claims, Protarchus has been induced by the eros of Philebus's beauty, but Socrates also makes him decide for the beauty of intelligence, that is, for the proportionate mixture of pleasure and reason.

³⁶ Περᾶνθῆναι can be translated as «to lead towards the end» or «attain»; its root is the term «πέρας» (limit); this is why we (like Benardete, who translates: «go the distance (the limit)» 1993, 2) translate it as «to delimit».

meanings of truth will be present throughout the dialogue: indeed, Protarchus will have to accept the existence of true (or pure) pleasures and distinguish them from those that are not (even though, for him, pleasure is univocally good at this stage), but at the same time he will have to understand the sense in which it is possible to discover the very structure of reality and of human experience. We believe that the exposition of the finer way plays a fundamental role in understanding these two senses of truth (cf. 58e1-2). We also add that this second meaning of truth acquires a central protagonism in the final part of the dialogue, when Socrates explains the trinitary nature of good and of the good mixture, characterized by proportion, truth, and beauty (cf. 64c-66a). The link between the beginning and the end of the *Philebus* in relation to the question of the truth has often eluded commentators, but it is fundamental for understanding the meaning and the unity of the dialogue.

Note as well the link that is established between the earlier ἀπείρηγεν and περρανθήναι. The text allows us to link *Protarchus'* necessity of assuming the λόγος due to the *withdrawal* (ἀπείρηγεν) of the fair Philebus, with the *necessity* (δέω) of *delimiting* (περρανθήναι) the truth (τάληθές). Again, ἀπείρηγεν is linked, this time only phonetically, with the unlimited (ἀπειρον). In this regard, the sentence can be reformulated as follows: Protarchus is obliged to take on the λόγος from the fair Philebus because the latter, either through renunciation or withdrawal (ἀπείρηγεν), has left them in unlimitedness (ἀπειρον); now Socrates confirms this, saying that we must place a limit (πέρας), we must delimit (περρανθήναι) that which remains concealed, the truth. We believe that the interplay between ἀπειρον-πέρας is clear, as will be shown as the dialogue proceeds. Socrates' task of delimiting thus confronts the necessity generated by the unlimitedness of the fair Philebus and his candidate, pleasure. It is important to stress that Socrates is far from dogmatic in his formulation of this task: the truth must be attained «in some way» (πῃ), but also «by every possible means» (τρόπῳ παντί)³⁷. As we said, this first agreement is fundamental to enable Protarchus, who has to defend an indefensible λόγος, to follow the path that will guide him towards the discovery of his own unlimitedness.

So truth is presented to us as Socrates' first attempt to situate the objective of the conversation in relation to a third more or less neutral element, which will allow the

³⁷ Cf. Casertano (1999a, 414).

conversation to advance. The necessity of «delimiting the truth» represents a first displacement of the site of confrontation that will make possible the dialogue between Socrates and Protarchus (note that Philebus does not accept this first agreement). And this third element (the truth as the goal) also has the clear function of suggesting a different perspective on the question of «the good» or «best». But let us return to the text, since the displacements – or specifications – with regard to this third element have not yet finished.

§ 6. The second agreement, from the λόγος to the happy life (11d2-12a5)

As we said, Socrates adds that they must reach an agreement on another question: «we will try to prove clearly that is a state (ἔξις) and disposition (διάθεσις) of the soul which can make life happy for all human beings» (cf. 11d4-6)³⁸. Socrates then explains that if *another* state or disposition were shown to be better, both options would be defeated (ἡττώμεθα μὲν ἀμφοτέροισι). But if pleasure were preferable, it would defeat reflection; and if reflection were preferable, it would be victorious and pleasure would be defeated (ἡττῶται). «Do you agree to that?» says Socrates. This passage, which sets out the second agreement between Socrates and Protarchus, presents a series of interesting features that we will now discuss.

Firstly, in this passage we find a new displacement of the question at issue: now, enquiry is situated in the human ambit, more specifically in that of the human soul and happiness. Happiness, then, is presented as a new third element that will make the enquiry possible. Now, unlike good and the truth, in this case this is a more palpable, concrete experience, but also more open to definition. This new element aims to break down once and for all the strict dichotomy between pleasure and reflection and gives a new impetus to the conversation between Socrates and Protarchus. The correct reformulation of the question could now be «what is it that makes life good?»³⁹ Now it

³⁸ Note that διάθεσις derives from διατίθημι and therefore implies a position and a certain order, and for this reason we translate it as «disposition». The difference between these two concepts should be borne in mind, even though it is not explicitly stated at any point during the dialogue. (Cf. Harte 1999a, 386).

³⁹ As Notomi sees (2010, 79). We disagree on this point with Delcomminette (2006, 39), who, reading from *The Republic*, states that «le mouvement du *Philèbe* consiste précisément à prendre cette vie bonne comme base pour penser l'*Idée* à laquelle elle participe, au moyen de procédés complexes que nous aurons à comprendre». (Our emphasis). We prefer to speak of the good life as a goal or final objective rather than as an idea, since this notion (the idea of good) is not to be found in the *Philebus*, where we can reach, at most, the threshold of where the good is to be found (cf. 64c1-2).

is no longer a question of thinking about pleasure or reflection at an abstract level, but about the life of pleasure and the life of the reflection understood in relation to a paradigmatic way of life, the happy life. As the dialogue as a whole will show, this way of life consists in a mixture of reason and some pleasures (cf. 22a1-b5; 27d1-10; 59d-64b; 66a-d), incorporating proportion, beauty, and truth (cf. 64c-66d).

Secondly, this second agreement can only be made with Protarchus, as the expression «we two» (ἡμῶν ἐκάτερος; cf. 11d4) indicates. This is also clear from Protarchus' response. Socrates' use of the future of the verb ἐπιχειρέω (cf. 11d5) denotes the necessity of this agreement to pursue the enquiry in the future. In this regard, Philebus is *not willing to move*: that is, he decides to remain in the unlimitedness or indefiniteness of his position. However, his immobility is not absolute, for his eros is able to move Protarchus towards the necessity of entering the conversation.

Thirdly, it should be stressed that throughout the passage the language of struggle or competition acquires a particular force. In the competition we now find three candidates: pleasure, reflection and another, which may be superior to the other two and so we must see which of the first two is superior in relation to it. In a certain way we could say that the two rivals now enter into the contest to know which of the two comes closer to the best of lives, defined as a certain state and a disposition. This novelty only allows the establishment of a confrontation between pleasure and reflection for the second position, not for the first – making it clear that neither of them is the best way of life. In fact we will see this demonstrated later (cf. 20b-23b); at the moment we are still at the beginning of the dialogue. Recall that the dialogue ends with the award of prizes (cf. 64c-66d).

Finally, we believe that the most significant feature of this second agreement is that it allows us to think of the two λόγοι from the point of view of a new unity, that is, the unity of human life. Now, in front of Socrates, Protarchus and the reader, pleasure and reflection become *two forms of life that can lose their «vitality» if they are not adequately defended*⁴⁰. And if this is the case, it is important to note that it affects not just the life of pleasure, but the life of reflection as well, which will now be obliged to give an account of itself. Again, then, the dialogue indicates the existence of a rationality that is not exactly the same as the reason contained in Socrates' first λόγος.

⁴⁰ See Dixsaut (1999a, 42) and Notomi (2010, 79).

The levels of reason will be shown, as we mentioned above, throughout the dialogue, above all after the contrast between Socrates' reason (to which Philebus remains indifferent) and true and divine reason (cf. 22c6); but also in the exegesis of reason made between 55c and 59d. The new goal is now a certain state and disposition of the soul that leads us towards happiness, and in fact the rest of the dialogue should be read in the light of this agreement.

§ 7. Protarchus' disauthorization of Philebus and the latter's invocation (12a6-12b10)

So the establishment of the agreements ends with Protarchus' acceptance (ἐμοὶ γοῦν δοκεῖ, 12a5) and Philebus' refusal, on the grounds that there is no doubt that pleasure is victorious: he *holds and always will hold* that pleasure is the victor (ἐμοὶ μὲν πάντως νικᾶν ἡδονὴ δοκεῖ καὶ δόξει, 12a7). Protarchus responds that since Philebus has renounced the λόγος (or has abandoned it) he has no authority (οὐκ ... κύριος, 12a10) regarding agreement (ὁμολογία) or disagreement with Socrates. Disauthorized by Protarchus, Philebus makes his most significant intervention in the entire dialogue⁴¹. He freely acknowledges (ἀληθῆ λέγεις) that Protarchus is right and adds that he washes his hands of it and calls upon the goddess as witness (ἀφοσιοῦμαι καὶ μαρτύρομαι νῦν αὐτὴν τὴν θεόν, 12b1-2). Protarchus is mistrustful and says that they⁴² will also be witnesses (συμμάρτυρες) of what he has said and of what he has said that he says (ταῦτα ἔλεγες ἃ λέγεις); next, he turns to Socrates to say that from now on we must continue and *try to delimit* (πειρώμεθα περαινείν, 12b6) the question, with or without Philebus. Socrates confirms that we must try (πειρατέον, 12b7), beginning with the goddess, whom Philebus (ὄδε) names Aphrodite, but whose true name is Pleasure. Protarchus' response to Socrates (ὀρθότατα, 12b10), brings the opening scene to an end.

The final exchange of the opening scene provides a great deal of information on the dialogue as a whole. Let us look at its main elements. First, it is dramatically relevant that Socrates addresses Philebus to ask whether he also wishes to take part in the two

⁴¹ Philebus intervenes directly in dialogue 14 times, divided into four blocks: three after the opening scene (his last intervention ends in 28b). Throughout the dialogue he is mentioned 24 times.

⁴² The «ἡμεῖς» leaves us once again in uncertainty; we do not know if the reference is to him and to Socrates or to him and his companions, that is, the rest of those present.

agreements. Philebus' response is a reflection of his λόγος: pleasure is victorious; and there can be no further discussion. As we have said, his position is consistent; he is not interested in second prizes and so has no wish to take part in the game. Socrates' position is also consistent, because he does not wish to leave Philebus out of the discussion and is keen to have a friendly dialogue. Philebus' use of the present and the future is a clear reference to Socrates' affirmation about what is most beneficial for those able to participate in reflection («for all those now existing or to come»; cf. 11c2). This interpretation is reinforced by the fact that here as well there is no reference to the past. This absence may indicate that Philebus has been very attentive to what Socrates said, and so we must suppose that, in spite of his silence, he continues to listen, as we assume he does throughout the dialogue⁴³. Protarchus, for his part, seems to accept that pleasure will not win the first prize, but what truly concerns him is that pleasure may overcome reason, something which, as will be seen, does not occur⁴⁴. Socrates' strategy will allow Protarchus to follow the whole of the conversation even if this may pain pleasure (λυπεῖν ἡδονήν, cf. 23b1) and although the final result places the pure and necessary pleasures as far down as fifth place (cf. 66c4-8).

The fact that Protarchus takes the authority (κύριος) from Philebus with regard to the agreement or disagreement with Socrates' position has a significance that has been neglected. We believe that it should be linked to the witnesses proposed in this passage: Philebus proposes the goddess, and Protarchus is witness of Philebus' withdrawal. The notion of authority (κύριος) appears only twice more during the dialogue: in the final scene, in the discussion of the need to choose between the authority of beasts and that of aspirations and thoughts inspired by the philosophic muse, when it is indicated that the choice should be based on the authority of one or the other of the rivals (67b6-8); and in 58d10, when Socrates defends the authority of the dialectic against the rhetoric of Gorgias with which Protarchus identifies. Authority, then, is a fundamental element that links together the beginning and the end of the dialogue. We should also note that even though Philebus accepts that he does not have authority over the agreement or disagreement with Socrates, this does not mean that he no longer exerts an influence over Protarchus. In fact, the dialogue will show that Protarchus feels a mixture of

⁴³ Cf. Rosen (1999a, 100).

⁴⁴ In 22d1 and following we are told that the point is to know who will obtain second place after the combined life, that is, which of the two candidates is more akin to the cause of the good.

respect, fear and esteem towards Philebus. As we mentioned, we must be alert throughout the dialogue to the erotic attractions between the characters that are manifested in the opening scene. Again, we see that the link between the opening and the final scenes (cf. 66d-67b) is fully intended by Plato and places the question of the choice at the thematic centre of the dialogue.

Intimately linked to the question of authority, we find the presence of the testimony of the goddess to whom Philebus appeals and to which Protarchus responds. Protarchus responds with *mistrust* towards Philebus' words and also, in a certain sense, towards Philebus' goddess; by proposing himself or his friends as co-witnesses, he places himself at the same level as the goddess. This may make us think that if indeed Philebus exerts an erotic attraction over Protarchus, this attraction is not precisely because of his deity. The appearance of the language of purification and divinity in Platonic dialogue is always significant⁴⁵: here it is Philebus who introduces these notions with the intention of washing his hands of the discussion, that is, of the defence of his λόγος⁴⁶. Philebus thus takes a step ahead of the Socratic exercise of purification, since he remains sure of his decision and sees no need to examine it. So this is an expression of the authority of Philebus' λόγος, which is witnessed by a female deity. Philebus' judgement (δοκεῖ καὶ δόξει, 12a7) has not been examined nor will be examined via Socratic purification, and in this regard will remain a belief, or an opinion. It will be Protarchus who, accompanied by Socrates, will have to fill the void left by the authority of Philebus.

Finally, Socrates' intervention and the brief response of Protarchus, is the opening of the next section of the dialogue, which will be dedicated to present the wonder of the one and the many and the finer way (cf. 12b-20a). Socrates confirms to Protarchus that we must indeed try to delimit the question⁴⁷, and then says that we should begin

⁴⁵ Cf. Sales (1990, 76-79).

⁴⁶ Even though there is no agreement between the scholars on what Philebus purifies himself of, or whether the purification and the invocation is an ironic expression: Schleiermacher («ich will mich auch nur lossagen»); Gosling («I wash my hands of all responsibility»). Benardete, following Badham, holds that ἀφοσιῶμαι has the dual sense of «purification» and of «doing something in the name of something holy» (cf. 1993, 3, n. 10 and 99).

⁴⁷ In the summary in 19c1-e5 it is clear that what Protarchus and Philebus expect of Socrates is to delimit or place a sufficient limit on (πέρας ἱκανὸν, cf. 19e1) the question. We understand why Protarchus and Philebus need Socrates, but the dialogue never gives us a clear idea of the reason why Socrates needs or pursues the conversation with his interlocutors. As we said, it is possible that the threats made by the youths to Socrates play a role in this question (cf. 16a6, 19d8-e5, 20b3, 23b2-5, 62b7-9).

precisely with the goddess, whose real name is not Aphrodite, as Philebus would have it, but Pleasure. Note that Philebus never pronounces the name of Aphrodite, which shows us again the possibility that Philebus and Socrates have had a previous conversation (given that Philebus never denies that the goddess is Aphrodite). Note also the play on words that Socrates uses here: between the name used by Philebus (goddess), what Philebus was thinking about while he said it (Aphrodite), and what he really meant (Pleasure)⁴⁸. This play on words anticipates several questions, and shows us what the next step in argument will be. Firstly, it refers us to the centrality of predication understood as giving correct names to things (cf. 12c-14b). Protarchus must be shown that what he terms pleasure (equated initially with good) is a unit and also a multiplicity, which contains limit and unlimitedness in a particular mixture (it is an understanding of this structure that makes the exposition of the finer way possible, 16b-17a). Secondly, and closely linked to this question, the play on words between divinity, Aphrodite and pleasure takes us back to the question of the sacrality or the veneration of the elements defended by the interlocutors in the dialogue. The opening scene makes it clear that what Philebus venerates in defending pleasure is the deity Aphrodite, of whom Socrates is unwilling to speak (cf. 12c1-4), since her true name is pleasure⁴⁹. Protarchus, as we have seen, does not venerate pleasure through the same deity as Philebus, but he nonetheless venerates it as something more than human, or something that is sacred: he does not believe in Philebus' deity, but he is moved to some degree by her authority. This is made clear at various points in the dialogue (cf. 22e4-23a6; 28e1-8) and is, we believe, one of the tasks that Socrates must assume over the course of the dialogue, that is, the task of *desacralizing the power of pleasure* as Protarchus perceives it in order to persuade him to accept a higher source of authority (recall the final selection between authorities, cf. 67b1-7). To carry out this task, Socrates must situate pleasure in its place in the whole (cf. 23c-31a) and also in human experience itself (31b-55c), thus demonstrating its constant presence and its multiplicity, from the movements of the body to its link to cosmic reason.

⁴⁸ With regard to the names of the deities we find an interesting reference in the account of Prodicus on the transition of Heracles from childhood to adolescence (Xenophon, *Memorabilia*, II, 1, 21-34). However, we are aware that, as Dixsaut says (1999, 37), Plato is not Prodicus or Xenophon. The question of human and divine names is discussed at length in *Cratylus* (400d-401a and ff.).

⁴⁹ In 22c1-5 Socrates claims that he has demonstrated that Philebus' goddess is not the Good, to which Philebus replies that Socrates' reason is not the Good either.

We may suspect that the first task in this next section is to delimit the words (λόγοι) that we use to designate reality. Words (like reason or pleasure), however, have meaning because we place them in a whole that we venerate to a greater or lesser extent; Socrates' discourse must also address this question, and he does so through the various displacements that we have highlighted between the best, good, truth and happiness, and the interplay of the goddess, Aphrodite, and Pleasure. The dialogue becomes possible thanks to the ability to rethink *the unity of human life* through the λόγος. So the unlimitedness that is characteristic of human life (and of the dialogue) finds a first form of delimitation, as a complex interplay between pleasure and rationality, at the very beginning of Plato's text. We will have to reproduce this delimitation, as in a set of concentric circles, in order to understand the *Philebus* as a whole and to piece together its different parts. So our vision, like that of the man that Plato places in the central scene of the *Philebus*, must make out the figure of a man in the distance (cf. 38c-e). This will not be easy, but first, as the word that opens the dialogue shows us, we must be ready to observe (cf. 11a1).

LA MIRADA DE PROTARC, UNA CLAU HERMENÈUTICA DEL *FILEB* DE PLATÓ

«whether we turn intially outward toward the stars or
inward within ourselves, the destination is *aporia*»

Stanley Rosen

El present treball té com a intenció examinar la rellevància de la mirada en el *Fileb* de Plató per tal de mostrar que aquesta proporciona una clau hermenèutica que permet pensar el conjunt del *Fileb* i, particularment, la seva escena central. Així doncs, aquest treball és també un primer pas per tal d'examinar la rellevància de l'escena central com a clau interpretativa del conjunt del diàleg¹.

§ 1. Mirant de delimitar la vida humana enfront la filologia protàrquica

El *Fileb* comença amb una exigència de mirada (ὄρα δὴ, Πρώταρχε; cf. 11a1). Una exigència de mirada que vol moure Protarc justament a discernir per tal de poder prendre una decisió. «El discurs ha estat des de l'inici –afirma Sòcrates– sobre la reflexió i el plaer, *sobre quin dels dos cal triar*» (cf. 18e4-6). Allò que cal triar, allò més desitjable (αἰρετέον) es manifestarà com una de les característiques del bé (cf. 20d8)². Aquesta decisió, com mostra el conjunt del diàleg, és una decisió relativa a la vida humana: tant en el centre, on es fa l'anàlisi de «l'home que mira» (38b9-10), com en l'inici del diàleg trobem, doncs, un *intent de fer un judici*, això és, de discernir la figura humana i, a més, en el seu paràgraf final també ens situem enfront d'una tria, d'un judici que ha de discernir (κρίνω) entre l'animalitat i la musa filosòfica, és a dir, un judici que ha d'encertar el lloc intermig on se situa l'home (cf. 67b4-6).

El conjunt del diàleg es pot recórrer cercant les transformacions i els desplaçaments que experimenta *la mirada de Protarc* (o si volem els intents socràtics per dirigir

¹ El treball que aquí presentem troba la seva continuació a la part III.3.

² La tria, la decisió, és en definitiva l'objectiu final que persegueix aclarir el diàleg. Creiem que aquest és un dels principals assoliments de la interpretació que fa Gadamer del diàleg, no en la seva versió de 1931, sinó en la seva versió de 1978 (cf. Gadamer 2000; 1991). Per un comentari sobre la lectura que fa Gadamer del *Fileb* vegeu la part I.2.

aquesta mirada) i que han de permetre orientar la seva tria³. Allò que en aquell cas ha de discernir no és altra cosa que dos discursos (λόγοι), el que defensa que la millor de les vides o de les possessions humanes és el plaer i el gaudir, i el que afirma, per contra, que la reflexió, la memòria, el judici correcte i el càlcul vertader són més propers al bé⁴. Protarc al llarg del diàleg haurà de defensar aquest discurs que ha rebut de Fileb. A poc a poc, acompanyat per Sòcrates, anirà però *veient* que el discurs tal i com l'hi ha estat transmès és indefensable, ja que el plaer, a causa de ser en si mateix il·limitat (ἄπειρον), no pot constituir mai una vida veritablement humana. L'única vida pròpiament humana és aquella on plaer i reflexió es combinen en una barreja harmoniosa. És aquesta, creiem, la vida envers la qual *mira* Sòcrates, però no encara el jove Protarc, a qui caldrà mostrar de quina manera és possible introduir la mesura en el plaer sense que aquest deixi de ser plaer.

El Fileb és, com a tot, un diàleg dedicat a pensar el bé en la vida humana, entesa com a fita final que ens demana recórrer totes les parts que la constitueixen. La mirada de Protarc s'haurà de dirigir primerament, doncs, vers la naturalesa del plaer i, un cop aquesta hagi estat determinada i delimitada, haurà de ser capaç de trobar el seu lloc adequat en el tot de la vida humana. Només així, en un joc d'ascensos i descensos, de limitacions i il·limitacions, es farà possible accedir al bé com a allò veritablement desitjable per a l'home. La primer tasca que caldrà dur a terme serà, doncs, la de desmentir les aparences provocades pel discurs, car el plaer, afirma Sòcrates, «en ser pronunciat simplement així és d'alguna manera u (ἀκούειν μὲν οὕτως ἀπλῶς ἔν τι), però probablement adopta multitud de formes que són en certa manera dissemblants entre elles» i és justament per això que hem de «considerar i examinar» quina naturalesa té (ἐνθυμείσθαι δεῖ καὶ σκοπεῖν ἥντινα φύσιν ἔχει) (cf. 12c2-8). Com veiem, doncs,

³ Per a la centralitat dels desplaçament com a eina interpretativa a l'hora de llegir els diàlegs platònics vegeu Sales (1992, 11, 16, 54, 141 i ss.). En el cas del *Fileb* l'objectiu d'aquesta mirada que es desplaça s'aclareix molt bé a partir de la figura del tercer com allò que permet l'acord entre Sòcrates i Protarc i, per tant, es present ja des de l'inici com a possibilitador del diàleg. El tercer és la figura que permet pensar una alternativa entre vida de la reflexió i la vida del plaer, això és, en una vida com a barreja de plaer i reflexió que seria la millor vida possible (cf. 22a-b). El tercer es presenta també sota la figura de l'entremig (μεταξύ) en l'exposició del camí més bell, situat entre πέρας i ἄπειρον i com a àmbit propi del coneixement i la vida humana (cf. 16c-18a). Més endavant ens apareix sota la figura d'un estat que es troba més enllà del plaer i el dolor i que possibilitaria una superació de la il·limitació pròpia del plaer (cf. 32e-33a i 43c-d), etc.

⁴ Notem només que els tres elements que descriuen el discurs de Sòcrates impliquen una referència als tres eixos temporals que constitueixen la vida humana: la memòria del passat, el judici del present i els càlculs del futur. El recorregut del diàleg mostrarà que sense aquests elements, una vida de plaer no pot aspirar mai al bé sense caure en l'animalitat.

el diàleg juga amb el contrast entre escoltar i mirar ja des de l'inici. Notem, a més, que aquí els dos verbs que designen la recerca són «ἐνθυμέομαι» i «σκοπέω», els quals indiquen la necessitat de complementar l'examen de l'exterioritat i la interioritat⁵.

§ 2. Mirant l'estructura de la realitat, el «camí més bell» i la tasca de dir el món

L'exposició del mètode recerca que seguirà el conjunt del diàleg, el camí més bell (καλλίων ὁδός, cf. 16b6), ens indica justament que «les coses de què sempre es diu que són consten d'un i de molts, i que tenen en la seva naturalesa el límit i la il·limitació (πέρας i ἄπειρον)», *els quals es troben barrejats segons una determinada mesura* (cf. 16b-17a). La recerca sempre s'ha de dirigir vers la comprensió de l'entremig entre aquests dos extrems, entre la unitat i la multiplicitat que constitueixen cada cosa, entre els seu ser il·limitat i la seva limitació. De la mateixa manera, com mostrarà el diàleg, el ser del plaer, il·limitat en si mateix, resulta inconsistent per a l'home si no és acompanyat de certa limitació: només en la barreja entre πέρασ i ἄπειρον, només en la vida plaent dirigida per la reflexió com a causant de tota harmonia, es farà possible fixar la mirada adequadament en la millor de les vides. No deu ser, doncs, casualitat que el passatge on s'exposa el camí més bell, el qual se'ns presenta com un «do dels déus als homes», s'encapçali amb un imperatiu de mirada, concretament, una *mirada que escolta allò que es diu* (σκοπεῖ δὲ ἦν λέγω, cf. 16c3).

A més d'això, és possible rastrejar en l'intercanvi que envolta aquesta exposició i també al llarg de tot el diàleg, un afany de Protarc per *escoltar* i una insistència de Sòcrates en fer que Protarc *miri*: Protarc és un jove àvid de discursos, un enamorat dels discursos, un *filòleg*⁶. Aquesta és una de les raons per les quals desitja amb tanta intensitat escoltar les paraules de Sòcrates *sense veure* sovint allò que aquestes volen dir, això és, el lloc vers on es dirigeixen. Això pot explicar la raó per la qual l'aclariment socràtic es fa tant farregós, llarg i complicat; també ens ofereix un aclariment de la raó per la qual el diàleg mateix roman indeterminat, car comença quan ja havia començat i no acaba quan ja ha acabat. El diàleg no acaba perquè Protarc té una pregunta més, perquè el seu desig d'escoltar, el seu desig de discursos, no s'acaba mai, és insaciable

⁵ Vegeu la part II.1 *ad loc*. Per a una anàlisi completa de l'escena inicial del diàleg vegeu la part III.1.

⁶ Cal matissar, però, que es tracta aquí d'un sentit pejoratiu del terme 'filòleg', el qual, Plató empra també en altres ocasions en els seus diàlegs.

(cf. 67b10). Finalment, la filologia de Protarc també pot ser la raó per la qual aquest prefereixi Sòcrates abans que Fileb, el qual roman en silenci gairebé tota l'estona. Allò més simple, si no es veu, esdevé allò més complex d'explicar. Queda clar que aquí no parlem de la visió com a experiència purament sensitiva. El camí més bell on se'n parla dels principis és un do diví que ens ha estat «llençat des d'unes regions divines per algun Prometeu juntament amb algun foc molt lluminós (φανοτάτω)» i ens ha de servir com a « com a forma d'*examinar*, aprendre i ensenyar» (σκοπεῖν καὶ μανθάνειν καὶ διδάσκειν) (cf. 16c6-7 i 16e7). Som sempre en l'entremig, entre la lluminositat i la foscor, entre el déu i l'home, entre la recerca i el descobriment, exactament igual que l'home que mira en l'escena central⁷.

Un cop Sòcrates ha aclarit la manera com cal tractar aquestes qüestions i abans d'enfrontar-se a la determinació del lloc del plaer i la reflexió en el tot, Protarc està perplex i li demana al seu company Fileb que miri qui dels dos contestarà a Sòcrates per tal de no caure en el ridícul; « Mira, doncs –repeteix per segona vegada dirigint-se a Fileb–, què és el que farem» (cf. 19a-b). Fileb, tanmateix, *no respon*. És l'única vegada en tot el diàleg que aquest no respon enfront d'una pregunta directa. Potser és que Plató ens està indicant que Fileb és incapaç de *mirar*; que ni tan sols ho farà per tal de socórrer el seu company de caure en el ridícul per no saber dividir les formes del plaer i de la raó? Com veurem, la següent escena que descriurem ens ofereix una clau per oferir una resposta a aquesta pregunta. La posició de Fileb és molt diferent a la de Protarc en un sentit fonamental: *el silenci*. La victòria de Fileb només és possible perquè roman en silenci. El seu λόγος és silenciós i sembla que el diàleg platònic hagi volgut que només Protarc en sigui el portaveu. Anem entenent així, el sentit en el qual la mirada (i el λόγος que l'acompanya, sigui silenciós o expressat) juga un paper central en el conjunt del diàleg. Aquesta distinció entre un judici intern i silenciós (δόξα) i un discurs (λόγος) com a paraula viva, expressada en públic, també juga un paper important en l'escena central (cf. 38e3-4).

⁷ Vegeu la part III.3.

§ 3. Mirant la vida humana des del bé

Però la centralitat de la mirada no es deté, sinó que creix i es manté en una constant confrontació amb l'excés del dir protàrquic, que escolta sense mirar. Una mica més endavant, i com a condició prèvia a la demostració que ni la vida del plaer ni la de la reflexió siguin el bé, Sòcrates ens diu que *mirem i discernim* (σκοπῶμεν δὴ καὶ κρίνωμεν, cf. 20e) les dues formes de vida separadament. De nou aquests dos verbs, de nou la mirada que discerneix apareix com a central en l'argumentació del diàleg. En aquest cas permetrà, *tot fixant la mirada en el bé* com quelcom suficient, acabat i desitjable per tot aquell que el coneix (cf. 20d5), veure que, com ja hem dit, ni la vida del plaer ni la de la reflexió resulten humanament elegibles. La primera resulta inhumana sense memòria, ni judici correcte ni càlcul (els tres eixos temporals, passat, present i futur respectivament), mentre que la segona resulta molt poc desitjable per a l'home sense la primera⁸. Sòcrates repeteix encara a continuació: «Mira doncs («ὄρα δὴ»); l'expressió exacta amb què s'inicia el diàleg, cf. 11a1), no et caldrà reflexionar, raonar, calcular» (cf. 21a10-b2). Per què, respon Protarc, si «tenint el gaudi ho tindria tot». Protarc resta cec a l'aclariment de Sòcrates i hi cerca més aviat un discurs que l'entretingui i el reconforti. L'escena, llegida des d'aquesta perspectiva, ens ho deixa ben clar.

En primer lloc per un sèrie d'apunt dramàtic que considerem clau: la resposta immediata de Protarc a la demanda de mirada i discerniment per part de Sòcrates és un «πῶς εἶπες», una exigència de discurs, de λόγος. Una mica més endavant Sòcrates li demana a Protarc que respongui, que discerneixi (ἀποκρίνου δὴ) i la resposta del jove Protarc és simplement «λέγε». Evidentment en un context normal aquests apunts dramàtics no tindrien massa rellevància, però creiem que el que hem comentat demostra suficientment que la incapacitat de Protarc per entendre l'exemple socràtic està vinculada amb la seva incapacitat *per mirar* i amb la seva fixació amb *el dir i el discurs*. Però la confirmació final ens la dóna de nou un element dramàtic: just després que

⁸ Sense aquests tres elements propis de la vida de la raó, seria impossible el gaudir en el present com a homes, car sense recordar els plaers passats els presents no sobreviurien i no podríem tampoc calcular els futurs i, per tant, el nostre gaudi seria «com la d'algun mol·lusc (πλεύμων, literalment, un pulmó) o la de qualsevol ésser marí que habiti en l'interior d'una closca» (cf. 21c8-9), però no com la d'un home. Fixem-nos que l'exemple no és gratuït, no només ens remet a un plaer animal, sinó al plaer d'un animal mancat de tota visió, que viu al fons marí. El seu allunyament respecte la llum i la seva incapacitat per veure-hi també l'allunyen, per tant, respecte el bé. La reacció de Protarc no restarà indiferent a aquesta contundent crítica a la vida del plaer, la qual, en el fons, és una crítica contundent respecte la seva pròpia incapacitat per mirar.

Sòcrates hagi mostrat la indesitjabilitat de la vida del plaer entesa des d'ella mateixa tot comparant-la finalment amb la vida d'un mol·lusc (un ésser justament mancat de tota visió pel fet de viure en el fons marí), li pregunta a Protarc si una vida com aquesta és desitjable. Protarc *respon* que el discurs que acaba de pronunciar (ó λόγος) Sòcrates, l'ha «deixat ara en un mutisme total (εις ἀφασίαν παντάπασί, cf. 21d4)». Protarc ha perdut el λόγος, la seva resposta no és ni afirmativa ni negativa, és un simple silenci que Plató ens transmet en forma d'afirmació⁹. La resposta de Protarc és aquí un impuls, un so mancat de paraula. Significa el seu mutisme que, per fi, Protarc serà capaç de mirar, alliberat ja del seu λόγος, del seu dir, del seu desig de paraula? No ho sabem amb certesa, Sòcrates no deixa temps ni per respirar. La seva resposta immediata és contundent i no pretén consolar gens Protarc pel seu mutisme, sinó continuar en la recerca que ja fa estona que s'ha iniciat: «doncs no ens acovardim (μαλθακίζομαι) encara, reprenguem la vida de la raó i mirem-la (εἶδον)» (cf. 21d8). Però tampoc aquesta vida, com hem dit, resulta desitjable per si mateixa.

A 22c10 Sòcrates, després d'haver demostrat que la deessa de Fileb no és el bé, afirma que ens caldrà *mirar i examinar* (ὁρᾶν καὶ σκοπεῖν) què farem ara amb el segon premi. Ha quedat establert que el primer premi, la millor de les vides, se l'endú la vida comuna de plaer i raó, però manca encara saber qui assolirà el segon lloc en la competició¹⁰. Amb la mirada dirigida vers aquesta tercera forma de vida s'inicia la determinació de la seva causa, això és, de l'element que faci desitjable i bona al mateix temps aquesta forma de vida per tal de determinar si aquest element, és més proper al plaer o a la raó. Resulta rellevant el fet que Sòcrates afirmi que segons el seu discurs («κατὰ τοῦτον τὸν λόγον») i si confiem en la seva raó, el plaer no obtindrà ni el segon, ni el tercer premi i que, de fet, més valdria estalviar-li aquest patiment al plaer. Protarc, lluny de riure amb la broma de Sòcrates i encara més lluny de permetre que la seva font de discursos desaparegui de l'escena, respon de manera abrupta: «οὐδὲν

⁹ O és que Protarc és incapaç de deslliurar-se del seu estimat λόγος i ni en estat de mutisme no *veu*, que no fa falta parlar? Notem que en aquest sentit, la posició de Fileb és aquí la conseqüent enfront del plaer. Fileb roman en silenci, car sap que el logos del plaer és per si mateix indefensable lògicament, el plaer és una forma de vida que sedueix per si mateixa. La lluita de Protarc, com es mostra molt clarament en aquest passatge, és impossible de guanyar. Aquest fet és una altra mostra de l'asimetria de l'exposició de les dues formes de vida. Es tracta de la dificultat d'explicar com és possible que el pensament és millor que el plaer que aquest raporta, la qual cosa demana pensar més que gaudir. Aquesta dificultat és la causa del silenci de Fileb, el qual es trenca només tres cops després de l'escena inicial (cf. 18a-19a, 22c, 27e-28b). Alhora, la vida barrejada representa per aquesta raó un element persuasiu fonamental, la separació del plaer i la raó seria incoherent.

¹⁰ Com es veurà al final del diàleg, el primer premi se l'endú la mesura i el moment just, el καιρός.

λέγεις, ὦ Σώκρατες» (cf. 23a10). Tot i que el sentit grec d'aquesta expressió seria una cosa així com «parles per parlar», creiem que el seu significat en l'escena és molt més rellevant i divertit a l'hora. Protarc sembla dir-li a Sòcrates que *no diu res*, indicant que les seves paraules són buides, això és, que el seu estimat discurs, el λόγος que ell tant estima, no pot afirmar que el plaer convisqui amb el seu contrari. Sòcrates sembla voler abandonar la discussió en aquest punt per evitar un patiment innecessari al plaer i Protarc s'indigna de la decisió de Sòcrates. La següent frase ens fa passar de la broma a la seriositat: «És que he dit quelcom impossible, –afirma Sòcrates– que el plaer pateixi» (τὸ ἀδύνατον εἶπον, λυπεῖν ἡδονήν, cf. 23b1). Sòcrates mostra així que el dir, el discurs, és capaç d'expressar allò que sigui, fins i tot allò impossible. Aquest joc de paraules, però, es manifestarà com a veritable possibilitat, com a constituent de la naturalesa del plaer mateix. Serà central, com veurem, per entendre el passatge dedicat a l'examen de l'experiència del plaer on es situa l'escena central.

Abans, però, el diàleg ens dirigirà la mirada vers l'àmbit còsmic, vers el tot i la manera com està constituït, amb la finalitat de retornar de nou a la vida humana (cf. 23c-31a). Aquest moviment d'ascens i descens ve determinat per un element dramàtic significatiu; Protarc respon a Sòcrates que no només diu coses impossibles, sinó que, a més, no el deixaran marxar fins que hagi conduït el discurs (λόγος) fins al final, fins al seu acabament (εἰς τέλος) (cf. 23b3-4). Protarc continua sense ser capaç de veure quin és el lloc del plaer en el tot i, el que és més rellevant, continua requerint, fins a la violència, la culminació del discurs. Sòcrates li diu que no és poc el que ens resta per discutir i que caldrà, potser, emprar noves armes per mostrar que el segon premi és per a la raó i no pas per al plaer. Per dirigir els discurs *vers l'acabament*, Sòcrates començarà *pel principi, pel començament* (ἀρχή), per l'estructura del cosmos.

§ 4. La mirada vers el començament, la imatge del tot

Aquest intercanvi inaugura el llarg passatge cosmològic del *Fileb* (cf. 23c-31a). Sense aturar-nos en l'aclariment detallat direm que aquesta secció estableix una analogia entre els elements macro- i microcòsmics per tal de situar els gèneres descrits fins ara (il·limitat, límit i barreja) en relació amb la vida humana (plaer, raó i barreja d'ambdues) i, sobretot, intordueix la noció de causa com aquella que ordena i manté l'harmonia en tota barreja, ja sigui en el tot o en la vida humana, on la causa s'identifica amb la raó.

D'aquesta manera li serà possible afirmar que (a) la vida del plaer és afí amb allò il·limitat, allò que conté el més i el menys en la seva naturalesa i que desapareix en rebre la mesura (24a-d; 27e-28a); (b) que la vida barrejada s'identifica amb la barreja com l'arribar-a-ser a partir de les mesures produïdes pel límit (26d10; 28b-30e) i, finalment, (c) que la vida de la raó és congènere de la causa de la barreja i de la generació en el cosmos (26e-27c; 27d). En tot el procés s'aplica i s'enriqueix el camí de recerca exposat anteriorment (és una recerca d'unitats en la pluralitat) i els tres elements que la constituïen es complementen ara amb el quart, la causa, identificada amb la raó, ja sigui humana o divina. Això permet a Sòcrates mostrar que el segon premi (*si el primer és per la vida barrejada*) se l'ha d'endur necessàriament la raó i no el plaer.

Al llarg d'aquest examen hi ha una abundància considerable de termes que ens remetent a la mirada, a la visió o a l'observació¹¹. No repassarem totes aquestes aparicions, però esmentarem les que considerem més significatives. Comencem per dir, però, que les aparicions aquí de la visió o la mirada, tot i la seva rellevància, no mostren ja un afany de Sòcrates per rectificar la posició de Protarc, sinó més aviat la intenció d'endegar conjuntament un examen. Quan Sòcrates es disposa a descriure el gènere de la barreja còsmica, sense ser capaç aparentment per ell mateix de determinar-ne la forma (idéa; cf. 25b3), demana a la divinitat que *escolti* les seves pregàries (ἐμαίς εὐχαίς ἐπήκοος, cf. 25b5). En aquest moment Protarc emet la primera i última exigència de mirada dirigida a Sòcrates que trobem en el diàleg. L'exigència de mirada va acompanyada, però, d'una exigència de pregària: «εὐχου δὴ καὶ σκόπει». La resposta de Sòcrates només conté la mirada. En tot cas, el resultat d'aquesta visió conduirà Sòcrates a aclarir que la deessa, «observant (κατείδον) la *hybris* i la perversió total que es troben en allò que no té límit (πέρας οὔτε) en els plaers ni en les satisfaccions, va introduir una llei i un ordre portadors de límit» (cf. 26b8-10). Com es veurà més endavant, la perversió (πονηρία) com allò que pot acompanyar el plaer serà justament un dels elements que permetran Sòcrates de *dirigir la mirada de Protarc* vers la comprensió de la naturalesa d'aquesta experiència humana (cf. 36c-46b). La visió vers el tot permetrà així a Sòcrates de redirigir la mirada vers allò particular, vers l'experiència interna del plaer. Però això es farà més endavant, quan s'aclareix que la falsedat del plaer està vinculada amb la

¹¹ Cf. «σκοπεῖν», «σκέπτομαι», «σκεπτός»: 24a7-8, 25b8-c1, 26e1, 28c8; «σκέψις»: 26e2; «όρώω»: 24a, 25b, 26e2, 27d5, 29a7; «εἶδον», «καθορώω»: 26b8, 29a9; «ἀθρόω»: 24e2, 29a6.

seva perversió (cf. 37d1-3, 40c¹², 40e8-10, 41a3, 45e4), la qual cosa representa un dels nuclis centrals de l'argumentació del diàleg.

El següent i últim element que compona el tot còsmic també s'exposarà començant per una exigència de mirada: «Mira (ὄρα) si afirmes que és necessari que tot allò que esdevé esdevingui per una causa» (cf. 26e2). A més, la particularitat afegida és que Sòcrates diu, cosa que no havia dit en els altres casos, que aquesta mirada, aquest examen, cal dur-lo a terme, en comú, «κοινῇ δ' ἢ σκέψις». Efectivament, la causa és aquella que en el seu si reuneix la resta d'elements, la barreja, el límit i l'il·limitat, en un tot harmoniós. De la mateixa manera que la raó humana ha de ser capaç d'ordenar la difícil barreja entre límit i il·limitat. No comentarem les aparicions següents que es produeixen entre aquest passatge i 31b¹³, moment on s'inicia la secció més llarga del diàleg, dedicada a aclarir on es troben i a través de quina experiència (διὰ τί πάθος) s'esdevenen quan s'esdevenen la raó i el plaer.

§ 5. Mirant l'origen del plaer, el perfil de la figura

El conjunt de l'extensa secció dedicada a examinar a partir de quina experiència (διὰ τί πάθος) s'esdevenen el plaer i la reflexió està encapçalada per una nova exigència de mirada: «ens cal veure (δεῖ ... ἰδεῖν, cf. 31b2)». Som a la vora del nostre objectiu (l'escena central), acabant de perfilar el contorn que l'envolta. Hem vist com la mirada juga un paper fonamental a l'hora d'aclarir la manera amb la qual ens enfrontem amb les dificultats, ja sigui les relatives a la necessitat de mirar allò que diem, els discursos, els λόγοι; ja sigui les relatives a fonamentar amb la mirada aquests mateixos discursos. El

¹² Justament en aquest punt és on Benardete situa el centre del diàleg, en l'argument sobre els «οἱ πονηροί», els quals gaudeixen amb plaers falsos, mentre que els homes bons (aquells que són estimats pels déus), gaudeixen amb plaers veritables. Vegeu la part III.3.

¹³ Es tracta del passatge de l'analogia macrocòsmica relativa a la causa, on es demostra que tot allò que és en l'univers gran i pur és en nosaltres petit i insignificant. L'exemple en el que més s'estén Sòcrates és el del foc (font de calor, però també de llum i de visió, tant en el tot com en nosaltres) i l'argument acaba mostrant que en el cas del cos i de l'ànima s'esdevé la mateixa analogia. La causa racional del tot produeix l'ànima en el cosmos i en nosaltres mostrant un ordre paral·lel entre ambdós casos, però amb un nivell de puresa i perfecció diferents. L'expressió platònica d'aquest fet és extraordinària i reveladora: «en el tot hi ha molta il·limitació, la quantitat suficient de límit i que, per damunt d'això, hi ha certa causa no insignificant que ordena i organitza els anys, les estacions, els mesos i que podríem anomenar molt justament saviesa i raó» (cf. 30b5-9). La raó còsmica ens dóna notícia d'un ordre temporal, d'una manera sembla a la que la raó humana ens permet ordenar la nostra vida i també, possiblement, la vida en comunitat. La gradació anys, estacions i mesos sembla restar en silenci respecte l'ordenació del temps present, la qual serà, com veurem, la qüestió principal que ens posarà de manifest l'escena central.

passatge en el qual ens trobem provarà d'aclarir com neix el plaer (l'examen relatiu a la raó apareix molt més endavant i és d'una extensió molt més breu, 55c-59d). Per fer-ho comença per un aclariment rellevant, afirma que no és possible separar en aquesta experiència el plaer del dolor i que ambdós neixen de la barreja, de l'harmonia. Aquest aclariment permet a Sòcrates distingir (i recordem que el discerniment és justament el primer objectiu de la mirada i la raó per la qual cal que estigui ben orientada) entre dos tipus de plaers diferents o entre dues especificacions pròpies del plaer.

En primer lloc, els plaers on l'experiència plaent conviu *simultàniament* (ἄμα) amb la de dolor. Després de posar una sèrie d'exemples quotidians i clars (δημόσιος, περιφανής) com la set o la gana, Sòcrates posa èmfasi en el fet que aquesta és una qüestió de la màxima importància (περὶ μεγίστων) i que no se n'hauria de *parlar en poques paraules i ràpidament*. Finalment, afirma, «mira, en una paraula, si et sembla mesurat el discurs que afirma (καὶ ἐνὶ λόγῳ σκόπει εἴ σοι μέτριος ὁ λόγος) que quan queda destruïda la forma d'allò que, com he dit abans, es troba dotat d'ànima a partir de l'il·limitat i el límit segons natura (la barreja harmoniosa), la destrucció és un dolor, mentre que el camí que condueix al ser que li hi és propi, és un retorn, en tots els casos, al plaer» (cf. 32a4-b5). Som de nou en l'exigència d'una mirada que escolta, però se'ns afegeix aquí una nota fonamental, a saber, la mesura del discurs. Què signifiqui en aquest context la mesura és quelcom que només més endavant descobrirem¹⁴. Si ens mirem el plaer sense veure-hi el dolor o si veiem el plaer sense pensar en la barreja de la qual neix, si no veiem que el cos sense l'ànima és impensable, si no sabem mirar allò que l'experiència quotidiana ja ens mostra, aleshores ens serà impossible entendre quina sigui la veritable naturalesa del plaer i, així, *el nostre dir no serà mai capaç de captar allò que veu en la seva complexitat*. Com hem dit al principi som ja en el joc de la interioritat i l'exterioritat i, poc a poc, anem centrant la mirada en la cosa mateixa, tal i com aquesta neix en l'ànima humana i tal i com aquesta és en si mateixa. Potser ara semblarà que nosaltres exagerem la nostra interpretació de l'escena i vulguem veure en

¹⁴ Al final del diàleg, Sòcrates indica quins són els guanyadors i afirma que la mesura i allò oportú s'enduen el primer premi (τὸ μέτριον καὶ καίριον; cf. 66a7). El segon lloc l'obtenen la simetria, la bellesa, allò acabat i allò suficient (τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλειον καὶ ἰκανόν; cf. 66b3-4). La raó i la reflexió, com es veurà, acabaran finalment en tercer lloc (νοῦν καὶ φρόνησιν; cf. 65b6), seguides de les ciències, les tècniques i els judicis correctes (ἐπιστήμας τε καὶ τέχναις καὶ δόξαις ὀρθαῖς; cf. 65b8-9). Finalment, es trobaran els plaers desvinculats de dolor, aquells plaers purs de l'ànima sola, que alguns segueixen les epistemes, d'altres les percepcions (ὡς ἡδονὰς ἔθεμεν ἀλύπτους ὀρισάμενοι, καθαρὰς ἐπονομάσαντες τῆς ψυχῆς αὐτῆς, ἐπιστήμας, τὰς δὲ αἰσθήσεων ἐπομένας; cf. 65c4-8). Una clau per entendre en sentit de la mesura la trobem justament en l'escena central (vegeu la part II.1 *ad loc.* i III.3).

el text platònic coses que no hi són, però Protarc, al final de l'argumentació de Sòcrates, afirma una cosa sorprenent, que ens remet directament a la qüestió tractada en l'escena central: «Sigui doncs! Em sembla que té algun perfil» (ἔστω: δοκεῖ γάρ μοι τύπον γέ τινα ἔχειν, cf. 32b6). Protarc troba que allò que indica Sòcrates té un cert perfil (τύπος), una certa forma, que és d'un cert tipus i ho dóna per establert (ἴστημι). Aquest darrer verb, que evidentment en grec pot adquirir diversos significats, és el mateix, potser per casualitat o potser no, que aquell que descriu l'estat de l'objecte que observa l'home que mira a l'escena central (cf. 38c10).

Dèiem que Sòcrates estableix dos *tipus* de plaer, dels quals Protarc només ha captat el primer, és a dir, que fins ara *només ha vist un dels dos perfils* que constitueixen el plaer, una sola de les unitats que el constitueixen com a tot. A aquesta primera unitat (ἐν εἶδος, és la fórmula de Sòcrates)¹⁵ cal afegir-li encara una segona, la dels plaers nascuts en l'ànima separadament del cos, els quals es produeixen com a resultat d'una *espera* (ἐλπίζω) d'un plaer o un dolor futurs, és a dir, d'una expectativa (προσδόκημα). La diferència entre ambdós tipus és que els primers són simultanis a la destrucció o restauració i els segons (que, de fet, també es poden referir al present o al passat) se'n situen a una distància, car el plaer o el dolor estan mediats per una *representació* generada en (o per) l'ànima. A continuació Sòcrates indica que ens cal fer dues coses: *observar conjuntament* (συνίδωμεν, 32d10) si realment sempre que hi ha destrucció hi ha dolor i si quan hi ha restauració hi ha plaer¹⁶; i, per altra part, reflexionar (ἐννοήσωμεν) i *aplicar intensament la raó* (σφόδρα δὲ προσέχων τὸν νοῦν) sobre la possibilitat d'un estat o una disposició neutra¹⁷, en el qual no es donen ni destruccions ni restauracions, una tercera disposició més enllà del plaer i del dolor. El contrast entre mirar i pensar es fa aquí manifest de manera clara i, a més, ens indica també alguna cosa respecte la naturalesa d'allò tractat. L'estat neutre, per molt que realment sigui pensable, només ens resulta accessible, per dir-ho d'altra manera, per mediació d'una reflexió interior. Sòcrates descriurà aquesta vida com la vida més divina, car no és versemblant

¹⁵ Una nova mostra que som en l'aplicació del camí més bell, la determinació d'unitats en la pluralitat tot resseguint els intermedis que persegueix trobar la unitat inicial (ἀρχὴς ἐν; cf. 16d6).

¹⁶ El fet que la restauració impliqui el plaer no serà així, com es veurà més endavant. La raó és la diferència entre els petits i els grans canvis (42c-43c).

¹⁷ Apareix de nou un dels nuclis interpretatius del diàleg, la possibilitat d'una vida neutre (vegeu per aquesta qüestió la part I.1 i II.1 *ad loc.*). La recerca d'aquest estat és, recordem-ho, fruit del segon dels acords establerts en l'escena inicial (vegeu la part III.1).

ni que els déus gaudeixin, ni el contrari (cf. 33b6-10). En tot cas, això no pot ser objecte de la nostra mirada. Aquesta qüestió queda posposada per més endavant.

§ 6. Mirant la mirada: percepció, memòria, oblit i reminiscència i desig

L'argumentació que comença just a continuació es pot descriure com una anàlisi interna que té com a intenció aclarir la forma dels plaers de l'ànima, els quals provenen tots ells de la memòria. Per tal d'aclarir la memòria cal, però, enfrontar-se a la percepció, si és que volem «assolir *claredat* sobre aquestes qüestions» (33c10)¹⁸. Ens trobem, doncs, en el marc propi de l'examen de la mirada, en aquest cas, de la percepció (αἴσθησις). Notem, per tant, que la qüestió de la mirada ja no es presenta aquí com un element dramàtic més, sinó que aquesta qüestió se'ns mostra tematitzada des d'ella mateixa. Podríem dir, per tant, que ens trobem ara *mirant la mirada*. És per aquesta raó que tots els elements que apareguin en l'argumentació resultaran essencials a l'hora d'entendre l'escena central, basada justament en un aclariment del judici, del discerniment, a partir de la memòria i la percepció.

Sòcrates descriu en primer lloc la percepció com una agitació (σεισμός) conjunta de cos i ànima, una experiència unitària (ἐν ἐνὶ πάθει) on ambdós comparteixen un moviment conjunt. Quan aquest moviment només assoleix el cos i no l'ànima ens trobem en un cas d'absència de percepció («ἀναισθησία»), el qual, cal distingir de l'oblit (λήθη), en tant que aquest darrer implica que allò rebut ha estat alguna vegada captat per l'ànima però simplement, li resta ocult, se li ha escapat o escolat (λήθη). La memòria és, doncs, «la preservació (σωτηρία) de la percepció» (cf. 33d1-34a9)¹⁹. A

¹⁸ El joc de paraules resulta significatiu: la claredat (φανερός) respecte la memòria o el record (μνήμη) requereix primer un aclariment de la percepció (αἴσθησις), la mirada. Notem que *el diàleg es dirigeix ara vers les condicions internes que possibiliten el plaer, és a dir, els elements cognoscitius que l'han de permetre delimitar*. Sòcrates decideix començar pels plaers propis de l'ànima, és a dir, aquells on gaudim a través d'una representació del futur, el passat o el present. Aquest és el segon tipus de plaer que hem descrit fins ara i, com hem dit, està indistriablement vinculat al primer, aquell que és propi del cos (i també com hem vist de l'ànima), el qual subministra els materials per a generar el segon tipus de plaer. Per tant, l'examen d'aquest darrer tipus de plaer ja pressuposa el del primer, vers el que ens conduirà necessàriament.

¹⁹ Vegeu, per una versió diluïda de la tesi socràtica sobre la memòria, sobretot inspirada en el *Teetet* (cf. 191c-195a) Aristòtil (*De Memoria* 1, 450a-453b; cf. Plotí, *Ennèades* IV, 6). Vegeu pel *Teetet* en relació amb aquesta qüestió Ibáñez (2007, 362-380). Una comparació amb el *Teetet* ens permet aclarir moltes qüestions que romanen aquí obertes. Tanmateix, una lectura atenta d'ambdós textos ens mostra que les diferències també són importants. Des del nostre punt de vista l'exemple socràtic no es limita en aquest punt del *Fileb* a l'aclariment de la percepció sensible (com sembla indicar Delcomminette en el conjunt de la seva argumentació, cf. 2006, 350-371), sinó que ens ofereix un aclariment sobre la complexitat de la mirada en termes generals en el sentit que hem intentat indicar fins ara.

aquests elements cal afegir-hi encara la reminiscència (ἀνάμνησις), la qual representa la capacitat de l'ànima per recuperar quelcom que havia rebut a través del cos però sense que aquest hi intervingui. La reminiscència, afirma Sòcrates, no només ens permet recuperar (ἀναλαμβάνω) les percepcions, sinó que també ens permet recuperar quelcom après (μάθημα) que hem perdut (ἀπόλλυμι). Aquest darrer element, la reminiscència, és d'una importància fonamental tant per entendre la descripció socràtica dels plaers com el mateix aclariment de l'experiència en general en la que es fonamenta²⁰. Notem respecte del plaer que la memòria i la reminiscència permeten retenir, recuperar i reactivar els plaers, de manera que la il·limitació que els caracteritza pot ser continguda gràcies a aquesta potència de l'ànima. És important posar de relleu que en aquest procés Sòcrates (tot i poder-ho haver fet) no ens dona cap mena d'indicació que ens remeti a Idees o Formes a partir de les quals es faci possible ni la percepció, ni l'aprenentatge, ni la recuperació de cap dels dos elements.²¹

Un cop acabat l'aclariment, Sòcrates afirma que la raó per la qual han dit això és per «captar (λάβοιμεν) millor i amb més claredat el plaer de l'ànima separadament del cos i, al mateix temps, el desig («ἐπιθυμίαν»)» (cf. 34c7-8). Amb l'aparició del desig ens anem endinsant cada vegada més en la profunditat de la naturalesa humana, en el seu element més fosc i recòndit i també en el seu cantó més esperançat, en el seu element més animal, però també en el seu element més humà. Allò que cerquem se'ns comença a perfilar, i el contorn, creiem, ens indica la figura d'un home. Vegem-ho. La mirada socràtica persegueix aprofundir en la naturalesa del plaer i Protarc hi sembla estar d'acord: «Examinem-lo (σκοπῶμεν) doncs, car no hi podem perdre (ἀπόλλυμι) res», afirma el jove, a la qual cosa Sòcrates replica canviant totalment el to de la conversa, «perdrem, almenys, això, Protarc: *en trobar allò que ara cerquem* (εὐρόντες ὃ νῦν ζητοῦμεν), perdrem (ἀπόλλυμι) la perplexitat *en relació amb aquestes coses*» (cf. 34d3-6). El significat dramàtic d'aquesta escena és fonamental i normalment ha passat desapercebut als intèrprets igual que passa desapercebut a Protarc²². Abans de comentar-la, però, ens cal resumir allò que Sòcrates ens diu sobre el desig i sobre la forma de vida

²⁰ Vegeu la part III.3 § 1.3 i § 2.1.1.

²¹ Cf. Rosen (1999b, 82).

²² Delcomminette, per exemple, afirma només que aquest fet implica que el conjunt del passatge persegueix aclarir el desig en un sentit també cognoscitiu (cf. 2006, 340). Dixsaut, per la seva part, li dona una major importància a aquest intercanvi i afirma que ens remet a una defensa de la forma de vida filosòfica tal i com l'entén Sòcrates, la qual estaria basada en una forma de desig que ens remet a *eros*. Aquest fet aclariria en part, segons Dixsaut, la raó per la qual Sòcrates retorna a escena (1999a, 256-258).

vers la que aquest impuls assenyala. L'objectiu explícit de Sòcrates respecte el primer element és el de mostrar que tot desig és de l'ànima i, en cap cas, del cos, però va molt més enllà. El desig és l'impuls que, enfront d'un estat de buidor present, anhel·la (ἐρώω; 35a4²³) l'ompliment; és, doncs, la prova que «la tendència de tot ésser viu és sempre contrària a les seves experiències (παθήμασιν)» (cf. 35c8).

Allò més rellevant de l'aclariment socràtic és, però, que mostra que l'origen d'aquest impuls no pot ser mai el cos, car el cos es troba en estat de buidor (o d'ompliment si volem) i és incapaç, per ell mateix, d'entrar en contacte (ἐφάπτω) amb l'experiència contrària. Per tant, només l'ànima és capaç d'accedir a aquest estat contrari i això només és possible a través de la memòria. La memòria, o si volem la reminiscència, és doncs la condició de tot desig de manera que l'ànima, com a lloc on es troba el desig, s'erigeix així en l'impuls i el principi de tot ésser viu (τὴν ἀρχὴν τοῦ ζώου παντός, cf. 35d4). Notem la centralitat que adquireix la memòria tant aquí com en l'aclariment de la percepció. Tot i que els exemples que emprà Sòcrates per descriure el desig són de l'àmbit corporal, la set i la gana, la seva estructura es pot aplicar també a l'ànima humana mateixa, la qual desitja sempre allò que no té, cerca de canviar el seu estat actual per un de millor, es troba perduda i es vol orientar. L'home cerca sempre, en definitiva, una harmonia que permanentment es troba pertorbada. El desig, a més, ens permet aclarir la forma amb que experimentem el present, el passar i el futur en la pròpia vida, ens impulsa sempre vers allò que ens manca, que ens ha mancat o que ens mancara, perfilant així, en certa manera, la nostra pròpia imatge com a homes. En aquest sentit, el flux generat pel desig només pot ser aturat o dirigit per la memòria. La memòria, com dèiem, és el nus que ens permet discernir, perquè reté, atura i ens dóna la imatge que ens permet saber si allò que tenim davant és o no un home.

En aquest aclariment, ens diu Sòcrates a continuació, «s'hi troba una certa forma de vida» (cf. 35d9), aquella que se situa al mig d'aquestes experiències (ἐν μέσῳ τῶν παθημάτων εἶναι), és a dir, aquella que a causa d'una experiència sofreix, però fa memòria de les (experiències) plaents que esdevenint-se posarien fi al sofriment, però que encara no han arribat²⁴. Protarc exclama, «Per Zeus!» i afirma que es tracta d'un

²³ Per aquesta aparició d'eros vegeu la part II.1 *ad loc.*

²⁴ Fixem-nos que aquí Sòcrates ja no ens remet a les experiències del cos, parla simplement d'experiències, indicant-nos que l'aclariment fet va més enllà dels plaers corporals. Notem que Sòcrates vincula aquí els dos tipus de plaers exposats anteriorment, exemplificant així el sentit del camí més bell: com en el cas de la música, cal poder pensar cada unitat a partir del tot.

doble dolor; per una part en l'experiència del cos i, per altra part, en certa inquietud que acompanya l'expectativa en l'ànima. Per què *veu* Protarc que l'única opció és un doble dolor? Com és que considera que tota esperança o expectativa és desesperança (ἀνελπίστως)? El doble dolor de Protarc és simple (ἀπλῶς [...] διπλοῦν), creiem, perquè ell és cec a allò que té davant, és impacient, no entén l'espera pacient, l'espera plaent que caracteritza la vida humana; Protarc, en definitiva, no *veu* l'home que té al davant²⁵.

Tornem, ara sí, a la resposta socràtica que acabem d'esmentar per aclarir aquesta qüestió. Notem que ambdues afirmacions parlen de perdre (ἀπόλλυμι) quelcom: Protarc diu que no hi perdrem res i Sòcrates diu que hi perdrem la perplexitat en relació amb allò que cerquem. El terme 'ἀπόλλυμι' és justament el que s'acaba d'emprar per parlar de la pèrdua de la memòria (diferent de l'absència de percepció) que permet aclarir la reminiscència, és a dir, el moviment del l'ànima que ens permet recuperar les coses apreses (cf. 34b8-c3). El fonamental és, però, que allò perdut s'ha d'haver posseït alguna vegada. Si això no fos així el desig en si mateix no seria possible, car aquest cerca sempre el contrari del que té o experimenta. I doncs, no hem dit que és el bé allò que cerquem, el bé en la vida humana? No és un home allò que cerquem? Creiem que sí i si això és així ens trobem efectivament en el nucli temàtic del diàleg. La condició per tal de poder perdre la perplexitat *en relació amb aquestes coses* (que no la perplexitat en general que és, creiem, connatural al mateix pensar socràtic) és, en primer lloc, saber quina figura, quina forma i quin perfil té allò que cerquem. Sigui el bé, sigui un home o una estàtua, ens cal primer de tot saber què cerquem abans de trobar-ho; ens cal, doncs, saber mirar. Si Protarc no entén que l'home pot esperar el plaer futur sense necessitat de sentir un doble dolor és perquè no coneix l'home, la naturalesa humana i, per tant, tot i tenir-lo davant li serà impossible d'identificar-lo. *El jove filòleg segueix el discurs de Sòcrates, però resta cec a la fita envers la qual aquest el dirigeix. Resta, en definitiva, sense saber mirar.*

Sòcrates aprofita aquest argument per introduir en la conversa la possibilitat que alguns plaer siguin falsos i d'altres veritables. Aquest serà el darrer dels elements que ens permetrà delimitar el perfil de l'escena central. Notem que Protarc acaba d'emetre

²⁵ Vegeu per a un tractament més extens d'aquesta qüestió la part II.1 *ad loc.* i III.3 § 1.3. Recordem que Gadamer simplifica aquí la posició socràtica (vegeu la part I.2 § 2.4.2.). Vegeu també el magnífic treball de Dixsaut sobre la forma de vida que es descriu aquí (1999a, 245-266).

justament un judici relatiu al plaer, concretament relatiu al plaer de l'expectativa on hi havia implicada, com hem vist, una determinada imatge de la naturalesa humana. Un judici i una imatge que Sòcrates ha mostrat que eren equivocades: el jove filòleg, en el seu judici sobre el plaer ha manifestat una posició general envers la seva pròpia experiència humana i ha errat el tret. La falsedat del plaer no consisteix en la falsedat del gaudi real que n'obtinguem, sinó en el fet que si no som capaços de posar límits a la il·limitació que el caracteritza, caiem fàcilment en la perversió i en l'error. Assimilant-nos així més als animals que als homes. Hi ha un fil ocult a través del qual el nostre judici sobre el món ens el fa viure d'una manera o d'una altra. Aquest fil ocult el comencem a percebre a la llum de l'aclariment del judici mateix amb el qual mirem el món, això és, a la llum de la mirada humana. Si la nostra tesi és certa i en la imatge central del *Fileb* hi trobem una clau per pensar la *situació* del bé en la vida humana, també nosaltres haurem encertat el tret.

**LA MIRADA QUE ESCOLTA. ANÀLISI DE L'ESCENA CENTRAL DEL *FILEB* DE PLATÓ
(38C-39C)**

«Així que no queda res més que els judicis, en els quals haig de guardar-me acuradament de no errar gens. El principal error i el més ordinari que s'hi pot trobar, consisteix, doncs, en el fet que jutjo que les idees que són en mi són semblants o conformes a les coses que són fora de mi; car certament, si considerés solament les idees com a certs modes o maneres del meu pensament, sense voler relacionar-les amb alguna altra cosa exterior, a penes em podrien donar ocasió d'errar»

Descartes

El present escrit és una interpretació comentada de l'escena central del *Fileb* de Plató (cf. 38c-39c). L'objectiu del nostre treball és el de mostrar la importància d'aquesta escena en relació amb el conjunt del diàleg. Mostrarem que no només representa l'*omphalós* del diàleg materialment parlant, sinó també en un sentit formal¹. Val a dir que l'escena central del *Fileb* de Plató no s'ha considerat mai com a clau de lectura del conjunt del diàleg. Entre la bibliografia sobre el *Fileb*, cap autor no li concedeix una importància significativa a l'hora d'interpretar el conjunt del diàleg i, de fet, en cap altre lloc no hem vist que se la designi com a escena central. Certament tots els bons comentaris sobre el conjunt del text ens ofereixen aclariments del passatge, però en cap cas el tracten com a fonamental a l'hora de comprendre el tot del diàleg, sinó que quasi tots l'emmarquen en la problemàtica dels falsos plaers². La nostra intenció és, doncs, la

¹ Per a la centralitat material o matemàtica de l'escena central vegeu la part II.4 § 11.2 del nostre treball.

² El que més abast interpretatiu concedeix a aquesta escena és Sylvain Delcomminette, el qual afirma que l'escena del que ell anomena «l'home que es passeja» no només permet fer intel·ligible el primer tipus de fals plaer, sinó també els dos següents (és a dir, fins a 47c). Delcomminette no troba que hi hagi cap vincle especial entre aquest passatge i la resta del diàleg, encara que sí que esmenta que en tot l'aclariment (i de fet en el conjunt del diàleg) s'està fent un ús implícit del mètode dialèctic (cf. Delcomminette 2006, 363-383). La publicació dedicada al *Fileb* i editada per Monique Dixsaut ens presenta també diversos treballs que esmenten aquesta escena, entre els quals es troba el de la mateixa M. Dixsaut i el de F. Teisserenc. Teisserenc defensa el caràcter axiològic-gnoseològic de l'argument de 37a-41a, el qual tindria com a protagonista el plaer anticipat. Considera que el discurs/representació que acompanya l'anticipació –element gnoseològic– comporta una avaluació d'allò que sigui bo per a nosaltres –element axiològic. La lectura de Teisserenc s'enfronta així a lectures, com la de Frede, que fan de la problemàtica dels falsos plaers una qüestió principalment proposicional. La seva tesi és, per tant, que el plaer de l'expectativa (plaers futurs) és el principal objecte de l'argument socràtic, car és el lloc on se situaria la puresa del plaer i, amb ell, tot el gruix axiològic-gnoseològic de l'argument: només si vinculem les expectatives amb l'opinió i la seva estructura comuna amb el plaer resulta possible indicar la

d'intentar mostrar el sentit i la rellevància d'aquesta escena. Com l'arquer del que ens parla Aristòtil, el qual es disposa a encertar la seva fita (que de manera semblant a com passa en el cas del *Fileb* és el bé en la vida humana), ens cal concentrar la mirada en el centre del nostre objectiu per tal d'efectuar el llançament, amb l'esperança, encara que mai amb la seguretat, d'encertar el tret en l'intent. En tot llançament, l'arquer ha de concentrar la mirada en el blanc i en els diferents elements significatius de la situació de llançament. Això, necessàriament, provoca una situació d'aïllament que separa el llançador de l'entorn i fins i tot de si mateix³.

relació entre els elements morals i els cognoscitius; així, segons el francès, l'horitzó de la recerca és la subordinació del predicat relatiu a allò *bo-dolent* (el més intuïtiu) amb el seu correlat, el predicat relatiu a allò *veritable-fals* (el més sòlid) (cf. Teisserenc 1999a, 283). Creiem que Teisserenc comet un error en la determinació d'una de les seves principals premisses, a saber, que la puresa del plaer es trobaria en els plaers anticipatoris; per altra part, Teisserenc fa una bona anàlisi de l'argument del qual nosaltres n'extraurem alguns elements, tot i oblidar massa sovint el conjunt del diàleg i alguns elements centrals inclosos en el passatge que estudia, com l'exemple de l'home que mira, el qual no analitza en detall. D. Frede, en la versió anglesa del seu comentari, ni tan sols esmenta aquesta escena en el seu conjunt, sinó només la part dedicada a l'estructura de l'ànima (1993, xlv-xlviii). En el seu comentari alemany sí que en dóna interessants indicacions, però en cap cas considera que aquesta escena tingui un abast més enllà del d'aclarir el primer tipus de plaer fals i, com nota Teisserenc, la seva lectura de la qüestió dels plaers es fa principalment en clau proposicional (1997, 242-260). Altres autors com Hampton (1990, 54-64) o Gadamer (2000, 118-124; vegeu la part I.3) també ofereixen indicacions interessants sobre aquest passatge, però ni aquests ni els dos autors esmentats anteriorment interpreten aquesta escena fora de l'abast del tractament dels plaers falsos. Benardete ofereixen, com ja hem esmentat, una interpretació *sui generis* d'aquesta escena i considera que el centre del *Fileb* se situa a 39e-40a, moment en el qual apareix un argument rellevant i que també ens pot oferir una clau per pensar el conjunt del diàleg (1993, 179-186). Es tracta de l'esment, tan estrany com il·luminador en el context on apareix, de «l'home just, pietós i totalment bo (δικαιος ἀνὴρ καὶ εὐσεβής καὶ ἀγαθὸς πάντως) que és amat pels déus (θεοφιλῆς)», el qual, com tot home, és ple d'esperances, però aquest, per ser amat pels déus, té esperances, imatges d'ell mateix, encertades i veritables. Tot i que el passatge esmentat permet oferir una explicació a la qüestió dels falsos plaers i la dificultat d'encertar en la determinació del moment present, considerem que és en l'escena de 38c-39c on se situa la clau per entendre això i que és aquest, a més, el centre del diàleg des del punt de vista matemàtic. El present treball és deutor de diversos comentaris fets sobre aquesta qüestió, principalment el treball de Rosen, el qual dedica un estudi exclusivament a aquesta escena i la situa en relació amb el conjunt del diàleg, tot i que no té en compte el fet que aquesta escena se situa al centre exacte del *Fileb* (cf. Rosen 1999a, 1999b; Ibáñez 1993, 204-220). Una primera anàlisi de l'escena central del diàleg, que també incloïa una «hipòtesi» de lectura general del mateix, fou presentada per Josep Monserrat en el darrer *Symposium Platonicum* de la IPS a Dublín (2005) i posteriorment a Coimbra (2009) (cf. Monserrat 2012; Torres 2011). L'escena central dels diàlegs platònics ha rebut una especial atenció per part de l'escola de Tubinga-Milà (H. Krämer, K. Gaiser, G. Reale; vegeu per exemple Krämer (1959, 484-6) i també per diversos estudis realitzats en el grup de recerca Hermenèutica i Platonisme (Monserrat 1999, 159 i ss.; 2003; Ibáñez 2007, 283-284).

³ La metàfora de l'arquer la prenem del treball de Josep Monserrat sobre aquesta mateixa qüestió presentat a Coimbra l'any 2009 (cf. Monserrat 2012). Aquell text anava encapçalat per la cita d'Aristòtil a la que hem fet referència: «Si hi ha, doncs, un fi dels actes que volem per si mateix i pel qual volem els altres fins, de manera que no elegim res per cap altre fi –si ho féssim tendiríem a l'infinit, i consegüentment el fi seria buit i va–, aleshores és evident que aquest fi haurà d'ésser el bé, el bé summe. Oi que el seu coneixement tindrà una influència decisiva sobre la nostra vida talment que, com si fóssim arquer que apunten a un fitó (καὶ καθάπερ τοξόται σκοπὸν ἔχοντες), ens mesurarem sobretot d'atènyer allò que ens cal?» (cf. Aristòtil, *Ètica a Nicòmac*, I, 1094a19-23). Vegeu també sobre l'aclariment fenomenològic de la punteria A. Serrano de Haro (2007). És possible fer una lectura del conjunt de l'escena central que comentarem a continuació paral·lelament amb la definició del saber operada en el

§ 1. L'estructura formal i argumentativa del *Fileb* i el lloc de l'escena central

§ 1.1. L'estructura formal del *Fileb*

El *Fileb* comença amb una exigència de mirada (ὄρα δὴ, Πρώταρχε, 11a1) que vol moure Protarc a discernir entre dos λόγοι per tal de prendre una decisió (κρίσις) sobre la millor de les possessions humanes, ja sigui el plaer, la raó o la barreja mesurada entre ambdós. *Aquesta decisió, com mostra el conjunt del diàleg, és una decisió relativa a la vida humana que requereix d'un complex procés de discerniment*⁴. El final del diàleg, la penúltima intervenció de Sòcrates, també ens situa enfront d'una decisió, concretament enfront d'una tria que ha de discernir (κρίνειν, 67b4) entre l'autoritat de l'ἔρως animal i la de la musa filosòfica, és a dir, una tria que ha d'encertar el lloc intermig on se situa l'home⁵. Finalment, just al centre del diàleg trobem també un aclariment sobre el judici⁶ i l'intent de fer un judici (δόξα ἡμῖν καὶ τὸ διαδοξάζειν), el qual, com veurem a continuació, es realitza mitjançant un exemple on allò que cal discernir (κρίνειν, 38c4), mitjançant el discurs, és una figura humana. *La imatge de l'home i la dificultat per determinar-la mitjançant el discurs se situen, per tant, a l'inici, al mig i al final del Fileb*. De fet, el conjunt del diàleg es pot recórrer cercant les transformacions i els desplaçaments que experimenta *la mirada de Protarc* i que han de permetre orientar la seva tria. El *Fileb* és, com a tot, un diàleg dedicat a pensar el bé en la vida humana, entesa com a fita final que ens demana recórrer i discernir totes les parts que la constitueixen com a unitat per tal d'orientar la nostra tria.

La importància i la complexitat de la tria es mostra també a través d'un altre element que posa de manifest l'estructura que acabem de descriure, la qual ens remet, de manera

Teetet de Plató, la qual clou, després de dos intents fallits, amb la figura del tribunal del saber (cf. *Teetet* 191a9-201c8; Ibáñez 2007, 365-380).

⁴ La realització efectiva del procés de discerniment no es produeix fins a 20e1-2, moment en el qual Sòcrates es disposa a mirar separadament la vida del plaer i la vida de la raó (σκοπόμεν δὴ καὶ κρίνωμεν τὸν τε ἡδονῆς καὶ τὸν φρονήσεως βίον ἰδόντες χωρῖς). Aquesta tasca de discerniment marcarà el conjunt de l'argumentació del diàleg (cf. Carvalho 2011) i com veurem, serà aclarida també en l'escena central.

⁵ «La majoria decideixen que els plaers són el millor per a la nostra vida i que les passions animals tenen més autoritat com a testimonis que la passió revelada pel discurs sota la guia de la musa filosòfica» (οἱ πολλοὶ κρίνουσι τὰς ἡδονὰς εἰς τὸ ζῆν ἡμῖν εὖ κρατίστας εἶναι, καὶ τοὺς θηρίων ἔρωτας οἴονται κυρίους εἶναι μάτρωρας μάλλον ἢ τοὺς τῶν ἐν μουσῆ φιλολόφω μεμαντευμένων ἐκάστοτε λόγων, 67b4-6).

⁶ Recordem que al llarg de nostre treball traduirem δόξα per judici. Aquesta traducció, més que ser fidel amb el terme grec, pretén sobretot fixar un terme per tal de poder-hi incloure totes les possibles significacions del mot original. Per altra part, l'elecció d'aquest terme més que no pas «opinió» o «creença» ve motivada també per l'anàlisi de l'escena central que presentem a continuació.

implícita, a la qüestió de la temporalitat i, particularment, a la difícil determinació del moment present⁷, això és, el moment propi de la tria. El *Fileb* comença amb un *record* d'una conversa *passada* i acaba amb una *anticipació* d'una conversa *futura*⁸. En el centre del *Fileb* s'hi troba precisament un aclariment sobre la difícil captació del moment *present* com a element constitutiu del judici, el qual conté, inevitablement, *el gruix de la temporalitat i l'experiència humanes*. De manera anàloga, la immediatesa del plaer no pot evitar la mediació de la raó, la qual, constituïda principalment per la memòria, el judici correcte i el càlcul, introdueix en l'experiència del plaer el passat, el present i el futur, és a dir, la totalitat de la vida humana.

Finalment, la forma del diàleg platònic ens indica encara una altra característica que ens ha de permetre afinar millor la nostra punteria. Com afirma sovint el professor Sales, tot diàleg platònic té una peculiaritat única que el fa diferent a la resta. Doncs bé, en el cas del *Fileb* aquesta peculiaritat és sens dubte el fet que *és l'únic diàleg que no comença ni acaba*: l'escena inicial ens situa enmig d'una conversa que ja havia començat abans, i l'escena final ens indica que la conversa és encara lluny d'acabar. El conjunt del diàleg es mou, per tant, entre indeterminacions: entre un passat que ja no hi és, un futur que encara no ha arribat i un present que se'n escapa, situat sempre com a moment intermedi constituït per una sèrie de mediacions. Aquesta indeterminació ens mostra, des del nostre punt de vista, que la qüestió tractada, la de la tria de la millor de les vides o possessions humanes, la barreja mesurada entre plaer i raó, entre il·limitació i limitació, resta també, d'alguna manera, indeterminada o indeterminable.

Ara bé, la necessitat de comprendre el diàleg com a tot, com a unitat, ens obliga a anar de la indeterminació a la determinació, de la multiplicitat a la unitat. És només captant la unitat del diàleg que ens serà possible situar la indeterminació per tal de fer-la intel·ligible. Aquesta forma d'operar no és altra que la que el mateix text platònic ens indica que cal seguir en un dels seus passatges més rellevants: «Pel que fa a la forma de l'il·limitat (τοῦ ἀπείρου ιδέαν) cal no aplicar-la als molts abans de captar el nombre

⁷ Segons Rosen, el nucli del *Fileb* és així el problema de la temporalitat humana i particularment del present viscut. «The “intermediate” nature of the dramatic presentation in the *Philebus* corresponds to the intermediateness of the lived present between the past and the future. Plato does not present us with a theory or phenomenological description of human temporality; he exhibits dramatically our fragile purchase on the present» (cf. Rosen 1999b, 88). Hi estem d'acord, però amb els matisos que veurem a continuació.

⁸ La darrera intervenció del diàleg és de Protarc, en la qual li diu a Sòcrates que encara resta un detall per resoldre i que ara l'hi recordarà (cf. 67b10).

total dels molts, és a dir, el que és intermediari entre l'il·limitat i la unitat (μεταξύ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἑνός); únicament aleshores ens podem deixar anar cada unitat del tot en l'il·limitat» (cf. 16d7-e3).

§ 1.2. L'acció argumentativa del *Fileb*

Un cop aclarit en termes generals el lloc de l'escena central en relació amb els elements estructurals del diàleg, ens cal ara centrar la mirada sobre el perfil concret d'aquesta escena, això és, sobre el lloc precís on aquesta hi és i la manera com relliga amb els arguments que l'envolten. L'escena central se situa en el llarg argument que pretén examinar el lloc d'origen (ἐν ᾧ τέ ἐστίν) i l'experiència des d'on esdevenen (διὰ τί πάθος γίγνεσθον) el plaer i la raó (cf. 31b-59d)⁹; concretament, en l'aclariment referent a l'experiència del plaer¹⁰. És important notar que l'examen relatiu a la raó és d'una extensió molt més breu (cf. 55c-59d) que la relativa al plaer, la qual ocupa gairebé la meitat del diàleg (cf. 31b-55b). Aquesta desproporció està sens dubte vinculada a la naturalesa il·limitada del plaer, contraposada al caràcter limitador i ordenador de la raó.¹¹ Justament aquest fet, la vinculació entre raó i ordre d'una part i plaer i il·limitació de l'altra, ha estat aclarit en la secció immediatament anterior del diàleg, dedicada a situar en el tot còsmic i en la vida humana la raó, el plaer, la barreja entre ambdós i, finalment, la causa d'aquesta barreja (cf. 23c-31a). La victòria i la prioritat de la vida barrejada de plaer i raó ha estat, al seu torn, l'assoliment principal de la secció anterior a la cosmològica, dedicada a mostrar que ni la vida de plaer ni la vida de raó no són el bé, sinó que aquest és necessàriament *més proper* a la barreja *mesurada*

⁹ Com ja hem comentat en diverses ocasions la noció d'experiència (terme amb què traduirem tant 'πάθος' com 'πάθημα') és una de les més importants per entendre el conjunt de diàleg i, com veurem, ocupa un lloc clau en l'escena central. Recordem que en terme designa tant estat anímics com corporals, com abds a l'hora, ja siguin positius, negatius o neutres i que ens remet, en darrera instància, a la manca d'una diferenciació clara entre cos i ànima en el *Fileb*. Vegeu la part II.1 i II.3 *ad loc.* (cf. Dixsaut 1999a, 250).

¹⁰ El naixement del plaer s'aclareix d'una forma poètica en el *Fedó* 60d-c; en el *Convit* trobem un relat del naixement d'ἔρωσ (cf. 203a-204c). Tant en l'un com en l'altre cas, creiem que és vers l'entremig, vers la μεταξύ, on ens cal dirigir la mirada (cf. Sales 1996, 67-107; Voegelin 1990c, 89-115).

¹¹ L'exposició del mètode de recerca socràtic, el camí més bell, mostra que aquest pot exercir-se en dues direccions diferents, la segona de les quals, aquella que va de l'il·limitat a l'u, és la que servirà per realitzar l'examen del plaer. La raó, d'una naturalesa absolutament diferent, vinculada a la causa còsmica i a la capacitat de limitació humana, pot ser tractada a partir del primer trajecte, el que va de l'u als molts. En ambdós casos, tanmateix, el camí de recerca exposat (el camí més bell) ens obliga a recórrer els intermitjos de manera inevitable per tal de captar finalment la unitat inicial (ἀρχὰς ἔν; cf. 16d4) de cadascun dels elements tractats.

entre ambdós (cf. 18d-23b). De fet, l'argument socràtic opera una tasca de discerniment de les dues formes de vida, la del plaer i la de la raó, que guiarà el conjunt del diàleg. Finalment, i per acabar el nostre petit viatge del mig al principi del diàleg, la possibilitat de determinació d'unitats en la pluralitat on aquestes es presenten (com la del plaer o raó en la barreja), ha estat aclarida a partir de l'exposició del camí més bell, a través de la distinció entre la manera dialèctica i erística de pensar la realitat (14b-18e). L'exposició d'aquesta saviesa se'ns presenta dramàticament com el resultat de la provada incapacitat de Protarc per tal de pensar el plaer com a unitat composta per elements múltiples i contraris (cf. 11a-14a). La decisió inicial del jove seguidor de Fileb, la seva defensa instintiva del λόγος del plaer, se situava, per tant, en una indeterminació que calia orientar. Dit des de la perspectiva hermenèutica que nosaltres hem adoptat: *la mirada de Protarc al principi del diàleg roman fixada en el λόγος sense veure a través d'ell allò que aquest transmet i, per tant, sense veure el lloc del plaer en el tot de la vida i l'experiència humanes.*

Tornem, però, després d'aquest breu viatge al començament del diàleg, al seu centre per tal de llançar també una breu mirada vers el seu final. Com hem dit, la intenció del conjunt de l'argument on se situa l'escena central és la de distingir, tant en relació amb el plaer com amb la raó, els elements veritables i purs dels que són falsos, impurs o barrejats. Aquesta recerca, clarament dirigida pel camí més bell, té com a finalitat la composició de la barreja final entre ambdós, la qual ha d'estar constituïda, en la mesura del possible, dels elements més purs i veritables de cada part (cf. 59d-64b). Després d'aquesta barreja trobem la darrera part del diàleg, dedicada a classificar els elements que fan que la barreja sigui la disposició més estimada per a tot home. Aquesta classificació se'ns presenta sota la forma d'un repartiment de premis, en el qual es mostra clarament que la raó és molt més responsable de la desitjabilitat de la bona vida que no pas el plaer (cf. 64c-67b). Finalment, Sòcrates ens situa enfront la tria, la decisió entre l'autoritat de l'ἔργον animal i la de la musa filosòfica. Com hem dit, aquesta exigència de decisió i de tria relliga el final, el principi i el centre del diàleg.

§ 1.3. El perfil extern de l'escena central: el gruix de l'experiència humana

L'escena central se'ns presenta, com hem esmentat, com un aclariment del judici i l'intent de fer un judici (δόξα ἡμῖν καὶ τὸ διαδοξάζειν, cf. 38b9). Sòcrates ens diu que només és possible aclarir això a partir de la memòria i la percepció (ἐκ μνήμης τε καὶ αἰσθήσεως). L'escena central es dedicarà, doncs, a examinar aquesta qüestió, la qual, com veurem, va més enllà de la descripció dels diversos tipus de fals plaer. De fet, *una de les característiques de l'escena central és el fet que no conté cap referència al plaer o al dolor*, la qual cosa posa de manifest la voluntat socràtica (o platònica) de diferenciar aquesta escena de la resta de l'argument. Tanmateix, és necessari mostrar la manera com el passatge es relaciona amb la qüestió dels plaers i les seves falsedats. Per tal de fer això, resulta imprescindible resseguir l'argument socràtic des del començament de la secció que ens ocupa.

En l'argumentació dedicada a aclarir l'experiència del plaer, Sòcrates segueix –fidel de nou al camí més bell– un recorregut que pretén pensar el tot d'aquesta experiència des de la multiplicitat de les seves manifestacions. El primer que afirma Sòcrates és que l'experiència del plaer neix del gènere de la barreja, això és, que no és possible separar-lo del dolor. Aquesta premissa bàsica permet desplegar la qüestió des de l'experiència principalment corporal del plaer vers la seva manifestació més complexa, vinculada tant amb el cos com amb l'ànima i, finalment, l'experiència del plaer en l'ànima sola. En el seu nivell més bàsic, l'experiència plaent conviu *simultàniament* (ἄμα) amb la de dolor: «en relació amb allò que es troba dotat d'ànima a partir de l'il·limitat i el límit segons natura [i.e. la barreja com a harmonia], quan això queda destruït, la destrucció és un dolor, mentre que el camí que condueix al ser que li és propi, és un retorn, en tots els casos, al plaer» (cf. 32a4-b5). Després de l'aclariment socràtic, *Protarc creu que ja té el algun perfil en relació amb allò que sigui el plaer* (ἔστω: δοκεῖ γάρ μοι τύπον γέ τινα ἔχειν; cf. 32b6). Tanmateix, Sòcrates el corregeix mostrant-li que a aquesta primera forma (ἐν εἶδος), cal afegir-li encara una segona, la dels plaers nascuts en l'ànima separadament del cos, els quals es produeixen com a resultat d'una *espera* (ἐλπίζω) d'un plaer o un dolor futurs, és a dir, d'una expectativa (προσδόκημα). La diferència entre ambdós tipus de plaers és que els primers són simultanis a la destrucció o restauració de la barreja, mentre que els segons (que, de fet, també es poden referir al present o al passat) se'n situen a una distància, car el plaer o el dolor estan mediat per

una *representació* generada en (o per) l'ànima.¹² Aquesta mediació serà, com veurem, una de les qüestions fonamentals que aclarirà l'escena central. De fet, el conjunt de l'argumentació que segueix fins l'escena central i més enllà d'aquesta és *un intent d'aclarir les mediacions que permeten fer intel·ligible l'experiència del plaer com a experiència pròpia de l'ànima humana*. Sòcrates ens aclareix aquestes mediacions primerament a partir de la *memòria* (μνήμη) però el seu argument ens condueix, com veurem, més enllà d'aquesta.

L'acció argumentativa socràtica ens indica que no és possible descriure la memòria si abans no ens atrevim a aclarir la *percepció* (o la *captació*) (αἴσθησις), la qual és descrita com a agitació (σεισμός) conjunta de cos i ànima en una experiència unitària (ἐν ἐνὶ πάθει) on ambdós comparteixen un moviment conjunt (cf. 33d4). Notem que aquí la noció d'experiència (πάθος) ja se'ns presenta d'una manera més perfilada. Quan aquest moviment només assoleix el cos i no l'ànima ens trobem en un cas d'absència de percepció (ἀναισθησία), el qual s'ha distingir de l'oblit (λήθη) en tant que aquest darrer implica que allò rebut ha estat alguna vegada captat per l'ànima però simplement li resta ocult, se li ha escapat o escolat (λήθη)¹³. La memòria és, doncs, «la preservació (σωτηρία) de la percepció» (cf. 34a9)¹⁴. Sòcrates afegeix finalment la reminiscència (ἀνάμνησις) en la seva descripció, la qual representa la capacitat de l'ànima de

¹² Després de situar d'aquesta manera la unitat de l'experiència del plaer en el gènere de la barreja, Sòcrates introdueix una de les qüestions fonamentals del diàleg, a saber, la possibilitat d'un estat neutre per a l'home. Sòcrates formula en aquest moment dues preguntes: en primer lloc, ens cal *observar conjuntament* (συνιδῶμεν) si realment sempre que hi ha destrucció hi ha dolor i quan hi ha restauració hi ha plaer (vegeu, per a la resposta a aquesta qüestió, 42c-43c); i, en segon lloc, ens cal reflexionar (ἐννοήσωμεν) i *aplicar intensament la raó* (σφόδρα δὲ προσέχων τὸν νοῦν) sobre la possibilitat d'un estat o una disposició neutre, en la qual no es donen ni destruccions ni restauracions, això és, una tercera disposició més enllà del plaer i del dolor (cf. 32d10-32e9). Vegeu la part II.1 (*ad loc.*) per un aclariment sobre aquesta qüestió fonamental.

¹³ Λήθη és tant l'oblit com el fet d'escapar o escolar-se, aquest darrer sentit ens remet a un cert flux en l'interior de l'ànima humana, car es tracta d'un escolar-se anàleg al que es produeix amb les aigües d'un riu. El passar desapercbut a l'ànima, allò que se suposa que anomenem oblit o escapar-se, cal anomenar-ho absència de percepció o de sensació, la qual cosa indica que sense l'ànima no hi ha cap mena de coneixement sensible i que tot i que són els ulls els que veuen, els quals són cos, només gràcies a l'ànima tenim sensibilitat i només gràcies a això podem recordar i, per tant, oblidar. El passatge deixa ben clar que no és possible separar l'ànima del cos en l'àmbit cognoscitiu relatiu a les experiències, la qual cosa té importants efectes sobre l'argument anterior en tant que efectivament no és possible examinar el plaer corporal separatament, és a dir, que no existeix (almenys per a l'home) cap plaer purament corporal (cosa que veuen la major part dels intèrprets (cf. Delcomminette, 2006, 320; 1993, xli; Migliori 1998, 199).

¹⁴ Aristòtil, en el seu *De Memoria*, ens ofereix una versió de la tesi socràtica sobre la memòria, inspirada sembla ser també en el *Teetet* (cf. 191c-195a) (cf. Aristòtil, *De Memoria* 1, 450a-453b; cf. Plotí, *Ennèades* IV, 6). Vegeu pel *Teetet* en relació amb aquesta qüestió Ibáñez (2007, 362-380). Una comparació amb el *Teetet* ens permet aclarir moltes qüestions que romanen aquí obertes. Tanmateix, una lectura atenta d'ambdós textos ens mostra que les diferències també són importants.

recuperar quelcom que havia rebut a través del cos però sense que aquest hi intervingui. Però la reminiscència no només ens permet recuperar (ἀναλαμβάνω) les percepcions, sinó que també ens permet recuperar quelcom après (μάθημα) que hem perdut (ἀπόλλυμι)¹⁵. Aquest darrer element és d'una importància cabdal, raó per la qual convé aturar-nos-hi uns instants. La reminiscència (i la memòria) permet entendre que l'ànima, a diferència del cos, *és capaç de generar un moviment des de si mateixa*, és a dir, que és capaç de recuperar des de si mateixa allò que ha rebut a través del cos i amb independència d'aquest. Això és així també perquè se'ns diu que som capaços de recuperar també les coses apreses, és a dir, que tenim la capacitat de reactivar en nosaltres un moviment que no té una naturalesa necessàriament corporal i sensible. Això semblaria implicar que la memòria (i la reminiscència) de les coses apreses, a diferència de les coses experimentades corporalment, *pot* ser una còpia exacta o en tot cas no distorsionada de les mateixes coses apreses¹⁶. L'aclariment d'aquestes potències de l'ànima té una gran rellevància pel que fa a l'experiència del plaer, car gràcies a la memòria i la reminiscència, és possible retenir, recuperar i reactivar els plaers, permetent d'aquesta manera aclarir també l'experiència del plaer present, passat i futur. D'aquesta manera, gràcies a aquestes potències de l'ànima, la il·limitació pròpia del plaer pot ser delimitada i continguda. La capacitat delimitadora de la raó jugarà un paper important en l'escena central.

L'objectiu de tot aquest aclariment socràtic és, com ell mateix ens recorda, el de captar amb claredat el plaer de l'ànima separatament del cos, però també el de captar allò que sigui el desig (ἐπιθυμία, 34c7-8). L'objectiu explícit de Sòcrates és el de mostrar que

¹⁵ S'ha comparat sovint la noció de reminiscència aquí exposada amb la del *Menó* (86b i ss.) o la del *Fedó* (cf. 73d5-74a1). Nosaltres creiem que això no és així, almenys en el cas del *Menó*, encara que certament el *Fedó* ens subministra pistes sobre la manera com es pot activar la reminiscència en el *Fileb*, cosa de la qual no en tenim indicacions directes en el text. Així, donat que Plató no ens ho explica ni ens ho indica, tampoc nosaltres no estem obligats, com a lectors, a recordar-ho. (cf. Hülsz 2003, 61-79). Vegeu també, sobre la reminiscència en el *Fileb* de Plató, Caeiro (2012).

¹⁶ Això és així, però, sota el supòsit següent: donat que els elements rebuts a través del cos se'ns presenten de manera desordenada des de l'exterioritat i els hem d'ordenar gràcies a la memòria, el resultat d'aquest intercanvi entre il·limitació i limitació és una còpia sempre inestable. Dit amb un exemple, per molt que recuperem una imatge o una experiència viscuda a través del cos, mai no serem capaços de reproduir-la exactament de la mateixa manera amb què aquesta se'ns va presentar (aquest fet és fonamental per tal d'entendre la raó per la qual Sòcrates pot argumentar la falsedat dels plaers propis de l'ànima, sobretot aquells basats en l'expectativa, els quals es generen totalment des de l'ànima i independentment del cos). Però en el cas de les coses apreses (entenem de les coses apreses sense la intervenció dels sentits) això no té perquè ser necessàriament així, car sembla que hem de ser capaços de recuperar tal i com l'hem apresada una sèrie argumentativa o una conclusió extreta a partir d'unes determinades premisses. Aquest fet és, creiem, un dels principals elements que permet entendre la raó per la qual Sòcrates classifica els plaers de l'aprenentatge com a plaers purs (cf. 51a1-52b5).

tot desig és de l'ànima i en cap cas del cos, però el seu aclariment va molt més enllà. El desig és un impuls (ὄρμη) que, enfront d'un estat de buidor present, anhela (ἐρώω) l'ompliment¹⁷; és, doncs, la prova que «la tendència (τὴν ἐπιχείρησιν) de tot ésser viu és sempre contrària a les seves experiències (παθήμασιν ἐναντίαν ἀεὶ)» (cf. 35c8). La noció d'experiència (πάθημα) torna a situar-se en l'argumentació socràtica com a element central i misteriós alhora. L'impuls que es manifesta en el desig només es pot produir, afirma Sòcrates, per mediació de la memòria o, si volem, de la reminiscència. Ara bé, en el mateix argument s'afirma que és l'ànima, com a lloc on es troba el desig, la que s'erigeix com a impuls i principi de tot ésser viu (τὴν ἀρχὴν τοῦ ζώου παντός; cf. 35d4). *La memòria i la reminiscència se'ns presenten, per tant, com a elements centrals, encara que no únics, de l'experiència humana. Això adquirirà una gran rellevància en la descripció de l'ànima que trobarem en l'escena central.*

Val a dir que tot i que els exemples que emprava Sòcrates relatius al desig semblen tenir un origen purament corporal (la set o la gana), la seva potència es pot aplicar també a l'ànima humana en el seu conjunt; l'ànima desitja sempre allò que no té, cerca de canviar el seu estat actual per un de millor, es troba perduda i es vol orientar, etc. Just abans de començar l'anàlisi relativa al desig, Protarc afirma «Examinem-lo (σκοπῶμεν) doncs, car no hi podem perdre (ἀπόλλυμι) res», a la qual cosa Sòcrates replica canviant totalment el to de la conversa: «perdrem, almenys, això, Protarc: en trobar allò que ara cerquem (εὐρόντες ὃ νῦν ζητοῦμεν), perdrem (ἀπόλλυμι) la perplexitat en relació amb aquestes coses» (cf. 34d3-6). Notem que ἀπόλλυμι és justament el terme que s'acaba d'emprar per parlar de la pèrdua de la memòria (diferent de l'absència de percepció) que permet aclarir la reminiscència, és a dir, el moviment de l'ànima que ens permet recuperar les coses apreses. El fonamental és, però, que allò perdut s'ha d'haver posseït alguna vegada. Si això no fos així, el desig en si mateix no seria possible, car aquest cerca sempre el contrari del que té o experimenta. L'home

¹⁷ Delcomminette centra la seva comprensió de tot el passatge sobre el desig en el fet que allò que aquest persegueix és sempre un *estat* i no un *procés*; donat que l'estat actual és això, un estat, el seu contrari, allò cercat pel desig, també ha de ser un estat. Aquesta tesi del belga, però, se sosté en el que veurem que és la seva conclusió final, segons la qual el desig és desig d'harmonia, la qual s'identifica amb el bé com allò estable. Per aquesta raó Sòcrates ens estaria indicant la necessitat de desitjar plaers estables tot i que els plaers, per si mateixos, són inestables, il·limitats, és a dir, que són processos o moviments (cf. Delcomminette 2006, 335-338). Tot i que convenim amb gran part de l'argumentació de Delcomminette, no compartim la seva conclusió final. Preferim respectar l'element il·limitat que constitueix la vida humana tal i com ens el transmet el diàleg platònic. Així doncs, només advertim que l'objecte del desig (el contrari del seu estat actual) fluctuarà al llarg de l'argumentació: hi ha una ambigüitat permanent en el terme πλήρωσις entre l'estat de sacietat i el procés d'ompliment.

cerca sempre una harmonia que permanentment es troba pertorbada. Ara bé, l'argument socràtic ens indica que la condició de la realització del desig és, en primer lloc, la capacitat de recuperar, mitjançant la memòria, allò perdut o oblidat.

Fixem-nos que la força del desig entesa en un sentit ampli, ens obre una perspectiva de lectura del conjunt de diàleg i, particularment, de l'escena central. I doncs, ¿no hem dit que és el bé allò que cerquem, el bé en la vida humana? No és un home allò que cerquem? Creiem que sí i si això és així ens trobem efectivament en el nucli temàtic del diàleg. La condició per tal de poder perdre la perplexitat *en relació amb aquestes coses* (que no la perplexitat en general que és, creiem, connatural al mateix pensar socràtic) és, en primer lloc, *saber quina figura, quina forma i quin perfil té allò que cerquem*. Sigui el bé, sigui un home o sigui l'harmonia, cal primer de tot saber què cerquem abans de trobar-ho (i, a més, procurar no oblidar-ho). *És important notar aquí que si Protarc no entén* (cf. 36a) *que l'home pot esperar el plaer futur sense necessitat de sentir un doble dolor és perquè no coneix l'home, la naturalesa humana i, per tant, tot i tenir-lo davant li serà impossible d'identificar-lo*. El jove filòleg segueix el discurs de Sòcrates, però resta cec a la fita envers la qual aquest el dirigeix. Resta, en definitiva, sense saber mirar.

És important posar de relleu, tot i que el text no en faci esment directament, que *l'estructura del desig tal i com queda aquí descrita ens remet als tres moments de la temporalitat humana*: (a) El nostre estat actual ens dóna notícia del *present viscut*, un present que és tant interior com exterior i que pot ser tant corporal com anímic; pot ser buidor, perplexitat, manca d'harmonia, infelicitat, etc. (b) L'objecte del nostre desig ens dóna notícia del *futur esperat*, però també *de la fita escaient* que cal triar, aquesta fita pot ser l'ompliment, la manca de perplexitat, l'harmonia, la felicitat. (c) Allò que li ofereix un objecte al desig és, principalment, la memòria, és a dir, *la presència del passat* com a element constitutiu de l'ànima humana. La memòria i l'ànima permeten relligar el present i el futur tot retenint un cert estat actual, el record d'un ompliment, el sortir-se'n d'una perplexitat, l'harmonia d'una figura o la imatge d'un home feliç. *La memòria, com dèiem, és el nus que ens permet discernir, perquè reté, atura i ens dóna la imatge que ens permet saber si allò que tenim davant és o no un home*. Ara bé, la manera com això es produeix, és a dir, la manera com la memòria constitueix l'experiència present, és quelcom que no ens aclareix encara el text socràtic. Aquesta

dificultat, la qual considerem que no queda plenament resolta en el diàleg, serà justament la que es posarà de manifest, com veurem a continuació, en l'escena central.

Socràtic aprofita aquest argument per introduir a continuació l'analogia estructural entre el plaer i el judici, la qual precedeix immediatament l'escena central. Per entendre'l cal comprendre en primer lloc que tota experiència del plaer és doble: per una part hi ha el plaer sentit efectivament, el fet de gaudir (τό ὄντως ἡδυσθαι) i, per l'altra, allò de què gaudim quan gaudim, és a dir, el contingut afectiu i/o cognoscitiu del plaer (τὸ ὃ τὸ ἡδόμενον ἡδεται). El primer element és un fet irreductible, una certesa absoluta; el segon element està subjecte a la veritat o falsedat¹⁸. Aquesta estructura de l'experiència del plaer, ens diu Sòcrates, és anàloga a la que es produeix en el moment del judici, el qual conté també, per una part, el fet de jutjar (τό γε δοξάζειν ὄντως), que és irreductiblement cert, i per l'altra, allò de què jutgem en tant que contingut cognoscitiu (τὸ δοξαζόμενον). Donada aquesta analogia, s'indica que no té sentit que el judici pugui ser d'un cert tipus i ser també allò que és, mentre que el plaer només sigui allò que és sense poder ser d'un cert tipus. És més, allò que caracteritza l'experiència del plaer és el fet que en ella hi ha sempre continguda una certa forma de judici, un cert δοξαζόμενον¹⁹. Aquest fet, que trenca l'analogia estructural entre ambdós elements, permet a Sòcrates introduir la pregunta sobre la possibilitat de diferenciar entre el plaer i el judici²⁰.

Cal dir aquí que aquest argument, que precedeix quasi immediatament l'escena central, només es pot fer intel·ligible a la llum del tot del diàleg, el qual ha anat mostrant de diverses maneres la impossibilitat que el plaer es realitzi independentment de la raó. L'experiència del plaer, tot i la seva aparent immediatesa, està sotmesa als límits de la raó, de la memòria, del càlcul correcte i del judici vertader. En l'experiència del plaer hi és contingut el gruix de tota l'experiència humana, el seu passat, el seu futur i el seu

¹⁸ Notem que fins i tot en el cas que el plaer es produeixi en una situació totalment aparent, com en el cas d'un somni, hi ha almenys una cosa de la que «aquell que gaudeix» i «aquell que sofreix» no en poden quedar privats: el fet que el propi ἡδυσθαι i el propi λυπεῖσθαι són quelcom *real* (τό ὄντως ἡδυσθαι).

¹⁹ M. J. de Carvalho, en la seva ponència del primer seminari «Incursions en el *Fileb*» («El cas del cogito en el *Fileb* de Plató (36c-42c)»), examinava a fons aquesta qüestió, allò que ell anomenava l'isomorfia estructural quasi perfecta entre δόξα i ἡδονή. En aquell cas, comparava aquesta certesa absoluta a la que fa referència Sòcrates amb el *cogito* cartesiana, però extravertit, és a dir, una certesa semblant a la cartesiana però amb un caràcter que evoca certa objectivitat irreductible de la nostra experiència amb el món. El professor Carvalho es qüestionava la posició platònica enfront d'aquesta certesa absoluta tot mostrant que Plató no sembla restar-hi, sinó que passa ràpidament d'aquesta qüestió a la demostració de la veritat i la falsedat dels plaers i els judicis. (cf. Carvalho 2012).

²⁰ Com veuen també Delcomminette (2006, 184 i ss.) i Frede (1997, 103-107).

present²¹. Per tant, si no fixem la mirada en allò que sigui la vida humana com a tot, no ens serà possible tampoc situar el lloc que l'experiència del plaer hi ocupa. Veiem així que en tot moment és la imatge de l'home la que es troba en el rerefons del trajecte dialògic socràtic. És doncs en aquest sentit que ens cal entendre l'examen de la interioritat mateixa de l'experiència del plaer que trobem seguidament.

Sòcrates ens indica que cal dirigir la *visió* (θεωρίαν) vers la diferència (διαφορά) entre el plaer o el dolor que es produeixen per mediació d'un judici fals, per mediació de la falsedat i la desraó (μετὰ τοῦ ψεύδους καὶ ἀνοίας), i el plaer i el dolor que es produeixen per mediació d'un judici correcte i d'un saber (μετὰ δόξης τε ὀρθῆς καὶ μετ' ἐπιστήμης) (cf. 38a-b)²². El lloc cap on ens guia la mirada socràtica és, en primer lloc, vers la memòria i la percepció com a condicions perquè es produeixi el *judici i l'intent de fer o emetre un judici* (δόξα ἡμῖν καὶ τὸ διαδοξάζειν)²³. Ens situem així, de nou, en la mirada que discerneix però som també, sempre, en la mediació del discurs. Ens trobem finalment a l'inici de l'escena central, en la qual, recordem, *les referències al plaer i al dolor desapareixen*, car ens endinsem en les mateixes condicions de possibilitat de tota experiència, és a dir, *ens endinsem en la possibilitat humana de captar el món i de captar-se, al mateix temps, ell mateix*. És ara, doncs, que la imatge de l'arquer amb què iniciàvem el nostre comentari es mostra com a significativa. Com

²¹ «Sense posseir memòria és necessari que no recordis de què gaudies, i que del plaer del moment que et sobrevingui tampoc no en sobrevisqui cap record. Sense posseir judici vertader no jutjaràs que gaudeixes quan estàs gaudint i estant mancat de càlcul tampoc no seràs capaç de calcular el que en el futur gaudiràs i així *no viuràs una vida humana*» (cf. 21c1-5).

²² Com nota Teisserenc, μετὰ en genitiu ens dóna notícia de lligam, d'acompanyament, però no especifica aquí cap vincle causal o temporal. Segons aquest autor, l'argument socràtic pretén criticar el plaer per tal d'advertir sobre l'excés d'adoració que se li fa. Aquest fet serveix a l'autor francès per rebutjar les interpretacions anglosaxones que parlen de l'aspecte proposicional del plaer (cf. Teisserenc 1999a, 280)

²³ τὸ διαδοξάζειν és un dels *hapax legomenon* del diàleg, el terme tampoc no apareix en cap altre autor àtic (cf. Benardete 1993, n. 80). Com apunta M. J. Carvalho, el significat podria ser tant el d'establir la diferència entre A i B i el trajecte (δια-) que ens hi condueix, com també la tensió envers la constitució d'un judici que no s'aconsegueix formar, és a dir, la presentació d'una paral·laxi (l'alteració resultant del canvi de posició d'un observador respecte de l'objecte observat) en la formació de tot judici. Estem d'acord amb l'apreciació del professor Carvalho que allò que està en joc aquí és la superació d'aquest conflicte entre aquestes dues possibilitats: el trajecte que va d'A a B i l'intent de recórrer-lo. La major part de traductors atenen només al segon sentit, com Hackforth («the attempts we make to reach a judgement»), Gosling i Frede («efforts to come to a firm opinion») o Benardete («to decide among opinions»). Teisserenc, seguint Gadamer i Bury, afirma que a part del sentit de temptativa de formular una opinió cal donar-li també el sentit de procés que es produeix en l'ànima mateixa: «le chemin d'une âme en mouvement qui s'interroge et examine les réponses possibles avant de se décider» (cf. Teisserenc 1999a, 281). Creiem que l'aparició d'aquest *hapax* no és fortuïta i que el seu sentit es pot desxifrar, com veurem amb claredat, a partir del context on apareix.

l'arquer que vol encertar el tret, nosaltres ens disposem a llançar una mirada sobre el nostre objectiu: l'escena central.

§ 2. L'escena central: l'home que mira i la imatge de l'ànima

L'escena central es divideix en dos moments diferenciats que formen una unitat. En primer lloc, Sòcrates ens ofereix un exemple extret de la vida quotidiana on un home mira un objecte des de la distància i l'intenta discernir. En el segon moment, Sòcrates ens dibuixa una imatge de l'ànima on aquesta és comparada amb un llibre en el qual s'escriuen discursos i dibuixos. La segona imatge pretén ser un aclariment de la primera, però no aconseguirà captar la seva complexitat. El fet que Sòcrates ens presenti primer l'exemple i després la imatge no ha de ser considerat un fet fortuït.

En el primer moment cal tenir present que hi intervenen entre dos i tres personatges. En primer lloc un home desconegut, sense identitat, que es troba sol o acompanyat, el qual intenta discernir què sigui allò que veu. Aquest home no és omniscient, no veu l'escena des del punt de vista de Sòcrates, sinó des de la quotidianitat de la vida humana, des de la indeterminació que la caracteritza (aquest home, en cert sentit, es podria identificar amb Protarc, el qual també ha de mirar constantment per tal de seguir els arguments de Sòcrates). A més, és possible que en l'escena descrita hi hagi un segon home que acompanya al primer i amb qui aquest parla. Finalment, hi ha una altra figura, la figura d'un home, del qual no en sabem gairebé res, però que resulta ser, com es posarà de manifesta al llarg del nostre comentari, una de les claus per entendre el sentit del conjunt de l'escena central. Cal tenir en compte tots aquests elements narratius en el primer moment de l'escena²⁴. Resseguim doncs l'escena pas a pas.

²⁴ Podríem especular aquí sobre la relació entre aquestes tres figures humanes, una de les quals és quasi absent, es poden identificar amb els tres personatges del diàleg. Així, el primer personatge, l'home que mira, podria ser Protarc, ja que la seva situació al llarg del diàleg ha estat en tot moment la d'aquell que està aprenent a mirar la seva pròpia vida i experiència. Per altra part, el segon possible personatge, un home amb qui parlaria el primer, podria molt bé ser Fileb, el qual ha romàs en silenci al llarg de la pràctica totalitat del diàleg, però que escoltava i feia, per tant, d'interlocutor en un cert sentit. Aquesta situació ens deixaria amb Sòcrates com a personatge indeterminat, com aquella figura de la qual cal determinar una identitat que se'ns escapa i que, com veurem, pot ser confós amb una estàtua per part de l'home que mira, és a dir, seguint la nostra especulació, Protarc. Deixem, doncs aquesta possibilitat oberta i prosseguim en la nostra anàlisi de l'escena.

§ 2.1. L'home que mira: llançant la mirada

§ 2.1.1. Encertar o errar el tret, qüestió de mesura?

Sòcrates: ¿No diries que, moltes vegades, el qui veu de lluny un objecte que se li presenta a la mirada de manera poc clara, vol discernir allò mateix que està veient? [...] ¿I després d'això, no s'interrogarà a ell mateix d'aquesta manera?.

Protarc: De quina? (38c4-8)

Fixem-nos en primer lloc que la introducció de l'escena és plena de termes que ens remetent a la mirada (ιδόντι ... τὰ καθορώμενα ... ὄρᾳ), la qual cosa ens remet clarament a la qüestió de la percepció amb què s'introdueix el passatge. Hi ha hagut, per tant, una agitació (σεισμόζ) conjunta de l'ànima i del cos i, indubtablement també, una activació de la memòria. Aquell que mira, però, *vol discernir* (βούλεσθαι κρίνειν) allò que veu i, per tant, no ho pot discernir fàcilment. Així doncs, el cas que ens presenta Sòcrates és un cas de defecte perceptiu, és a dir, un cas on l'agitació anímico-corporal no permet a la memòria exercir la seva tasca de preservació (σωτηρία) de forma efectiva. El resultat d'aquesta situació és *un dubte*, és a dir, una situació mancada de certesa relativa a allò que se'ns presenta. El defecte perceptiu i el dubte resultant són, doncs, les condicions de possibilitat de l'escena i l'argument que Sòcrates ens presenta.

Sigui com sigui, aquest defecte perceptiu i el dubte resultant semblen ser provocats, en l'exemple socràtic, per la distància i la manca de claredat (πόρρωθεν μὴ πάνυ σαφῶς). L'objecte percebut resta, en aquest sentit, indeterminat, és a dir, en l'ἀπεῖρων. Ara bé, la situació de l'home que mira no és d'absoluta indeterminació, car se'ns diu que al nostre home se li presenta un objecte a la mirada (τὰ καθορώμενα) i, per tant, aquest no es troba en una situació d'absoluta indeterminació. Aquesta barreja de determinació i indeterminació en relació amb l'objecte percebut, cal vincular-la amb la centralitat de la barreja entre límit i il·limitat com a element essencial de l'argumentació en el conjunt del diàleg i, al mateix temps, amb la situació pròpia en la qual se situa aquell que ha de prendre una decisió.²⁵ Aquest fet cal vincular-lo amb l'aparició aquí del discerniment: l'home que mira vol discernir (κρίνειν) allò que veu. Com hem esmentat,

²⁵ Recordem que el camí més bell ens aclareix que tot allò del que sempre es diu que és està constituït d'un i de molts i conté en ell el límit i l'il·limitat (cf. 16c-18a).

la necessitat de discerniment és un dels eixos del conjunt del diàleg. Resulta rellevant esmentar que la darrera aparició del terme la trobem en un passatge important que determina bona part de l'estructura del diàleg: es tracta de 20e, on Sòcrates ens diu que mirem i discernim (σκοπῶμεν δὴ καὶ κρίνωμεν) les dues formes de vida (la del plaer i la de la raó) separadament. La voluntat socràtica de discerniment en aquell moment del diàleg és la que ha guiat el seu recorregut fins on som ara: l'experiència del plaer se'ns presenta com a inseparable de la tasca limitadora de la raó²⁶. En la nostra escena, com en aquell cas, un home ha de mirar i discernir quelcom que se li presenta com a il·limitat però que alhora pot, d'alguna manera, determinar. Suggestim, per tant, que la present situació ens remet a l'aclariment, no ja del discerniment entre plaer i raó, sinó de la mateixa naturalesa del discerniment en tant que tal, enfrontat a una il·limitació i a la voluntat de limitar-la. En aquest sentit, el camí més bell se'ns presenta clarament com a clau metodològica per comprendre l'estructura del diàleg en conjunt.

Fixem-nos, per altra part, que l'home que mira *pretén* discernir, pretén emetre un judici, però no se'n surt. Aquest intent irresolt d'identificar A amb B cal vincular-lo amb el διαδοξάζειν amb què Sòcrates introdueix el passatge i, per tant, ens cal suposar que aquest procés és diferent (o no ho és encara) un judici pròpiament dit (δόξα), és a dir, la identificació efectiva d'A amb B. Aquí no hi ha judici perquè no hi ha identificació: l'home que mira vol identificar A («allò que veu») però no troba un B («allò que és allò que veu») que li ho permeti en la seva memòria.

Sòcrates ens indica que, després d'això (μετὰ τοῦτο), és a dir, després que l'agitació anímico-corporal no hagi generat una identitat concreta per mediació de la memòria, l'home s'interroga a ell mateix vers ell mateix (αὐτὸς αὐτὸν ... ἀνέροιτ'). Notem que la interrogació no és ni percepció, ni memòria, sinó un cert acte de la raó, un λόγος que pretén justament relligar allò que aquestes potències no aconsegueixen relligar²⁷. Fixem-nos, però, que si aquest acte de la raó s'interroga, ha d'haver-hi un lloc vers el qual aquesta interrogació es dirigeixi.

²⁶ Per a la rellevància d'aquest moment del diàleg, vegeu el treball del professor Carvalho (2011).

²⁷ En aquest punt, Rosen s'enfronta amb Heidegger i el seu aclariment del naixement de tota recerca, el qual segons el pensador alemany seria degut a l'absència d'un element que volem emprar; Sòcrates, tanmateix, mostra en primer lloc un interès teòric, vol saber «què és allò» més que no pas «on és allò», que seria el que preguntaria Heidegger. Nosaltres no veiem gaire clara aquesta connexió, però en tot cas l'aclariment del passatge va dirigit a saber com funciona la percepció. Si la pregunta fonamental fos «què és allò» més que no pas «com és que no sé què és allò», creiem que la solució seria anar a mirar-ho de més a prop o, en el cas de Heidegger, anar-ho a agafar (cf. Rosen 1999b, 86-90).

Sòcrates: [Què és allò] que apareix trobant-se a la vora de la pedra i sota un arbre? Creus que és això el que es dirà a ell mateix en veure que li apareix quelcom d'aquesta manera?

Pròtarc. Certament. (38c9-39a3)

Aquesta és la pregunta que es formularia a ell mateix l'home que mira segons ens transmet Sòcrates. Aquesta interrogació interna obté, per dir-ho així, una resposta perceptiva més delimitada que la que trobàvem en la situació inicial. Aquí intervé, de nou, la percepció i amb aquesta, la memòria. Però en aquest cas el joc entre percepció i memòria és capaç d'identificar nous elements. Fixem-nos, abans que res, en aquests elements. El fet que l'objecte vist estigui dret o situat (ἵστημι) al costat d'una pedra²⁸ i sota un arbre (τὸ παρὰ τὴν πέτρων τοῦθ' ἐστάναι ... ὑπὸ τινὶ δένδρῳ) ens dóna notícia d'aquest caràcter limitat del camp visual. En primer lloc, sabem que allò que tenim davant és una *unitat*, una *figura*, diguem-ne, indefinida, és a dir, identificada com un «allò». En segon lloc, encara que aquí ens avancem una mica a la resposta final, sabem que la figura no es mou, sinó que es troba en *repòs*. En tercer lloc, les mides relatives de l'arbre i la roca ens donen notícia de certa *proporció* de l'objecte observat, el qual, no pot ser, per exemple, més gran que un arbre ni, en principi, més petit que la roca. En quart lloc, que l'objecte es trobi (versemblantment) dret, en un cert lloc en relació amb l'arbre i la roca i també amb l'observador, ens dóna notícia de la seva *posició* relativa en l'espai. En cinquè lloc, notem que l'arbre i la roca ens indiquen que molt possiblement l'home que mira i especialment l'objecte observat se situen en un context natural més que no pas, per exemple, a l'interior de la ciutat. A part d'aquests elements contextuals, és important tenir en compte que l'exemple de l'arbre i la roca que emprà aquí Sòcrates no és nou en la literatura grega, sinó que té una llarga història que és possible resseguir i que ens pot donar alguna pista per pensar l'exemple.²⁹

²⁸ Tot i que Frede parla de «Felsen», d'una penya.

²⁹ Martin L. West, en el seu comentari de la *Teogonia* d'Hesíode repassa molts dels passatges on apareix la imatge de l'arbre i la roca a la qual fa esment aquesta obra (cf. Hesíode, *Teogonia* 25-30). De fet, les referències parlen d'un roure (δρῦς), però West afirma que possiblement el terme designava en tots els casos el genèric arbre. En el text d'Hesíode el sentit d'aquests elements està estretament vinculat al discurs, concretament a la idea que parlar de pedres i roures és com parlar de coses de poca importància (cf. Homer, *Ilíada* 22.126). Tanmateix, a la llum dels altres llocs on apareix aquesta referència, West extreu com a principal conclusió que «trees and rocks are the most obvious examples of discrete objects in a natural landscape» (cf. West 1966, 168). L'arbre i la roca són també sovint imatge del naixement dels homes (cf. *Odissea*, 19.163; *l'Apologia*, 34d; *La república*, 544d-e; Plutarc *Moralia* 608c; Filòstrat. *Imagenes*, II.3.I, etc.; també en la tradició hebrea trobem la imatge dels homes com a nascuts de pedres o dels troncs: *Jeremies* ii. 27). Després dels seus aclariments, West afirma que «It is best to acknowledge

Amb tot, doncs, l'intent d'emetre un judici a partir de la percepció i la memòria, ajudades per la inquietud del λόγος intern ha aconseguit delimitar amb força precisió els elements que envolten la figura, és a dir, han aconseguit delimitar allò il·limitat. Com hem anat subratllant, la mateixa escena ens ofereix informació important sobre l'«allò vist»: *unitat, figura, repòs, proporció, posició*. Notem que aquests elements es troben indubtablement en nosaltres, en la nostra memòria, la nostra reminiscència o en algun lloc de la nostra ànima, ja que si això no fos així, no ens seria possible en cap cas aplicar-les a les nostres percepcions³⁰. *Dit d'altra manera, l'aparent immediatesa del fet perceptiu es troba sempre immersa en un complex joc de mediacions*. Al mateix temps, però, aquests elements provenen de l'exterioritat on es produeix la percepció. Ens cal preguntar aquí quina és la causa que tot i la quantitat d'informació que tenim, encara que no siguem capaços de determinar allò que veiem.

Hi ha, creiem, dues o tres respostes possibles: o bé la distància i la posició relativa de l'objecte generen efectivament una impossibilitat d'efectuar l'acció perceptiva amb garanties d'èxit; o bé allò que tenim davant, tot i ser determinable, no troba en la nostra

that the truth is lost in antiquity» (cf. West 1966, 169). Una de les referències a les que fa esment West sense desenvolupar-la ens resulta especialment rellevant i curiosa. Es tracta de la que trobem en el *Fedre* (275b-c), on Sòcrates li diu a Fedre que «roure [δρυς] va ser la primera cosa de la que es va fer un λόγος, de la que se'n va fer una profecia. La gent d'aleshores –afirma Sòcrates– no essent tan savis com els joves d'ara, en tenien prou amb escoltar un roure o una pedra, sempre que aquests diguessin la veritat. Però a tu potser sí que et resulta important saber qui és aquell que parla i d'on ve, car no et fixes només en allò» [τοις μὲν οὖν τότε, ἅτε οὐκ οὔσι σοφοῖς ὅσπερ ὑμεῖς οἱ νέοι, ἀπέχρη δρυὸς καὶ πέτρας ἀκούειν ὑπ' εὐηθείας, εἰ μόνον ἀληθῆ λέγοιεν]. De nou, la referència al discurs és clara, però també es vincula aquí la pedra i el roure amb una aparent afirmació veritable. Curiosament, l'aclariment següent de Sòcrates en el *Fedre* compara (ὅμοιον) l'escriptura amb la pintura, afirmant que també aquesta presenta els seus engendres (ἐκγονα) com si fossin éssers vius (ὡς ζῶντα), «però si els preguntes alguna cosa, responen amb un silenci august. Els discursos escrits sembla que diuen alguna cosa, però quan els preguntes, els discursos només responen una sola cosa. L'escrit no distingeix entre preguntes ni tampoc entre lectors. Maltractat i befat contra justícia, li cal reclamar l'ajuda del seu pare, perquè ell sol és incapaç de defensar-se i de rebutjar l'atac» (cf. 275d-276c). Just a continuació, Sòcrates exposa el conegut passatge on s'aclareix la manera d'escriure discursos que es puguin defensar a ells mateixos. Resulta curiós notar com en aquest passatge l'escriptura i la pintura apareixen de la mateixa manera que apareixen en el *Fileb* i que això es produeix també just després de l'esment de la pedra i l'arbre. En aquest cas, però, l'escriptura i la pintura es presenten en tant que suports materials on plasmar discursos o figures i, a més, en un sentit clarament negatiu, com a imitacions. Per altra part, el silenci o la resposta única de *Fileb* en el *Fileb*, ens resulten també curiosos com a paral·lel entre els dos passatges.

³⁰ Creiem que Rosen s'equivoca en aquest punt quan afirma que la memòria no intervé en l'escena fins que s'ha produït una clara identificació de l'objecte: «the memory comes into play only after I have seen the look clearly and still cannot say what it is. This shows that there is a third stage besides seeing clearly and identifying clearly or incorrectly. It is possible for us to see clearly and still not know what we see» (cf. Rosen 1999b, 91). Rosen afirma, per tant, que l'exemple de l'home que mira no és compatible amb l'aclariment anterior sobre la memòria i la percepció, ja que el judici perceptiu no deixa intervenir la memòria. La prova que la memòria intervé en el moment perceptiu és que el marc on se situa l'objecte percebut (l'arbre i la roca) és identificat clarament a partir d'aquesta. I tot i que certament la memòria no exerceix la tasca que se li ha assignat anteriorment en relació amb l'home o l'estàtua, sí que es pot pensar que aquesta tasca, com veurem més endavant, es produeix per mediació de la reminiscència.

ànima una identitat que la permeti determinar. Finalment, és possible també que la causa sigui una combinació de les dues opcions esmentades. En tot cas, el que volem remarcar és que la situació es produeix en un joc entre interioritat i exterioritat. Això és rellevant perquè tant la llunyania com la incapacitat d'identificació seran represes més endavant en l'aclariment dels falsos plaers i, per tant, creiem que el procés que se'n descriu aquí no només ens remet a una experiència amb un origen extern, sinó també a una experiència que l'home pot viure en la seva mateixa interioritat. En aquest punt estem d'acord amb Rosen, el qual parafraseja la fórmula kantiana afirmant que «whether we turn initially outward towards the stars or inwards within ourselves, the destination is aporia»³¹. Efectivament, en tot el procés descrit fins ara ens trobem enfront d'una aporia, però encara no enfront d'un error, car no s'ha produït encara cap judici, cap identificació.

El resultat d'aquest joc de limitació i il·limitació és, com ens diu Sòcrates, un φανταζόμενον, una aparença, un fantasma, alguna cosa que es presenta. Com hem aclarit, la situació perceptiva permet delimitar l'objecte percebut com a *unitat amb tals i tals atributs*, però aquesta unitat roman, des del punt de vista de l'observador que intenta discernir, en la indefinició. Podríem afirmar, per tant, que el φανταζόμενον és aquí *la donació, motivada per un λόγος interrogatiu intern, d'una unitat indeterminada en un marc de determinacions*, la qual és el resultat d'una certa agitació conjunta de l'ànima i del cos en la seva coincidència amb la memòria. Alguns comentaristes sostenen que l'ús aquí de φανταζόμενον respon a un terme ben definit del vocabulari platònic, concretament al «fenomen» com a resultat d'un judici aplicat a una simple sensació, això és, en el cas present, l'aplicació d'un judici d'identitat a una mera informació sensible, és a dir, indeterminada. Nosaltres no creiem que la terminologia platònica sigui capaç de suportar la càrrega de tanta exactitud, sobretot si aquesta pretensió ve provocada per la idea que existeix un vocabulari platònic de termes clau que es poden anar aplicant a cada situació dialogal. A continuació en parlarem, diguem només que el terme en qüestió no és definit per Sòcrates en cap moment³² i que en el *Fileb* no trobem tampoc un lloc explícit on s'aclareixi què sigui una pura sensació³³.

³¹ Cf. Rosen (1999b, 89).

³² Certament, trobem una definició del terme en *El sofista* 264a5-7, com bé s'ocupa de recordar-nos Delcomminette i quasi tots els comentaristes del passatge. L'argument de Delcomminette en relació amb la qüestió que ens ocupa estableix inicialment una distinció, que no es troba explicitada en el *Fileb*, entre sensació (αἴσθησις) i percepció (que correspondria a φαίνεται, φάντασμα, φαινόμενον).

Sòcrates prossegueix afirmant que això (la pregunta: «què és allò ... ?») és més o menys³⁴ el que es dirà a ell mateix (ταὐτ' εἰπεῖν ἄν τις πρὸς ἑαυτὸν) aquest home en veure que li apareix (κατιδὼν φαντασθέντα) quelcom d'aquesta manera. Notem que εἰπεῖν ens remet de nou a la paraula interior, a la paraula amb què ens interroguem i ens interrogàvem a nosaltres mateixos des de nosaltres mateixos. Es tracta, per tant, d'un diàleg de l'ànima amb ella mateixa³⁵. És important remarcar que el λόγος, el qual ens dóna notícia de la interioritat cognoscitiva, no apareix aquí a causa simplement de la situació de defecte perceptiu o de dubte, sinó que aquest ja era present en tot moment d'una o altra manera. El que sí que creiem que es pot afirmar és que, enfront del dubte relatiu a una presència, el λόγος intern cerca amb més intensitat una resposta a través de les eines que té a mà.

Sòcrates: I després d'això, es dirà a ell mateix, com donant-se una resposta: és un home, *encertant-la* en dir-ho?

Pròtarc: També, certament.

S. Però també pot *moure's en direcció equivocada* i anomenar allò que se li presenta a la mirada una estàtua, obra d'algun pastor.

Concretament, aquesta nomenclatura l'extreu del *Teetet* i de *El sofista*. La percepció (φαντασία o φαίνεται) quedaria descrita a partir de *El sofista* (264a-b) i el *Teetet* (191c8-195b8) com la δόξα, que es presenta no per ella mateixa sinó per mediació de la sensació (αἴσθησις). La sensació, al seu torn, es distingeix de l'aparença o del fenomen en tant que aquestes darreres estan estructurades per la δόξα, és a dir, per una mena de concepte, mentre que la sensació (αἴσθησις) és en si mateixa indeterminada, ens ofereix simplement l'ἀπειρώων (cosa que se'ns diria a *Teetet*, 163b1-c4). Cal dir, però, que aquest autor és absolutament brillant a l'hora d'omplir els buits en l'aclariment de Sòcrates en el *Fileb*, generats molts d'aquells per l'excés de precisió terminològica, amb altres elements del *corpus platònic*. (cf. Delcomminette 2006, 365-371). Tot i així, ell mateix afirma que, de fet, no existeix una pura sensació i que tota sensació resulta estar mediada per un certa δόξα (cf. Delcomminette 2006, 370, 371, 403, n. 93). Com ja hem afirmat en altres ocasions, no creiem que sigui possible trobar un vocabulari epistemològic platònic, la qual cosa queda demostrada per la particularitat de l'ús dels termes d'aquesta mena en els passatges descrits del *Fileb*.

³³ Segons S. Delcomminette, però, la figura de la sensació pura seria (la recepció d'un sensible material brut, no determinat) la imatge de l'ἀπειρώων en el *Fileb*. (cf. 2006, 368, n. 34).

³⁴ Com la partícula ποτέ i l'indefinit τινι mostren, la situació descrita per Sòcrates com a narrador omniscient deixa oberta la interpretació d'allò que l'home es digui exactament a si mateix.

³⁵ En aquest sentit, la percepció se'ns presenta com un cert tipus de pensament o judici. Com mostra el treball d'Ibáñez (2011), aquest fet permet establir un paral·lelisme significatiu amb el *De Anima* d'Aristòtil. Es tracta de la qüestió de la impassibilitat (ἀπαθής) de l'intel·lecte, (cf. *De Anima* 429a10-22), el qual se'ns presenta en l'obra de l'estagirita com l'ideal de la percepció en tant que aquest permet la separació respecte d'allò pensat, ja que allò amb què intel·ligim no es veu afectat materialment per allò intel·ligit.

La narració socràtica ens situa a partir del *μετὰ ταῦτα* en un segon moment en la descripció de l'experiència perceptiva: «Donar-se una resposta» tradueix ἀποκρινόμενος que també té el significat de jutjar, distingir, d'escollir entre diverses possibilitats. El nostre home, per tant, ja ha decidit tot i les dificultats que hem vist que tenia per delimitar el seu objecte de percepció, ja fossin aquestes externes o internes. El seu judici té una peculiaritat que salta a la vista: ἔστιν ἄνθρωπος. Fixem-nos que no li sembla o li apareix que ha vist un home, sinó que afirma que allò és un home. Aquesta afirmació té un caràcter paradoxalment ferm. *Sigui com sigui, l'afirmació de l'home que mira il·lustra finalment la connexió entre la percepció i el judici: s'ha produït una agitació conjunta del cos i de l'ànima (percepció) i aquesta agitació ha produït en l'home que mirava una aparença que s'ha transformat en una identificació (això és, una certa forma de judici).* En aquest moment, i de manera provisional, cal afirmar, com ho fa Rosen, que en aquest procés la percepció s'identifica amb el judici³⁶.

L'home que mira ha efectuat un judici i, per tant, ja no es troba en l'intent de fer-lo (διαδοξάζειν), tal i com hem aclarit anteriorment, en el que se situava abans; aquest home ha recorregut, per tant, d'alguna manera, el trajecte que separa allò vist (una aparença, és a dir, una percepció indeterminada) d'allò que és (ἔστιν) allò vist. Com ens indica Sòcrates, aquest judici on s'afirma que allò vist és un home l'encerta, encerta el tret (ἐπιτυχής) com si es tractés d'una fletxa que encerta el seu blanc. La situació dialògica ens situa ara enfront d'una doble pregunta: en primer lloc, *¿quina és la causa del pas de l'intent de fer un judici al judici pròpiament dit? ¿Què és allò que fa que l'home, tot i la indeterminació en la que es presenta l'objecte observat, afirmi poder-lo determinar?* En segon lloc, *¿Com és possible l'encert en la situació d'indeterminació descrita per Sòcrates? ¿Com és que l'home que mira afirma veure, encertant o errant el tret, allò que, de fet, no veu?* Notem que el text no ens ofereix cap resposta explícita a aquestes preguntes. En aquest sentit, el lector, com l'home que mira, es troba amb la necessitat de prendre una decisió, de determinar allò que té davant com a unitat tot i que es presenti com a barreja de determinació i indeterminació. El diàleg platònic ens situa, per tant, com a lectors, en la mateixa situació cognoscitiva que la de l'home que mira,

³⁶ Això fa dir a Rosen que el model perceptiu descrit aquí per Sòcrates és kantian, ja que en la construcció d'un objecte, la percepció s'identifica amb el judici. La diferència petita però crucial seria que per a Kant la veritat és un predicat d'un judici, però no és un predicat real, car allò que reben les sensacions és buit de tot contingut cognitiu. Per tant, no hi ha un «encertar el tret» en Kant, ja que encertar el tret és sempre un judici en el sentit d'aplicar un concepte a una intuïció. L'objecte és només allò construït en el subjecte. En Plató, per dir-ho així, hi ha una consistència més gran de l'exterioritat. (cf. Rosen 1999b, 96).

remetent-nos així a la pròpia interrogació. L'arquer, com ja hem dit, ens serveix d'imatge per pensar aquesta situació dialògica.

Centrem-nos ara en la primera de les preguntes. Creiem que el mateix diàleg ens informa, a partir de la seva acció dramàtica i argumentativa, de la solució a aquesta qüestió. Recordem que es tracta de pensar la raó per la qual passem de la indeterminació respecte l'objecte percebut a la seva determinació, això és, de com és possible passar d'un estat d'incertesa al seu contrari. Doncs bé, el diàleg ens ofereix una resposta precisa a la pregunta de com passem d'un estat de mancança a un de plenitud, de l'experiència de la perplexitat a l'esperança de resolució. Es tracta de la potència del desig (ἐπιθυμίαν) i de tot allò que aquesta implica. Sòcrates ha mostrat que el desig és una tendència contrària a les pròpies experiències (ἐπιχειρήσεις ... παθήμασιν ἐναντίαν; cf. 35c8) i que és aquest el que posa de manifest que l'ànima és l'impuls i el principi de tot ésser viu (τήν τε ὀρμήν καὶ ἐπιθυμίαν καὶ τὴν ἀρχὴν τοῦ ζῶου παντός; cf. 35d2-3). Com hem vist, el desig no es redueix només a satisfer necessitats del cos, sinó també de l'ànima: *l'home desitja sempre allò que li manca, el desig és «curiositat», és essencialment desig de saber. El desig, en aquest sentit, fa la funció d'ἔρως, el gran absent en el Fileb de Plató.* Creiem que el desig pot ser la força que mogui l'home que mira de trobar un límit precís per a la figura que té al davant tot i trobar-se en una situació d'indeterminació, això és, no trobant la identitat d'allò que cerca i desitja. El desig d'encert és així la potència que s'activa en l'ànima enfront del dubte.

Un cop resposta la primera pregunta, ens cal ara provar de respondre la segona. Com ens indica Sòcrates, l'home que mira podria haver dit que allò que se li presenta a la mirada és una estàtua, obra d'uns pastors (τινῶν ποιμένων ἔργον τὸ καθορώμενον ἄγαλμα προσείποι). En aquest cas, ens diu Sòcrates, l'home s'hauria mogut en direcció equivocada, és a dir, hauria errat el tret (παράφέρω), com una fletxa que erra el blanc. El fet que només una de les dues respostes sigui certa ens porta a formular la nostra segona pregunta: *¿com s'ho ha fet l'home per encertar en el primer cas? ¿com és que amb les mateixes dades, amb el mateix grau d'indeterminació contextual i interna, aconsegueix encertar el tret?*

Comencem dient que és rellevant notar que en aquest procés Sòcrates no ens dona cap mena d'indicació que ens remeti a Idees o Formes a partir de les quals es faci possible la

percepció i l'encert³⁷. *Ni la memòria, ni la percepció ni cap idea transcendent ens ofereixen, en aquesta situació d'indeterminació, resposta a aquesta pregunta.* És important recordar en aquest sentit que l'home de l'escena que descriu Sòcrates es troba efectivament allà, és real, simplement resulta indeterminable per part de l'home mateix que se situa a la distància. L'home que mira, per tant, haurà fet ús de la seva memòria o, més concretament, de la reminiscència (ἀνάμνησις; cf. 34b-c), la qual és capaç de recuperar, independentment del cos, quelcom que aquest ha percebut o après i que posteriorment ha oblidat. La reminiscència que opera en aquest moment és equivalent a la capacitat de l'ànima mateixa que, a partir d'un moviment intern, d'una experiència (παθήματα) interna, és capaç d'anar més enllà de la percepció. Com ens ha aclarit Sòcrates anteriorment, la memòria i la reminiscència són justament les potències de l'ànima que permeten entendre el desig, car són elles les que ens posen en contacte amb allò absent en l'experiència immediata. En la present escena, per tant, reapareixen implícitament el desig, la memòria i la reminiscència com a forces implicades en l'acte perceptiu. La intervenció d'aquests elements, però, tampoc no ens ofereix una resposta a la pregunta per l'encert, sinó que simplement ens informa del procés pel qual l'home que mira és capaç de trobar quelcom que se situa en la indeterminació.

Un nou pas en la resposta a la nostra segona pregunta el podem fer tot fixant-nos en els termes que emprà Sòcrates en la descripció de l'encert i de l'error. Ens referim a la metàfora de l'encert, la ἐπιτυχής i el seu correlat contrari, παραφέρω, el fet de moure's en direcció equivocada, això és, d'errar el tret. Sòcrates no ens parla en aquest cas, com ho ha fet en tota l'argumentació anterior relativa al plaer i al judici, d'una resposta vertadera o falsa, ni correcta o incorrecta, sinó que parla d'*encert* o de *direcció equivocada*. Creiem que aquest fet ens indica que el judici que trobem aquí no té la mateixa naturalesa que els judicis que hem vist fins ara³⁸. Allò que trobem aquí és un encert o un error principalment perceptiu en què la determinació es produeix, per dir-ho així, de manera interna i sense que ens n'adonem. És una mena de procés intuïtiu on una noció (gràcies, com hem vist, a la reminiscència), la noció d'home, ens resulta accessible en l'interior de la nostra ànima i gràcies a la qual podem emetre un judici de

³⁷ Com ens ha fet notar Rosen (1999b, 82), que anomena «Platonisme» aquest aclariment de la percepció basat en el recurs a les idees i el confronta al «Kantisme» entès com la comprensió del judici com a síntesi entre coneixement i percepció on la percepció és ja una forma estructurada mitjançant categories.

³⁸ L'apreciació la devem al treball de S. Rosen (1999b).

caràcter perceptiu³⁹. La significació del terme ἐπιτυχής en aquest context ve reforçada pel fet que es tracta d'un nou *hapax legomenon*⁴⁰. Fixem-nos que aquest encertar-la o equivocar-se, aquesta primera resposta vinculada a la situació visual, s'entén molt bé si pensem l'escena des del llançament o la projecció d'un projectil vers una fita, com passa en el cas d'un arquer. L'home que mira, evidentment no llança cap projectil, sinó que, com diu l'expressió, *llança la seva mirada*. La intenció –que demana sempre atenció– és la mateixa en ambdós casos: encertar el tret.

Un examen del fenomen de l'encert a la llum de l'escena que tractem i en relació amb el conjunt del diàleg ens poden permetre oferir una resposta a la nostra segona pregunta. Situem-nos doncs per uns instants en la posició d'un arquer que vol encertar el seu objectiu. Fixem-nos que l'encert en aquest cas, com en qualsevol cas de llançament, no és forçós, però tampoc no és fortuït, *és més aviat gratuït, una gràcia: no és casual, tampoc no és necessari, és un esdeveniment feliç, no matematitzable*. Encara que l'encert aparegui com un assoliment merescut, no està justificada la presumpció que l'error estigui relacionat necessàriament amb la desatenció o la malaptesa. Es pot afinar la punteria, però mai fins al punt de garantir-ne l'encert. Amb tot, l'encert del que ens sembla estar parlant aquí Sòcrates té la naturalesa del μέτριον i també del καίριον. De fet, com és sabut, el primer dels premis finals que atorga Sòcrates al final del diàleg es dedica a la mesura i al moment just (τὸ μέτριον καὶ καίριον; cf. 66a7)⁴¹. Creiem, per

³⁹ Delcomminette considera que allò que es produeix aquí és una percepció relativament indeterminada on hi ha implicada una διάνοια. La διάνοια es produiria, tanmateix, de forma inconscient, de manera que la silueta és percebuda *immediatament* com a tal: «le δοξάζειν a lieu pour ainsi dire à notre insu, «automatiquement», la δόξα semble s'imposer à nous sans que nous y ayons le moins du moindre contribué». La διάνοια es presentaria, segons el belga, només en els casos on hi ha un dubte relatiu a la percepció immediata, per això Sòcrates ha triat aquest exemple per exposar aquest procés. (cf. Delcomminette 2006, 365-372). Estem d'acord amb l'apreciació de Delcomminette sobre el fet que el judici perceptiu es produeix de manera no conscient o automàtica, però no estem d'acord que es tracti d'una διάνοια immediata. En primer lloc, perquè el terme grec ja conté en la seva estructura la necessitat d'un procés o d'una mediació (δια-); en segon lloc, perquè allò que es dóna immediatament és justament la indeterminació, però el procés perceptiu (o si volem la διάνοια inconscient) posa de manifest justament una certa mediació. Per altra part, creiem que el belga erra de no situar aquesta qüestió com a central a l'hora de pensar el conjunt del diàleg.

⁴⁰ A 61d2 el terme reapareix, just abans que Sòcrates elabori la barreja final entre plaer i raó: l'encertarem (ἐπιτύχοιμεν) o no en barrejar la totalitat del plaer amb la totalitat de la raó. La resposta és, en aquell cas negativa, cal seleccionar quins plaers i quines formes de reflexió triarem per fer la millor de les barreges.

⁴¹ El segon lloc l'obtenen la simetria, la bellesa, allò acabat i allò suficient (τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλειον καὶ ἰκανόν; cf. 66b3-4). La raó i la reflexió, com es veurà, acabaran finalment en tercer lloc (νοῦν καὶ φρόνησιν; cf. 65b6), seguides de les ciències, les tècniques i els judicis correctes (ἐπιστήμας τε καὶ τέχναις καὶ δόξαις ὀρθαῖς; cf. 65b8-9). Finalment, els plaers desvinculats de dolor, aquells plaers purs de l'ànima sola, alguns dels quals segueixen les ἐπιστήμαι i d'altres les percepcions (ἃς ἠδονὰς ἔθεμεν ἀλύπους ὀρισάμενοι, καθαρὰς ἐπονομάσαντες τῆς ψυχῆς αὐτῆς, ἐπιστήμαις, τὰς δὲ

tant, que la possibilitat de l'encert s'explica en l'escena que comentem, a partir del sentit de la justa mesura, del moment just i de la gràcia a l'hora d'efectuar el judici perceptiu inicial.

Havent ofert, doncs, una possible resposta a la segona pregunta a partir de les claus que ens ofereix el mateix diàleg, ens resta ara preguntar-nos la raó per la qual el diàleg platònic ens ha situat en aquest moment enfront d'aquests interrogants. Pensem que la resposta a aquesta darrera qüestió es troba de nou en el mateix text platònic. *Es tracta del fet que allò respecte el qual podem encertar o errar el tret sigui, justament, un home.* Com hem anat aclarint, el conjunt del diàleg es pot resseguir com un procés de discerniment en relació amb la naturalesa i l'experiència humanes. En l'escena que Sòcrates ens descriu, efectivament, allò que hi ha a la distància és, en tot moment i encara que no ho puguem discernir amb claredat, un home; de la mateixa manera, allò que hi ha al fons de tot el diàleg és també la imatge d'un home que cal aprendre a fer visible, això és, que cal poder discernir i determinar en la mesura del possible. L'home, ens dirà Sòcrates més endavant, és ple d'esperances, d'imatges veritables o falses d'ell mateix en les quals pateix o gaudeix en el passat, el present i el futur (cf. 39e5-6). Aquestes imatges d'un mateix apareixen com a immediates, però són el resultat, com mostra l'aclariment socràtic, *d'un procés complex de mediacions on l'ànima parla constantment amb si mateixa.* En aquest sentit, el diàleg ens indica, des del seu centre, que la figura que roman oculta entre determinacions i indeterminacions és la figura d'un home i que és aquesta figura la que hem de procurar encertar. Aquest tret de l'escena ha estat ignorat per tots els comentaristes que coneixem.

És més, si fem un pas més enllà seguint aquesta interpretació, podem entendre també el sentit de l'alternativa en la qual ens situa Sòcrates en aquesta escena. Notem que allò sobre el que cal discernir, sobre el que es pot encertar o errar el tret és, o bé un home, o bé una estàtua (ἄγαλμα). Notem en aquest sentit que l'estàtua ens dóna notícia d'un ésser estàtic, etern i immutable. Fins i tot es pot afirmar que es tracta d'una estàtua d'un déu⁴². Creiem que aquesta diferència entre allò humà i allò no humà ens pot remetre a la

αἰσθήσεων ἐπομένως; cf. 65c4-8). Notem que també en *El polític* la mesura i el moment just ocupen un lloc central en l'argumentació (cf. Monserrat 1999, 159-187).

⁴² Segons el diccionari de Little Scott pot tractar-se d'un regal ofert als déus; d'una estàtua en honor a un déu o un objecte d'adoració; simplement d'una estàtua o, finalment; d'una imatge, normalment d'una divinitat. Tanmateix, Robin és l'únic que tradueix el terme com «la statue d'un Dieu», sense oferir-nos, però, cap aclariment sobre la seva tria (cf. Robin 1950, 591).

contraposició entre l'element diví i immutable i l'element humà i mutable. L'home, com l'aparença que se situa enfront d'aquell qui mira, ens apareix de forma poc clara i des de la distància quan el volem captar, quan volem saber allò que ell és. Sabem del cert que no és mera natura, de la mateixa manera que en l'escena l'home que mira sap del cert que no és ni un arbre ni una pedra. Aquell que mira sap que l'home no és natura, però considera que, tanmateix, sí que pot ser una estàtua i, particularment, l'estàtua d'un déu. Dit d'altra manera, l'home no pot ser natura, però pot ser, o creure's ser, un déu. Creiem que la rellevància d'aquest aspecte de l'exemple socràtic ha de ser llegida també des d'aquesta perspectiva, la qual permet relligar la situació descrita amb la problemàtica del conjunt del diàleg, això és, la situació de l'home entre l'animalitat (el plaer com a autoritat màximament il·limitada) i la divinitat amb què clou el diàleg (cf. 67b).

L'home no sap si l'ha encertat o no, però creu haver-la encertat. L'error, com és habitual, no es presenta com a tal. Les conseqüències d'això, si la nostra interpretació és correcta, són d'allò més rellevants pel que fa a la naturalesa del judici. Si aquest fet perceptiu és previ al judici i el fonamenta, aleshores els nostres judicis estan necessàriament determinats per un encert o un error que és gratuït en el sentit que nosaltres hem aclarit més amunt. Si això és així, aquest primer encert (o error) representa una aprehensió de l'objecte que ens el permet definir per tal de poder formular posteriorment un judici correcte o incorrecte. Com veurem a continuació, aquesta descripció de l'experiència humana reapareix en la imatge que Sòcrates ens ofereix en la segona part de l'escena central.

§ 2.1.2. De la δόξα al λόγος: la διάνοια

Sòcrates: I si hi hagués algú al seu costat, ell, donant veu a allò que s'havia dit a si mateix, pronunciaria de nou en veu alta això mateix a aquell que tingués al costat, i allò que abans anomenàvem judici, hauria esdevingut discurs?

Pròtarc: Doncs sí.

S. Però si estigués sol, *tot pensant aquestes mateixes coses per si mateix*, aniria caminant, conservant aquests mateixos pensaments potser durant molt de temps.

P. Certament. (38e6-8)

Es produeix en aquest moment un canvi important en la situació que ens descriu Sòcrates. La primera escena de l'exemple ha acabat, l'home que mira ja ha pres una determinació, ha emès un judici que pot ser encertat o no ser-ho. Sòcrates introdueix aquí un segon personatge imaginari amb el qual parla l'home que mira. En aquest cas, allò que abans (τότε) era δόξα ara esdevé λόγος.

Com ja hem vist, també en l'escena anterior es produeix (tot i que sense emprar el terme) un cert λόγος intern que pretén resoldre la situació de defecte perceptiu: allò que abans era un dir intern (ταῦτ' εἰπεῖν; cf. 38d1) es designa ara com el «donar veu a allò que s'havia dit a si mateix» (εἰς φωνὴν πρὸς τὸν παρόντα αὐτὰ ταῦτ' ἄν πάλιν φθέγγεται). Resulta possible, per tant, diferenciar entre el λόγος que esmenta aquí Sòcrates i el que ha aparegut anteriorment. El text sembla indicar-nos que hi ha una diferència entre un λόγος interior i un λόγος expressat verbalment, és a dir, un discurs o una paraula⁴³. En tot cas, el més rellevant del passatge és sens dubte l'aparició de la διάνοια, la qual és descrita com un procés intern de l'home amb si mateix. Aquest pensament, però, no apareix de cop i volta, sinó que ja era present (com mostra l'ús del participi) en tot el procés anterior, és a dir, en el moment del judici perceptiu. En això que aquí s'anomena pensament, doncs, cal que hi introduïm tots els processos mentals que l'home que mira ha realitzat durant el moment anterior. La διάνοια representa així la determinació d'allò que ens presenta la mirada mitjançant un λόγος emès com a el discurs. La seva tasca, com veurem, serà justament la que permetrà entendre tota la descripció que Sòcrates ens presentarà a continuació⁴⁴.

⁴³ El primer λόγος com a dir sembla ser un dir gairebé instintiu, no plenament reflexiu i molt vinculat a la percepció en tant que agitació conjunta del cos i l'ànima. Aquest dir instintiu, immediat o no plenament reflexiu, es mostra aquí en l'ús per part de Sòcrates del verb φθέγγομαι («emetre un so», que nosaltres hem traduït en aquest passatge per «dir»). Aquest verb, però, no designa una acció o un pronunciament irracional o arbitrari. La prova que aquest dir no és arbitrari la trobem també en l'ús que ha adquirit aquest verb anteriorment, concretament a 18d2, on se'ns diu que el nom de la gramàtica es va establir finalment «emetent un so» (ἐπεφθέγγετο). L'ús del verb ens indica, per tant, que no només es tracta d'un so extern, sinó també com en el cas que ens ocupa, d'un so articulat internament i de manera simultània a la percepció

⁴⁴ Com nota Dixsaut, el passatge 38b-e ens ofereix una imatge d'allò que sigui el pensament en Plató que lliga amb allò que es diu en d'altres llocs del *corpus platònic*, en tots els quals la διάνοια hi ocupa un paper destacat, com és el cas del *Teetet* o *El sofista*. En el primer d'aquests diàlegs, trobem la definició del pensament (διανοεῖσθαι) com un discurs de l'ànima amb si mateixa sobre els objectes que aquesta examina (λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχὴ ... περὶ ὧν ἄν σκοπῆ; cf. 189e7-9). També en el *Teetet* trobem en aquest mateix passatge una distinció entre λόγος i δόξα, essent el primer descrit com a acte de jutjar o afirmar (τὸ δοξάζειν λέγειν καλῶ) i el segon com a discurs pronunciat silenciosament (τὴν δόξαν λόγον εἰρημένον ... σιγῇ πρὸς αὐτόν; cf. 190a3-5) (cf. *Teetet* 189c-190a). Resulta interessant també el paral·lel amb el respectiu passatge de *El sofista*, on es parla de la falsedat o la veritat en relació amb la «διάνοια τε καὶ δόξα καὶ φαντασία». El primer d'aquests elements es defineix conjuntament amb el λόγος perquè ambdós són propis de l'ànima sola, amb l'única diferència que la διάνοια és un

Abans d'abandonar l'escena de l'home que mira, volem esmentar la manera com els elements continguts en ella ens permetran aclarir l'argumentació sobre la naturalesa del plaer en relació amb la vida humana i, particularment, la distinció entre els tres tipus de falsos plaers. Recordem, però, que en tot el passatge de l'home que mira no hi ha cap referència al plaer ni al dolor i que, per tant, això ens indica que la seva intenció va més enllà de l'aclariment d'aquesta qüestió. El joc entre l'errar el tret en relació amb el judici i els plaers falsos i les opinions falses es podria aclarir de la següent manera. Sentim que el plaer és inevitablement correcte, però només perquè és existent. Això sembla anàleg al fet que sabem que hi ha alguna cosa sota l'arbre al costat de la pedra, el que passa és que no podem determinar la seva identitat amb exactitud. Allò que tenim davant és sempre un tipus d'identitat que se'ns escapa. El plaer té una identitat clara, però tota identitat és certa o falsa en la mesura que s'adeqüi a allò del que és idèntic o amb el que s'identifiqui. La distància o la dificultat *identificativa* en el cas de l'home que mira semblaria anàloga a la relació que tenim amb els plaers, en tot cas amb els plaers impurs, aquells que sempre oculten en el seu si un dolor o una aparença de plaer, és a dir, en tant que oculten en el seu si una il·limitació insalvable. Ara bé, si aquesta analogia és correcta, la pregunta és com assolir una imatge de l'home que ens permeti encertar el tret fins i tot des de la distància. Creiem que és la dificultat sobre aquesta qüestió la que se situa al centre del *Fileb* platònic.

El paral·lel entre l'escena de l'home que mira i els falsos plaers es pot descriure, per altra part i sense pretendre ser aquí exhaustius, a partir de les raons que poden provocar l'error en el cas de l'home que mira. En primer lloc, l'home pot errar el tret perquè allò que creu haver vist i retintut en la memòria, en realitat, no existeix, no ha existit o no existirà (primer fals plaer, principalment el plaer propi de l'expectativa; cf. 39c-41b). En segon lloc, perquè l'objecte que mira es troba en una situació d'indeterminació a causa de la seva posició relativa i de la presència d'elements distorsionadors (segon fals plaer, principalment els plaers propis dels desitjos; cf. 41b-42c). En tercer lloc, l'home pot errar perquè la forma d'allò que cerca és errònia i, per tant, a l'hora de discernir errarà el

pensar de l'ànima amb ella mateixa, mentre que el λόγος és expressat verbalment; la δόξα es descriu com un pensar en l'ànima mateixa que pronuncia afirmacions i negacions. Finalment, la φαντασία es produeix quan a l'ànima se li presenta quelcom no des d'ella mateixa, sinó a través de la percepció (δι' αἰσθήσεως) (cf. *Sofista* 263d-264a; Dixsaut 1995, 211-228). Efectivament, com en els altres casos, la διάνοια es troba en aquest passatge del *Fileb* estretament vinculada amb el λόγος, concretament a un λόγος que expressa verbalment allò que l'home pensa per si mateix. Com és habitual, però, el context del *Fileb* és diferent i el significat d'aquesta descripció cal llegir-lo des del mateix diàleg.

tret (tercer fals plaer, el propi dels enemics de Fileb i de Fileb mateix) (cf. 42c-46b)⁴⁵. Aquests tres tipus de falsedat, a més, es poden estructurar de manera jeràrquica: el primer és sens dubte un resultat d'algun dels dos posteriors. La pregunta és si en el judici perceptiu propi del plaer és prioritària la forma que estructura la nostra percepció o si, per contra, és prioritari el caràcter primari d'allò percebut. La qüestió no és de fàcil resposta i, possiblement, les dues possibilitats siguin defensables. En tot cas, no és aquest el lloc on resoldre aquesta important qüestió⁴⁶.

Finalment, estratament vinculat amb això, resulta interessant introduir una idea que sovint serveix per fer una interpretació del pensament platònic en general i que té una rellevància especial per pensar el tot del *Fileb*. Es tracta de la importància de l'educació de la percepció i l'experiència com a forma d'educació pròpiament platònica. L'educació consisteix, en aquest sentit, a modelar les ànimes a fi que es formin judicis correctes per tal que les percepcions (i també els plaers), es dirigeixin també en la bona direcció. En aquest sentit, es podria considerar que el *Fileb* ens ofereix un marc que permetria pensar aquesta qüestió⁴⁷. Tanmateix, aquest marc exigiria en primer lloc respondre les preguntes que hem formulat més amunt i determinar a través de respostes concises allò que el diàleg ens acaba formulant en forma d'interrogants.

⁴⁵ Notem de passada que a *La república* (cf. 583c-584b) es parla de les comparacions entre plaers i dolors com a φαντάσματα, els quals condueixen a la creença que el plaer és manca de dolor (justament, aquesta serà la causa de la tercera forma de fals plaer).

⁴⁶ Vegeu per un aprofundiment en aquesta qüestió la part II.1 nota a 44a9.

⁴⁷ Delcomminette, recolzant-se novament en la seva lectura del *Teetet* (cf. 163c1-b4; 186b11-c5), defensa justament que «L'éducation, comprise dans son sens fort, a pour rôle d'instituer en nous les concepts au travers desquels nous pourrions percevoir le monde qui nous entoure». El belga afegeix que, per tal que els nostres conceptes siguin veritables, cal que hagin estat instituïts per la dialèctica, això és, pel mètode diví exposat a la primera part del diàleg, el qual ens remetria a la participació entre els conceptes i les idees. (cf. Delcomminette 2006, 373-374). No podem estar d'acord amb aquesta lectura: en primer lloc, perquè no creiem que el mètode dialèctic versí sobre les idees, sinó sobre la possibilitat mateixa de captar la realitat, de cercar unitats en la pluralitat; en segon lloc, perquè el mateix símil de la llevadora del *Teetet* xoca frontalment amb la idea d'instituir o introduir conceptes en nosaltres: els conceptes no es creen, sinó que més aviat «es pareixen» i, per tant, són ja en nosaltres en certa manera (Cf. Ibáñez 2007, 321-371). En un altre sentit, també Eric Voegelin afirma que una de les principals qüestions que es tracten en el *Fileb* és justament la de l'educació de la joventut en relació amb els plaers. Aquesta lectura la fa també aquest autor en relació amb les *Lleis* (cf. Voegelin 2000a, 374-379; 2000b, 313-320; vegeu la part I.3 § 3.). Vegeu també Lisis (2010).

§ 2.2. La imatge de l'ànima: L'ànima és com un llibre

§ 2.2.1. L'escrivent

Sòcrates: Així doncs, respecte això, t'apareix a tu el mateix que a mi?

Protarc: El què?

S. Tinc la impressió que, en aquest moment, la nostra ànima s'assembla a un llibre.

P. Com?

S. *La memòria, en la seva coincidència amb les percepcions, i les experiències que es donen entorn d'això, em semblen properes a un escriure discursos en la nostra ànima*⁴⁸. I quan aquesta experiència⁴⁹ escriu coses veritables, se'n segueix un judici veritable i s'esdevenen en nosaltres discursos veritables; però quan són falses les coses que l'escrivent escriu en nosaltres, el que se'n segueix és el contrari dels judicis i els discursos veritables.

P. Jo també tinc, i molt, aquesta impressió, i accepto allò que ha estat dit d'aquesta manera. (39a1-39b2)

Notem, abans de comentar aquest passatge, un fet rellevant del nou aclariment socràtic. Si fins aquí se'ns estava aclarint un procés quotidià de percepció des de la perspectiva omniscient de Sòcrates, ara passem a rebre una mena de model teòric que es produeix mitjançant un símil. Convé notar, en aquest punt, que el pas d'un exemple «real» i quotidià com el que trobem en la primera part de l'escena a l'elaboració d'un model o un símil com el que trobem ara comporta diverses peculiaritats que cal tenir en compte. Diguem en primer lloc que ambdós passatges es troben estretament vinculats i que relliguen a nivell temàtic. Ara bé, tot i que el model o el símil que veurem a continuació permet fer visible i clara l'estructura de l'exemple original, aquest darrer no és capaç de captar l'element més real i concret de l'exemple. Això és així perquè el model ens mostra l'estructura de l'experiència reexplicada tot posant de manifest només

⁴⁸ Som al centre exacte del diàleg: la darrera intervenció de Sòcrates es troba exactament al bell mig del *Fileb* i també aproximadament al centre de l'escena central. Aquest càlcul l'hem realitzat nosaltres mateixos a partir del treball sobre un text amb l'original grec (sense espais entre paraules, ni signes de puntuació, ni entrades dels interlocutors, etc.). Això és possiblement una dada significativa per interpretar el conjunt de l'escena central i, des del nostre punt de vista, el conjunt del diàleg. La figura de l'escrivent se situa al bell mig del *Fileb* (vegeu la part I.4 § 11.2).

⁴⁹ Badham suprimeix el *τοῦτο τὸ πάθημα* que apareix en els manuscrits. Nosaltres creiem que això fa perdre el sentit del conjunt de la intervenció, la qual és d'una importància fonamental, ja que per una part es troba just al centre del diàleg i, per l'altra, ens ofereix la descripció de l'escrivent.

alguns elements del seu conjunt. *El que fa el model, el símil socràtic del llibre, és dibuixar l'estructura de l'experiència tal i com se'ns presenta a la vida real, però sense que hi puguem captar la situació real en la seva força i complexitat.* Com veurem, aquest dibuix socràtic troba també el seu referent en el símil mateix, és a dir, que el símil inclou en ell mateix l'aclariment sobre què sigui allò que dibuixa en nosaltres quan pensem.

Notem que si bé en l'exemple es tractava d'aclarir principalment la percepció, el símil comença parlant de la memòria. Per tant, podem afirmar que mentre que l'exemple ens remet primerament a l'exterioritat, el símil ens remet principalment a la interioritat.⁵⁰ L'aclariment socràtic comença dibuixant la figura d'un escriptor que escriu (γραμματοῦς γράψῃ) discursos en les nostres ànimes (ἐν ταῖς ψυχαῖς ... λόγους). Aquell que escriu aquests discursos és, ens diu Sòcrates, la memòria quan aquesta coincideix (en una mateixa cosa) amb les percepcions (ταῖς αἰσθήσεσι συμπίπτουσα εἰς ταὐτόν), és a dir, quan es produeix una agitació (σεισμός, cf. 33d5) que és alhora pròpia i comuna a l'ànima i al cos. El que resulta més misteriós aquí és la frase que trobem a continuació i que completa allò que Sòcrates indica amb la figura de l'escriptor. Allò que aquest afegeix és «*i les experiències que es vinculen amb això*» (κάκεινα ἃ περὶ ταῦτ' ἐστὶ τὰ παθήματα). Sabem, per tant, que allò que escriu l'escriptor (per exemple «és un home» o «és una estàtua») és la conjunció de la memòria i la percepció (això és, la correcta identificació d'allò vist i un record retingut en l'ànima), més alguna experiència que es vincula amb aquestes coses. Creiem que l'escriptor, contra diverses interpretacions, no es pot identificar simplement amb la conjunció entre la memòria i la percepció, sinó que cal incloure en la seva tasca el πάθημα. Què sigui exactament aquesta experiència és una pregunta difícil de respondre, però molt rellevant, car allò que escriu en les nostres ànimes és també aquesta mateixa experiència. La figura central de l'escriptor només se'ns farà intel·ligible si entenem què és i en què consisteix aquesta experiència. En cal, doncs, examinar en detall aquesta qüestió.

⁵⁰ Recordem que aquest joc de prioritats entre percepció i memòria, entre exterioritat i interioritat, ja havia marcat l'argument que s'iniciava a 33c: «Sembla que *en primer lloc ens haurem d'ocupar de què sigui la memòria, i arriscar-nos abans encara a ocupar-nos de la percepció* si és que volem, d'alguna manera, assolir claredat sobre aquestes qüestions». Ara, doncs, el procés és invers, però l'objectiu és el mateix, a saber, la claredat sobre quina sigui la naturalesa i l'estructura de l'experiència humana en el seu conjunt.

Notem en primer lloc que el mateix diàleg ens ofereix diverses indicacions que permeten delimitar el sentit del terme *experiència*. A 33d, Sòcrates parla de les experiències del cos (παθημάτων τὰ μὲν ἐν τῷ σώματι) i les divideix entre aquelles que arriben a l'ànima (les percepcions pròpiament dites) i aquelles que no hi arriben (allò que passa desapercebut a l'ànima, això és, que la deixa inafectada, ἀπαθής)⁵¹. Així doncs, podem suposar que allò que escriu l'escrivent tant poden ser les agitacions del cos i de l'ànima (la percepció que coincideix amb la memòria), com les agitacions només pròpies del cos, és a dir, allò que ni tan sols som conscients que percebem.⁵² Aquest fet és d'una rellevància fonamental, car ampliaria el ventall de possibilitats d'allò que pugui escriure l'escrivent fins a un grau quasi il·limitat. Aquesta il·limitació conduiria sens dubte a una multiplicació de les possibilitats d'error en allò que escrivís l'escrivent. Per altra part, també és possible que les experiències a les que es refereix Sòcrates excloguin el conjunt d'experiències que es produeixin sense la intervenció de l'ànima, és a dir, aquelles on l'ànima queda inafectada (ἀπαθής). Sigui com sigui, la figura central de l'escrivent només se'ns farà intel·ligible si entenem què és i en què consisteix aquesta experiència. La nostra tesi és que els παθήματα introdueixen al bell mig del diàleg una indeterminació constitutiva del coneixement humà; aquesta indeterminació ens remet clarament a un element il·limitat que se situa en l'origen mateix de l'experiència humana i que resulta en certa manera indelimitable. *Que això se'ns digui al centre del diàleg, justament en l'aclariment de l'experiència del plaer, un aclariment que pretén posar límits a l'experiència del plaer per tal d'orientar la tria amb què clou el diàleg, és d'una rellevància que ha estat desatesa pel conjunt dels intèrprets del Fileb.*

A continuació, Sòcrates aclareix que quan aquesta experiència escriu coses veritables, aleshores se'n segueixen judicis i discursos veritables, i si escriu coses falses, aleshores se'n segueixen judicis i discursos falsos. Creiem que el fet que no se'ns digui que allò

⁵¹ Notem que en aquest passatge es mostra clarament l'ambigüitat dels termes παθήματα i πάθος, els quals semblen poder fer referència tant a experiències de cos, com de l'ànima conjuntament amb el cos i tant negatives com positives. Aquesta mateixa lectura de παθήματα és la que ens ofereix Teisserenc (1999a, 289). Som conscients, tanmateix, que també la nostra traducció ens pot conduir a contradiccions insalvables, com per exemple pel fet que hauríem de traduir «ἀπαθής» per *sense experiència* i no per *inafectada*. Si ho féssim, hauríem d'afirmar que l'experiència conté en ella la manca d'experiència.

⁵² Com es veurà més endavant en el diàleg, allò que li passa desapercebut a l'ànima són principalment els petits canvis i els canvis mesurats que experimenta el cos. La qüestió d'allò que passa desapercebut rebrà una especial significació a l'hora d'entendre quina sigui la millor de les vides que Sòcrates proposa per a l'home (cf. 33b).

escrit en primera instància per l'escrivent siguin judicis veritables o falsos, sinó coses veritables i falses (cf. 39a4-6) és de gran rellevància. Notem que això implica que l'escrivent no escriu judicis en la nostra ànima, sinó més aviat la base sobre la que es constitueixen aquests judicis. L'escrivent, doncs, té la tasca de prendre notes, determinacions en relació amb allò que la nostra ànima (i també el nostre cos) experimenta. En aquest sentit, l'escrivent com algú que redacta per escrit un document, fa que les experiències, tot i la possible indeterminació en la que aquestes s'hagin esdevingut, es fixin definitivament i puguin ser emprades per a un judici posterior⁵³. L'escrivent, per tant, és la força que en nosaltres permet determinar o fixar allò indeterminat o inestable en forma de judicis i discursos veritables o falsos⁵⁴.

La pregunta que ens cal formular ara és, doncs, *¿com és possible assegurar la certesa primera sobre la que es fonamenta la nostra experiència?* Formulant la pregunta des de l'escena de l'home que mira: *¿és possible anar a mirar si allò que hem determinat com a home o estàtua és efectivament un home o una estàtua? ¿O bé no es tracta d'això, car aquesta és una avaluació a posteriori i aquí es tracta d'una certesa o falsedat immediates on la percepció conjuntament amb la memòria i allò que l'acompanya es fon en el judici?* Creiem que és aquest darrer el cas que ens ocupa i que la resposta a aquesta pregunta té molt a veure amb l'encert o l'error del que parlàvem anteriorment. Considerem que el misteri de l'experiència representada per l'escrivent ens pot remetre d'alguna manera a allò que ens mancava en l'escena anterior relativa a l'home que mira, això és, allò que permetia que emetéssim un judici perceptiu sense tenir la certesa d'allò que estàvem veient. És a dir, la manera com l'ànima *fa el salt* d'una mera percepció indeterminada en un marc de determinacions, vers una determinació acabada i completa. En aquest sentit, per tant, la tasca de l'escrivent ens remet al *procés complex de mediacions on l'ànima parla constantment amb si mateixa*, on intervé el desig, la memòria, la reminiscència i, en definitiva, la complexa estructura de l'experiència

⁵³ Com ho veu també Teisserenc (1999a, 285), el qual afirma que l'escrivent «met un terme au dialogue et repousse l'incertitude de l'interrogation au profit de la certitude du jugement».

⁵⁴ La referència als judicis i als discursos marca aquí una diferència respecte l'aclariment fet al final de l'escena anterior. Recordem que allà els λόγους han estat descrits com l'expressió verbal del pensament (διάνοια), el qual derivava directament d'allò que s'havia obtingut mitjançant el judici (que com hem vist, es pot desdoblar entre judici perceptiu i judici pròpiament dit). Ara, però, la situació sembla ser diferent. El fet que els λόγους s'escriguin indica que ja no es tracta d'una expressió verbal emesa a un tercer, sinó d'un discurs silenciós; en segon lloc, ja no es pot tractar aquí de mers pensaments expressats, sinó de pensaments escrits en un llenguatge intel·ligible, en un llenguatge natural, plasmable físicament, fixat.

humana, situada sempre en la possibilitat de l'encert o l'error. Així doncs, la mesura i el moment just semblen ser de nou la clau per encertar l'objectiu inicial⁵⁵.

La situació descrita adquireix tota la seva rellevància si entenem que, com mostrarà la part final de l'escena central (cf. 39d-e), les experiències a les que fa referència Sòcrates no només escriuen en nosaltres allò que s'esdevé en el present, sinó també allò que s'ha esdevingut i allò que s'esdevindrà en el futur. Aquest fet amplia les possibilitats de l'encert i de l'error tot situant-les en el conjunt de l'experiència humana. De la mateixa manera que en la percepció immediata d'un objecte en la distància podem errar el tret a l'hora de realitzar el judici inicial, això és, en l'escriptura d'allò que quedarà gravat en la nostra ànima, també en relació amb el futur la tasca de l'escrivent ens pot oferir una imatge errada de nosaltres mateixos. Allò significatiu és aquí el fet que el que s'escriu en tots els casos és una determinada imatge de l'home.

§ 2.2.2. El pintor

Sòcrates: Així accepta també un altre productor, al mateix temps, en les nostres ànimes. [...] Un pintor que, després de l'escrivent, pinta les imatges en l'ànima de les coses que han estat dites.

Protarc: En quin sentit i en quines circumstàncies parlem d'ell?

S. Quan algú, havent separat de la visió o de tota altra percepció allò que ha estat jutjat o dit en aquell moment, veu en si mateix d'alguna manera les imatges de les coses jutjades i dites. O no és això el que s'esdevé en nosaltres?

P. És molt així!

S. Per tant, són vertaderes les imatges dels judicis i els discursos vertaders, i falses les dels falsos. (39b2-39c4)

⁵⁵ Diguem aquí que sovint aquesta qüestió es resol a partir de la referència al passatge dels homes amats pels déus (cf. 39e-40c) i no en referència al passatge central tal i com nosaltres l'hem situat. El passatge sobre els homes pietosos ens indica que només ells són capaços de pensar el bé (present, passat i futur) adequadament perquè coneixen el món i el seu ordre, mentre que els dolents, aquells que no són estimats pels déus, ignoren el món i el seu ordre (cf. Teisserenc 1999a, 290 i ss.). Estem d'acord amb Teisserenc i la lectura que fa del passatge sobre els homes pietosos, però creiem que desatén totalment la centralitat de l'escena central i la importància que té aquí la imatge de l'home. Delcomminette, en la mateixa línia que Teisserenc, considera que aquest argument dels homes pietosos determina el que ell anomena el caràcter *agathològic* de la veritat, això és, la impossibilitat de separar veritat i bondat (cf. Delcomminette 2006, 391-395). Gadamer resol també la problemàtica des de la perspectiva d'un cert intel·lectualisme moral socràtic (cf. Gadamer 2000, 118-120). Aquest intel·lectualisme moral es troba al fons de les tres interpretacions exposades i, des del nostre punt de vista, no encerta a aclarir allò que s'esdevé en aquest punt del diàleg.

Sòcrates dibuixa aquí la figura d'una segona força que constitueix la nostra ànima. Es tracta d'un altre productor (ἕτερον δημιουργόν), el qual pinta (γράφει) en l'ànima imatges o icones (εἰκόνας ἐν τῇ ψυχῇ) d'allò que ha estat dit (τῶν λεγομένων). Aquest productor només intervé quan allò jutjat o dit se separa de la visió i la percepció (ἀπ' ὄψεως ἢ τινος ἄλλης αἰσθήσεως), és en aquell moment que l'ànima veu, d'alguna manera, en si mateixa, imatges (εἰκόνας ἐν αὐτῷ ὁρᾷ πως) de les coses dites i jutjades. Fixem-nos que aquí es veu clarament com la mirada es fa present tant per captar l'exterioritat, com per captar la mateixa interioritat cognoscitiva que ens constitueix. És important veure, en aquest sentit, que no es tracta aquí d'imatges visuals, car poden provenir de qualsevol percepció, com per exemple, un soroll, un plaer o un dolor, de les quals coses no en tenim imatges visuals sinó representacions mentals o sentiments. En el cas del pintor (ζωγράφος), però, no es tracta del procés de memorització de les agitacions: la imatge no ho és de l'objecte percebut, sinó del λόγος retingut, la imatge és del judici sobre l'objecte. El fet que l'home es pugui separar d'allò vist implica, en el mateix sentit, que aquesta imatge és relativa a allò que hi ha a la nostra interioritat i no a allò que es presenta a la percepció. És només gràcies a la memòria que es fa possible el pas de les agitacions a les imatges, però al mateix temps les agitacions formen part del judici, convertides en imatges només gràcies a la memòria.

És important notar que aquestes imatges, igual que els records, ens ofereixen informació sobre allò que hi ha a la memòria més que no pas l'agitació original i, per tant, resulten insuficients per pensar la realitat en la seva complexitat. La seva virtut és, tanmateix, que fixen definitivament allò que originàriament es presentava en un marc d'indeterminacions. Aquesta fixació definitiva, la imatge, resulta més fàcil de recordar, més fàcil de retenir que no pas allò escrit per l'escrivent en un primer moment. Tanmateix, aquestes virtuts comporten respectivament els mateixos perills que trobàvem amb l'escrivent, però multiplicats encara pel nou procés de determinació. Això és així perquè la veritat o la falsedat de les imatges depèn exclusivament de la veritat o la falsedat dels discursos i els judicis escrits. En relació amb això és rellevant notar la importància, no només de la separació respecte l'objecte percebut, sinó també de la distància temporal que implica aquest procés de l'ànima. El pintor no classifica simplement com un arxivador fets observats o experimentats, sinó interpretacions d'aquestes coses fetes durant llargs períodes de temps. El funcionament exacte d'aquest

procés, evidentment, no se'ns aclareix en el símil, però entenem que aquesta distància (física i temporal) és la mateixa que experimenta, en l'escena de l'home que mira, aquell que camina, allunyant-se cada vegada més de l'objecte percebut. En separar-nos de la imatge creem en nosaltres una nova imatge mental que ens permet pensar en allò que hem vist. Això és de la màxima rellevància per a la nostra interpretació del conjunt de text, car allò que imagina l'home que pensa no és altra cosa que allò que aquest creu haver vist, això és, un home o una estàtua.

L'escena central es tanca, per tant, amb *una imatge del pensament com a determinació d'una determinació que prové d'un encert indeterminablement correcte però que nosaltres sempre veiem com a correcte*. L'encert de la mirada i la seva gratuïtat juguen aquí un paper fonamental, sobretot, com hem vist, perquè allò que pretenem discernir és la figura d'un home. Notem també que en aquest esforç de determinacions, passat, present i futur es fonen en la fugacitat d'un present que constantment se'ns escapa. Finalment, el fet que en el joc entre percepció, memòria i judici constitutiu de l'experiència i de l'ànima humanes que ens presenta l'escena central s'hi situï una clara indeterminació, té encara una important rellevància pel que fa a la comprensió de l'argument en la qual se suscita aquesta escena, això és, en el llarg aclariment sobre l'experiència del plaer. Recordem que el plaer se'ns presenta com quelcom il·limitat en si mateix que resulta fins a cert punt delimitable per la raó, la qual cosa ha de possibilitar la bona vida. Doncs bé, si resulta que, com hem dit anteriorment, en l'examen –i per tant en la delimitació– del plaer, trobem una insalvable indeterminació constitutiva de l'experiència humana, això ens indica quelcom rellevant per entendre el missatge socràtic en el conjunt del diàleg: *hi ha quelcom constitutiu de l'ànima humana que impedeix la plena determinació de la pròpia experiència i, per tant, el conjunt de la nostra vida se situa en un joc de determinacions i d'indeterminacions irreductible mitjançant una delimitació merament racional*; només la gràcia, la justa mesura com quelcom que, d'una o altra manera transcendeix la racionalitat humana, sembla capaç de resoldre la incertesa que constitueix l'essència mateixa de la pròpia experiència⁵⁶.

Amb aquesta darrera imatge es clou, doncs, el perfil de l'ànima entesa com a llibre i, per tant, també l'escena central, la qual hem procurat relligar per entendre-la com un tot

⁵⁶ Que la justa mesura transcendeix en certa manera la racionalitat humana significa que aquesta capacitat d'encert no és únicament a les mans de l'home, sinó que depèn de quelcom exterior a ell i que s'hi troba més enllà.

que ens il·lumina el contingut del diàleg. Fixem-nos, per acabar, en un fet rellevant que manifesta el conjunt de l'escena a la llum de la forma de l'aclariment socràtic. Es tracta del fet que, com ja hem anat indicant, la tasca de dibuixar i la d'escriure que Sòcrates ens descriu aquí és exactament aquella que ell mateix està realitzant a l'hora de dissenyar la seva descripció: l'escena de l'home que mira ens mostra la vivacitat de la percepció present i el moment del judici perceptiu com a possibilitat primera d'encert o d'error. Aquest procés és una imatge d'exterioritat, una imatge on l'agitació conjunta del cos i de l'ànima són gairebé palpables i on també són palpables les indeterminacions que constitueixen l'experiència humana. Però aquest procés ens és descrit discursivament, com si fos produït per un escriptor (Sòcrates mateix) que ens transmet la síntesi d'allò inefable en la forma d'un judici. I tot plegat, finalment, ens ofereix un dibuix, una pintura de l'ànima humana on aquesta es converteix, sense ser-ho, en un llibre on s'hi escriuen paraules i s'hi dibuixa. La imatge, però, lluny de l'agitació original que caracteritza l'experiència humana, és incapaç d'aclarir-nos res si nosaltres no fem l'esforç d'anar a mirar, de recuperar aquell primer moment de la percepció. Només si des de la distància som capaços de discernir un home, entendrem el sentit complet de la imatge platònica.

**A TRAGÉDIA E A COMÉDIA, AS LETRAS GRANDES EM QUE ESTÁ ESCRITA A ALMA
HUMANA. COMENTARIO DO *FILEBO* (47d-50e)**

Antes de comentar o passo que nos toca, é necessário tentar situá-lo no conjunto do diálogo. Consideramos que esta passagem, como qualquer outra, só se pode tornar inteligível na sua relação com a estrutura argumentativa e dramática do *Filebo*. É por isso que o que agora faremos é uma tentativa de situar o passo em causa. Afirmamos que a questão principal de que trata o *Filebo* é a delimitação da vida humana, isto é, a possibilidade de pôr, ou pensar, um limite às indeterminações que a caracterizam. Mas o diálogo começa e acaba na indeterminação e, por isso, esta tarefa apresenta-se-nos como inacabada ou inacabável.

O passo que estudamos situa-se no contexto da análise do prazer e da dor e da relação entre eles. Notemos, em primeiro lugar, que a introdução do prazer como algo ligado à dor aparece num momento avançado do diálogo e não desde o seu início. O primeiro lugar onde está manifesta esta ligação é 21 e, quando Sócrates, depois de ter definido o bem, mostra que nem a vida do prazer (ήδονή) nem a vida do entendimento ou da razão (φρόνησις) são desejáveis por si mesmas¹, isto é, que nem é desejável uma vida de prazer sem razão, memória ou cálculo, nem tão pouco uma vida de razão sem *prazer ou dor*. Em 23b, depois de Sócrates ter afirmado que ficou demonstrado que a divindade do *Filebo* não pode ser o bem, Protarco diz que, assim, fere de morte o prazer, o desonra e faz que os enamorados dele não o vejam tão belo. Sócrates então pergunta se deve deixar de examinar o prazer – isto é, de lhe fazer mal e Protarco, sem responder a essa pergunta, replica a Sócrates que não o deixarão ir embora sem concluir o argumento².

¹ Observemos que, em 20 e1-4, Sócrates estabeleceu que devemos olhar para, e julgar isoladamente, a vida de prazer e a vida da razão (σκοπῶμεν δὴ καὶ κρίνωμεν τὸν τε ἡδονῆς καὶ τὸν φρονήσεως βίον ἰδόντες χωρὶς). A premissa do argumento, no entanto, revelar-se-á inconsistente, já que em cada um desses modos de vida emergem elementos do outro. É por isso que a vida mista, a terceira opção, representa um elemento persuasivo fundamental em face da óbvia sedução gerada pelo vida do prazer, aparentemente sem mais nada, só por si. Os diálogos platônicos remetem-nos, como sempre, para a experiência humana na sua complexidade (Rosen 1999a, 91).

² Como veremos, as ameaças dirigidas contra Sócrates ao longo do diálogo, feitas ou não em tom de brincadeira, constituem um dos elementos dramáticos fundamentais para interpretar o *Filebo* (cf. 19d8, 23b, 62b). Conforme se demonstra no decurso do diálogo, Sócrates não é o único que parece ser obrigado a entrar na conversa: Protarco também é como que forçado a receber o discurso de Filebo ou a assumir o papel de Filebo (cf. 11c8).

Neste momento, Sócrates decide fazer um exame cosmológico do todo, para situar aí as três classes de vida que foram determinadas até então (cf. 23c-31a). É importante sublinhar o facto de que, nas conclusões que extrai deste exame, Sócrates afirma que, se se dá o caso de o prazer em si mesmo fazer parte da categoria do *ilimitado* (isto é, de a vida preferida do Filebo ser uma busca constante de prazeres), a geração do prazer, o lugar onde este nasce, deve ligá-lo à categoria de *mistura* (cf. 27c-31a). Com efeito, sempre que se produz prazer, este aparece combinado com dor. De sorte que *só é possível pensar o prazer analisando-o conjuntamente com a dor*. E, por outra parte, o prazer e a dor correspondem, respectivamente, à restauração e à dissolução da harmonia, quer dizer, da mistura (cf. 31c-32b). Por fim, recordemos que, ao longo do exame desta mistura, se demonstrou que a estrutura do prazer e da dor contém em si mesma uma afirmação (δόξα) que nos permite pensar na sua falsidade (cf. 36c6-36e12)³. É, portanto, neste contexto que se inicia o exame do prazer misturado com a dor, isto é, da unidade entre limite e ilimitado no seio do prazer. Recordemos que o exame das unidades na sua relação com a multiplicidade, isto é, o esclarecimento da maneira de proceder dialéctica, foi o principal objecto de discussão desde 14b5 (quando Protarco «aceita» a existência de diferenças no interior do prazer), até 18e3 (quando Filebo pergunta a Sócrates que é que o exame dialéctico tem que ver com o seu problema)⁴. O exame da mistura acaba justamente com o exame da tragédia e da comédia que agora comentaremos. Logo depois deste exame, inicia-se o exame dos prazeres puros, quer dizer, daqueles prazeres que não se misturam com a dor (cf. 50e-55c). Os prazeres puros e os saberes puros são os que servirão para pensar, mais do que para compor realmente, a mistura final (cf. 59d-64b), no passo que precede a distribuição de prémios com que o diálogo chega ao fim (cf. 64b-67b). Assim, o caso que analisamos é o último dos que Sócrates trata em relação à mistura do prazer com a dor e, como nos dirá na continuação, também é o caso mais obscuro de todos.

Após esta breve passagem em revista do lugar onde o presente passo aqui em causa se situa no conjunto do diálogo, mencionemos agora qual é a situação no que diz respeito aos argumentos imediatamente precedentes. O exame do prazer-dor começa, como

³ Veja-se a respeito as partes II.1 *ad loc.* e III.3. § 1.3.

⁴ A determinação do problema que Protarco e Filebo querem resolver e para a qual pedem conselho a Sócrates é uma das chaves para interpretar o diálogo. Alguns passos deixam-nos entrever que o que eles buscam é um limite, uma delimitação do discurso sobre o prazer, isto é, uma definição dialógica do que é essencialmente ilimitado (cf. 19e1-7, 23b2-4).

dissemos, em 31b e inicia-se com a determinação do prazer como a restauração da harmonia e da dor como a destruição desta harmonia, tanto em relação com o corpo como em relação com a alma separada do corpo (isto é, no caso das expectativas). Este último caso vai exigir um esclarecimento da memória, da percepção e, ulteriormente, do desejo. Em 36c2 inicia-se a análise dos chamados prazeres falsos, os quais poderíamos classificar a) como prazeres antecipatórios (antecipamos mentalmente um prazer, sem o ter, porque sentimos uma dor), b) como prazeres fenomenicamente falsos (percebemos separadamente o prazer e a dor e deformamos assim a sua realidade conjunta por causa da indeterminação que os caracteriza) e c) como prazeres nascidos de opiniões falsas (percebemos o elemento mais intenso do prazer esquecendo a mistura que o caracteriza e formamos, assim, uma opinião falsa). O último dos prazeres falsos é descrito em relação à posição defendida pelos chamados inimigos do Filebo, os quais são descritos como peritos em coisas naturais que pensam que o prazer é ausência de dor e partem da sua intensidade para o ajuizar. O exame socrático, sem o fazer explicitamente, mostra que tanto os inimigos de Filebo como Protarco e o próprio Filebo esquecem que todo o prazer se encontra sempre misturado com dor de uma determinada maneira. A análise da mistura representa, portanto, um esclarecimento e uma crítica das posições de Protarco e de Filebo. Esse esclarecimento e essa crítica incidem sobre as mesmas experiências que Filebo e Protarco consideram como simplesmente agradáveis; mas também vai contra os inimigos de Filebo, os quais vêem estas experiências como simplesmente não dolorosas. Tanto uns como os outros erram, por conseguinte, na medida em que vêem o prazer a partir do ilimitado (seja o carácter ilimitado do prazer ou o da dor), sem enxergarem a complexidade da mistura, isto é, sem situarem o prazer no âmbito da vida propriamente humana, nem divina nem animal⁵. É, assim, desta perspectiva que devemos ler a passagem final em relação à mistura. É por isso que o trecho final da análise, que começa em 31b, será dedicado justamente a aprofundar este elemento.

Em 46b5, como dissemos, introduzem-se os três tipos de misturas: as que se produzem somente no corpo, as que se produzem na alma em relação com o corpo e as que se produzem exclusivamente na alma. Escusado será dizer que as duas primeiras misturas já tinham sido, de alguma maneira, tratadas na argumentação anterior. O caso da

⁵ Lembremo-nos que já em 26c7-9 Protarco tinha expressado a sua dificuldade em compreender o género da mistura, devido à diversidade de formas com que este se manifesta.

terceira representa uma aparente novidade, porque todo o processo de prazer e dor se encontra num âmbito puramente mental, sem referência ao corpo. Contudo, cremos que não é possível compreender este tipo de mistura sem recordar os esclarecimentos feitos sobre a memória, a percepção ou, acima de tudo, a anamnese, porque com eles «podemos compreender o prazer da alma independentemente do corpo» (cf. 34c4 -6). Consideramos que também se deve ter presente o esclarecimento dado sobre a percepção e a sua relação com o juízo, tal como é dado no caso do homem que observa à distância (cf. 38c-39c)⁶.

Dito isto, cremos que a passagem que comentaremos de seguida não só contém a novidade de nos levar a uma reflexão onde a alma sente prazer e dor só por si, independentemente do corpo, mas, além disso, também introduz uma perspectiva nova em relação às análises precedentes. Referimo-nos ao facto de, no presente exame, o tratamento dos prazeres e das dores nos remeter sempre para prazeres e para dores sentidos por outros indivíduos. Isto é, a mistura é tratada a partir do indivíduo como parte integrante de uma comunidade, na qual abundam os sentimentos, os medos, os amores e as cóleras, mas também os saberes falsos. Paradoxalmente, então, a análise da mistura que se produz exclusivamente na alma é o exame que mais nos aproxima da compreensão do âmbito relacional da vida humana (isto é, o âmbito da cidade, onde política e religião convivem inseparavelmente). Como é sabido, porém, a cidade pode ser entendida como o local onde se revela a verdadeira natureza da alma humana (e da cidade que também esta é em ponto pequeno). Isto é, a cidade tem escrito em si, *com letras grandes, mais legíveis*, aquilo que na alma de cada um está escrito em letras pequenas, mais «apertadas» e difíceis de ler (cf. *República* 368d). Como dissemos, no esclarecimento que se segue abundam não só os sentimentos, mas também os saberes falsos; como veremos, não é possível compreender sentimentos como o *γελόιον* ou o *φθόνος* sem levarmos em consideração a ignorância, quer dizer, a falsa sabedoria. A questão dos sentimentos e da sabedoria tem de nos fazer pensar no tema com que se inicia o diálogo, a saber, o confronto entre a vida do prazer e a vida da razão, assunto que percorre todo o texto numa multiplicidade de formas. No passo que agora estamos a considerar encontramos um novo esclarecimento da mesma questão inicial, mas a partir

⁶ Trata-se da cena centra do *Filebo*, na qual estamos em crer que se encontra uma das chaves interpretativas do diálogo no seu todo. Sobre o papel central que a cena do homem que observa, assim como as figuras do escriba e do pintor desempenham numa leitura da totalidade do diálogo, veja-se a parte III.3 (cf. Torres 2011).

de uma nova perspectiva, em que a natureza da alma humana é tratada em relação com a comunidade de sentimentos e de saberes. A introdução da tragédia –e, sobretudo, da comédia– na argumentação confirmar-nos-á claramente esta perspectiva. A filosofia, no meio destas duas expressões humanas, no meio da luta entre saberes e representações humanas, tem de procurar um lugar que lhe seja próprio.

§ 1. A mistura de prazeres e dores: a alma da personagem e a alma do espectador das tragédias (47d8-48a4)

A cena que comentamos começa com a análise da terceira espécie de mistura (τῶν μεΐξεων) de prazeres e dores unidos exclusivamente na alma (ἦν αὐτὴν τὴν ψυχὴν αὐτῇ πολλάκις λαμβάνειν σύγκρασιν ἔφαμεν). Sócrates inicia o tratamento desta mistura enumerando uma série de sete dores da alma (αὐτῆς τῆς ψυχῆς τίθεσαι ταύτας λύπας τινάς): cólera (ὀργή), medo (φόβος), desejo saudoso (πόθος), lamento (θρήνος), amor (ἔρωσ) inveja-zelo (ζήλος) e φθόνος. Esta enumeração inicial situa-nos no contexto dos sentimentos internos da alma humana, isto é, na experiência de contraditoriedade dos próprios sentimentos, mas pondo primeiramente a ênfase nas dores. Em primeiro lugar, Sócrates pergunta a Protarco se aceita estes sentimentos como dores só da alma, coisa que este aceita⁷. Logo a seguir, pergunta se estas dores se misturam com irresistíveis prazeres (αὐτὰς ἡδονῶν μεστὰς εὐρήσομεν ἀμηχάνων) ou se é preciso recordá-lo (ὑπομνήσασθαι), usando a expressão segundo a qual «até o mais sensato (πολύφρονα) entra em cólera, a qual é mais doce do que o mel que goteja». Sócrates diz que isso é o que se passa com a irritação e com a cólera –τοῖς θυμοῖς καὶ ταῖς ὀργαῖς– e conclui dizendo que também é esse o caso das misturas –ἀναμειγμένας– de prazer e dor nos lamentos e nos desejos saudosos –ἐν τοῖς θρήνοις καὶ πόθοις. Protarco diz que não é necessário lembrá-lo, porque é assim que as coisas acontecem (συμβαίνοι γινόμενα).

⁷ Aqui a aceitação de Protarco é curiosa, porque alguns dos sentimentos expressos não são claramente uma mistura de prazer e dor, pelo menos é isso que se vê no caso do medo (φόβος). Esta dificuldade, segundo Benardete, seria superada por Sócrates com a introdução da tragédia, na qual a dor está efectivamente misturada com o prazer que se tem com o terror dos outros; um exemplo equivalente seria o de Céfalo que, na *República* (cf. 330d e ss.), fala de esperança para aqueles que, antes de morrer, levaram uma vida justa. Contudo, tal como foi mencionado, Benardete não nos esclarece como é que, no final do passo em causa, o medo é considerado um sentimento fácil de esclarecer no que diz respeito à mistura do prazer com a dor que nele se produz (cf. 50c8-10). (Cf. Benardete 1993, 200-202).

Ainda que não tenha sido tratado por Sócrates, vejamos o contexto da citação para ver se nos pode esclarecer alguma coisa a respeito da cena do diálogo. A citação é da *Ilíada* (cf. 18.108-109), quando Aquiles fala à sua mãe, Tétis. A situação é dramática.⁸ Aquiles enviou Pátroclo, o seu amigo, para a batalha, onde morreu às mãos de Heitor. O discurso de Aquiles, perante a sua mãe, que tenta dissuadi-lo de ir à batalha, uma vez que é aí que ele há-de morrer, começa da seguinte maneira:

«Oh, se entre os homens e [entre] os deuses acabasse (ἀπόλοιτο) a discórdia (ἔρις ἔκ τε θεῶν ἔκ τ' ἀνθρώπων) para sempre, e também a cólera (χόλος)⁹ / *que faz que até aquele que é muito sensato se irrite, (ἐφέηκε πολύφρονά περ χαλεπήναι), porque ela é mais doce do que o mel que goteja / levanta-se no peito dos homens como se fosse fumo (ὅς τε πολὺ γλυκίων μέλιτος καταλειβομένοιο ἀνδρῶν ἐν στήθεσσιν ἀέξεται ἤύτε καπνός), tal como agora mesmo o senhor dos homens, Agamémnon, ficou enfurecido comigo. / Mas, por magoados que estejamos, deixemo-lo para trás como coisa passada, / e dobremos pela força a nossa cólera no peito*»¹⁰. Aquiles, sem temer a morte, deseja, em primeiro lugar, matar aquele que acabou com a vida do seu amigo Pátroclo, isto é, Heitor. Quando vier a morte, diz Aquiles, «já jazerei (εἰ δὴ μοι ὁμοίη μοῖρα τέτυκται, κείσομ' ἐπεὶ κε θάνω), mas agora posso granjear glória (κλέος ἐσθλὸν) se conseguirmos fazer chorar alguma mulher troiana ... »

Parecem-nos relevantes diversas considerações:

1) Em primeiro lugar, quando encontramos um fragmento homérico num diálogo platónico, deparamo-nos com uma questão metodológica. Referimo-nos ao facto de que não sabemos se é suficiente ler este passo a partir da argumentação e da dramaticidade do diálogo platónico ou se se deve acrescentar também a dramaticidade e a argumentação do texto homérico (ou do autor que lhe corresponda). Sem sabermos com

⁸ Não dizemos aqui «épica», porque o próprio Platão fala de Homero como o primeiro dos poetas trágicos (cf. *República* 607a3-5). Por outro lado, nós, os leitores modernos, consideramos a *Ilíada* como um paradigma da épica. Quanto à dialética entre épica, tragédia e comédia, veja-se Hegel (1999, 395-433) e Kojève (1998, 250-255). Segundo Hegel, a comédia é a última forma que assume a religião da arte, precedida pela épica e pela tragédia, onde o espírito existe na forma de auto-consciência, e a sucessora da comédia é a religião revelada, na qual o Espírito se apresenta na forma de unidade entre consciência e auto-consciência.

⁹ Note-se que no texto homérico só aparece *χόλος*, enquanto Platão emprega *ὄργη* (*ὄργαις*) e acrescenta a irritação (*τοῖς θυμοῖς καὶ ταῖς ὄργαις*). Alguns tradutores como Benardete ou Frede omitem estes dois sentimentos que aparecem em alguns manuscritos. É interessante ler a definição de «cólera» (*ὄργη*) que Aristóteles dá na *Retórica*: «A cólera é um impulso doloroso de manifesta vingança por um manifesto desprezo de si ou de alguma das duas partes» (*ἔστω δὴ ὄργη ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας [φαινομένης] διὰ φαινομένην ὀλιγοψύχου εἰς αὐτὸν ἢ <τι> τῶν αὐτοῦ*; cf. II 1, 1378 às 31-33). Note-se que Aristóteles irá usar, para o seu esclarecimento da cólera, exactamente a mesma citação de Homero que Platão utiliza. Veja-se também os *Topoi* (cf. IV 5, 125 b 32-34) para o esclarecimento que Aristóteles faz destes sentimentos em relação à dor.

¹⁰ Cf. *Ilíada* 18, 105-110.

certeza a resposta a esta interrogação, nós temos de procurar fazer ambas as coisas, com o risco evidente de querermos abranger mais do que nos cabe e de, assim, não restringirmos suficientemente a questão¹¹. Seja como for, o que é indubitável é que os leitores contemporâneos de Platão (e o próprio Protarco na cena do *Filebo*) conheciam estas referências dramáticas.

2) Assinalámos em itálico o texto de Homero que Platão propriamente cita. Notemos que, no texto original, se menciona o desejo de Aquiles de que acabem tanto as disputas entre deuses e [entre] os homens, quanto a cólera. Porque omite Sócrates este passo? Não o sabemos com certeza, mas o que efectivamente fica claro é a importância que a figura da divindade tem no *Filebo*; concretamente a figura de Afrodite, que é também a protagonista do texto homérico¹². Além disso, o fragmento homérico também menciona ἔρις¹³, a qual Aquiles, o herói da Cidade, quer que desapareça, juntamente com a cólera. Como é sabido, um dos traços que caracterizam o *Filebo* platónico é a diversidade de modos como se expressa a vontade e o método de evitar ἔρις e a erística, a favor da dialéctica (cf. 17a e ss.). Contudo, a maneira «homérica» e a socrática de defrontar este facto são claramente distintas. Finalmente, os versos a seguir àqueles que são citados por Sócrates esclarecem-nos que a cólera de Aquiles se assemelha ao desejo de vingança contra aqueles que lhe fizeram mal, isto é, neste caso, Agamémnon (II. 8, 111), não apenas uma autoridade, mas também um homem poderoso e vingativo. Como veremos, também a vingança, a força e a amizade desempenham um papel fundamental na presente passagem¹⁴. O texto homérico mostra-nos um jogo trágico (mais do que

¹¹ Veja-se a respeito da importância da obra de Homero em Platão o trabalho de Benardete (2005; 1963), e ainda o trabalho de Planninc (2007; 2008).

¹² Lembremo-nos de que toda a argumentação do diálogo se inicia com a identificação da deusa de que fala Filebo com a deusa Afrodite e o prazer (cf. 12b-c) (Veja-se a part III.1 § 7.) . São também os deuses, por via de algum Prometeu, que nos transmitem a sabedoria dialéctica (cf. 16c-17a). Em 18b fala-se de um deus (Theuth) como o criador da gramática sc. da arte da escrita. Em 20b1-5, é uma memória divina que introduz o Bem divino como superior ao prazer e ao entendimento ou à razão. Em 26b6, a deusa (supostamente Afrodite) reaparece como garante da ordem de mistura no cosmos. Em 28d1-6, Filebo diz a Sócrates, quando este lhe pergunta onde situar, no todo, a vida da razão, que a única coisa que ele quer é adorar a sua divindade, etc. Recordemo-nos também de que, na *Ilíada*, a guerra entre Gregos e Troianos, que Aquiles quer terminar, começa devido ao desejo de Afrodite de ser ela a divindade mais bela. Tanto num lugar como no outro, esta divindade parece gerar uma espécie de «atração fatal».

¹³ E, portanto, da força tutelar e original da erística.

¹⁴ Como veremos mais adiante na discussão do ridículo, Sócrates distingue entre a ignorância dos poderosos e a dos não-poderosos. Possivelmente, para Aquiles, Agamémnon crê-se mais sábio do que é, isto é, padece do tipo mais generalizado de ignorância; mas, por causa da sua força e do seu poder, é temível e não é ridículo. Possivelmente, a ausência de ridículo é uma das características que permitem diferenciar a tragédia da comédia.

uma mistura) de dores e prazeres. Nesse jogo, as dores (a raiva) levam a prazeres (à glória através da vingança), os quais, por sua vez, levam a outras dores (as lágrimas das mulheres troianas), etc. A cadeia de desgraças parece, assim, não ter fim, no texto homérico¹⁵.

Se nos concentrarmos agora na mesma citação socrática, o elemento que mais nos chama a atenção é a menção do(s) muito sensato(s) (πολύφρων). Que significa essa referência? Recordemos que a primeira exemplificação, que Sócrates faz perante Protarco, das diferenças em relação ao prazer é aquela em que se distingue o prazer que sentem os debochados e os insensatos do prazer que sentem os moderados e os muito sensatos (τὸν φρονοῦντα; cf. 12d), respectivamente. Contudo, os sensatos sentem cólera, isto é, uma mistura de prazer e dor com aparência de dor - e não simplesmente prazer. Cremos que a referência nos remete para uma das principais questões do *Filebo*, ou seja, para a forma como é complexo determinar o lugar do prazer em relação à vida humana, a sua origem e a sua perversão. Ora bem, são os sensatos homéricos iguais aos sensatos que Sócrates menciona?

3) Uma vez exposta a citação, Protarco diz que não necessita de recordar os versos homéricos para compreender que as dores mencionadas se misturam com prazeres. Protarco parece entender muito claramente os prazeres que se ocultam atrás das dores. Veremos, contudo, que não lhe será tão fácil captar as dores que se ocultam atrás dos prazeres de toda a comédia, mesmo que Sócrates venha a afirmar que só entendendo estes últimos nos será possível compreender os primeiros (cf. 48d4-6). Portanto, cremos que tanto este último aspecto quanto a referência à tragédia, que aparece mesmo no final do passo, nos indicam que, embora Protarco pareça recordar-se muito bem da mistura de prazer e dor na tragédia, acaba por não entender esta mistura¹⁶.

¹⁵ Como já mencionámos, se remontarmos à origem do texto homérico, possivelmente encontramos o desejo (um prazer do qual agora não sabemos qual seria o termo grego) que Afrodite tinha de saber-se a mais bela no confronto com Hera e de Atena. É precisamente este desejo que acaba por levar à guerra entre Aqueus e Troianos. A beleza de Filebo-Afrodite-prazer joga um papel fundamental também no texto platónico.

¹⁶ Neste sentido, não cremos que seja correcta a interpretação que Delcomminette faz deste ponto, pois sustenta que é devido à aceitação por parte de Protarco que Sócrates não se vê obrigado a esclarecer estas misturas e também porque, além do mais, se trata de questões que em parte já tinham sido abordadas noutros diálogos, como no *Fédon* 59-B1 em relação à dor, no *Banquete* 206d3-e1 e no *Fedro* 251c5-252a1 em relação ao amor, e na *República* 605c10-d5 em relação ao sentimento do espectador da tragédia (cf. Delcomminette 2006, 439-441). No mesma linha de interpretação, Hampton argumenta que Platão se alarga mais na comédia do que na tragédia, porque esta última tinha sido tratada na *República* (cf. Hampton 1990, 67). Nós cremos que o sentido da acção dramática do diálogo e, neste caso particular, a posição de Protarco podem tornar-se inteligíveis a partir do próprio *Filebo* platónico.

Em seguida, Sócrates pergunta novamente se Protarco se lembra (μémνησαι) de que os espectadores (θεωρήσεις) das tragédias se regozijam e choram (χαίροντες κλάωσι). Protarco recorda perfeitamente este tipo de sentimento e Sócrates não inicia nenhum esclarecimento sobre esta questão.

1) Note-se que este segundo exemplo introduz uma mudança significativa em relação à perspectiva a partir da qual se pensa: enquanto a primeira citação de Sócrates nos situa, por assim dizer, na pele de Aquiles (isto é, na pele da personagem ou do actor), agora temos o olhar voltado para o espectador da tragédia, ou seja, aquele que olha para ela à distância¹⁷. Cremos que essa mudança é significativa porque confere espessura ao esclarecimento socrático da questão da mistura de prazeres e dores na alma. Protarco parece recordar a mistura tanto nas personagens como nos sentimentos dos espectadores.

2) Embora pareça claro que existe uma mistura de prazeres e dores na alma do espectador da tragédia, não é clara a maneira como se concretiza o sentimento de prazer (pelo menos para nós, leitores modernos). Poderíamos pensar que o prazer deriva da libertação que se sente ao ver os outros sofrer. Ver sofrer os outros é doloroso para nós, mas ter a certeza de que o padecimento não nos afecta a nós dá-nos prazer e é libertador¹⁸. Note-se que há aqui um certo paralelismo entre este estado e o que Sócrates definirá mais adiante como φθόνος, o qual se define precisamente como um regozijar-se com o mal dos outros. Ora bem, naquele caso o φθόνος levar-nos-á a rir, ao passo que agora nos leva a uma forma diferente de prazer. Lembremos que também o sentimento de Aquiles nos permite pensar claramente em φθόνος.

¹⁷ Como já foi mencionado, para o tratamento da percepção a partir da distância, veja-se a parte III.3 (cf. 38c-e).

¹⁸ Cf. *República* (cf. 605c10-e8), onde se critica a poesia trágica como uma forma de mimese falsa; diz-se que aquilo que em nós pareceria vergonhoso (αἰσχύνοντο) não nos causa asco ou não o abominamos (μὴ βδελύττεσθαι), antes nos comprazemos com isso e o louvamos (ἀλλὰ χαίρειν τε καὶ ἐπαινεῖν) na tragédia. Esta referência à *República* tem sido utilizado por vários intérpretes para pensar a presente reflexão do *Filebo* sobre a tragédia e também sobre a comédia. No entanto, no *Filebo*, o esclarecimento destas questões faz-se a partir de uma perspectiva diferente, especialmente pelo facto de a tragédia e a comédia não serem pensadas –pelo menos explicitamente– como uma forma de mimese (Cf. Frede 1993. xlv-lviii).

§ 2. A aparente primazia do prazer na comédia (48a5-b5)

Finalmente, Sócrates menciona o exemplo da comédia, onde também se produz, na disposição das nossas almas (διάθεσιν ἡμῶν τῆς ψυχῆς), uma mistura de dor e prazer (μείξις λύπης τε καὶ ἡδονῆς). Pergunta-se a Protarco se está a ver (ἄρ οἶσθ) esta mistura, e ele responde que não a capta lá muito bem (οὐ πάνυ κατανοῶ). Sócrates continua, afirmando que efectivamente a mistura relativa a este sentimento (πάθος) não é fácil de captar (συννοεῖν), mas que, quanto mais escura for (σκοτεινότερόν), mais nos será necessário aprofundá-la, para podermos esclarecer (καταμαθεῖν) o tema da mistura de prazer e dor nos restantes casos.

1) Em primeiro lugar, cremos que é importante notar que Sócrates já não nos põe nem na posição da personagem (como no caso da citação homérica), nem na do espectador (como no caso da tragédia), antes nos deixa na indeterminação a respeito do lugar a partir do qual devemos pensar a mistura, no caso da comédia. Como veremos, esta indeterminação será mantida ao longo de todo o passo aqui em causa e manifestar-se-á também em outros conceitos como o γελοῖον, conceito que tanto pode significar o ridículo (da personagem perante o espectador) como o riso (do espectador perante a personagem). Cremos que este facto tem que ver com a natureza da própria comédia, ou, pelo menos, da comédia na época de Platão e com o que a diferencia da tragédia, a saber, a distância que, no segundo caso, separa o espectador do actor e da cena¹⁹. *Tal como na própria vida, também na comédia o actor e o espectador podem tomar o lugar um do outro, quer dizer, a identificação ou a unidade entre o personagem e o espectador faz parte do próprio fundamento deste tipo de representação*²⁰: A um grego não custava muito encontrar um Estrepsíades ou um Sócrates entre o público das *Nuvens* de Aristófanes, mas já lhe era difícil identificar-se com a complexidade de sentimentos que caracterizam Aquiles, o herói do povo na *Ilíada*, onde à mistura de sentimentos se acrescentavam as relações entre os homens e as divindades, as quais, para o espectador, se situam a uma distância quase intransponível. Note-se, finalmente,

¹⁹ O argumento de 2.1 reforçará este facto.

²⁰ Hegel diz que, na comédia, a consciência singular se apresenta como a certeza absoluta. Esta potência perde a forma de qualquer representado que esteja separado da consciência e seja estranho a esta, tal como era o caso da estátua, ou da viva e bela corporeidade, ou do conteúdo da epopeia ou do poder das personagens da tragédia; e, por isso, tanto o espectador como o actor se sentem no seu lugar, como em casa; "a total ausência de terror, a total ausência de essência do que é estranho, e um bem-estar e um sentir-se bem da consciência, como já nunca se pode encontrar fora dessa comédia" (cf. Hegel 1999, 432-433).

que este facto, a distància entre a acção dramática e os espectadores, é uma das razões pelas quais Homero – ou qualquer poeta – deixa de ser mestre dos Gregos. Esta questão remete-nos para uma questão fundamental: quando é que uma literatura deixa de ser funcional? Tal questão conduz-nos a esta outra: conserva ainda a comédia este poder, isto é, podemos pensar em Aristófanos como mestre dos Gregos? A questão do poder educativo da poesia grega é sem dúvida uma questão que devia preocupar Platão – e a insistência de Sócrates, no *Filebo*, em esclarecer o caso da comédia pode ser um claro reflexo disso mesmo. Nesse sentido, podemos também perguntar se Platão perseguia um modelo representativo semelhante ao que a tragédia tinha tido ou que a comédia parecia ter. Essas perguntas remetem-nos para a própria interpretação dos diálogos e para a tarefa educativa que estes perseguem.

2) Em segundo lugar, encontramos várias novidades na maneira diferente como se expõe o caso da comédia, em comparação com os dois anteriores: 2.1) primeiramente, regista-se a substituição dos verbos de recordação utilizados nas outras perguntas (ὑπομνήσκεισθαι e μέμνησαι, respectivamente) pelo verbo οἶδα, coisa que parece desviar a questão da recordação para a reflexão resultante da percepção²¹. Nos primeiros dois exemplos, para os entender basta recordar o que todos já sabemos (o sofrimento de Aquiles e sua glória, ou os lamentos agradáveis do espectador), porque estes são casos por que toda a gente já passou. Neste terceiro caso, pelo contrário, a comédia requer um exercício que vai além da recordação, porque, como veremos, a essência da comédia permanece oculta e não é evidente. Assim, apesar da proximidade e da facilidade com que nos identificamos com as personagens e os sentimentos da comédia, o que isso manifesta em relação à nossa própria alma mantém-se vedado à nossa perspectiva. 2.2) Em segundo lugar, enquanto nos exemplos anteriores se menciona simplesmente a alma, agora fala-se de uma condição (διάθεσιν) da alma que se produz nas comédias, recorrendo-se assim a um termo que tem significado especial ao longo do diálogo²².

3) Sócrates deixa claro que o exemplo da comédia é escolhido pela sua complexidade, pela obscuridade com que, nela, se produz a mistura que aqui é objecto de exame, facto

²¹ Recorde-se que um dos principais argumentos de Sócrates para mostrar a Protarco a complexidade da unidade do prazer é indicar que este não é possível sem memória (memória de prazeres passados) ou sem juízo (percepção do prazer presente) ou sem o cálculo (previsão do prazer futuro) (cf. 21c-e).

²² A procura pelo estado e pela disposição da alma (ἔστιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν; cf. 11d5) que nos permitem alcançar a felicidade é a segunda coisa a respeito da qual se chega a acordo no início do diálogo.

que exigirá que Sócrates se alongue na resposta²³. A pergunta é: que há de doloroso em ver ou experimentar uma comédia? Que é que rir tem de doloroso? O esclarecimento desta questão deve pô-la em relação com o facto de que, como dissemos, desde 31C Sócrates tem estado a esclarecer a impossibilidade de pensar o prazer separadamente da dor e parece que não consegue concluir o seu tratamento desta mistura sem mencionar a comédia. Se Sócrates não for capaz de esclarecer a mistura entre prazer e dor, no caso da comédia, então esta terá de ser reconhecida como uma simples experiência de prazer (do prazer ligado ao riso característico do espectador da comédia). *Cremos que a posição socrática contém uma certa crítica ou um aviso a respeito da suposta neutralidade da comédia*. Além disso, é justamente a partir do esclarecimento do caso mais obscuro de mistura que nos será possível esclarecer mais facilmente os restantes casos (ἐν ἄλλοις ὅῳον καταμαθεῖν; cf. 48b5)²⁴. Isto pareceria indicar-nos, como mencionámos, que, embora Protarco –e o leitor na sua primeira leitura– considere que a mistura de prazeres e dores nos dois primeiros casos é clara, Sócrates adverte que não é assim.

3.1) Mas tentemos aprofundar ainda mais o significado da obscuridade do caso da comédia. Em primeiro lugar, assinalemos que o verbo que Protarco emprega para dizer que não entende o caso da comédia é *κατανοῶ*. O verbo já tinha aparecido em várias partes do diálogo e sugere a maneira própria de captar os intermediários a partir da indeterminação (e não a partir da unidade)²⁵. Contudo, o verbo parece indicar-nos que Protarco não vê, na indeterminação do prazer da comédia, os seus intermediários, quer dizer, o jogo entre prazer e dor que aí se estabelece. Desde o início do diálogo, Protarco

²³ Delcomminette faz-nos notar a diferença entre esta estratégia e a utilizada na parte do diálogo imediatamente anterior, onde se encontra o tratamento dos prazeres mistos a partir dos inimigos de Filebo: «Une analyse minucieuse d'un cas particulièrement difficile est plus formatrice qu'une généralisation hâtive, surtout si celle-ci est opérée à partir d'exemples sélectionnés au moyen de critères aussi contestables que l'intensité apparente» (Delcomminette 2006, 441). Hampton, entretanto, sustenta que Platão se alonga no exemplo de comédia para compreender a dor da maldade (φθόνος), o que se explica pelo facto de que «we are really laughing at our own unfortunate self-deceit. Plato, admittedly, does not explicitly say this but it does follow from what he says» (Hampton, 1990, 67).

²⁴ Tarefa que Sócrates não vai resolver, ainda que afirme que o fará no futuro.

²⁵ É o passo em que Sócrates explica a Filebo e a Protarco a maneira como se passa do indeterminado à unidade (diferentemente do caso contrário, onde encontramos, em primeiro lugar, uma unidade), e assinala que, nessa passagem, se tem de *κατανοεῖν* os números intermediários (cf. 18b2); mais à frente, em relação ao Deus Theuth e à descoberta da estrutura da gramática, também se aplica o mesmo verbo para a determinação dos nomes (cf. 18c5). Também em 18b9 se aplica o mesmo verbo à determinação do indeterminado. Em 26c5, Protarco usa este verbo para dizer que entende o género do indeterminado, o do limite, mas não o da mistura. Em 35d8, Sócrates usa o verbo para se referir à vida que vive entre a indeterminação do prazer e da dor. Finalmente, em 40e9, Sócrates usa o mesmo verbo para determinar a falsidade de prazer.

tinha manifestado uma séria dificuldade em ir da unidade do prazer, tal como ele a entende, até à sua indeterminação natural e, portanto, até à captação da sua natureza misturada com a dor. Ainda assim, no caso da tragédia, Protarco não tem dificuldades em ver as dores que são misturados com prazer, mas não lhe é possível captar com sucesso as dores que, na comédia, se misturam com os prazeres. Em 26c4, Sócrates parece indicar com o novo verbo (συννοεῖν) que esta mistura não é fácil de capturar. Esse verbo parece querer indicar a necessidade de pensar a unidade do prazer a partir da unidade da mistura, a qual Protarco ainda não vê (συννοεῖν) pelo facto de a pensar (κατανοεῖν) a partir da indeterminação.

§ 3. A estrutura do sentimento cómico: γελοῖον, φθόνος e ἄγνοια (48b6-d3)

O procedimento socrático para esclarecer a obscuridade da comédia começa por estabelecer a relação entre três elementos: o φθόνος, a ignorância (ἄγνοια) e o ridículo (γελοῖον), que são descritos como se segue:

A) O termo 'φθόνος', que acabamos de referir, é uma dor da alma (λύπην τινὰ ψυχῆς), mas que consiste em regozijar-se com os males dos outros (ἐπὶ κακοῖς τοῖς τῶν πέλας ἠδόμενος).

B) Ignorância (ἄγνοια)²⁶, que também é um mal, é um estado a que chamamos estupidez (λέγομεν ἀβελτέραν ἔξιν).

C) O ridículo (γελοῖον) deve ser visto na relação com isto (ἐκ δὴ τούτων) e há que dizer que natureza tem (φύσιν ἔχει).

D) [O ridículo] também é um mal (πονηρία) que dá nome a um determinado estado (ἔξις), e a parte deste mal corresponde a uma afecção (πάθος) que é contrária (τουναντίον) à que está expressa no Oráculo de Delfos – quer dizer (esclarece-o Protarco): à expressão «γνώθι σεαυτόν»; e Sócrates responde que o seu contrário seria «o desconhecer-se absolutamente a si mesmo» (τὸ μηδαμῆ γινώσκειν αὐτόν).

Ficam assim apresentados os elementos para esclarecer a obscuridade da comédia em relação à mistura entre prazer e dor. Diversas coisas parecem ser aqui relevantes:

²⁶ Tanto aqui como mais adiante, nos manuscritos não aparece ἄγνοια mas ἄνοια (loucura), que parece compatível com ἀβελτερία (estupidez).

1) O termo 'γελοῖον' que, como dissemos, tanto pode definir o ridículo como o riso, é o sentimento que parece definir mais claramente o que acontece na comédia, tanto no que diz respeito àquilo que faz o actor como relativamente ao espectador. Além disso, vemos que o ridículo se apresenta como o resultado dos dois primeiros elementos (C) e, portanto, como um sentimento complexo que contém partes, cujo número e natureza Protarco ainda não consegue compreender (συννοεῖν). Se aquilo que define a comédia é o ridículo e a comédia é mistura de prazer e dor, temos agora de mostrar qual a ligação do γελοῖον com a dor. Dado que a ignorância, manifestamente, não é uma dor (nem um prazer) mas, antes, um mal, um erro, então a dor na comédia terá de residir noutra lugar. Este lugar, como veremos, é o φθόνος.

Mas, antes de analisar a noção de φθόνος, detenhamo-nos no passo enigmático de D). Com ele ficamos a saber que o defeito (πονηρία) ao qual corresponde o ridículo é aquele que é identificado com o desconhecimento absoluto de si mesmo, isto é, com a ignorância de si mesmo. Um elemento curioso deste tratamento do ridículo é que ele é feito mediante a determinação do ridículo a partir de contrários. Por que razão Sócrates não definiu o ridículo directamente, antes faz um desvio, passando por aquilo que lhe é contrário? Já desde o início do diálogo o jogo de contrários e diferenças é que permite a Sócrates avançar com a discussão. Em 13a3-4, por exemplo, Sócrates faz a Protarco a primeira das advertências em relação ao problema do uno e do múltiplo, dizendo-lhe que não acredita no discurso que faz do que é mais contrário uma unidade (τῷ πάντα τὰ ἐναντιώτατα ἐν ποιούντι), porque encontraremos, termina Sócrates, que muitos prazeres se opõem a outros prazeres. Mais adiante, no esclarecimento dos prazeres falsos, é-nos dito que a alma deseja sempre o contrário do corpo (cf. 41c); agora, porém, é a alma que sofre com o contrário do que é melhor para ela. O γελοῖον parece representar uma reversão do preceito délfico, ou seja, uma reversão da máxima do conhecimento de si mesmo²⁷. Mas que é que significa o ridículo (o riso ou o ser-ridículo) ser uma perversão ou um vício? Que significa o facto de ele estar ligado à ignorância? Não rimos também quando alguém escorrega numa casca de banana e cai no chão, sem que intervenha aqui a ignorância? No riso, estamos a manifestar a própria

²⁷ M. Tulli, no seu trabalho sobre o γελοῖον, argumenta que, embora na *Apologia* a sabedoria do oráculo apareça como um antídoto contra a ignorância da cidade (cf. 19b-24b), no *Filebo* aparece como um antídoto para o ridículo (cf. Tulli 2008). Tulli liga inteligentemente o ridículo com a comédia aristofânica, mas cremos que falha na hora de determinar o sentido pleno do termo no próprio diálogo. Veja-se também Tulli (2010).

ignorância ou estamos a mostrar a ignorância dos outros? Temos de nos sentir, portanto, mal por rir? O esclarecimento desta questão ocorre nas linhas seguintes. Mas, por agora, afirmamos que: a) nos parece que a ligação entre o ridículo e a ignorância é contingente e não-necessária; b) se rir do outro manifesta a própria ignorância, então Sócrates estaria a pensar aqui na possibilidade de alguém nunca se rir e, nesse sentido, o homem mais sábio e divino seria alguém extremamente sério; c) parecer-nos-ia estranho que um diálogo platónico condenasse, em termos gerais, o riso, uma vez que os diálogos platónicos, muitas vezes, nos fazem rir e neles encontramos também certas personagens que nos parecem ridículas ou até mesmo que são ridicularizadas. Portanto, quanto ao argumento de c), se b) fosse correcto e o homem mais sábio e divino nunca se risse, poderíamos pensar que Platão estaria a criticar, de alguma maneira, a seriedade excessiva de sabedoria (socrática)²⁸.

2) A noção de φθόνος é, sem dúvida, a noção mais controversa da passagem e a que gerou mais discussão²⁹. É um termo de difícil tradução³⁰, que preferimos deixar em grego. Trata-se de uma dor na alma, que é ao mesmo tempo um prazer que se sente perante os males dos outros³¹. Portanto, já a partir desta definição inicial, o termo

²⁸ Possivelmente, no presente caso, a crítica seria dirigida à escola cínica.

²⁹ Veja-se E. Milobenski (1964), L. Brisson (1996; 2000, 219-234) e S. Cerasuolo (1996). A.-G. Wersinger analisa a sua aparição no contexto do *Filebo* e considera que φθόνος seria o local de cristalização das paixões da alma e a melhor ilustração para esclarecer a noção de ἄπειρον. A sua análise considera que o passo de 48-50b4 contém um sistema oculto: «ce système –diz a autora– repose sur le pivotement de l'axe central du texte, représenté par la notion de mal (τὸ κακόν) que apparaît 8 fois, toujours de manière stratégique (cf. 48b11, 48c2, 49a5, 49d3, 49d6, 49d9, 49e6, 50a2) (cf. Wersinger 1999a).

³⁰ A melhor tradução é possivelmente a alemã de Frede: «Schadenfreude», que, no entanto, em Inglês se traduz por «malice», como faz Gosling; Pradeau diz «inveja», como Delcomminette, Benardete e Schleiermacher («Neid»).

³¹ Note-se que a novidade do *Filebo* é significativa tanto em relação ao que diz Platão noutros lugares, como em relação ao que dizem outras fontes, como é o caso de Xenofonte ou Aristóteles. O Sócrates de Xenofonte teria definido o φθόνος como λύπη e recorda a análise socrática da inveja como a dor resultante da felicidade dos amigos («φθόνον δὲ σκοπῶν, ὃ τι εἴη, λύπην μὲν τινα ἐξηύρισκεν αὐτὸν ὄντα, οὔτε μέντοι τὴν ἐπὶ φίλων ἀτυχίαις οὔτε τὴν ἐπ' ἐχθρῶν εὐτυχίαις γιγνομένην, ἀλλὰ μόνους ἔφη φθονεῖν τοὺς ἐπὶ ταῖς τῶν φίλων εὐπραξίαις ἀνωμένους»; cf. *Memorabilia* III, 9, 8). Ora bem, na presente definição, fala-se de fruir o mal dos outros (ainda não o dos amigos) e não a dor resultante da sua felicidade. No mesmo sentido, Aristóteles define φθόνος, na *Retórica*, como «a dor perturbadora causada pelo sucesso, não daquele que não merece, mas do igual ou do semelhante» («λύπη μὲν γὰρ ταραχώδης καὶ ὁ φθόνος ἐστὶν καὶ ἐπὶ εὐπραγία, ἀλλ' οὐ τοῦ ἀναξίου ἀλλὰ τοῦ ἴσου καὶ ὁμοίου»; cf. *Retórica* II 9, 1386b19-20). Também na *Ética a Nicómaco* fala de φθόνος como uma espécie de acção humana que não aceita termo médio, porque implica sempre um mal (cf. II, 6, 1107 10-20). Estas definições, no entanto, acabam por não coincidir com o φθόνος do *Filebo*, o qual é realmente uma dor, mas também um fruir os males dos outros, isto é, um fruir algo que nós não queremos para nós próprios, isto é, um fruir uma coisa ruim. Estamos em crer que é esta a razão pela qual se traduziu φθόνος por inveja e que justamente esta tradução faz que seja impossível entender o significado do

apresenta-se como uma curiosa combinação de prazer e dor, mais concretamente: como uma dor da alma e como um prazer em relação a algo (mais precisamente: um mal) que sucede a um terceiro. Note-se que, ainda que Sócrates o inclua no esclarecimento da comédia, este sentimento descreve muito bem o que poderia sentir, por exemplo, Aquiles no momento em que pensa na vingança da morte de seu amigo Pátroclo ou perante os males que poderiam acontecer a Agamémnon. Na verdade, se pensarmos bem, parece um sentimento mais próprio da tragédia ou da epopeia do que da comédia³². *A pergunta é: então, que sentido tem a aplicação deste sentimento à comédia? Sem termos uma resposta definitiva, podemos dizer que este sentimento parece dar à experiência da comédia, seja da parte do espectador, seja da parte do actor, o elemento de dor que Protarco não sabe ver e que Sócrates considera, não obstante, essencial, como afirma em 48b5. Notemos finalmente que, no diálogo, o termo não tinha aparecido antes³³.*

3) Ao contrário de φθόνος, a ἄγνοια, já havia aparecido em outras partes do diálogo³⁴. Aqui designa também um mal e é definida como um estado (ἔξις) da alma, semelhante à estupidez. Conforme já comentámos, ao contrário dos outros dois elementos, a ignorância não é nem um prazer nem uma dor. Define-se simplesmente como um mal, isto é, como um estado defeituoso da alma – ou, simplesmente, um erro. Note-se que o facto de ela ser um κακόν faz que a ignorância esteja ligada tanto ao φθόνος quanto ao γελοῖον, embora o texto não torne tão explícita a relação com o primeiro. Mas, se φθόνος é regozijar-se com os males dos outros e a ignorância é um mal, é possível que nos regozijemos com ignorância dos outros. Seja como for, a

termo grego –pelo menos no *Filebo*– porque o invejoso tem inveja de qualquer coisa que ele quer e, por isso, de qualquer coisa que considera um bem, mas nunca de um mal.

³² Wersinger vê muito bem esta estranheza e comenta que «Il y a donc quelque scandale de la part de Socrate à mettre au premier plan une dimension comique de l'envie» (cf. 1999a, 318).

³³ Encontramos um total de 11 ocorrências do termo, todas concentradas no passo que comentámos, entre 47e e 50c.

³⁴ Encontramos um total de 11 ocorrências do termo «ἄγνοια», quatro dos quais se encontram antes do passo que estamos a discutir: em 21b8 aparecem para referir o facto de que, se não possuímos razão, memória, etc., também ignoramos que estamos a fruir; em 22b7, é-nos dito que aqueles que optam por uma vida diferente daquela que contém o bem fazem-no ou involuntariamente, por causa da ignorância, ou por causa de de alguma infeliz necessidade; em 23b2, Protarco diz a Sócrates que este ignora que não o deixarão ir-se embora no caso de não chegar a nenhuma conclusão para o argumento - τέλος ἐπεξέλθης τούτων τῷ λόγῳ; em 38a8, Sócrates pergunta a Protarco se o prazer acompanhado de opinião correcta e de conhecimento é o mesmo que o prazer acompanhado de falsidade e de ignorância - ψεύδους καὶ ἀγνοίας. Além disso, o "μὴ λανθάνειν αὐτὸν αὐτόν", referido por Protarco em 19c3 também se poderia incluir nesta lista. Talvez se deva reter o sentido da ocorrência de 38a8 para esclarecer o presente passo.

relação entre a ignorância e esses dois sentimentos, φθόνος e γελοῖον, remete-nos para a questão da vida misturada de prazeres e razão. Com efeito, a ignorância é um não-saber e, portanto, uma forma própria –ainda que defeituosa– da vida da razão. Recordemos, a este propósito, que a mistura dessas duas formas de vida foi determinada como melhor do que as outras duas separadas (cf. 20b4-c3) e que, na verdade, não é possível viver uma vida onde não aparecem elementos tanto de prazer como de razão. A questão parece, portanto, ser a de conhecer estes elementos, para evitar o desconhecimento de nós mesmos (isto é, segundo o passo aqui em causa, para evitar cair no ridículo) e também, embora não seja dito, para evitar o φθόνος. A complexidade que Protarco não sabia ver começa, então, a esclarecer-se. *Ora bem, tudo isto leva a uma pergunta (e cremos que esta é uma pergunta fundamental para entender a passagem na sua totalidade): quer Sócrates evitar o ridículo e o φθόνος? E Protarco, que quer ele evitar?*

§ 4. As três formas de ignorância (48d4-49a6)

Em seguida, Sócrates pede a Protarco que divida a ἄγνοια em três (τριχῆ, τέμνειν)³⁵ e Protarco diz que não é capaz (μὴ δυνατός). Sócrates pergunta se é ele que tem, então, de dividir (διελέσθαι) e Protarco pede-lhe que o faça. Aqueles que não se conhecem a si mesmos (τῶν ἀγνοούντων αὐτούς)³⁶, afirma Sócrates, hão-de sofrer alguma destas afecções (πάθος πάσχειν):

A) Muitos (πολλοὶ) crêem (δοξάζειν) que têm mais coisas (χρήματα) do que as que têm (ἢ κατὰ τὴν αὐτῶν οὐσίαν).

B) Muitos mais ainda (πλείους) crêem (δοξάζουσι) ser maiores e mais belos e, em todas as coisas relacionadas com o corpo (κατὰ τὸ σῶμα), crêem ser superiores àquilo que verdadeiramente são.

C) A grande maioria (πολὺ δὲ πλείστοι) erram (διημαρτήκασιν) em relação à terceira forma, relativa à alma (ἐν ταῖς ψυχαῖς), e crêem ser melhores do que são em relação à virtude (ἀρετῇ δοξάζοντες βελτίους ἑαυτούς); e entre as virtudes, a

³⁵ Esta palavra aparece duas vezes no diálogo e ambas as vezes neste passo. Sócrates usa habitualmente o verbo διαορέω.

³⁶ Contraste possível com o passo de 20d8, onde se fala dos que conhecem o bem, bem que desejam acima de qualquer outra coisa, etc.

sabedoria (σοφία) é o que as pessoas mais pretendem ter, estando cheias de controvérsias e de falsa δοξοσοφία (μεστὸν ἐρίδων καὶ δοξοσοφίας ἐστὶ ψευδοῦς).

D) A este estado (πάθος) pode correctamente chamar-se um mal (κακὸν ... ὀρθῶς ἄν εἴποι).

Consideremos os vários elementos relevantes desta nova divisão:

1) Em primeiro lugar, o facto de Sócrates pedir a Protarco que divida a ignorância em três partes não pode deixar de nos chamar a atenção –não só pelo facto de lhe pedir que faça a divisão, mas também pelo facto de lhe pedir que o faça especificamente em três partes, coisa que poderia parecer, sem dúvida, um pouco ridícula³⁷. Lembremo-nos de que a divisão tem um papel fundamental neste diálogo. Este procedimento é uma parte intrínseca do modo de proceder dialéctico, que deve ser entendido como um processo de descoberta dos intermediários que separam a unidade da multiplicidade (cf. 16c-e). No entanto, lembremo-nos de que o próprio método nos adverte para o perigo de determinar as unidades de forma demasiado rápida ou demasiado lenta (cf. 17a1-2) e que, além do mais, Sócrates disse que quem divide sem conhecer tudo, procurando de maneira simples e pueril a unidade e a multiplicidade, é refutado e ridicularizado (cf. 14d7-e6).

1.1) Ao longo do diálogo, encontramos 16 ocorrências de γελοῖον (ou καταγελοῖον), das quais cinco se encontram antes da passagem que comentamos. Como se viu, a primeira, que acabamos de nomear, apareceu claramente ligada à ignorância. Das quatro restantes³⁸, três revelam uma relação clara entre o ridículo, a divisão e o conhecimento. Assim, em primeiro lugar, em 19a-b, Protarco diz que se sente ridículo por não saber dividir as formas de prazer como Sócrates lhe pede; Protarco também diz que seria ridículo que, tendo-se tornado responsável pelo discurso de Filebo, agora não fosse

³⁷ Isto apesar de considerarmos que os *terceiros* ou as coisas que são a *três* têm uma presença significativa em todo o diálogo. O terceiro representa muitas vezes no *Filebo* um elemento possibilitador do diálogo face à posição de Protarco. É assim, por exemplo, na introdução de uma terceira forma de vida diferente e melhor do que a vida do prazer e a do entendimento (cf. 14b4, 20b8, 67a10 22-b). Outras ocorrências significativas de três: os três elementos que permitem caçar a ideia de Bem (medida, verdade e beleza) (cf. 65a2, 65b5, 65c5, 65e1 e 66d4), o terceiro género em relação ao limite e ao ilimitado, isto é, a mistura (cf. 23c5, 23d4, 23d8, 26c7, 26c9, 26d7, 27b8, 27d7 e 31c8) e também em relação com o quarto género, a causa da mistura (cf. 23e3, 26e1, 26e4, 27a8 e 31c8), a terceira disposição ou modo de vida em relação ao prazer (ou a ausência de dor) e a dor (cf. 33a, 43c, 43d-e1-e3, 55a1 e 44b1).

³⁸ A ocorrência que resta encontra-se em 40c6, no tratamento dos falsos prazeres. Concretamente, está-se a falar dos prazeres antecipatórios e, nesse contexto, as imagens dos falsos prazeres ou dores da alma são descritas como imitações ridículas dos verdadeiros (μεμμημέναι μέντοι τὰς ἀληθεῖς ἐπὶ τὰ γελοιώτερα).

capaz de responder a Sócrates (cf. 19a6), mas que seria ainda mais ridículo (cf. 19a8), se nem ele nem Filebo lhe soubessem responder. Em segundo lugar, encontramos o ridículo que Sócrates refere quando está a dividir o todo em quatro partes e menciona o ridículo antes de introduzir o quarto elemento, isto é, a causa (cf. 23d). Uma questão interessante de se considerar, na hora de examinar estas duas formas de ridículo, é a seguinte: em primeiro lugar: perante quem é que se produz o ridículo? e, em segundo lugar, se o evitam ou não? Note-se que, nesse sentido, se se consegue evitar o ridículo, não se produz riso). Não temos tempo aqui para analisar em pormenor o argumento que liga os dois passos, mas gostaríamos de expor os resultados que cremos que se extraem à luz da ligação agora estabelecida entre o ridículo, a ignorância e, ainda mais indirectamente, a divisão. *Notemos em primeiro lugar que, nas passagens mencionadas, Protarco evita o ridículo, enquanto Sócrates o defronta.* Protarco teme o ridículo de não saber o suficiente sobre o que ele defende como uma forma de vida (tem vergonha perante Sócrates, perante Filebo ou perante o auditório?) E pede ajuda a Sócrates. No entanto, afirma que o conhecimento de si próprio é o seu objectivo, mas não aceita que, para o atingir, seja necessário pensar o todo (cf. 19c1-4)³⁹. Sócrates salva Protarco do seu ridículo, pelo menos provisoriamente, porque diz que já não será necessário dividir as formas de prazer (cf. 20c3-5), graças à lembrança divina segundo a qual a melhor das vidas está mais próxima do entendimento do que do prazer. Contudo, o acto benéfico de Sócrates não encontra resposta no comportamento de Protarco, porque este diz que não deixaria Sócrates ir-se embora antes que este acabasse a argumentação (cf. 23b5-8)⁴⁰. É precisamente neste ponto que Sócrates inicia o exame do todo da realidade. *Sócrates, por seu lado, desvinculado dos medos em relação aos auditores (e seguro da ignorância que caracteriza a natureza humana), enfrenta o ridículo, mais concretamente, enfrenta o desafio de falar sobre aquilo que não conhece com certeza, a saber, a causa de todas as coisas, o quarto dos elementos que constituem o todo da realidade.* O ensinamento socrático é que temos de procurar o lugar das coisas no todo onde estas coisas se situam e que se deve fazê-lo sem termos a certeza de o alcançar. E, contudo, deve proceder-se assim, apesar da certeza de nos tornarmos ridículos e –

³⁹ Curiosamente, no entanto, Protarco mostra que tem uma opinião formada sobre o arranjo do todo, pois ele tem a certeza de que o todo é ordenado pela razão. O que Protarco não vê é que a razão cósmica esteja vinculada à razão humana, tal como lhe tenta mostrar Sócrates (cf. 28e-29a).

⁴⁰ Uma questão interessante para entender o *Filebo* é saber qual é a razão pela qual Protarco parece obrigar Sócrates a ficar e a razão pela qual Sócrates se quer ir embora. Uma outra pergunta é: que teria acontecido se o diálogo tivesse terminado em 23b1?

acrescentamos nós agora – como dissemos antes, objecto de φθόνος. Como Sócrates explicitará na continuação, a forma de ignorância mais difundida é relativa à própria sabedoria. Mas isso não significa que nós não possamos ser ridículos, se aquilo que estamos a perseguir é algo de fundamental para a vida humana. O conhecimento do todo é um pré-requisito para o conhecimento profundo de si mesmo, coisa que Protarco parece não compreender. Sócrates, sim, entende-o e, por isso, em certo sentido, ri-se do ridículo. Acrescentamos, finalmente, que na comédia *As Nuvens*, Aristófanes ridiculariza também justamente um Sócrates que fala de abstracções cósmicas e terrenas.

2) Observe-se que a divisão da ignorância em três partes é feita seguindo uma certa ordem. Em primeiro lugar, a ignorância relativa aos bens externos, em segundo lugar a ignorância a respeito do próprio corpo e, finalmente, a ignorância em relação à própria alma⁴¹. O texto parece indicar, ainda, que esta ordem corresponde ao número de indivíduos que são afectados por cada uma das ignorâncias. Na sua maioria os homens tomam-se por mais virtuosos do que são e, mais concretamente, crêem-se mais sábios do que são. Temos, portanto, de supor que se tornam o tipo mais comum de ridículo (e possivelmente objecto de φθόνος)⁴². Ora bem, dado que aqueles que desconhecem a sua própria sabedoria e são ridículos são a maioria, quem são aqueles que os consideram ridículos e que, portanto, se podem rir deles?

2.1) Quanto ao primeiro grupo descrito, cremos que é interessante notar uma referência intra-dialogal. Trata-se do passo correspondente a 40a e sgs., que se inclui no esclarecimento dos prazeres antecipatórios: fala-se aí da esperança e diz-se que os homens justos são amados pelos deuses, que com os injustos se passa o contrário, mas que todo homem está cheio de esperanças (πολλῶν μὴν ἐλπίδων πάς ἄνθρωπος γέμει). De seguida, dá-se o exemplo de um indivíduo que se vê na posse de ouro e sente-se a fruir isso mesmo. Este indivíduo claramente acredita que está na posse de algo que não tem e, portanto, faz parte do primeiro grupo, o dos ignorantes, grupo que, como já explicámos, tem que ver com posses e é também o menos comum. Pois bem, se

⁴¹ Uma tripartição semelhante encontra-se também em outros diálogos, como no *Alcíbiades* (cf. 127e-128d e 133d-e), no *Górgias* (cf. 479e-476a) ou nas *Leis* (cf. III, 697 c2-b2). Por outro lado, a *República* diz-nos que a única coisa verdadeiramente ridícula é o mal e a ininteligência (ἄφρων) (cf. 452 d6-e1).

⁴² Em 52b5-7, Sócrates fala do prazer de aprender, o qual não se encontra misturado com nenhuma dor, e insiste que é um prazer de muito poucos («τὰς τῶν μαθημάτων ἡδονὰς ἀμείκτους τε εἶναι λύπαις ἤττερον καὶ οὐδαμῶς τῶν πολλῶν ἀνθρώπων ἀλλὰ τῶν σφόδρα ὀλίγων»).

seguirmos o texto, lê-se que, no caso de pessoas boas (τοῖς μὲν ἀγαθοῖς), essas expectativas tendem a ser verdade, porque eles são favorecidos pelos deuses, ao passo que, no caso de pessoas más (τοῖς δὲ κακοῖς), se passa o contrário. Tal como mencionado anteriormente, de tudo isto Sócrates deduz que, na alma, existem prazeres e dores falsos, que são *imitações ridículas* dos verdadeiros (μεμμημέναι μέντοι τὰς ἀληθεῖς ἐπὶ τὰ γελοιότερα; cf. 40c3-5). Provavelmente deve acrescentar-se que esta distinção entre homens justos e injustos é uma clarificação da distinção entre os prazeres de vários tipos de indivíduos feita em 12d. Assim, a referência à ignorância, que se encontra neste passo, e a sua ligação com o ridículo esclarecem-se na relação com o próprio diálogo. Então, os homens bons e amados pelos deuses não parecem poder ser ridículos, pura e simplesmente por não serem ignorantes.

2.2) Quanto ao desconhecimento do corpo próprio e da beleza própria, é importante mencionar duas referências intra-dialogais, ambas enunciadas por Protarco: em primeiro lugar, a sua afirmação acerca da beleza do Filebo no início do diálogo, quando diz que é necessário retomar o discurso do belo Filebo, já que este se negou a continuar ou está cansado (ἀνάγκη δέχεσθαι: Φίληβος γὰρ ἡμῖν ὁ καλὸς ἀπέιρηκεν; cf. 11c8)⁴³. Em segundo lugar, depois da crítica socrática do prazer em relação ao bem, Protarco diz que os amantes do prazer já não consideram o prazer tão belo (οὐδὲ γὰρ ἐκείνοις ἔτ' ἂν ὁμοίως φαίνοιτο καλή; cf. 23a4). A beleza de Filebo aos olhos de Protarco e a beleza do prazer aos olhos dos seus amantes poderiam remeter-nos para um mesmo lugar, a saber, para a imagem de Filebo-Afrodite-Prazer⁴⁴. *A ser assim, Filebo-Afrodite-Prazer não só apareceria como menos belo, mas também como ridículo, por ter acreditado que era mais belo do que realmente é.* Não conseguimos resistir a acrescentar aqui que é para reafirmar a sua beleza que Afrodite desencadeia a mais representativa das batalhas míticas gregas.

⁴³ Digamos de passagem que a aparição da beleza de Filebo logo no início do diálogo e a necessidade que Protarco mostra de reafirmar a sua posição em face deste, juntamente com a vontade de que ele abandone a conversa, manifestam uma tensão erótica de Protarco relativamente a Filebo. Esta tendência erótica, no entanto, encontra o seu contraponto na que Protarco sente por Sócrates. S. Rosen considera que Protarco estava seduzido pelo eros de Filebo, mas que Sócrates faz que ele se decida pela atracção da inteligência, ou seja, pela mistura de prazer com conhecimento.

⁴⁴ Lembremo-nos de que no início do *Filebo* se produz uma clara transferência entre as imagens do deus, de Afrodite e do prazer (cf. 12b-c).

2.3) Finalmente, a respeito do terceiro tipo de ignorantes, cremos que é o que mais referências tem no âmbito do diálogo⁴⁵. Como já dissemos, Protarco e talvez também Filebo, são entendidos por Sócrates e pelo leitor como ignorantes do terceiro tipo, uma vez que se caracterizam por controvérsias (ἐρίδων) e pela δοξοσοφία falsa. Conforme mencionado, a erística e a luta de Sócrates contra ela desempenham um papel central neste diálogo. Uma das principais intenções de Sócrates é a de conseguir que Protarco abandone a pretensão erística, expressa principalmente na busca da vitória do prazer sobre o entendimento, e que encete uma investigação dialéctica com Sócrates⁴⁶. Neste sentido, então, Sócrates mostra-nos algo sobre a ignorância de Protarco, porque ele mesmo, ao considerá-la como possivelmente ridícula, não se ri dela. Cremos que a compreensão e o tratamento da ignorância, bem como o reconhecimento socrático da sua própria ignorância, evitam o riso como estratégia dialógica. *Ora bem, repetimos que não é necessário fazer coincidir esse facto (a proibição moral do riso) com a posição platónica.* Note-se, a este respeito, que Sócrates menciona a existência de δοξοσοφία falsa como se fosse possível pensar que há qualquer coisa como uma δοξοσοφία verdadeira. A importância desta distinção escapa-nos. Uma explicação possível seria que a melhor forma de vida, a vida mista tem como a mais alta aspiração «a verdadeira δοξοσοφία» e não a pura sabedoria, a qual é mais própria dos deuses do que dos homens.

Finalmente, em relação a este último tipo de ignorância, queremos pôr em evidência que ela incide sobre a sabedoria, ignorando outras virtudes fundamentais, como a justiça. Por que é que Sócrates não menciona a injustiça como uma forma de ignorância? Não o saberemos dizer, mas cremos que vale a pena pensar nisso⁴⁷.

⁴⁵ Contudo, se nos concentrarmos apenas no termo ἀρετή, vemos que aparece muito poucas vezes no presente diálogo. Em concreto, ele aparece cinco vezes e apenas uma se encontra no passo aqui em causa. Trata-se do momento em que se examina a posição dos inimigos de Filebo, os quais pensam o prazer a partir da sua intensidade (terceiro tipo de prazer falso); a conclusão socrática é que os prazeres e as dores intensas se produzem em relação a um defeito na alma e no corpo e não na sua virtude (ἐν τινι πονηρίᾳ ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος, ἀλλ οὐκ ἐν ἀρετῇ μέγιστα μὲν ἡδοναί, μέγιστα δὲ καὶ λύπαι γίνονται; cf. 45e). Por conseguinte, os inimigos da Filebo não tomam como modelo a alma ou o corpo virtuoso, mas sim a alma defeituosa ou o corpo defeituoso. Eles erram, portanto, na determinação da virtude e isso faz deles ignorantes e ridículos.

⁴⁶ Neste sentido, um dos contrastes mais claros que se encontram ao longo do texto é o uso de verbos como ἄμφισβητέω, συγχωρέω ou συμμαχέω, verbos que indicam a confrontação enquanto investigação conjunta e, portanto, dialéctica e se opõem à confrontação erística, que é representada por outros verbos, como φιλονεικέω. De forma significativa, é justamente com este verbo que Protarco dá resposta final à argumentação Sócrates.

⁴⁷ Benardete acrescenta também que a aceitação da divisão por parte de Protarco nega implicitamente que o prazer esteja ligado à ignorância (1993, 205). Nós cremos que isso seria verdade se porventura sucedesse, como Benardete acredita, que as três formas de ignorância correspondem a três bens (a beleza,

§ 5. Nem toda a ignorância é ridícula, os fracos e fortes (49a7-49c6)

Sócrates diz então que ainda tem de se fazer uma divisão (διαιρετέον) a respeito da ignorância, desta vez em duas partes, se, vendo (ιδόντες) o φθόνον παιδικόν, queremos ver (ὄψεσθαι) a estranha mistura (ἄτοπον...μείξιν) de prazer e dor. Como dividir em dois, então? (πῶς οὖν τέμνομεν δίχα;)

A) Necessariamente, de entre aqueles que insensatamente opinam (ἀνοήτως δοξάζουσι) opinião falsa (τὴν ψευδῆ δόξαν) a respeito de si próprios, uns são fortes e poderosos (ῥώμην αὐτῶν καὶ δύναμιν) e com outros passa-se o contrário (τοῦναντίον).

B) Aqueles que têm este tipo de opinião a respeito de si mesmos, mas são fracos e impotentes (μετ' ἀσθενείας τοιοῦτοι καὶ ἀδύνατοι), quando são ridicularizados, são incapazes de se vingar e podemos certamente chamá-los ridículos.

C) Àqueles que são capazes de se vingar e são fortes (δυνατοὺς τιμωρεῖσθαι καὶ ἰσχυροὺς), [certamente podemos chamar] temíveis e odiosos (φοβεροὺς καὶ ἐχθροὺς)

D) A ignorância nas mãos dos fortes é odiosa e vergonhosa (ἐχθρὰ τε καὶ αἰσχρὰ), nociva (βλαβερά) para os outros (τοῖς πέλας) – e é-o tanto ela mesma quanto as suas imagens (εἰκόνες).

E) [Ignorância] nas mãos dos fracos faz parte da ordem e da natureza (τάξιν τε καὶ φύσιν) das coisas ridículas.

F) Muito bem, diz Protarco, mas ainda não é clara (καταφανής) para mim a mistura de prazer e dor.

Observe-se que o argumento de Sócrates é claro a respeito dos novos tipos de ignorância definidos. Mas é evidente que ainda não resolveu, de forma clara, o problema da mistura entre prazer e dor, no caso da comédia. De sorte que ainda não dispõe de meios para esclarecer o que significa o παιδικὸς φθόνος. Contudo, esta passagem, mais do que esclarecer o que é o φθόνος, oferece-nos uma explicação do ridículo. Várias observações parecem relevantes aqui:

a riqueza e a sabedoria), coisa que pode ser verdade; mas, em todo o caso, não tem de ser verdade que Protarco as veja como bens, sobretudo porque se lhe pede para dividir a ignorância.

1) Primeiro, sobre o significado de παιδικὸς φθόνος⁴⁸. Embora ainda não se tenha esclarecido o seu significado, poderemos afirmar que a combinação entre παιδικὸς φθόνος dá ao conjunto um sentido de mistura e combinação de algo agradável (o jogo ou o divertimento) e algo de doloroso (φθόνος enquanto dor da alma), o que coincide com a primeira definição dada em 48b6-8 e, além do mais, também nos permite pensar numa relação entre este sentimento e comédia. Tal como no caso da falsa δοξοσοφία, parece que teríamos de encontrar também, a par de um φθόνος brincalhão, um φθόνος sério, que poderia ser pensado em relação com a tragédia. Alguns intérpretes pretenderam ver aqui a justificação para traduzir este conceito por *inveja*, pois entendem que παιδικὸς φθόνος é precisamente a dor por causa do prazer dos outros. Mas isto não se encontra em nenhuma parte do texto de Platão⁴⁹.

2) Em segundo lugar, voltamos a encontrar a exigência de uma divisão, a qual ocorre num plano diferente do da primeira divisão, relativa aos três tipos de ignorância. Poderíamos dizer que esta segunda divisão diz respeito mais ao tipo de homem do que ao tipo de ignorância.⁵⁰ Precisamos de perguntar aqui qual o sentido desta segunda distinção. Teria Sócrates chegado à determinação do ridículo e da obscuridade da comédia em relação à mistura entre prazer e dor sem falar da violência nem da vingança? Qual poderia ter sido a alternativa? Não o sabemos. Sabemos apenas que o âmbito do que é ridículo está circunscrito aqui, de forma significativa, àqueles que não se conseguem vingar e são fracos. Neste sentido, podemos perguntar qual o papel que desempenha o φθόνος em relação aos fortes e aos vingativos. Estará Sócrates a referir-se ao tirano?⁵¹ Estará ele a pensar na cidade ignorante que acabará por condená-lo à

⁴⁸ Frede fala de «malícia cómica», de maneira que liga o φθόνος à comédia; Benardete traduz por «ressentimento infantil», demarcando-se, assim, da sua tradução original de φθόνος como a inveja.

⁴⁹ É a leitura de Cerasuolo, que afirma que, quando aparece o παιδικὸς φθόνος, prazer e dor invertem a sua posição pela primeira vez (cf. 49a8) e que, se até aqui Platão pôs a ênfase na dor do φθόνος, a partir de agora analisará o prazer que está ligado a ele. Cerasuolo sustenta que o παιδικὸς φθόνος é o mesmo que o ἐπαιρέκακος sc. a ἐπαιρεκακία do vocabulário aristotélico, o qual também dá um carácter de prazer à malícia (cf. 1996, 181) (cf. AT II, 6, 1107a10-15 e II 7, 1108b1-6). O problema da interpretação de Cerasuolo é que ele não sabe esclarecer a razão pela qual Platão não emprega no *Filebo* o termo ἐπαιρέκακος mas antes φθόνος.

⁵⁰ Todo homem, poderíamos dizer, é forte ou fraco e, além disso, o homem forte ou fraco pode ou não ser ignorante. No caso de o ser, será ridículo, se for fraco; será temido, no caso de ser forte e poder vingar-se. Por outro lado, a ignorância é um mal que caracteriza quase todos homens, enquanto a fraqueza ou força não são qualidades próprias de cada homem, mas antes capacidades mutuamente exclusivas. Uma pessoa não pode ser forte diante de nós ao mesmo tempo que é fraca, mas pode ser ignorante a respeito da sua sabedoria em diversos aspectos.

⁵¹ Assim o veria Wersinger, que sustenta que em toda esta passagem está em jogo a relação entre a comédia e a tragédia e que a comédia é a tragédia de um tirano sem poder (entre os ridículos, devem

morte? Estará a referir-se à comédia como um modelo educacional para a cidade? Não o sabemos ao certo. Em todo o caso, a introdução da violência e da capacidade de vingança permite-nos remeter para diversas passagens do mesmo diálogo:

2.1) Em primeiro lugar, para o facto de Sócrates ter sido explicitamente ameaçado (συνεπιθώμεθα-16A6), embora, aparentemente, a brincar, por Protarco, Filebo e outros jovens, se não mudasse a forma de expor a problemática do uno e do múltiplo. Lembremo-nos de que se trata do momento em que Sócrates fala de como os jovens se defrontam em discursos com os quais brincam e, acreditando ter encontrado um tesouro de riqueza, não só ficam eles mesmos perplexos, mas também levam os outros, sejam eles jovens, idosos ou bárbaros, a um estado de perplexidade (cf. 15d-16b). Se a ameaça física não era apenas uma brincadeira⁵², então pensamos que Sócrates está perante de uma audiência que tem um certo poder e, portanto, segundo o presente argumento, não pode ser apodada de ridícula, ainda que seja ignorante⁵³. Neste sentido, é verosímil pensar-se que Protarco poderia ser um caso de ignorância, porque julgava saber o que é o prazer, sem o saber efectivamente⁵⁴. Para reforçar esta tese, podemos mencionar o facto de Sócrates, precisamente quando termina a discussão sobre os prazeres mistos, perguntar se agora o deixariam ir embora ou se o obrigariam a permanecer até à meia-noite e acrescentar que tem a esperança de que, com o que disser em seguida, o deixarão ir-se embora (cf. 50d-e). O diálogo platónico apresenta-nos, assim, uma acção clara e dramática, ou seja, uma ameaça. De sorte que encontramos aqui um teatro dentro do teatro. Como espectadores, temos, então, de saber, se escolhemos chorar, rir ou simplesmente pensar.

dividir-se primeiro aqueles que o são por fraqueza) e que a tragédia é uma comédia abortada (os fracos são incapazes de se vingar ao ser ridicularizados) (cf. 1999a, 326). A. Wersinger sustenta que a tragédia e a comédia não nos são apresentadas a nós como opostos, mas que uma aparece como o defeito ou o excesso da outra, de modo que ambas aparecem como graus de intensidade que medem um parâmetro comum, a violência. Tragédia e comédia formam assim um contínuo, a tragicomédia (cf. 1999a, 328).

⁵² Em 19d8-e4, Protarco, enquanto faz o seu primeiro resumo das duas posições, afirma que, anteriormente –supomos que durante a conversa que tiveram Sócrates e Filebo– tinham ameaçado Sócrates a brincar (μετὰ παιδιᾶς), dizendo que não podia voltar para casa se não levasse a conversa a um limite suficiente (πέρας ἰκανόν).

⁵³ Uma referência clara seria a que Sócrates faz ao seu proprio medo, de que se liberta em 20b3 graças às palavras de Protarco. A libertação de Sócrates permite-lhe recuperar o registo divino segundo o qual o bem é melhor do que o prazer e do que o entendimento. A ameaça também reaparece em 23b2-5 e Protarco em 62b, num outro contexto, diz que, se as artes puras não se misturarem com as impuras, não nos será possível encontrar o caminho de casa.

⁵⁴ Lembremo-nos das referências intradialogais aos três tipos de ignorância que foram mencionados.

2.2) A segunda referência que nos permite pensar a vingança e a força seria o caso de Aquiles e a sua raiva, resultante da injustiça de Agamémnon. Se pensarmos neste caso, podemos facilmente encontrar a diferença entre comédia e tragédia. Se, na comédia, o ignorante é tratado como ridículo, na tragédia, é tratado com ódio, raiva e vingança⁵⁵. Na perspectiva de Aquiles (ou Homero), Agamémnon ser-nos-ia apresentado como alguém ignorante da sua verdadeira sabedoria ou do seu verdadeiro poder. *Creemos que o modo socrático de proceder se nos apresenta como uma alternativa à tragédia e à comédia*. Se, no primeiro caso (pelo menos no que diz respeito a Aquiles), a ignorância se combate com a cólera misturada com a glória e, no segundo caso, se combate com o ridículo (e, como veremos, também com o φθόνος, na medida em que é ele o elemento doloroso que lhe corresponde), então Sócrates estaria a propor-nos uma forma alternativa de lidar com este mal humano. O tratamento socrático da ignorância, no *Filebo*, encontra a sua expressão não só na forma como Sócrates lida com Protarco (na maneira como, sem o ridicularizar ostensivamente, pretende conduzi-lo, no tratamento do prazer, da erística à dialéctica), mas também no próprio procedimento de Sócrates: no facto de não evitar o ridículo e de enfrentar a ignorância com valentia. Finalmente, lembremo-nos também de que Aquiles suplica que acabe a ἔρις entre os homens e os deuses, da mesma forma que também quer acabar com a raiva. Todavia, nesta empresa, Aquiles (ou Homero), não parece ser capaz de sair do jogo dor-prazer. *Deste modo, Sócrates apresenta-nos uma alternativa à maneira cômica e trágica de compreender a vida humana*.

3) Qual é o significado destas enigmáticas εἰκόνες? Parece-nos que o termo nos remete para a poesia ou para as obras dos artistas, as quais produzem imagens (em forma de comédias ou tragédias) que são cópias da realidade (das comédias e tragédias da vida). Se estas imagens contêm ignorância, são prejudiciais. Ora bem, para que este seja o sentido das imagens, é necessário que provenham de elementos que sejam fortes e vingativos e, portanto, que a comédia e a tragédia, como formas de representação, contenham estes elementos⁵⁶.

⁵⁵ Cf. Wersinger (1999a, 325-328), que ve aqui a distinção entre a tragédia (medo e ódio) e a comédia (ridículo) e consideram o φθόνος como o motor comum de uma e de outra.

⁵⁶ Nesta linha, Benardete argumenta que, quando Sócrates distingue entre ignorância e as suas imagens, está a distinguir entre a cidade e a poesia cômica; a cidade que se riu de Êutifron, – talvez, de inveja– não ri da mesma maneira que Aristófanes ri de Sócrates. Sem a intervenção de Meleto, sustenta Benardete, a imagem aristofânica de Sócrates não teria sido fatal para Sócrates. Assim, segundo esta leitura, Sócrates estaria a dizer que a poesia, e sobretudo a poesia cômica, pode ser forte e vingativa (cf. 1993, 206-207).

§ 6. Ο φθόνος e o riso malicioso (49c7-50a10)

A argumentação de Sócrates põe agora em ligação todos os elementos anteriores, acrescentando, finalmente, um esclarecimento a respeito do φθόνος, juntamente com outras novidades:

A) Sócrates continua e diz a Protarco que tome em primeiro lugar o poder do φθόνος (τοῦ φθόνου λαβὴ δύναμιν πρῶτον), que é uma certa dor injusta (λύπη τις ἄδικός) e também um prazer [injusto?], coisa que Protarco aceita como necessária.

B) Protarco concorda que regozijar-se com os males dos inimigos (τῶν ἐχθρῶν κακοῖς) não é nem injusto nem o resultado de φθόνος e que regozijar-se assistindo (ὀρῶντας) aos males de amigos (τῶν φίλων) é que é injusto.

C) E, dado que a ignorância é um mal para todos, as três espécies – a infundada pretensão de riqueza, a δοξοσοφία e a δοξοκαλία dos amigos – são ridículas nos fracos e odiosas nos fortes (γελοῖα μὲν ὀπόσα ἀσθενῆ, μισητὰ δ ὀπόσα ἐρρωμένα).

D) E nós concordámos que a ignorância é, em si mesma, um mal (κακόν) perante o qual nos regozijamos (χαίρομεν) e não sofremos (λυπούμεθα), quando nos rimos (γελῶμεν) disso; e é o φθόνος o causador (ἀπεργαζόμενον) do prazer perante os males dos amigos (ἡδονὴν δὲ ἐπὶ τοῖς τῶν φίλων κακοῖς).

E) Assim, quando nos rimos (γελῶντας) do ridículo dos nossos amigos (τῶν φίλων γελοίοις), misturando (κεραννύντας) prazer e φθόνος, estamos a misturar (συγκεραννύναι) também prazer e dor, porque tínhamos acordado (ὠμολογήσθαι) que o φθόνος é uma dor da alma e o riso é um prazer. E o prazer e a dor ocorrem ao mesmo tempo nessas ocasiões (ἅμα γίγνεσθαι δὲ τούτῳ ἐν τούτοις τοῖς χρόνοις).

1) Finalmente, Sócrates introduziu um esclarecimento sobre o derradeiro elemento da análise, ligando o φθόνος com o ridículo e também com a ignorância. Até aqui faltava determinar explicitamente que elemento poderia tornar dolorosa a experiência da comédia. Pois bem, agora está esclarecido que, como já sabíamos, quando rimos sentimos prazer, mesmo que se trate de um prazer injusto, isto é, causado como reacção perante um mal que acontece a um amigo. Este rir-se das desgraças do amigo só pode

De modo semelhante, A.-G. Wersinger considera que Platão se refere ao facto de o teatro prejudicar e contaminar a própria sensibilidade (cf. 1999a, 327) (cf. *República* 606A e ss., onde se diz que o teatro transforma o mais sábio dos espectadores em alguém vergonhoso e ridículo).

dar-se como derivado do φθόνος. Portanto, não nos riríamos na comédia sem a presença de φθόνος. De sorte que o riso na comédia é uma mistura de prazer e de dor.⁵⁷ Neste sentido, observe-se que –aparentemente– a estrutura da mistura e a experiência que a caracteriza acabaram por ficar esclarecidas a partir do esquema determinado pelo próprio diálogo, onde a dor e o prazer se definem como estados relativos à destruição ou à restauração de uma harmonia (ver, por exemplo, 31d e ss.). Mas esse esclarecimento depõe-nos agora no novo contexto de comédia e, portanto, numa zona aparentemente neutra do âmbito relacional da vida humana.

2) Note-se que aparece aqui, pela primeira vez, na argumentação, a "injustiça", a qual se situa no lugar da dor ou do mal. Lembremo-nos de que, anteriormente, o φθόνος tinha sido definido como a dor da alma e que, portanto, se está aqui a ligar a dor da alma (e entendemos que também o prazer) à injustiça. A introdução da justiça e da injustiça aqui remete-nos de novo para a ligação entre as experiências da alma e para a sua relação com a cidade⁵⁸.

3) Na mesma linha de novidades, a presente passagem introduz o relacionamento com os amigos (τῶν φίλων) e com os inimigos (τῶν ἐχθρῶν), que parecem definir a figura dos outros de 48b10, onde se nos dizia que o φθόνος é regozijar-se com o mal dos outros (τῶν πέλας). A introdução do jogo entre amigos e inimigos voltar a remeter-nos, assim o cremos, para o âmbito relacional da vida humana e, neste caso, mais especificamente, para a vida política. Não é evidente nem fácil de determinar quem podem ser os amigos de que Sócrates está a falar aqui. Note-se que não resulta claro que os inimigos sejam identificados com aqueles que se podem vingar de nós, porque

⁵⁷ Delcomminette argumenta que é aqui que se encontra a novidade principal do passo que comentamos «en fondant le plaisir de la moquerie sur l'envie plutôt que sur le mépris, Platon, contre la grande majorité de la tradition ultérieure jusqu'à la Renaissance au moins, localise l'origine du rire dans un sentiment d'infériorité plutôt que de supériorité» (cf. 2006, 447). Para o autor belga, tudo se joga no nosso sentimento de possessão do bem a que todos os homens aspiram; sentimos inveja e sofremos porque os outros poderiam possuí-lo – e desta mesma pena surge o riso, o qual, justamente por provir dessa pena, aparece como prazer. Nós não estamos convencidos de que isto seja assim, sobretudo porque o φθόνος não é o sentimento de dor pelo bem dos outros (inveja), mas o sentimento de prazer com o mal dos outros (cf. 48b5-7). Além disso, não vemos em que sentido o sentimento de superioridade ou de inferioridade poderá ser uma maneira de determinar a vida humana no sentido socrático ou platónico.

⁵⁸ A respeito disto parece que B) nos remete para a tese popular segundo a qual não é injusto rir das dores dos inimigos, mas que o é rir das dores dos amigos. Mas será que neste passo Sócrates defende esta tese popular?

também o amigo pode ser forte, como ficou demonstrado em C)⁵⁹. A complexidade da comédia (em cena e na vida) parece ter que ver com o facto de ser precisamente dos amigos que nos rimos e de a causa deste rir ser o φθόνος, o qual é incompreensível sem antes se ter tornado inteligível qual é a natureza da mistura entre o prazer e a dor na alma humana.

Como já tínhamos comentado anteriormente, a passagem aqui em causa seria susceptível de nos remeter para o tipo de amizade que poderia haver entre Sócrates e Aristófanes –isto é, no contexto mais amplo da cidade, entre a filosofia e a poesia cómica⁶⁰. Esta leitura baseia-se na interpretação segundo a qual Aristófanes teria iniciado as calúnias contra Sócrates (ridicularizando-o e pondo essa ridicularização em cena, ou seja: metendo Sócrates a ridículo perante a cidade) por causa de φθόνος⁶¹. Se isto for verdade, se os amigos de que Sócrates fala são, aos olhos de pessoas como Aristófanes, gente como o próprio Sócrates, temos de pensar que Aristófanes consideraria que Sócrates é: a) um ignorante a respeito da sua própria sabedoria e, portanto, que Aristófanes se considerava mais sábio do que Sócrates, mas considerava também que a sabedoria de Sócrates é uma coisa má e, portanto, de que ele não quer tomar parte; b) inofensivo, isto é, que carece de força e de capacidade de vingança⁶²; c) seu amigo. Se este fosse o caso e a teoria popular sobre o que era justo e injusto fosse representativa da tese socrática, Sócrates estaria a dizer que o acto de ridicularização de Aristófanes é injusto. Contudo, nós não sabemos se o argumento socrático pretende mostrar o verdadeiro significado de comédia e, portanto, se iria no sentido de uma

⁵⁹ No entanto, cremos que o ódio pelo amigo pode, com o tempo, transformá-lo em inimigo. Note-se que a palavra grega para inimigo (ὁ ἐχθρός) e para odiado (ἐχθρός, ἄ, ὄν, adjetivo triforme) é, no fundo, a mesma.

⁶⁰ Sobre a amizade entre Sócrates e Aristófanes, Strauss diz-nos isto: «A friend's wisdom may not be as great as he thinks, and therefore he may be somewhat ridiculous; but his wisdom may be sufficiently great to give one cause for envy. This thought can hardly be adequate as an analysis of comedy as such, but it makes sense as explanation of the comedy par excellence, the *Clouds*: Far from being an enemy of Socrates, Aristophanes was his friend, but somewhat envious of his wisdom – even of the wisdom of the young Socrates. Or as one may also say, the primary object of the comic poet's envy was not Socrates' wisdom but his sovereign contempt for the popular applause on which the dramatic poet necessarily depends, or Socrates' perfect freedom» (cf. Strauss 1966, 5). A leitura de Strauss é como sempre clarividente. Mas, se relemos a leitura straussiana da inveja com o φθόνος, tal como no-lo descreveu Sócrates no *Filebo*, a indiferença socrática à aprovação pública, a sua perfeita liberdade, deveria ter sido vista por Aristófanes como um mal e não como um bem. Mas é isto possível? Voltamos a encontrar a opacidade que caracteriza a noção de φθόνος neste passo.

⁶¹ Cf. *Apologia* (cf. 18c ss.) e também toda a cena das *Nuvens* de Aristófanes.

⁶² Esta deficiência pode ser pensada como a ausência de um local público para expor o seu pensamento. No entanto, se pensarmos bem, esta é possivelmente uma das tarefas dos diálogos platónicos e da Academia.

crítica à comédia aristofânica (ou à tragédia ou à poesia homérica), ou se o que Sócrates pretende é, antes, esclarecer o sentido profundo dos sentimentos humanos.

3) Há ainda um outro elemento que nos chama a atenção nesta passagem, a saber: a introdução de *κεράννυμι*. Traduzimo-lo aqui por «combinação», porque este será um dos verbos que designará a mistura final de 61b e ss. Concretamente, o verbo aparece no momento em que está a ser dito que se deve procurar o bem não na vida sem mistura, mas na vida misturada (*ἐν τῷ μεικτῷ*) e, particularmente, na vida belamente misturada (*ἐν τῷ μειχθέντι καλῶς*); há, pois, que fazer a combinação (*κεραυνύωμεν*), rezando ao deus, seja a Dionísio ou a Hefesto (61b5-c4). Como dissemos no início do comentário, é no esclarecimento da mistura que o passo aqui em causa se joga – e isto é assim porque o âmbito da vida humana, a comédia e a tragédia da vida, também se jogam neste âmbito.

§ 7. Conclusões: A tragédia e a comédia da vida, as letras pequenas em que está escrita a alma humana (50b1-e10)

A passagem que foi objecto do nosso comentário termina com a conclusão socrática, segundo a qual nas lamentações e nas tragédias (*ἐν θρήνοις τε καὶ ἐν τραγωδίαις*)⁶³, não só nos teatros, mas também em toda a tragédia e comédia da vida humana (*τῆ τοῦ βίου συμπάσῃ τραγωδία καὶ κωμωδία*), e em inúmeros outros casos, os prazeres se encontram ao mesmo tempo combinados (*ἅμα κεράννυσθαι*) com dores. E Protarco responde que não é possível não concordar com Sócrates, ainda que queiramos vencê-lo no afã de afirmar o oposto (*φιλονικοῖ πάνυ πρὸς τάναντία*).

Note-se que as ambiguidades que foram surgindo, ao longo desta passagem, em relação ao lugar a partir do qual se pensam os diversos argumentos (o espectador, o actor, aquele que ri ou aquele que é ridículo) ficam reflectidas aqui com a união de misturas de prazeres e dores tanto na cena como na vida. Recordemos que já no início do diálogo se produz uma deslocação da questão, que passa do problema geral da determinação do prazer e da razão para o problema de saber qual o estado e a disposição da alma (*ἔξιν ψυχῆς καὶ διάθεσιν*) que são capazes de tornar a nossa vida feliz (*τὸν βίον εὐδαίμονα παρέχειν*; cf. 11d4-8). Além disso, o diálogo mostrou que a vida mais

⁶³ Aqui Hermann acrescenta: «e as comédias» e muitos editores seguem-no, mas não vemos a necessidade de isso ser assim, como esclareceremos a seguir.

próxima do bem é uma vida misturada de prazer e de razão (τὸν μεικτὸν βίον ἡδονῆς τε καὶ φρονήσεως; cf. 27d1-3). cremos que, tanto num passo como no outro, a intenção é a de situar a questão no próprio âmbito da vida humana e na mistura que nela se produz entre determinação e indeterminação. Tal não quer dizer que haja uma coincidência entre prazer e razão, por um lado, e comédia e tragédia por outro lado, mas apenas justamente que, tanto na tragédia como na comédia, se produzem misturas de prazeres e de dores, as quais não são inteligíveis sem a razão. A razão apresenta-se assim como aquilo que liga os elementos que constituem a natureza humana, cheia de prazeres misturados com dores. A razão apresenta-se, pois, como aquilo que permite pôr um certo limite à indeterminação que caracteriza a natureza humana⁶⁴, pois, como nos diz o mesmo Sócrates, esta encontra-se de alguma maneira para lá do todo, no qual há muita ausência de limitação e o limite suficiente (cf. 30c1-8).

Como interpretar, pois, o sentido da passagem da cena à vida? *Cremos que este último passo conclui a argumentação indicando um trajecto que pretende aclarar, para usarmos a metáfora da República, as letras pequenas em que se inscrevem os sentimentos misturados na alma humana (quer dizer, na comédia e tragédia da vida), a partir das letras grandes em que se inscrevem estes sentimentos, isto é, a partir dos lamentos e da tragédia dos teatros.* Não cremos, portanto, que seja necessário acrescentar «a comédia» na primeira enumeração de dois elementos, já que são justamente o lamento (pensemos, por exemplo, em Aquiles) e a tragédia o que Protarco (e qualquer espectador ou leitor) entende bastante bem. Tanto num caso como no outro, a partir do ponto de vista do espectador ou do da personagem, é claro que se produz uma mistura de prazer e dor. Esta certeza representa, cremos, as letras grandes em que se inscrevem as misturas mais complexas que reflecte a vida humana, a qual é descrita por Sócrates como a tragédia e a comédia da vida. O âmbito da vida, dos sentimentos que cada um experimenta na própria alma, representa aqui a letra pequena em que se encontram escritas as misturas que caracterizam a alma humana. É este, cremos, o sentido da obscuridade com que, aos olhos de Protarco, a comédia se apresenta como lugar onde o prazer oculta uma dor inevitável. Pois bem, se o caso verdadeiramente obscuro é representado pela comédia, como é que Sócrates inclui também aqui a

⁶⁴ Este é precisamente o papel que Sócrates dá à deusa (supostamente Afrodite) em relação à mistura que caracteriza o todo da realidade: é a deusa que vai impor a lei e a ordem como um limite sobre o ilimitado (como o prazer) (cf. 26b-c). Ao longo deste passo, a lei e a ordem apresentaram-se-nos como a análise da estrutura do prazer em relação à dor.

tragédia da vida? cremos que a resposta tem que ver com o destino de Sócrates na cidade. Mas também tem que ver com o facto de, na alma humana, se misturarem *inevitavelmente* prazeres, dores e a razão, sem seguir *uma medida determinada*.

Se formos agora além do texto do *Filebo*, um bom lugar a partir do qual se pode pensar a relação da filosofia com a comédia e a tragédia é o *Banquete*, onde a filosofia se apresenta com uma superação daquelas duas formas de expressão⁶⁵. Recordemos que a tragédia e a comédia representam duas formas de expressão da natureza humana, mas também dois modelos educativos. A cidade em crise, onde Platão se encontra, está possivelmente carecida de uma renovação daqueles modelos de ensino e a proposta de Platão parece ficar indicada, de algum modo, nestas páginas do *Filebo*. O filósofo, afirma Leo Strauss, não é uma figura trágica no sentido clássico, mas antes uma figura cômica, uma vez que é assim que aparece perante os não-filósofos (como Tales). Mas é a própria realização da comédia que requer que esta ataque o filósofo⁶⁶.

Finalmente, importa fazer menção do modo como Protarco finda a passagem que aqui estamos a considerar. O jovem amigo de Filebo não aceita simplesmente a argumentação socrática, a qual conseguiu mostrar que a vida humana está cheia de dores misturadas com prazeres. O que ele diz é que não é possível contradizer essa argumentação com a vontade de vitória (φιλονικοῖ), ou seja, a partir da perspectiva erística. Como já mencionámos, a estratégia socrática consiste, em grande medida, em mostrar a necessidade de um tratamento dialéctico das questões – um tratamento dialéctico que se oponha a toda a forma de erística e de φιλονικία. Protarco afirma aqui que com as armas da erística não é possível negar as afirmações de Sócrates, o que não significa que o tenha entendido, uma vez que Sócrates não emprega a erística para argumentar, mas sim a dialéctica. A resposta de Protarco indica-nos que ele não aceita que o processo dialéctico tenha sido o correcto, mas confirma que o argumento de

⁶⁵ Cf. Sales (1996, 123-129).

⁶⁶ «Comedy has to do with the ridiculous in opposition to the serious or the solemn. In fact, tragedy and comedy present both, the ridiculous and the solemn, but in different ways. Comedy presents the serious beneath the ridiculous. What meets the eye is the ridiculous. Tragedy, on the other hand, presents the ridiculous beneath the serious. The first impression is the solemn and serious, the dignified» (cf. Strauss 2003, 170). Strauss, no entanto, diz que, apesar da crítica que Platão faz à poesia na *República*, a posição séria de Platão é mais favorável do que parece à poesia, à tragédia e à comédia. De facto, como mostram as *Leis*, o legislador precisa do poeta para realizar sua tarefa. Benardete, por seu lado, afirma que a tragédia e a comédia não formam um par que entenda a vida humana, antes são duas maneiras que fingem ter conhecimento total da vida humana (1993, 206).

Sócrates não é refutável a partir da perspectiva erística⁶⁷. Em 14b5 e ss., Sócrates já tinha advertido que não se trata de procurar a vitória (φιλονικοῦμεν), mas que o mais verdadeiro de tudo (ἀληθεστάτω) é que é aquilo em defesa do qual devemos lutar como aliados (συμμαχεῖν). Há aqui uma certa compreensão da luta, a que Sócrates designa como συμμαχεῖν, que escapa a Protarco já desde o início do presente diálogo.⁶⁸

⁶⁷ No *Timeu*, a erística liga-se explicitamente à ambição (φιλονικία) (cf. 88a4). A. G. Wersinger sustenta que a inveja é o que motiva a φιλονικία e que, portanto, Protarco seria invejoso da sabedoria de Sócrates; assim, «en comprenant le mélange complexe et infini de l'envie, on comprend toutes les autres passions» (1999a, 332).

⁶⁸ Isto está possivelmente ligado ao facto de Protarco ser discípulo de Górgias (cf. 58a-c.) Assim, tal como com Ménon, também aqui Sócrates se defronta com uma enorme dificuldade em conseguir empreender uma investigação conjunta, numa comunidade de investigação, que é o que Ménon recusa (cf. Sales 1992). Texto revisado por António Caeiro e Hélder Telo.

CONCLUSIÓ

Tota conclusió sobre un diàleg platònic cal oferir-la amb certa prudència, la qual cal tenir especialment present en el cas del *Fileb*. La prudència ve determinada en primer lloc pel fet que en els diàlegs platònics no hi trobem doctrines o teories que sigui possible sintetitzar independentment del context dialògic on se situen. Més que respostes, el diàleg ens obre a la necessitat de plantejar-nos preguntes, de trobar camins que ens permetin orientar la recerca sobre determinades qüestions. No creiem, doncs, o en tot cas no hem estat capaços de veure que en el *Fileb*, com voldria Hegel, s'hi trobi una dialèctica del pur pensament, sinó més aviat una dialèctica d'un pensament situat, on la puresa de les qüestions conviu amb la incertesa i el dubte, on les afirmacions no es poden fer intel·ligibles separadament dels contextos dialògics on apareixen¹. En segon lloc, aquesta prudència cal accentuar-la encara més en cas del *Fileb*, un diàleg que Plató va decidir oferir-nos amb una forma caracteritzada per la indeterminació i la manca de límits. Per tant, tota conclusió serà sempre incompleta en relació amb un diàleg que resta, en si mateix, indeterminat. El nostre treball ha provat d'oferir un sentit a aquesta indeterminació i a aquesta manca d'acabament, cercant la manera com es presenta i la seva significació al llarg del text, però això no l'ha fet desaparèixer, sinó que simplement l'ha permès situar en el seu context dialògic. És en el joc entre determinació i indeterminació, entre la unitat i la pluralitat, on es juga la possibilitat de comprensió del diàleg platònic, especialment en el cas del *Fileb*, on aquesta estructura es troba present en tot moment en el camí de recerca. Dit això, que de fet ja és una primera conclusió del nostre treball, ens disposem a fer memòria dels resultats principals que la nostra lectura del conjunt del diàleg i de la tradició que l'ha interpretat ens han permès d'obtenir. Exposarem en primer lloc unes conclusions relatives a la part I del nostre treball i, seguidament, unes conclusions de les parts II i III. Al llarg de l'exposició anirem oferint respostes a les hipòtesis que es trobaven plantejades en la introducció del nostre treball.

¹ Cf. Hegel 1979, § 69. Sobre la necessitat i el sentit d'abatre els murs entre filosofia i literatura en relació amb el diàleg platònic vegeu Sales (2010) i la part I.1 de nostre treball

La primera part de nostre treball ens ha permès dibuixar un panorama de les interpretacions del *Fileb* com a primer pas necessari per tal d'iniciar la nostra recerca. Hem vist com aquest panorama queda dominat o es deixa pensar bé a partir de dos eixos i tres nuclis temàtics que hem establert com a marc de referència general. Aquests eixos són, per una part, les lectures doctrinals que acostumen a aixecar murs amb més o menys fidelitat al text platònic tot trobant-hi doctrines o teories i, per l'altra, les lectures que pretenen abatre aquests murs i que sovint es poden decantar per una lectura més escèptica. D'altra banda, els nuclis temàtics, més o menys consolidats per la tradició filosòfica, són: la qüestió ètica o relativa al bé, la qüestió ontològica o relativa als principis i, finalment, la qüestió relativa al o als mètodes. Hem vist com algunes formes d'accedir al diàleg no tenen en compte la manera com les qüestions i els sabers que s'hi exposen es troben radicats en l'acció dramàtica del text o en la complexitat de la seva recerca. Aquesta desatenció al tot del text impedeix entendre i mesurar la significació dels elements que hi apareixen. Hem vist també com el *Fileb* és un diàleg especialment apte per a aixecar murs que sovint dificulten l'accés complet al text, i hem procurat extreure de la riquesa interpretativa que ha generat aquest diàleg elements que ens permetessin oferir una lectura el més àmplia i integradora possible.

Enfront la forma d'accés habitual al diàleg platònic que queda especialment descrita en la primera part del nostre treball, la nostra lectura del *Fileb*, exposada sobretot en les parts II i III, ha permès en primer lloc provar que és possible obtenir una interpretació del conjunt del diàleg tot llegint-lo des d'ell mateix i sense necessitat de remetre'ns d'antuvi a referències externes, ja sigui a d'altres diàlegs o a la tradició, com a fonts primàries per a la interpretació. Això ha estat possible primerament gràcies a l'exercici de traducció i comentari, on hem pogut atendre al detall del text, als seus desplaçament i les seves transicions, a la seva argumentació i a la seva acció dramàtica, a allò que s'hi diu i també a allò que no s'hi diu. La unitat del *Fileb* se'ns ha mostrat només en la mesura que hem aconseguit superar el mur que separa filosofia i literatura, argument i acció dramàtica. Un mur que, com hem vist, no només cal superar en relació amb el diàleg en si mateix i la seva complexitat, sinó també en relació amb la tradició filosòfica que l'ha interpretat, la qual ha trobat, sovint massa precipitadament, doctrines i teories que impedièen l'accés complet al text. Cal, com Sòcrates ens indica, no ometre els intermedis que constitueixen tota unitat, en aquest cas, la unitat del diàleg. I és per això que en la nostra lectura hem procurat *mantenir unit allò que se'ns dóna unit* en el text,

hem cercat el motor que el manté en moviment, el camí pel qual avança així com la fita que persegueix assolir. Desgranem a continuació els elements esmentats de forma sumària.

La unitat del Fileb se'ns ha fet visible veient com el diàleg ens mostra, com a tot, una determinada imatge de l'home o de la vida humana. Aquesta imatge no es fa present immediatament, sinó a través d'un conjunt de mediacions i desplaçaments que permeten fer-la intel·ligible. L'home és un ésser que gaudeix, que pateix, que pensa, que emet o intenta emetre judicis, que té esperances o que resta en la desesperació, que es veu a si mateix i que se situa o procura situar-se en el tot; l'home, enfront la complexitat inherent de la seva naturalesa ha d'escollir, ha de decidir, quina forma de vida és la que li oferirà la màxima felicitat. El *Fileb* de Plató ens mostra que aquest home i la seva imatge se situen sempre en l'entremig, entre el déu i la bèstia (cf. seccions I i VII), entre l'espera i la presència immediata, entre el plaer i el dolor (cf. secció V.I), entre una racionalitat còsmica i una racionalitat humana (cf. secció IV). Només si aquest home es fa conscient de la indeterminació que el caracteritza, només si es fa conscient de la seva situació intermèdia, serà capaç d'orientar-se. El *Fileb* ens ofereix aquesta imatge de l'home: ens el situa en l'entremig, *posant de manifest la indeterminació que el caracteritza, però oferint-nos també la possibilitat d'orientació, els marcs i els camins que poden delimitar, en la mesura del possible, la vida i la naturalesa humanes, els seus plaers, els seus judicis i les seves esperances.* En la vida humana, com Sòcrates afirma en relació amb el tot, hi ha molta il·limitació, la quantitat suficient de límit i, per damunt d'això, hi ha certa causa no insignificant que fa possible una ordenació (cf. 30c2-5). El *Fileb* ens mostra, com a tot, que la comprensió de la millor de les vides humanes com a possibilitat d'orientació només és possible captant el lligam entre *allò que som*, la interioritat dels nostres desitjos, dels nostres plaers i de les nostres judicis; i *el lloc on som*, el tot còsmic o diví que procura ordenar la il·limitació que el constitueix.

Un cop aclarit el sentit de la unitat del diàleg com a tot, ens cal respondre a la pregunta pel motor que el manté en moviment, és a dir, la raó per la qual aquesta recerca s'allarga fins on s'allarga i es desplaça per on es desplaça. Aquesta pregunta és fonamental, però també molt difícil de respondre, ja que exigeix entendre bé el joc entre l'acció dramàtica i l'argument del diàleg; exigeix entendre, per exemple, la raó per la qual Sòcrates, tot i mostrar en diverses ocasions que vol abandonar la conversa i tornar cap a casa (cf. 19e, 23b, 50d, 67b), resti dialogant amb Protarc fins al final; exigeix també entendre les

raons que té Protarc per retenir Sòcrates, el seu afany per escoltar els seus discursos, així com el silenci de Fileb; i, en termes generals, exigeix entendre el joc eròtic entre els personatges que es troben presents en el diàleg. Al llarg del nostre treball hem vist que allò que manté el diàleg en moviment és *la tensió que es manifesta entre els interlocutors o allò que aquests representen, entre la voluntat de determinació de les qüestions per part de Sòcrates i la il·limitada voluntat de Protarc per delimitar la seva pròpia posició, és a dir, per obtenir un λόγος de la vida de plaer que ell defensa com a millor i que se situa en una clara il·limitació*. El motor del diàleg és, doncs, la tensió entre allò il·limitat i allò que procura, amb dificultats, imposar límits mitjançant un λόγος, un discurs. Protarc i Fileb exigeixen, fins i tot amenaçant-lo, que Sòcrates els ofereixi un límit suficient sobre les qüestions tractades (cf. πέρας ἱκανόν; 19e), mentre que Sòcrates pretén en tot moment delimitar (cf. περρανθῆναι; 11c10, 12b4) aquestes mateixes qüestions. Com posa de manifest especialment l'escena final, aquesta tensió és també una tensió entre diferents tipus d'eros i, per tant, és una tensió eròtica on Sòcrates, inspirat possiblement per la musa filosòfica i per les endevinacions que es deriven dels seus discursos, s'haurà d'enfrontar a l'eros animal que habita en tot home i no només en Fileb i Protarc, sinó també en Sòcrates mateix (cf. 66d-67b). Això és així perquè també Sòcrates ha experimentat i coneix allò que mou als homes vers la seva part més animal i instintiva, de la mateixa manera que coneix el fastigueig d'aquells que, com els enemics de Fileb, creuen endevinar que tots els plaers són dolents i perversos (cf. 42c-46b, 64a3, 67b1-8). La confrontació eròtica que mou el diàleg, per tant, troba el seu camp de batalla no només en el tractament de les qüestions que s'hi plantegen, sinó en la mateixa interioritat humana, situada sempre entre l'animal i el déu. *Hem vist en aquest sentit com la figura d'eros, que consideràvem una de les principals absències del diàleg, s'acaba perfilant amb prou claredat si atenem al detall del text*.

Aquest motor, al seu torn, es mou per *un determinat camí o gràcies a un determinat mètode*, i segueix un trajecte que Plató ha dissenyat i en el qual Sòcrates s'erigeix com a guia. Tot camí, tot mètode, recordem-ho, és fill d'unes determinades qüestions, sense les quals aquest resta incompreensible o intransitable². La pregunta pel camí que segueix el diàleg ens obliga, per tant, a preguntar-nos per les qüestions que aquest pretén resoldre, sense les quals no ens serà possible entendre ni aquest camí ni tampoc la fita que persegueix. Al llarg del nostre treball hem vist com el camí per on transita el diàleg es

² Cf. Sales (1994).

deixa pensar bé a partir del camí més bell que Sòcrates mateix ens presenta com a mètode de recerca (καλλίων ὁδός, cf. 16b4 i ss.). *Es tracta d'allò que en la nostra introducció anomenàvem la teoria dels principis i que nosaltres hem acabat denominant el camí més bell, ja que considerem que aquesta designació evita l'inconvenient de pensar en aquest mètode de recerca com un saber o una doctrina platònica consolidada.* Dit d'altra manera, no sabem amb certesa si el camí més bell correspon a allò que s'ha anomenat la teoria dels principis, però tenim la certesa que aquest camí de recerca permet explicar el recorregut i el sentit últim del *Fileb* platònic (vegeu la part II.3 del nostre treball). Aquest camí es presenta com la forma adequada de tractar qualsevol unitat, la seva estructura i la seva constitució, és a dir, la forma de delimitar els intermedis (τὰ μέσα, μεταξύ) que constitueixen cada realitat, entesa aquesta com a barreja (σύμμιξις) constituïda d'u i de molts (ἕξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν), de límit (πέρας) i il·limitat (ἄπειρον) i que ha estat generada per una certa causa (αἰτία, 23d). El camí més bell ens ensenya a mirar i a veure (εἶδον), així, la unitat inicial (ἀρχὰς ἔν) que cerquem en cada cas (cf. 16c8-17a6). Hem vist com aquest camí de recerca no només serveix per realitzar l'anàlisi del plaer, de la raó i de la unitat de la vida barrejada d'ambdós elements (cf. 31a6-9), sinó també per captar la mateixa unitat del diàleg com a tot, incloent-hi la centralitat de la indeterminació que esmentàvem més amunt.

Aquest camí, com dèiem, no s'explica sense entendre les qüestions que procura resoldre, ja que no només permet pensar unitats o estructures, sinó pensar-les en un determinat context dialògic, en el qual Sòcrates i Protarc hauran de caminar plegats en la mesura del possible. Hem mostrat com *aquest camí neix justament de la incapacitat de Protarc per determinar de manera adequada la naturalesa del plaer, la seva unitat, i, per tant, de la seva incapacitat per veure allò que constitueix la seva naturalesa i la naturalesa humana en general. La recerca socràtica neix, doncs, d'una situació molt concreta que ens remet a la quotidianitat d'una experiència comuna, la dels plaers i els dolors experimentats en diverses circumstàncies; unes circumstàncies que resulten familiars a tot home en una o altra mesura.* L'intent inicial que fa Sòcrates de diferenciar els plaers ens remet en darrera instància al sentit comú, però fracassa (cf. 12c-14b). El camí de recerca socràtic, doncs, neix d'una situació concreta i d'un fracàs del sentit comú que reclama un aprofundiment en l'experiència quotidiana. Protarc entén el plaer com una unitat simple que no conté elements contraris entre ells, que no

admet determinacions internes, la qual cosa li permet identificar el plaer amb el bé. La doble afirmació de Protarc, la manca de diferenciacions internes del plaer i la seva assimilació amb el bé o allò bo, obliguen Sòcrates a aclarir la naturalesa de tota unitat (vegeu la nota a 14a7-8). Es fa necessària, doncs, una tasca de purificació, caldrà intentar buidar el jove Protarc de la seva saviesa aparent, la qual cosa es farà, justament, iniciant-lo amb uns misteris, els quals se'ns presenten sota la forma del camí més bell. Aquesta és, doncs, la qüestió de la qual neix el camí de recerca socràtic: *la necessitat d'orientació i delimitació de la il·limitació pròpia del plaer en la que viu Protarc i l'home mateix.*

Hem vist com aquesta recerca, aquest camí conjunt, se'ns presenta mitjançant una sèrie d'acords que hauran de possibilitar la conversa entre els dos protagonistes del diàleg. En el nostre treball hem determinat concretament quatre acords fonamentals que han de fer possible el diàleg entre Sòcrates i Protarc: en primer lloc, la necessitat de delimitar la veritat sobre la qüestió tractada i evitar en la mesura del possible la confrontació (cf. 11c9); en segon lloc, l'acord sobre la necessitat de cercar l'estat i la disposició que faci a tot home feliç i també la necessitat d'acceptar la possibilitat que un tercer element, diferent al plaer i a la reflexió, se'ns presenti com a millor, de manera que es farà necessari aleshores determinar l'afinitat entre els dos candidats inicials i aquest tercer millor (cf. 11d-12a5) (vegeu la part III.1 del nostre treball). El tercer acord estableix justament la necessitat de seguir el camí més bell, l'establiment del qual ha de permetre orientar el conjunt del diàleg: cercant sempre unitats en la pluralitat on aquestes es presenten, recorrent els intermedis que les caracteritzen, ja sigui anant de l'u als molts (com en el cas de l'examen de la raó) o dels molts l'u (com en el cas de l'examen del plaer) per, finalment, assolir la unitat inicial d'allò examinat, és a dir, la visió de la seva estructura i el seu lloc en el tot (cf. 14c-18d). Per últim, el diàleg estableix un quart acord que permet determinar la naturalesa del tercer element que quedava implícit en el segon acord, el qual cal identificar amb el bé o amb la bona vida entesa com aquella que és veritablement autosuficient i en relació amb la qual resulta possible trobar, gràcies a respectar la resta d'acords, quins siguin els elements més afins o responsables (ἀίτιον) d'aquesta bona vida (cf. 20c8 i ss.). Aquests acords bàsics i el camí de recerca seguit generen, al seu torn, una sèrie de desplaçaments que permeten entendre el traçat exacte del trajecte del diàleg i la fita que aquest persegueix assolir. Aquests desplaçament se situen concretament en relació amb l'objecte de recerca: *la pregunta per la millor vida*

humana o pel bé en la vida humana. En l'inici mateix del diàleg aquesta qüestió es formula amb la pregunta per allò que faci bona aquesta vida, és a dir, la pregunta *pels elements responsables de la seva bondat*. Aquesta qüestió, al seu torn es desplaça vers la pregunta per *allò que sigui més digne de ser escollit* (cf. 18a) o per *la millor de les possessions humanes* (cf. 19c i 66a5) i, posteriorment encara, per la pregunta per *la causa més propera del bé en la vida humana* (cf. 22c i 67a). Aquests i d'altres desplaçaments s'han fet intel·ligibles en la nostra lectura a partir d'entendre justament el sentit del camí de recerca seguit per Sòcrates en el seu diàleg esforçat amb Protarc per enfrontar-se a certes qüestions.

De tots aquests elements que possibiliten la comprensió del moviment del diàleg aquell al que més atenció hem donat ha estat, sense dubte, al camí més bell i la manera com aquest permet fer intel·ligible el tot del *Fileb*. *Una de les principals conclusions del nostre treball és que aquest camí de recerca és el que determina la pràctica totalitat del recorregut del diàleg* (vegeu la part II.3 del nostre treball). Aquest mètode de recerca d'unitats en la pluralitat (cf. secció II) ha de valdre per a pensar, conjuntament amb Protarc, la naturalesa del bé com a tercer element possibilitador de la conversa (cf. secció III), així com per veure l'estructura del tot on se situen els elements de la recerca (cf. secció IV), la qual cosa possibilitarà l'examen de l'experiència del plaer i de la raó que hauran de servir per dur a terme la barreja final. Concretament, això s'assoleix gràcies a obtenir la unitat inicial del plaer com a gènesi que pot ser mesurada o desmesurada (assolida definitivament en la subsecció V.I); la unitat inicial de la reflexió com a saber que aspira a la precisió de la dialèctica que es troba sempre amenaçada per imprecisions i falsedats (assolida definitivament en la subsecció V.II); i, finalment, la unitat inicial de la bona vida entesa com a barreja harmònica governada per la mesura (assolida definitivament en la subsecció VI).

Com ja hem esmentat, el camí més bell no només permet tractar qüestions (la determinació d'unitats en la pluralitat), sinó que és també *una forma de saber tractar aquestes qüestions en un determinat context dialògic*. Ens referim al fet que, com Sòcrates mateix ens indica, aquest camí de recerca sovint l'ha deixat abandonat i perplex (cf. 16b6-8) i, per tant, que és necessari trobar la manera d'evitar que aquesta perplexitat i aquest abandonament limitin o impedeixin el diàleg conjunt. Això és rellevant pel fet que Sòcrates ha de ser capaç de seguir aquest camí de recerca sobre determinades qüestions, però ho ha de fer acompanyat de Protarc, el qual ha d'entendre l'estructura de

la seva pròpia interioritat i el seu lligam amb l'estructura de la realitat en el seu conjunt, però també ha tenir el coratge per tal no perdre's a causa de les perplexitats a les quals condueix aquest camí. En diverses ocasions Protarc es troba perplex, com en una tempesta, i només Sòcrates sembla ser capaç de fer-lo arribar a port (cf. 20a1-6, 28b7-9, 29b1), és a dir, a fer que l'ἀπορία esdevingui εὐπορία. El sentit del camí més bell no s'entén, doncs, sense entendre la seva capacitat per adaptar-se i modelar-se a les necessitats del diàleg i dels seus interlocutors; la seva capacitat per enfrontar-se amb coratge a les dificultats.

Aquest darrer element ens ha permès aprendre una lliçó important sobre el mètode socràtic o platònic: *no hi ha dialèctica sense que hi hagi un trajecte conjunt, la qual cosa demana un esforç que va molt més enllà de la divisió i la recol·lecció*. Al llarg del nostre treball hem vist que certament el mètode de recerca socràtic permet pensar l'estructura complexa de la realitat i la manera com aquesta es manifesta en el discurs, dividint quan pertoca i unint quan és necessari, però aquest no és el sentit únic del camí més bell, ja que cal que en ell els interlocutors hi caminin plegats i que mirin en una mateixa direcció, evitant la confrontació i fent que les perplexitats s'assoleixin superar en la mesura del possible³. La dialèctica en el *Fileb* se'ns presenta així com a diàleg i també com a capacitat de pensar i saber mirar la realitat en el seu conjunt. És, doncs, justament en el cas de la dialèctica on es mostra la necessitat d'abatre els murs que separen allò filosòfic d'allò literari en el diàleg platònic. Al llarg del nostre treball hem anat mostrant que només així serem capaços d'entendre el sentit últim del camí més bell presentat per Sòcrates com a mètode de recerca i, amb ell, el sentit del *Fileb* platònic com a tot.

Aquest camí, per tant, ens ha d'ajudar a saber mirar la realitat i a nosaltres mateixos, ens ha d'orientar, i ens ha de permetre fer això conjuntament en un diàleg mutu, de manera que la fita que observem sigui la mateixa. El conjunt del nostre treball ha mostrat en aquest sentit que el camí de recerca socràtic ens indica *la necessitat de mirar i observar atentament* per tal d'entendre el lloc on cal situar els elements que constitueixen la vida humana i poder així prendre una decisió. Això ens ha permès resoldre una dificultat relativa al sentit del camí més bell, el qual ens indica la manera

³ Contra aquelles lectures que pretenen reduir el mètode o els mètodes socràtics a doctrines aplicables independentment del context dialògic on apareixen. Vegeu les parts I.1 § 3.3. i I.5 § 2.1.

com les coses estan constituïdes, però també la manera com aquestes es transmeten o es diuen en el discurs, en el λόγος. Hem vist que la distància o la fina línia que separa allò que és (la realitat) i allò dit (els discursos sobre allò que és) només es pot salvar o aclarir a partir d'allò vist, això és, de la mirada. Com ens diu Sòcrates, el camí més bell és la forma, transmesa pels déus als homes, d'examinar o observar, aprendre i ensenyar («σκοπεῖν καὶ μανθάνειν καὶ διδάσκειν»). Hem mostrat, en aquest sentit, que la manera com Sòcrates procura orientar la mirada de Protarc al llarg del diàleg representa una clau hermenèutica per entendre el *Fileb* en el seu conjunt, el qual s'inicia, justament, amb una exigència de mirada i en l'escena central del qual se'ns ofereix una descripció del moment perceptiu en el rerefons de la qual hi trobem, justament, la imatge d'un home (vegeu la part III.2 i III.3). Protarc se'ns ha mostrat des de l'inici del diàleg com un filòleg, com un amant dels discursos, de les paraules i del *dir*, però també com algú que no és capaç de *veure* o *mirar* adequadament les realitat i les estructures que aquestes paraules representen: *només si aprèn a mirar serà capaç de fer el trànsit, indicat pel camí més bell, entre la realitat i el discurs, entre l'experiència i la paraula*. Protarc emet judicis per plaer sense ser conscient que allò que el mou no és la raó, sinó la il·limitació d'una complaença inadvertida (cf. 18b-20a); no veu que l'home és capaç, enfront d'una manca present, d'esperar amb alegria un bé futur, perquè no sap esperar, perquè roman lligat a les cadenes d'un plaer que no deixa de ser il·limitat i que no es deixa delimitar per les paraules de Sòcrates (cf. 35d-36c). Protarc posa de manifest que no només és incapaç de veure la il·limitació del plaer en què ell mateix viu, sinó que, justament per això, tampoc no és capaç de veure la imatge de l'home de manera completa. Certament, Protarc accepta gràcies als esforços socràtics, i tot i la perplexitat que això li genera, que el plaer no es pot identificar amb el bé i que aquest admet diferenciacions internes que el fan ser unes vegades bo i d'altres dolent, però aquest assoliment del diàleg no impedeix que la seva intervenció final posi de manifest que roman encara en la il·limitació del plaer, sense saber veure, sense saber mirar allò que Sòcrates li ha pretès transmetre: *la imatge de l'home i la seva situació permanentment intermèdia* (cf. ; 66d-67b; secció VI i especialment les notes finals).

Finalment, havent determinat el motor i el sentit del camí que dirigeix el diàleg, podem ara treure alguna conclusió sobre *la fita* que persegueix aquest camí. La fita que aquest camí persegueix és *orientar la pròpia vida*, però no pas oferint la recepta que ens asseguri la felicitat, sinó indicant-nos els elements que cal tenir en compte en la nostra

tria⁴. El camí del diàleg ens mostra la imatge de l'home i de la vida humana, però, com es posa especialment de manifest en la seva escena central, ens indica que cal encertar la fita correcte, la qual cosa exigeix *situar-nos* en el difícil exercici de determinacions i indeterminacions que ens constitueix, és a dir, en la situació sempre intermèdia en què l'home i la vida humana se situen (cf. 38c-39c; vegeu la part III.2 i III.3 del nostre treball). El diàleg persegueix, doncs, descriure la naturalesa i la vida humanes i orientar la nostra tria, la nostra decisió, situant-nos sempre en l'entremig on ens trobem. És per això que el diàleg ens dirigeix la mirada vers una certa imatge de la naturalesa humana on se'ns aclareix tant la seva constitució interna (els plaers i els judicis que el constitueixen) com el seu lloc en el tot (la seva vinculació amb una causa còsmica o divina que han de permetre-li orientar-se). *La fita del diàleg és, per tant, en cert sentit, una pregunta, la pregunta pel lloc on s'ha de situar l'home en relació amb si mateix i en relació amb el tot.* És per això que considerem que tant l'escena inicial com la final i, de manera especial, l'escena central del diàleg, són llocs clau per pensar aquesta fita, ja que ens situen enfront la necessitat i la dificultat d'escollir o d'encertar en relació amb la pròpia vida humana.

D'aquestes escenes, hem dedicat especial atenció a la inicial i a la central (vegeu les parts III.1 i III.3). En aquesta darrera escena se'ns presenta, en primer lloc, justament un exemple on es mostra la dificultat d'encertar, des de la distància, una figura humana i, a continuació, se'ns ofereix una imatge de la naturalesa humana com el lloc on l'experiència mai no aconsegueix determinar plenament la il·limitació que la constitueix (cf. 38c-39c). Hem vist com el fet que aquesta escena se situï justament en la secció del diàleg dedicada a delimitar (posar-li límits o determinacions mitjançant la racionalitat, el judici o la bondat) la il·limitació del plaer, representa un missatge clar que ens cal saber interpretar bé: *el judici que constitueix la possibilitat mateixa de la determinació de l'experiència humana i dels plaers que la caracteritzen, no ens assegura mai un encert, sinó que només la gràcia de la mesura o alguna mena de gràcia divina, el fan possible.* La incertesa de l'encert dels nostres judicis sobre la realitat, estretament vinculada a l'experiència (πάθημα) que ens constitueix, introdueixen en el centre just

⁴ Per la rellevància de la tria vegeu Gadamer: «Menschenseins heißt, immer wieder vor die Wahl gestellt zu sein [...] Gründe wissen und mit Gründen unterscheiden. Das ist die Erfahrung, die sich an dem Gesprächspartner des Sokrates vollzieht» (cf. Gadamer 1991, 189). La decisió, tanmateix, no acabarà concretant-se de la manera que Gadamer creu. Per un comentari complet sobre la interpretació que fa Gadamer del *Fileb* vegeu la part I.2 de nostre treball.

del *Fileb* platònic una clau per entendre la dificultat mateixa de determinar una vida humana en el seu conjunt, la seva vivència present, sobre la que es basen els seus records passats i, de manera especial, les seves esperances i expectatives respecte del futur. *El diàleg, situant al seu centre mateix la imatge d'un home i la dificultat per captar-la, ens parla així d'una indeterminació constitutiva de la totalitat de la vida humana, però ens indica també la possibilitat, encara que mai la seguretat, d'encertar-la.*

Per últim, hem vist que aquest fita que persegueix aclarir el diàleg, la imatge de l'home i la dificultat per determinar-la, no es troba en un pla abstracte o merament teòric. Aquest fet es posa de manifest, com hem comentat, perquè allò que explícitament tracta el diàleg és la necessitat d'orientar la pròpia vida i la difícil combinació entre plaer i reflexió que s'hi manifesta. Aquesta concreció, a més, es posa també de relleu en les poques però importants referències que el diàleg fa a l'àmbit relacional de la vida humana, a la qüestió política o educativa⁵. Significatives són en aquest sentit la referència als joves i seva tendència a jugar amb els discursos, la qual cosa ens remet, implícitament, a la rellevància educativa del plaer tant en l'interior com en l'exterior de la ciutat (cf. 15d-16a). També apareixen al llarg de diàleg diverses afiliacions, com la que trobem entre Protarc i el sofista Gòrgias, el qual defensa la prioritat de la retòrica sobre la dialèctica (cf. 58a-59c); o les que es manifesten a través de les referències a diverses formes de saviesa que Sòcrates emprà per construir el seu argument i les quals ens podrien remetre, sobretot la referència als enemics de *Fileb*, a certes confrontacions entre hedonistes i anti-hedonistes en el si de l'Acadèmia (cf. 44a-46b; 53c-d)⁶. *L'home del que ens parla el diàleg platònic es troba també, per tant, en la ciutat, en l'àmbit de la confrontació entre savieses.* Aquest fet es posa especialment de relleu en la part del diàleg dedicada a parlar de la comèdia i la tragèdia de la vida, a la qual hem dedicat una de les parts del nostre treball (cf. 47d-50e; vegeu part III.4). *La barreja entre plaers i dolors pròpia de l'ànima humana sola, aquella que resulta més difícil de veure i d'explicar, és també aquella que ens mostra més clarament la vinculació entre la*

⁵ La lectura d'Eric Voegelin del diàleg (vegeu la part I.3 § 3. de nostre treball; Voegelin 1990c; 2000c), així com també, encara que en un altre sentit, la lectura de Benardete (vegeu la part I.1 § 4.; 1993), ens han ajudat a aprofundir en aquesta qüestió. Vegeu també Nails (2002); Wood (2007); Brisson (2010; vegeu la part I.5 § 4.) o Lisi (2010; vegeu la part I.5 § 3.).

⁶ En conjunt, el diàleg ens presenta de manera explícita almenys cinc o sis grups de savis o de savieses que seran introduïts en diferents moments per tal d'aclarir o confrontar l'argumentació socràtica (cf. 28c-d i 30d; 43a1-10; 44b-c; 53c-d; 57c-d).

*qüestió tractada en el diàleg i l'àmbit relacional de la vida humana*⁷. L'observació d'allò més ocult en l'ànima humana permet, doncs, pensar la ciutat com a lloc de confrontació entre savieses, passions i ignoràncies, on ens cal també cerca una orientació per tal de situar-nos. Aquesta barreja obscura entre plaer i dolor en l'ànima sola es pot aclarir, ens diu Sòcrates, en el cas de la comèdia i, particularment, en la combinació entre el plaer i el dolor que es posa de manifest en la malvolença ($\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$) d'aquells que se'n riuen dels mals dels amics. Aquest riure dels amics és pervers perquè és injust. L'escena platònica sembla remetre'ns, concretament, a la relació entre filosofia i poesia o literatura; a la possibilitat que la primera representi una superació de la comèdia i la tragèdia tal i com passa al final de *El convit*⁸. La tragèdia i la comèdia representen dues formes d'educació o formació, però també dues formes d'expressió de la naturalesa humana, les quals cal situar en el context de la ciutat en crisi en la que viu Plató. Així, l'esforç socràtic per aclarir les dificultats i les indeterminacions que constitueixen la vida humana, se'ns presenta en el *Fileb* com una possible alternativa a la tragèdia i la comèdia en tant que les permet explicar i situar en l'àmbit dels plaers barrejats amb dolors i, per tant, en l'àmbit de la il·limitació. La referència a les comèdies d'Aristòfanes sembla prou clara, concretament a *Els núvols*, on Sòcrates és ridiculitzat enfront la ciutat tot posant de manifest la seva ignorància inofensiva i, al mateix temps, la malvolença que s'oculta darrera la intenció del seu autor, Aristòfanes, i del públic ciutadà que se'n riu sense saber que està cometent una injustícia. Com indica el mateix argument socràtic, tanmateix, el riure enfront dels febles i inofensius es converteix en odi enfront dels enemics perillosos, la qual cosa podria acabar explicant també el destí tràgic de la vida de Sòcrates en la ciutat, un destí tràgic que semblava haver començat, justament, en una comèdia.

Sòcrates, doncs, ens apareix en el *Fileb* platònic com a mestre davant d'un públic de joves, futurs ciutadans, als qui vol animar, amb un coratge que cal saber interpretar bé, a la reflexió i a l'argumentació⁹. *D'aquesta manera el diàleg en el seu conjunt és una invitació a la vida*, una vida de la que no tenim la certesa de quan comença ni tampoc sabem exactament cap a on es dirigeix, però sobre la que ens cal fer-nos responsables.

⁷ El joc en aquest lloc del *Fileb* ens ha recordat allò que se'ns aclareix, en una altre context dialògic, en *La república* (368d i ss.).

⁸ Cf. Sales (1996, 123-129).

⁹ Cf. Sales (1992, 35-36), Strauss (1993, 206), Frede (2010, 15-16; 1993, xiv- lxxi).

És una invitació a la vida perquè ens fa conscients de la situació en la qual ens trobem, de la il·limitació que ens constitueix i de la possibilitat d'orientar-nos-hi gràcies a la allò que som i del lloc on som, gràcies a descobrir-nos la nostra situació intermèdia. Ens cal reflexionar per tal d'encertar la mesura que orienti la pròpia vida, però també ens cal mesurar els límits de la pròpia reflexió, en el diàleg i en la vida en comú que ens constitueix i on la nostra existència transcorre. No sabem com acabarà tot plegat, com tampoc sabem com acaba el *Fileb* platònic, però sabem que sense examinar la pròpia vida, sense l'exercici d'una racionalitat situada, ens farem esclaus de les il·limitacions que constitueixen els nostres plaers, les nostres raons i el conjunt de la nostra vida.

BIBLIOGRAFIA ANALÍTICA
(obres citades a la part II.1)

§ 1. Edicions del *Fileb* (per ordre cronològic)

- Stallbaum, G. (1829) *Platonis Philebus*. Lipsiae.
- Badham, C. (1855) *Platonis Philebus*. London: Parker and Son.
- Hermann, C. F. (1896) *Platonis Dialogui*, vol. II. Lipsiae.
- Bury, R. G. (1988) [1897] *The Philebus of Plato*. Cambridge.
- Burnet, J. (1901) *Plato. Platonis Opera*, vol. II. Oxford: Oxford University Press.
- Burnet, J. (1903) *Plato. Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press (lloc web: <http://tinyurl.com/cx8pdvh>).
- Diès, A. (1978) [1941] *Platon. Philèbe. Oeuvres complètes*, vol. IX/2. Paris: Les Belles Lettres.

§2. Traduccions comentades del *Fileb* (per ordre cronològic)

- Schleiermacher, F & Hieronymus, M. (1990) [1861] *Platon. Werke*, vol. VII. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Jewett, B. (1875) *The Dialogues of Plato*, vol IV. Oxford.
- Robin, L. (1950) *Plato, Oeuvres complètes*, vol. II. Paris: Gallimard.
- Hackforth, R. (1958) *Plato's Examination of Pleasure. A Translation of the Philebus*. Cambridge: The University Press.
- Gosling, J. C. B. (1975) *Plato. Philebus*. Oxford: Clarendon Press.
- Waterfield, R. (1982) *Plato's Philebus*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Benardete, S. (1993) *The tragedy and comedy of life. Plato's Philebus*. Chicago: University of Chicago Press.
- Frede, D. (1993) *Plato. Philebus*. Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Frede, D. (1997) *Platon Werke Übersetzung und Kommentar*, vol. III/2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Balash, M. (1997) *Plató. Fileb. Diàlegs*, vol. XVII. Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- Pradeau, J-F. (2002) *Platon. Philèbe*. Paris: Flammarion.

§ 3. **Monografies o articles que tracten parts o la totalitat del *Fileb***

Barker, A. (1996) «Plato's *Philebus*: The Numbering of a Unity», a *Apeiron* 29, 143-164.

Benitez, E. E. (1989) *Forms in Plato's Philebus*. Assen: Van Gorcum.

Bravo, F. (1993) «La querelle contemporaine des faux plaisirs», a Dixsaut, M., (ed.), *Contre Platon*. Paris: Vrin, 235-270.

Bringmann, K. (1972) «Platons *Philebos* und Herakleides Ponticus' Dialog περὶ ἡδονῆς», a *Hermes* 100, 523-30.

Carpenter, A. D. (2007) «Putting the *Philebus*' Indispensable Method to Use», a *Ancient Philosophy* 27/2, 303-322.

Compton, T. (1990) «What is the tornoi in *Philebus* 51c?»», a *Classical Quaterly*, 40, 549-552.

Cooper, J. M. (1977) «Plato's Theory of Human Good in the *Philebus*», a *The Journal of Philosophy* 74, 714-730.

Delcomminette, S. (2006) *Le Philèbe de Platon: introduction à l'agathologie platonicienne*. Philosophia Antiqua, 100. Leiden & Boston: Brill.

Frede, D (1985) «Rumplestiltskin's Pleasures: True and False Pleasures in Plato's *Philebus*», a *Phronesis* 30, 151-180.

Friedländer, P. (1969) *Plato, Second and third period*. Princeton University Press.

Gadamer, H. G. (1991) [1978] «Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles», *Gesammelte Werke*, vol. 7. *Griechische Philosophie 3, Platon im Dialog*. Tübingen.

Gadamer, H.G. (2000) [1931] *Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zum Philebos*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Gosling, J. (1959) «False Pleasures: "Philebus" 35c-41b», a *Phronesis* 4/1, 44-53.

Gosling, J. (1961) «Father Kenny on False Pleasures», a *Phronesis* 6/1, 41-45.

Guthrie, W. K. C. (1992) *Historia de la Filosofía Griega. V. Platón. Segunda Época y Academia*. Madrid: Gredos.

Hahn, R. (1978) «On Plato's *Philebus* 15b1-8», a *Phronesis* 23, 158-172.

Hampton, C. (1987) «Pleasure, Truth and Being in Plato's "Philebus": A Reply to Professor Frede», a *Phronesis* 32/2, 253-262.

Hampton, C. (1990). *Pleasure, Knowledge, and Being. An analysis of Plato's Philebus*. State University of New York Press.

Harte, V. (2002). *Plato on Parts and Wholes. The metaphysics of structure*. Oxford: Clarendon Press.

- Kenny, A. (1960) «False Pleasures in the *Philebus*: a Reply to Mr Gosling», a *Phronesis* 5/1, 45-52
- Klein, J. (1972), «About Plato's *Philebus*», a *Interpretation* 2/3, 157-182.
- Kucharski, P. (1959) «Le *Philèbe* et les éléments harmoniques d'Aristoxène», a *Revue Philosophique* 59, 41-72.
- Löhr, G. (1990) *Das Problem des Einen und Vielen in Platons Philebos*, Göttingen: Van-denhoeck & Ruprecht.
- Lloyd, G. E. R. (1977) «The *Philebus*», a *The Classical Review* 27/2, 173-175.
- Meinwald, C. C. (2008) «The *Philebus*», a *The Oxford Handbook of Plato*. Oxford: Oxford University Press, 484-503.
- Meinwald, C. C. (1996), «One/many problems: *Philebus* 14c1-15c3», a *Phronesis* 41, 95-103.
- Meinwald, C. C. (1998), «Prometheus's bounds. *Peras* and *Apeiron* in Plato's *Philebus*», a *Gentzler*, 165-180.
- Migliori, M. (1993). *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al "Filebo" di Platone*. Milano: Vita e Pensiero.
- Migliori, M. (1996) *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al "Politico" di Platone*, Milano: Vita e Pensiero.
- Muniz, F. & Rudebusch, G. (2004) «Plato, *Philebus* 15b. A Problem Solved», a *Classical Quarterly* 54/2, 394-405.
- Rodier, G. (1900) «Remarques sur le *Philèbe*», a *Études de philosophie grecque*, Paris, 74-137.
- Rosen, S (1999a) «An introduction on the "Philebus"» a *Ítaca, quaderns catalans de cultura clàssica* 14-15, 83-101.
- Rosen, S. (1999b) «The problem of sense perception in Plato's *Philebus*», a Rosen, S. (ed.) *Metaphysics in Ordinary Language*. New Haven & London: Yale University Press, 81-101.
- Scolnicov, S. (1975) «*Philebus* 15b1-8», a *Scripta Classica Israelica* 1, 3-13.
- Schofield, M. (1971) «Who Were the οἱ δυσχερεῖς in Plato *Philebus* 44a ff.?», a *Museum Helveticum* 28, 2-20.
- Shorey, P. (1908) «Note on *Philebus* 11b-c», a *Classical Philology* 3, 343-345.
- Torres, B. (2011) «La mirada que escolta. Anàlisi de l'escena central del *Fileb* de Plató (38c-39c)», a *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXII (Butlletí Platònic VIII)*, 79-116.
- Torres, B. (2012b) «Murs i riqueses en el *Fileb* de Plató, l'estat de la qüestió de les lectures contemporànies», a *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXIII (Butlletí Platònic IX)*, 239-270.

Torres, B. & Monserrat Molas, J. (2013) «Eric Voegelin on Plato's *Philebus*», a *Political Science Reviewer: An Annual Review of Scholarship* (en premsa).

William, M. (1940) «The Unity of Plato's *Philebus*», a *Classical Philology* 35/2, 154-179.

§ 4. Reculls d'articles dedicats al *Fileb*

Dixsaut, M. (ed.) (1999a). *La fêlure du plaisir: études sur le Philèbe de Platon I. commentaires sous la direction de Monique Dixsaut*. Paris: Vrin.

Rowe, Ch. (1999a) «La forme dramatique et la structure du Philèbe», 9-25.

Dixsaut, M. (1999a) «L'affirmation de *Philèbe* (11a-12b)», 27-42.

Lefebvre, D. (1999a) «Qu'est-ce qu'un vie vivable? La découverte de la vie mixte dans le *Philèbe* (20b-22b)», 61-88.

Dixsaut, M. (1999a) «Une certaine espèce de vie (*Philèbe*, 34d1-36c3)», 245-266.

Teisserenc, F. (1999a) «L'empire du faux ou le plaisir de l'image. *Philèbe* 37a-41a», 267-298.

Wersinger, A.-G. (1999a) «Comment dire l'envie jalouse? Pthonos et apeiron (*Philèbe*, 48a-50b4)», 315-336.

Benitez, E. E. (1999a) «La classification des sciences (*Philèbe* 55c-59d)», 337-364.

De la Taille, A. (1999a) «Aux Portes du bien (64a7-65a6 et l'interprétation de Gadamer)», 365-383.

Harte, V. (1999a) «Quel Prix Pour La Vérité. *Philèbe* 64a7-66d3», 385-402.

Casertano, B. (1999a) «Écrire et peindre dans l'âme. Le statut du *logos* dans le *Philèbe*», 403-421.

Dixsaut, M. (ed.) (1999b). *La fêlure du plaisir: études sur le Philèbe de Platon II. commentaires sous la direction de Monique Dixsaut*. Paris: Vrin.

Huffman, C. (1999b) «Limit et illimité chez les premiers philosophes grecs», 11-31.

Dillon, J. (1999b) «Speusippe et le plaisir», 83-98.

Brancacci, A. (1999b) «Le *περὶ ἡδονῆς* d'Héraclide du Pont (fr. 55 Wehrli), 99-125.

Natali, C. (1999b) «Le Plaisir dans L'*Étique* à *Nicomaque*», 129-148.

Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) (2010) *Plato's Philebus, Selected papers from the eight Symposium Platonicum. International Plato Studies 26*. Sankt Aguntin: Academia Verlag.

Notomi, N. (2010) «The questions asked in the *Philebus*», 74-79.

Reshotko, N. (2010) «Restoring Coherence to the Gods' Gift to Men: *Philebus* 16c9-18b7 and 23e3-27b8», 92-97.

Tarrant, H. (2010) «"A Taste of the Doctrines of each group of Sages": Plato's Midwifery at work in the Academy», 110-119.

Ogihara, S. (2010) «The Contrast between Soul and Body in the Analysis of Pleasure in the *Philebus*», 215-220.

Ferber, R. (2010) «Platons Nebensonnen: Schönheit, Symmetrie und Wahrheit. Einige Bemerkungen zum semantischen Monismus und Pluralismus des "Guten" im "Philebos" (65a1-5)», 259-265.

Macé, A. (2010) L'eidos-structure dans le *Philèbe* au fondement de la science de la nature (*Philèbe* 31d4-32b5), 279-284.

Ostenfeld, E. N. (2010) «The psychology of the *Philebus*», 307-312.

Pradeau, J-F. (2010) «The Forging of the Soul in Plato's *Philebus*», 313-319.

Scolnicov, S. (2010) «The wonder of one and many», 326-335.

Brisson, L. (2010) «Lecture de *Philèbe* 29a6-30d5», 336-341.

Teisserenc, F. (2010) «Dune causalité démiurgique en cosmologie et en éthique», 342-347.

Wersinger, A. G. (2010) «L'*apeiron* et les relatifs dans le *Philèbe*», 348-354.

Boeri, M. D. (2010) «Epicurus the Platonist», 363-368.

Caeiro, A. & Carvalho, M. J. (eds.) (2012) *Incursões no Filebo*, Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida (en premsa).

Torres, B. (2012) «A tragédia e a comédia, as letras grandes em que está escrita a alma humana. Comentário do *Filebo* 47d8-50e10».

Monserrat Molas, J. (2012) «"Com si fóssim arquers que apunten a un fitó", "com si cerquéssim un home": lectura del passatge central del *Fileb* de Plató».

Monserrat, J. Torres, B. (eds.) (2011) *Aristòtil lector de Plató: incursions en el Fileb platònic*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions & Societat Catalana de Filosofia (IEC).

Carvahlo, M-J. (2011), «Sobre a possibilidade ou impossibilidade da total eliminação do φροεῖν –um Gedankenexperiment no *Filebo*», a 15-54.

Torres, B. (2011) «La Mirada que escolta. Anàlisi de l'escena central de *Fileb* de Plató (38c-39c)», 55-90.

Caeiro, A. (2011) «Estructuras de vida (zôai) e maneiras de ser (bioi): A escolha preferencial (proairesis) como princípio da mudança (archê kinêseôs) na *Ética a Nicómaco* a partir de um problema levantado no *Philebus*», 91-113.

Lima, P. (2011) «Prazer e finitude: A *Ética a Nicómaco* de Aristóteles e o *Filebo* de Platão», 115-139.

Ibáñez, X. (2011) «El Plaer d'intel·ligir: una nota per a la relectura del *Fileb* a la llum del *De anima*», 151-171.

§ 6. Altres textos

Bernabé, A. (2011) *Platón y el orfismo. Dialogos entre religión y filosofía*. Madrid: Adaba.

Blümner, H (1887) *Leben und Sitten der Griechen*, vol. II. Leipzig: G. Freytag.

Bosch-Veciana, A. (2003). *Amistat i Unitat en el Lisis de Plató. El Lisis com a narració d'una synousia dialogal socràtica*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.

Brague, R. (1999) *La Sagesse du monde: histoire de l'expérience humaine de l'univers*. Paris: Fayard.

Brague, R. (2008) *La sabiduría del mundo*. Madrid: Ediciones Encuentro.

Brisson, L. (1974) *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Sankt Augustin.

Brisson, L. (1995) *Timée. Critias*. Paris: Garnier-Flammarion.

Brisson, L. (1996) «La notion de *pthonos* chez Platon», a *Reflexions contemporaines sur l'antiquité classique*, 18, 41-59.

Brisson, L. (2000) *Lectures de Platon*. Paris: Vrin.

Brisson, L. (2004) «Vie théorique et vie pratique: la critique de Platon par Aristote» a Lisi, F. (ed.) *The ways of life in classical political philosophy*. Papers of the 3rd meeting of the collegium politicum. Sankt Augustin: Academia Verlag, 85-94.

Brisson, L. (2005) «*Republic* VI 509a9-c10, and its interpretation in Antiquity: Dialogical or dogmatic reading», a Finamore, J. & Berchman, R. (eds.) *History of Platonism. Plato Redivivus*. New Orleans, 1-17.

Brisson, L. (trad.) (1994) *Platon, Parménide*. Paris: Garnier-Flammarion

- Campbell, L. (1867) *The Sophistes and Politicus of Plato*. Oxford: Clarendon press.
- Carone, G. R. (2005) *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*. Cambridge.
- Cerasuolo, S. (1996) «La trattazione del Comico nel *Filebo*» a *Il «Filebo» di Platone e la sua fortuna. Atti del convegno di Napoli (4-6 novembre 1993)*. Napoli: Istituto Universitario, 173-190.
- Couloubaritsis, L. (1994) *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*. Brussel-les.
- Cherniss, H. (1945) *The Riddle of the early academy*. Derkeley & Los Angeles.
- Diels, H. (1882) *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria. Commentaria in Aristotelem Graeca 9*. Berlin: G. Reimer.
- Dillon, J. (2003) *The Heirs of Plato*. Oxford: Oxford University Press.
- Dixsaut, M. (1995) «Qu'appelle-t-on penser?», a *Cahiers Philosophiques de Strasbourg*, 211-228
- Dixsaut, M. (2003) *Platon, le desir de comprendre*. Paris: Vrin.
- Dorion, L. A. (2004) *Socrate*. Paris.
- Festugière, A.-J. (1950) *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris: Vrin.
- Gaiser, K. (1968) *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Stuttgart: Klett.
- Gonzalez, F. J. (2009) *Plato and Heidegger: A Question of Dialogue*. Pensilvania: Penn State Press.
- Gosling, J. C. B. & Taylor, C. C. W. (1984) *The Greeks on Pleasure*. Oxford: Clarendon Press.
- Heidegger, M. (1988) «Vom Wesen der Wahrheit», *Gesamtausgabe 34*. Frankfurt am Main: Klostermann
- Heidegger, M. (1992) «Platon: *Sophistes*» (Wintersemester, 1924-25), *Gesamtausgabe 19*, vol. 2. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Horn, F. (1893) *Platonstudien*, Viena.
- Hülsz, E. (2003) «Anamnesis en el *Menón* platónico», a *Apuntes Filosóficos 22*, 61-79.
- Hülsz, E. (2005) «La unidad de la filosofía de Heráclito», a *Tópicos 28*, 13-46.
- Hülsz, E. (2010) «Flujo y logos. La imagen de Heráclito en el *Cratilo* y el *Teeteto* de Platón», a Hülsz, E. (ed.) *Nuevos ensayos sobre Heráclito. Actas del Segundo Symposium Heracliteum*. México: UNAM.

- Ibáñez, X. (2007) *Lectura del Teetet de Plató: Saviesa i prudència en el tribunal del saber*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- Jackson, H. (1882) «Plato's later theory of Ideas. I: The *Philebus* and Aristotle's *Metaphysics I6*», a *Journal of Philology* 10, 253–298.
- Kant, I. (2005) [1790] *Crítica de la facultat de jutjar*. Barcelona: Edicions 62.
- Kenny, J. B. (2010) «Plato's Forms, Pythagorean Mathematics, and Stichometry», a *Apeiron* 53, 1-31.
- Kirk, G. S. & Raven J. E. & Schofield, M. (1994) *Los Filósofos Presocráticos*. Madrid: Gredos.
- Krämer, H. (1959) *Arete bei Platon und Aristoteles; zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Mader, M. (1977) *Das Problem des Lachens und der Komödie bei Platon*, Stuttgart. Berlin, Köln & Mainz.
- Marzoa, F. M. (2006) *El decir griego*. Madrid: la balsa de la medusa.
- Monserrat Molas, J. (1993). «Crònica: Introducció al *Timeu*», a *Butlletí Platònic* V, 221-229.
- Monserrat Molas, J. (1999) *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- Monserrat Molas, J. (2008) *Estranys, setciències i pentatletes: cinc estudis de filosofia política clàssica*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- Monserrat Molas, J. (ed.) (2002). *Hermenèutica i Platonisme*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- Monserrat Molas, J. & Torres, B. (2006) «La edad de Cronos, ¿una anti-utopía en "El Político" de Platón?» a *Res Publica Litterarum* 17.
- Moreau, J. (1969) «The Platonic Idea and Its Threefold Function: a Synthesis», a *The International Philosophical Quarterly*, 477-517.
- Natorp, P. (1994) *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Hambourg: Meiner.
- Nikolsky, B. (2001) «Epicurus on Pleasure», a *Phronesis* 46, 440-465
- Owen, G. E. L. (1953) «The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues», a *Classical Quarterly*, N. S. III, 79-95.
- Patočka, J. (2002) *Plato and Europe*. Stanford University Press.
- Pepe, L. (2002) «Le livre d'Anaxagore lu par Platon», a Dixsaut, M. & Brancacci, A. (eds.) *Platon, source des présocratiques*. Paris: Vrin, 107-128.

- Reale, G. (2003) [1991] *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las doctrinas no escritas*. Barcelona: Herder.
- Rist, J. M. (1964) «The Immanence and Transcendence of the Platonic Form», a *Philogogus* 108-3/4 217-232.
- Robin, L. (1935) *Platon. Les Grands Philosophes*. Paris: Alcan.
- Rodier, G. (1926) *Etudes de philosophie grecque*. Paris: Vrin.
- Roskam, G. (2007) *Live Unnoticed. On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*. Leiden & Boston.
- Sales Coderch, J. (1990) *Coneixement i Situació*. Barcelona: PPU.
- Sales Coderch, J. (1992) *Estudis sobre l'ensenyament platònic I: Figures i Desplaçaments*. Barcelona: Anthropos.
- Sales Coderch, J. (1994) «Camins fills de les qüestions: Sobre mètodes», a *Quaderns del Centre d'Estudis Carles Cardó 2: Llibertats i liberalismes*, Barcelona, 95-124.
- Sales Coderch, J. (1996) *Estudis sobre l'ensenyament platònic II: A la flama del vi. El Convit platònic, filosofia de la transmissió*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- Sales Coderch, J. (trad.) (2006) Plató. *Clitofó*, a *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XVII (Butlletí Platònic III)*, 203-208.
- Sandoval, P. (2009) *L'instauration platonicienne de la philosophie comme métaphysique*. Université Paris IV/Sorbonne.
- Sayre, K. M. (1983) *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*. Princeton.
- Scolnicov, S. (2003) *Plato's Parmenides*. Berkeley: University of California Press.
- Sedley, D. (2007) *Creationism and its critics in Antiquity*. Berkeley, Los Angeles & London.
- Serrano de Haro, A. (2007) *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*. Madrid: Trotta.
- Stenzel, J. (1924) *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*. Leipzig: Teubner.
- Strauss, L. (1966) *Socrates and Aristophanes*. New York.
- Strauss, L. (1998) *The Argument and the Action of Plato's Laws*. University of Chicago Press.
- Strauss, L. (2003) *On Plato's Symposium*, Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, L. (2006) *El problema de Sócrates*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions-Pòrtic.

- Striker, G. (1970) *Peras und Apeiron. Das Problem der Formen in Platons Philebus*. Gottingen.
- Tarán, L. (1981) *Speusippus of Athens: A Critical Study With a Collection of the Related Texts and Commentary*. Paris: Brill.
- Tarrant, H. (2008) «The Dyschereis of the Magna Moralia», a *Plato. The electronic Journal of the International Plato Society* 8 (<http://gramata.univ-paris1.fr/Plato>).
- Taylor, A. E. (1956) *Plato: Philebus and Epinomis*. London.
- Torres, B. & Monserrat Molas, J. (2011) «Platón en la relación intelectual de Eric Voegelin y Leo Strauss», a *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 28, 275-302.
- Trédé, M. (1992) *Kairos, l'à-propos et l'occasion (le mot et la notion d'Homère à la fin du IVe siècle avant J.-C.)*. *Études et commentaires* 103. Paris: Éditions Klincksieck.
- Vlastos, G. (1983) «The socratic *elenchus*», a *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, 27-58.
- West, M. L. (1983) *The Orphic Poems*. Oxford: Clarendon Press.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. (1959) [1920] *Platon I*. Berlin.
- Wilson, J. R. (1980) «Kairos as "due Measure"», a *Glotta* 58, 177-204.
- Zeller, E. (1923; 1920) *Die Philosophie der Griechen*, vol. I/I (1923); vol I/II (1920). Leipzig.

BIBLIOGRAFIA GENERAL (per ordre alfabètic)

- Ackrill, J. L. (1970) «In Defence of Platonic Division», a Wood, O. P. & Pitcher, G. (eds.) *Ryle. A Collection of Critical Essays*. London, 373-92 [Reimpr. Ackrill, J. L. (1997) *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford, 93-109].
- Aguirre, J. F. (1994) *Ética del plaer*. México: Universidad Iberoamericana.
- Ahbel-Rappe, S. (2010) «Damascius' exegesis of *Philebus* 27, on the nature of the Mixed», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 376-381.
- Allen, J. B. (ed.) (2000) *Ficino, M. The Philebus Commentary*. Arizona: Arizona Centre for Medieval and Renaissance Studies.
- Anastaplo, G. (1988) «On how Eric Voegelin has read Plato and Aristotle», a *Independent Journal of Philosophy* 5/6, 85-91.
- Annas, J. & Rowe, C. J. (2002) *New perspectives on Plato*. Cambridge: Harvard University Press.
- Badham, C. (1855) *Platonis Philebus*. London: Parker and Son.
- Balash, M. (1984) *Carles Riba, hel·lenista i humanista*. Barcelona: Barcino.
- Balash, M. (ed. i trad.) (1988) *Plató*. Fedre, *Diàlegs*, vol. IX. Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- Balash, M. (1989) «Les crítiques de Mn. Josep Perarnau a la meua edició del manuscrit barceloní del "Memorial del pecador remut" de Felip de Malla», a *Faventia* 11/1, 161-171.
- Balash, M. (ed. i trad.) (1989) *Plató*. La República (llibres I-IV), *Diàlegs*, vol. X. Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- Balash, M. (ed. i trad.) (1990) *Plató*. La República (llibres V-VII), *Diàlegs*, vol. XI. Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- Balash, M. (ed. i trad.) (1992) *Plató*. La República (llibres VIII-X), *Diàlegs*, vol. XII. Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- Balash, M. (ed. i trad.) (1995) *Plató*. Teetet, *Diàlegs*, vol. XIV. Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- Balash, M. (1996) «A propòsit de *Platón. De la perplejidad al sistema*, de Josep Montserrat», a *Faventia* 18/2, 121-135.
- Balash, M. (ed. i trad.) (1996) *Plató*. El sofista, *Diàlegs*, vol. XV. Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- Balash, M. (ed. i trad.) (1997a) *Plató*. El polític, *Diàlegs*, vol. XVI. Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- Balash, M. (ed. i trad.) (1997b) *Plató*. Fileb, *Diàlegs* vol. XVII. Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- Barker, A. (1996) «Plato's *Philebus*: The Numbering of a Unity», a *Apeiron* 29, 143-164.

- Benardete, S. (1963) «Some Misquotations of Homer in Plato», a *Phronesis* 8/2, 173–78.
- Benardete, S. (1984) *The Being of the Beautiful*. Chicago: University Of Chicago Press.
- Benardete, S. (1989) *Socrates' Second Sailing*. Chicago: University Of Chicago Press.
- Benardete, S. (1993) *The tragedy and comedy of life. Plato's Philebus*. Chocago: University of Chicago Press.
- Benardete, S. (2005) *Achilles and Hector: The Homeric Hero*. South Bend: St. Augustine's Press.
- Benitez, E. E. (1989) *Forms in Plato's Philebus*. Assen: Van Gorcum.
- Benitez, E. E. (1999a) «La classification des sciences (*Philèbe* 55c-59d)», a Dixsaut, M. (ed.) *La fêlure du plaisir: études sur le Philèbe de Platon I. commentaires sous la direction de Monique Dixsaut*. Paris: Vrin, 337-364.
- Benson, H. H. (2010) «Collection and Division in the *Philebus*», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Sumposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 19-24.
- Bernavé, A. (2011) *Platón y el orfismo. Dialogos entre religión y filosofía*. Madrid: Adaba.
- Blümner, H (1887) *Leben und Sitten der Griechen*, vol. II. Leipzig: G. Freytag.
- Boeri, M. D. (2010) «Epicurus the Platonist», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Sumposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 363-368.
- Bonitz, H. (1886) *Platonische Studien*. Berlin: Vahlen.
- Bosch-Veciana, A. (2003) *Amistat i Unitat en el Lisis de Plató. El Lisis com a narració d'una synousia dialogal socràtica*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- Bosch-Veciana, A. (2007) «Socrates as a 'figure' of the philosopher in the Gorgias», a Bosch-Veciana, A. & Monserrat Molas, J. (eds.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues*, vol. I. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 93-136.
- Bosch-Veciana, A. (2010) «Dramatic setting and philosophical content in Plato's *Philebus*», a Bosch-Veciana, A. & Monserrat Molas, J. (eds.) *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues*, vol. II. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 101-114.
- Bosch-Veciana, A. & Monserrat Molas, J. (eds.) (2007-2010) *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues*. Vols. I i II. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- Bossi, B. (2008) *Saber gozar: estudios sobre el placer en Platón*. Madrid: Trotta.
- Bossi, B. (2010) «How consistent is Plato with regard to the 'unlimited' character of pleasure in the *Philebus*?», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Sumposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 123-133.
- Brague, R. (1999) *La Sagesse du monde: histoire de l'expérience humaine de l'univers*. Paris: Fayard.
- Brague, R. (2008) *La sabiduría del mundo*. Madrid: Ediciones Encuentro.

- Brancacci, A. (1999b) «Le *περὶ ἡδονῆς* d'Héraclide du Pont (fr. 55 Wehrli), a Dixsaut, M. (ed.) *La fêlure du plaisir: études sur le Philèbe de Platon II*. Paris: Vrin, 99-125.
- Brandwood, L. (1990) *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brandwood, L. (1992) «Stylometry and chronology», a Kraud, R. (ed.) *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 90-120.
- Bravo, F. (1985) *Teoría Platónica de la Definición*. Caracas: Fondo Editorial de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela.
- Bravo, F. (1993) «La querelle contemporaine des faux plaisirs», a Dixsaut, M. (ed.) *Contre Platon*. Paris: Vrin, 235-270.
- Bravo, F. (1995) «La critique contemporaine des faux plaisirs dans le *Philèbe*», a Dixsaut, M. (ed.) *Contre Platon, 2: Reverser le platonisme*. Paris: Vrin, 235-270.
- Bravo, F. (2003) *Las ambigüedades del placer. Ensayo sobre el placer en la filosofía de Platón*. Sankt Augustin: International Plato Studies 17.
- Bravo, F. (2010) «El método de la división y la división de los placeres en el *Filebo* de Platón», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 25-30.
- Bringmann, K. (1972) «Platons *Philebos* und Herakleides Ponticus' Dialog *περὶ ἡδονῆς*», a *Hermes* 100, 523-30.
- Brisson, L. (1974) *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Brisson, L. (trad.) (1994) *Platon, Parménide*. Paris: Garnier-Flammarion.
- Brisson, L. (1995) *Timée. Critias*. Paris: Garnier-Flammarion.
- Brisson, L. (1996) «La notion de *pthonos* chez Platon», a *Reflexions contemporaines sur l'antiquité classique* 18, 41-59.
- Brisson, L. (2000) *Lectures de Platon*. Paris: Vrin.
- Brisson, L. (2004) «Vie théorique et vie pratique: la critique de Platon par Aristote» a Lisi, F. (ed.) *The ways of life in classical political philosophy, Papers of the 3rd meeting of the collegium politicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 85-94.
- Brisson, L. (2005) «*Republic* VI 509a9-c10, and its interpretation in Antiquity: Dialogical or dogmatic reading», a Finamore, J. & Berchman, R. (eds.) *History of Platonism. Plato Redivivus*. New Orleans, 1-17.
- Brisson, L. (2010) «Lecture de *Philèbe* 29a6-30d5», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 336-341.
- Burnet, J. (1901) *Plato. Platonis Opera*, vol. II. Oxford: Oxford University Press.
- Burnet, J. (1903) *Plato. Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press (lloc web: <http://tinyurl.com/cx8pdvh>).
- Bury, R. G. (1897) *The Philebus of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bury, R. G. (1988) [1897] *The Philebus of Plato*. New Hampshire.

- Caeiro, A. (2011) «Estruturas de vida (zôai) e maneiras de ser (bioi): A proairesis como princípio da mudança (archê kinêseôs) na *Ética a Nicómaco*», a Monserrat Molas, J. & Torres, B. (eds.) *Aristòtil lector de Plató (Inursions en el Fileb platònic)*. Barcelona: Societat Catalana de Filosofia & Barcelonesa d'Edicions, 91-113.
- Caeiro, A. (2012) «A lêthê e os seus contrários», a Caeiro, A. & Carvalho, M. J. (eds.) *Incursões no Filebo*, Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida (en premsa).
- Caeiro, A. & Carvalho, M. J. (eds.) (2012) *Incursões no Filebo*, Porto: Fundação Eng. António de Almeida.
- Campbell, L. (1867) *The Sophistes and Politicus of Plato*. Oxford: Clarendon press.
- Carone, G. R., (2000) «Hedonism and the Pleasureless Life in Plato's *Philebus*», a *Phronesis* 45/4, 257-283.
- Carone, G. R. (2005) *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Carpenter, A. D. (2007) «Putting the *Philebus*' Indispensable Method to Use», a *Ancient Philosophy*, 27/2, 303-322.
- Carvalho, M. J. (2011) «Sobre a possibilidade ou impossibilidade da total eliminação do Phronein – um Gedankenexperiment no *Filebo*», a Monserrat, J. & Torres, B. (eds.), *Aristòtil lector de Plató: (incursions en el "Fileb" platònic)*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions & Societat Catalana de Filosofia, 15-24.
- Carvalho, M. J. (2012) «O caso do *cogito* no *Filebo* de Platão», a Caeiro, A. & Carvalho, M. J. (eds.) *Incursões no Filebo*. Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida (en premsa).
- Casertano, B. (1999a) «Écrire et peindre dans l'âme. Le statut du *logos* dans le *Philèbe*», a Dixsaut, M. (ed.) *La fêlure du plaisir: études sur le Philèbe de Platon I. commentaires sous la direction de Monique Dixsaut*. Paris: Vrin, 403-421.
- Casertano, G. (1992) *Genesi e definizione del piacere nel Filebo platonico*, Messina.
- Casertano, G. (2010) «Opinione, verità e piacere: la prima specie dei piaceri falsi», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 134-139.
- Castelnérac, B. (2010) «Plaisirs esthétiques et beauté dans le *Philèbe*: un essai de reconstruction du discours platonicien sur l'art», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 140-145.
- Cavini, W. (1995) «Naming and Argument: Diaeretic Logic in Plato's *Statesman*», a Rowe, C. (ed.) *Reading the Statesman*. Proceedings of the III Symposium Platonicum. Sankt Augustin, 123-38.
- Cerasuolo, S. (1996) «La trattazione del Comico nel *Filebo*» a *Il «Filebo» di Platone e la sua fortuna. Atti del convegno di Napoli* (4-6 novembre 1993). Napoli: Istituto Universitario, 173-190.
- Cherniss, H. (1936) «The Philosophical Economy of the Theory of Ideas», a *The American Journal of Philology* 57/4, 445-456.
- Cherniss, H. (1944) *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

- Cherniss, H. (1945) *The Riddle of the Early Academy*. Berkeley: University of California Press.
- Cherniss, H. (1965) [1935] *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. New York: Octagon Books.
- Cherniss, H. (2005) «L'economia filosòfica de la teoria de les idees», a *Comprendre* 7/1, 5-13.
- Compton, T (1990) «What is the tornoi in *Philebus* 51c?» a *Classical Quarterly* 40, 549-552.
- Cooper, J. M. (1977) «Plato's Theory of Human Good in the *Philebus*», a *The Journal of Philosophy* 74, 714-730.
- Cornford, F. M. (1937) *Plato's Cosmology*. London: Lund Humphries.
- Cornford, F. M. (1973) [1935] *Plato's Theory of Knowledge*, London.
- Cosenza, P. (ed.) (1996) *Il Filebo di Platone e la sue Fortuna, Atti del convegno di Napoli*. Napoli: D'Auria Editore.
- Couloubaritsis, L. (1994) *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*. Bruxelles.
- Dancy, R. M. (2007) «The Limits of Being in the *Philebus*», a *Apeiron* 40, 35-70.
- Davidson, D. (1993) «Plato's Philosopher», a Irwin, T. & Nussbaum, M. C. (eds.) *Virtue, Love and Form: Essays in Memory of Gregory Vlastos*. Edmonton, 179-194.
- De la Taille, A. (1999a) «Aux Portes du bien (64a7-65a6 et l'interprétation de Gadamer)», a Dixsaut, M. (ed.) *La fêlure du plaisir: études sur le Philèbe de Platon I. commentaires sous la direction de Monique Dixsaut*. Paris: Vrin, 365-383.
- Delcomminette, S. (2003) «False Pleasures, Appearance and Imagination in the *Philebus*», a *Phronesis* 48/3, 215-237.
- Delcomminette, S. (2006) *Le Philèbe de Platon: introduction à l'agathologie platonicienne*. Leiden & Boston: Brill.
- Diels, H. (1882) *Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria. Commentaria in Aristotelem Graeca* 9. Berlin: G. Reimer.
- Diès, A. (1978). *Platon. Philèbe. Oeuvres complètes*. vol. IX/2, *Philèbe*. Paris: Les Belles Lettres.
- Diès, A. (1993) *Platon. Oeuvres complètes*. vol. IX/2, *Philèbe*. Paris: Les Belles Lettres.
- Dillon, J. (1999a) «Speusippe et le plaisir», a Dixsaut, M. (ed.) *La fêlure du plaisir: études sur le Philèbe de Platon II. commentaires sous la direction de Monique Dixsaut*. Paris: Vrin, 83-98.
- Dillon, J. (2010) «Preface», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, ix-x.
- Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) (2010) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight symposium platonicum*. Sankt Augustin: Akademia Verlag.
- Dillon, J. (2003) *The Heirs of Plato*. Oxford: Oxford University Press.
- Dixsaut, M. (1995) «Qu'appelle-t-on penser?», a *Cahiers Philosophiques de Strasbourg* 3, 211-228.

- Dixsaut, M. (1999a) «Introduction», a Dixsaut (ed.) *La fêlure du plaisir: études sur le Philèbe de Platon I. commentaires sous la direction de Monique Dixsaut*. Paris: Vrin, IX-XXVII.
- Dixsaut, M. (1999a) «L'affirmation de *Philèbe* (11a-12b)» a Dixsaut (ed.) *La fêlure du plaisir, études sur le philèbe de platon I. commentaires sous la direction de Monique Dixsaut*. Paris: Vrin, 27-42.
- Dixsaut, M. (1999a) «Une certaine espèce de vie (*Philèbe*, 34d1-36c3)», a Dixsaut, M. (ed.) *La fêlure du plaisir, études sur le Philèbe de Platon II. Commentaires sous la direction de Monique Dixsaut*. Paris: Vrin, 245-266.
- Dixsaut, M. (2003) *Platon, le desir de comprendre*. Paris: Vrin.
- Dorion, L. A. (2004) *Socrate*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Dorion, L-A. (2010) «L'autarcie et les critères du bien (*Philèbe* 20d et 67a)», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Sumposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 146-151.
- Duran, M. A. & Lisi F. (ed. i trad.) (1992) *Platon. Diálogos VI*. Madrid: Gredos.
- Erler, M. (2010) «*Philebos* und *Phaidon* über die Qualität von Emotionen», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Sumposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 152-157.
- Ferber, R. (2010) «Platons Nebensonnen: Schönheit, Symmetrie und Wahrheit», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Sumposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 259-265.
- Festugière, A.-J. (1950) *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris: Vrin.
- Fossheim, H. J. (2010) «Method in the *Philebus*», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Sumposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 31-35.
- Frede, D (1985) «Rumpelstiltskin's Pleasures: True and False Pleasures in Plato's *Philebus*», a *Phronesis* 30/2, 151-180.
- Frede, D. (1993) *Plato. Philebus*. Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Frede, D. (1997) *Platon Werke Übersetzung und Kommentar*, Band III 2. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Frede, D. (2010) «Life and its Limitations: the conception of happiness in the *Philebus*», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Sumposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 3-16.
- Friedländer, P. (1964) *Platon*, vol. II. Berlin.
- Friedländer, P. (1969) [1928-1930] *Plato, Second and third period*. Princeton University Press.
- Fronterotta, F. (2006) «Questioni eidetiche in Platone: il sensibile e il demiurgo, l'essere e il bene», a *Giornale critico della filosofia italiana* 85, 412-436.
- Fronterotta, F. (2010) «Nature and structure of the cause in *Philebus* 26e1-27b3», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Sumposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 266-271.

- Fuyarchuk, A (2010) *Gadamer's path to Plato. A response to Heidegger and a Rejoinder by Stanley Rosen*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock.
- Gadamer, H. G. (1986) *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Gesammelte Werke, Band 1: Hermeneutik I. Tübingen: Mohr.
- Gadamer, H. G. (1971) [1961] *Hegel's Dialèctic*. New Haven: Yale UNiversity Press.
- Gadamer, H. G. (1991) [1978] «Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles», *Gesammelte Werke*, vol. 7. *Griechische Philosophie 3, Platon im Dialog*. Tübingen.
- Gadamer, H. G. (2000) [1931] *Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zum Philebos*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Gaiser, K. (1968) *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*. Stuttgart: Klett.
- Garrigasait, R. (ed. i trad.) (2009) *Plató. Cartes*. Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- Gerson, Ll. P. (2010) «Beauty, Commensurability, and Truth in Plato's *Philebus*», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 272-278.
- Gill, Ch. (2000) «Protreptic and Dialectic in Plato's *Euthydemus*», a Robinson, T. M. & Brisson, L. (eds.), *Plato, Euthydemus, Lysis, Charmides*, Proceedings of the V Symposium Platonicum, Selected Papers. Sankt Augustin, 133-143
- Gill, Ch. (2002) «Dialectic and the Dialogue Form», a Annas, J. & Rowe, C. (eds.), *New perspective on Plato, modern and ancient*. Washington, Cambridge & London, 145-171.
- Gill, Ch. (2010) «Dialogue Form and Philosophical Content in Plato's *Philebus*», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 47-55.
- Gill, M. L. (2010) «The Divine Method in Plato's *Philebus*», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 36-46.
- Gilson, É. (1972) [1948] *L'être et l'essence*, Paris: Vrin.
- Goldschmidt, V. (1970) [1951] «Remarques sur le *Philèbe*», a *Questions platoniciennes*. Paris: Vrin, 35-47.
- Gonzalez, F. J. (1995) *The Third Way. New Directions in Plato'n Studies*. Boston & London: Rowman & Littlefield.
- Gonzalez, F. J. (1999) «A la caça de Plató: una alternativa a les interpretacions tradicionals», a *Comprendre* 1/2, 127-140.
- Gonzalez, F. J. (2007) «Plato's Dialectical Ethics: or Taking Gadamer at his Word», Ponència presentada al VIII Symposium Platonicum de la IPS, Dublin (manuscrit).
- Gonzalez, F. J. (2009) *Plato and Heidegger. A question of dialogue*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- Gonzalez, F. J. (2010) «Plato's Dialectical Ethics: or Taking Gadamer at his Word», a Gill, Ch. & Renaud, F. (eds.) *Hermeneutic Philosophy and Plato: Gadamer's Response to the Philebus*. Sankt Augustin: Akademie Verlag, 175-192.

- Goldsmith, V. (1970) *Platonisme et pensée contemporaine*. Paris: Aubier.
- Gosling, J. C. B. (1959) «False Pleasures: "Philebus" 35c-41b», a *Phronesis* 4/1, 44-53.
- Gosling, J. C. B. (1961) «Father Kenny on False Pleasures», a *Phronesis* 6/1, 41-45
- Gosling, J. C. B. (1975) *Plato. Philebus*. Oxford: Clarendon Press.
- Gosling, J. C. B. & Taylor, C. C. W. (1984) *The Greeks on Pleasure*. Oxford: Clarendon Press.
- Grote, G. (1875) *Plato and Other Companions of Socrates*, vol II. London: J. Murray.
- Grube, G. M. A. (1935) *Plato's Thought*. London: Methuen.
- Gulley (1962) *Plato's Theory of Knowledge*. London.
- Guthrie, W. K. C. (1978) *A History of Greek Philosophy V*. Cambridge.
- Guthrie, W. K. C. (1992) *Historia de la Filosofía Griega. V. Platón. Segunda Época y Academia*. Madrid: Gredos.
- Hackforth, R. (1936) «Plato's Theism», a *Classical Quarterly* 30, 4-9.
- Hackforth, R. (1958) *Plato's Examination of Pleasure. A Translation of the Philebus*. Cambridge: The University Press.
- Hackforth, R. (1972) *Plato's Philebus*. Cambridge: The University Press.
- Hadot, P. (1998) *¿Qué es la filosofía antigua?*. México: FCE.
- Hahn, R. (1978) «On Plato's *Philebus* 15b1-8», a *Phronesis* 23, 158-172.
- Hampton, C. (1987) «Pleasure, Truth and Being in Plato's "Philebus": A Reply to Professor Frede», a *Phronesis* 32/2, 253-262.
- Hampton, C. (1990) *Pleasure, Knowledge, and Being. An analysis of Plato's Philebus*. State University of New York Press
- Harte, V. (1999a). «Quel Prix Pour La Vérité. *Philèbe* 64a7-66d3», a Dixsaut, M. (ed.) *La fêlure du plaisir: études sur le Philèbe de Platon I. commentaires sous la direction de Monique Dixsaut*. Paris: Vrin, 385-402.
- Harte, V. (2002). *Plato on Parts and Wholes. The metaphysics of structure*. Oxford: Clarendon Press.
- Hegel, G. W. F. (1979) [1833–1836] *Werke in zwanzig Bänden*. vol. 18: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1999) [1807] *Fenomenología del espíritu* (Trad. Wenceslao Roces). Madrid: F.C.E.
- Heidegger, M. (1988) «Vom Wesen der Wahrheit», *Gesamtausgabe* 34. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1992) «Platon: *Sophistes*» (Wintersemester, 1924-25), *Gesamtausgabe* 19, vol. 2. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Hermann, C. F. (1896) *Platonis Dialogi*, II. Lipsiae.
- Hermann, K. F. (1839) *Geschichte und System der platonischen Philosophie*. Heidelberg.
- Horn, F. (1893) *Platonstudien*. Wien: F. Tempsky.

- Huffman, C. (1999b) «Limit et illimité chez les premiers philosophes grecs», a Dixsaut, M. (ed.) *La fêlure du plaisir: études sur le Philèbe de Platon II. commentaires sous la direction de Monique Dixsaut*. Paris: Vrin, 11-31.
- Hülsz, E. (2003) «Anamnesis en el *Menón* platónico», a *Apuntes Filosóficos* 22, 61-79
- Hülsz, E. (2005) «La unidad de la filosofía de Heráclito», a *Tópicos* 28. México: Universidad Panamericana, 13-46.
- Hülsz, E. (2010) «Flujo y logos. La imagen de Heráclito en el *Cratilo* y el *Teeteto* de Platón», a Hülsz, E. (ed.). *Nuevos ensayos sobre Heráclito. Actas del Segundo Symposium Heracliteum*. México: UNAM.
- Ibáñez, X. (1993) «Stanley Rosen a Barcelona», a *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* V, 204-220.
- Ibáñez, X. (2004) «Els textos s'assemblen a les olles. Jordi Sales, filòsof», a *Lectures de Filosofia. Escrits en homenatge a Jordi Sales i Coderch*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 223-243.
- Ibáñez, X. (2006) «El filosofema heraclític: el flux sensible», a *Comprendre* 8/1, 45-61.
- Ibáñez, X. (2007a) *Lectura del Teeteto de Plató: Saviesa i prudència en el tribunal del saber*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- Ibáñez, X. (2007b) «Human being is godlike becoming: Human and superhuman wisdom in Plato's *Theaetetus*», a Bosch-Veciana, A & Monserrat Molas, J. (eds.) *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues*, vol. I. Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 159-192.
- Ibáñez, X. (2011) «El Plaer d'intel·ligir: una nota per a la relectura del *Fileb* a la llum del *De anima*», a Monserrat, J. Torres, B. (eds.) *Aristòtil lector de Plató: incursions en el Fileb platònic*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions & Societat Catalana de Filosofia (IEC), 151-171.
- Irwin, T. H. (1995) *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Irwin, T. H. (2008) «The Platonic Corpus», a Fine, G. (ed.) *The Oxford Handbook of Plato*. Oxford: Oxford University Press.
- Jackson, H. (1882) «Plato's later theory of Ideas. I: The *Philebus* and Aristotle's *Metaphysics I6*», a *Journal of Philology* 10, 253-298.
- Jackson H. (1897) «Plato's Late Theory of Ideas» a *Journal of Philology* 25, 65-82.
- Jäger, W. (1923) *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin.
- Jäger, W. (1934-1947) *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*. Berlin.
- Jewett, B (1875) *The Dialogues of Plato*, vol IV. Oxford.
- Jordan, M.D. (1986) «Ancient philosophic protreptic and the problem of persuasive genre», a *Rhetorica* 4, 309-333
- Kahn, Ch. (1996) *Plato and the socratic dialogue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kahn, Ch. H. (2010) «Dialectic, Cosmology, and Ontology in the *Philebus*», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 56-67.

- Kant, I. (2005) [1790] *Crítica de la facultat de jutjar*. Barcelona: Edicions 62.
- Kenny, A. (1960) «False Pleasures in the *Philebus*: a Reply to Mr Gosling», a *Phronesis* 5/1, 45-52
- Kenny, J. B. (2010) «Plato's Forms, Pythagorean Mathematics, and Stichometry», a *Apeiron* 53, 1-31.
- Kirk, G. S.; Raven J. E.; Schofield, M. (1994) *Los Filósofos Presocráticos*. Madrid: Gredos.
- Klein, J. (1972), «About Plato's *Philebus*», a *Interpretation* 2/3, 157-182.
- Kojève, A. (1998) *Introduction à la lecture de Hegel: leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*. Paris: Gallimard.
- Krämer, H. (1959) *Arete bei Platon und Aristoteles; zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Kucharski, P. (1959) «Le *Philèbe* et les éléments harmoniques d'Aristoxène», a *Revue Philosophique* 59, 41-72.
- Larivée, A. (2010) «The *Philebus*, a Protreptic?», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 163-171.
- Laurenti, R. (1989) *Aristotele. Scritti sul piacere*, Palermo: Aesthetica Edizioni.
- Lefebvre, D. (1999a) «Qu'est-ce qu'un vie vivable? La découverte de la vie mixte dans le *Philèbe* (20b-22b)», a Dixsaut, M. (ed.) *La fêlure du plaisir: études sur le Philèbe de Platon I. commentaires sous la direction de Monique Dixsaut*. Paris: Vrin, 61-88.
- Lefka, A. (2010) «"La vie mixte" du *Philèbe* : une concession pragmatique de Platon au plaisir?», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 172-176.
- Lessing, G. E. (1778) *Eine Duplik*.
- Lima, P. (2011) «Prazer e finitude: A *Ética a Nicómaco* de Aristóteles e o *Filebo* de Platão», a Monserrat, J. Torres, B. (eds.) *Aristòtil lector de Plató: incursions en el Fileb platònic*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions & Societat Catalana de Filosofia (IEC), 115-139.
- Lisi, F. (2010) «Ley, placer e intelecto en el *Filebo*», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 178-187.
- Lledó, E. (1981) «Introducción general», a *Platón, diálogos I*. Madrid: Gredos, 7-135.
- Lloyd, A. C. (1952) «Plato's description of division», a *Classical Quarterly* 46, 105-112.
- Lloyd, G. E. R. (1977) «The *Philebus*» a *The Classical Review* 27/2, 173-175.
- Löhr, G. (1990) *Das Problem des Einen und Vielen in Platons Philebos*. Göttingen: Van-den-hoeck & Ruprecht.
- Longo, A. (2010) «La divisione nel commento di Damascio al *Filebo* di Platone», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 369-375.

- Lutoslawski, W. (1897) *The Origin and Growth of Plato's Logic with an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings*. London & New York & Bombay.
- Macé, A. (2010) «L'eidos-structure dans le *Philèbe* au fondement de la science de la nature (*Philèbe* 31d4-32b5)», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 279-284.
- Mader, M. (1977) *Das Problem des Lachens und der Komödie bei Platon*. Stuttgart, Berlin, Köln & Mainz.
- Malla, F. de (1981) [1431] *Memorial del pecador remut: manuscrit de Barcelona*, A cura de Mn. Manuel Balasch, vol. I. Barcelona: Editorial Barcino.
- Malla, F. de (1982) [1431] *Memorial del pecador remut: manuscrit de Barcelona*, A cura de Mn. Manuel Balasch, vol. II. Barcelona: Editorial Barcino.
- Malla, F. de (1986) [1431] *Memorial del pecador remut. Manuscrit de Barcelona*. A cura de Manuel Balasch, vol. III. Barcelona: Editorial Barcino.
- Marzoa, F. M. (2006) *El decir griego*. Madrid: la balsa de la medusa.
- Mason, A. (2010) «Plato's God : the evidence of the *Philebus*», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 285-298.
- McCabe, M. M. (1999a) «Téléologie et autonomie dans le *Philèbe* de Platon», a Dixsaut M. (ed.) *La fêlure du plaisir. Études sur le Philèbe de Platon I*. Paris: Vrin, 221-241.
- McCabe, M. M. (2010) «Banana skins and custard pies: Plato on comedy and selfknowledge», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 194-203.
- McPherran, M. L. (2010) «Love and Medicine in Plato's Symposium and *Philebus*», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 204-208.
- Meinwald, C. C. (2008) «The *Philebus*», a *The Oxford Handbook of Plato*. Oxford: Oxford University Press, 484-503.
- Meinwald, C. C. (1996) «One/many problems: *Philebus* 14 c1–15 c3», a *Phronesis* 41, 95-103.
- Meinwald, C. C. (1998) «Prometheus's bounds. *Peras* and *Apeiron* in Plato's *Philebus*», a Gentzler, J. (ed.) *Method in Ancient Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 165-180.
- Menn, S. (1992) «Aristotle and Plato on God as *Noûs* and as the Good», a *Review of Metaphysics* 45, 543-573.
- Menn, S. (1995) *Plato on God as Nous*. Carbondale & Edwardsville.
- Migliori, M. (1993) *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al "Filebo" di Platone*. Milano: Vita e Pensiero.
- Migliori, M. (1996) *Arte politica e metretica assiologica. Commentario storico-filosofico al "Politico" di Platone*. Milano: Vita e Pensiero.
- Migliori, M. (1998) [1993] *L'uomo fra piacere, intelligenza e Bene. Commentario storico-filosofico al "Filebo" di Platone*. Milano: Vita e Pensiero.

- Migliori, M. (2007) «Alcune riflessioni su misura e metretica (il *Filebo* tra *Protagora* e *Leggi*, passando per il *Politico* e il *Parmenide*)», a *Ordia Prima* 6, 19-81.
- Migliori, M. (2010a) «Uni-molteplicità del reale e dottrina dei Principi», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 292-306.
- Migliori, M. (2010b) «*Philebus* and *Timaeus*: Plato 'suggests' reading these two dialogues together», a Bosch-Veciana, A & Monserrat Molas, J. (eds.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues*, vol. II. Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 115-139.
- Milobenski E. (1964) *Der Neid in der griechischen Philosophie*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Moes, M. (2000) *Plato's Dialogue Form and the Care of the Soul*. New York.
- Mohr, R. D. (1981) «The number theory in Plato's *Republic* VII and *Philebus*», a *Isis* 72, 620-627.
- Monserrat Molas, J. (1993) «Crònica: Introducció al *Timeu*», a *Butlletí Platònic* V, 221-229.
- Monserrat Molas, J. (1999) *El polític de Plató. La gràcia de la mesura*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- Monserrat Molas, J. (2002) «Actualitat dels estudis platònics», a Monserrat Molas, J. (ed.) *Hermenèutica i Platonisme*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 7-25.
- Monserrat Molas, J. (2003) «La mesure comme principe constitutif du *Politique* de Platon», a *Revue de Philosophie Ancienne* 21/1, 3-22.
- Monserrat Molas, J. (2007) «The Centrality of Due Measure in the Statesman: between dialectics and statesmanship», a Bosch-Veciana, A & Monserrat Molas, J. (eds.), *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues*, vol. I. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 205- 222.
- Monserrat Molas, J. (2008) *Estranys, setciències i pentatletes: cinc estudis de filosofia política clàssica*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- Monserrat Molas, J. (2012) «"Com si fóssim arquers que apunten a un fitó", "com si cerquéssim un home": lectura del passatge central del *Fileb* de Plató», a Caeiro, A. & Carvalho, M. J. (eds.) *Incursões no Filebo*, Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida (en premsa).
- Monserrat Molas, J. (ed.) (2002) *Hermenèutica i Platonisme*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- Monserrat Molas, J & Torres, B. (2006) «La edad de Cronos, ¿una anti-utopía en "El Político" de Platón?» a *Res Publica Litterarum* 17.
- Monserrat Molas, J. & Torres, B (eds.) (2012) *Aristòtil lector de Plató (incursions en el "Fileb" platònic)*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions & Societat Catalana de Filosofia.
- Moravcsik, J. (1973) «Plato's Method of Division», a Moravcsik, J. (ed.) *Patterns in Plato's Thought*. Dordrecht: Reidel, 158-180.
- Moravcsik, J. (2000) *Plato and Platonism*. Oxford & Cambridge.

- Moreau, J. (1969) «The Platonic Idea and Its Threefold Function: a Synthesis», a *The International Philosophical Quarterly*, 477-517.
- Moreau, J. (1986) *La constructuion de l'idéalisme platonicien*. Hildesheim.
- Mróz, T. (2010) «*Philebus* Interpreted by Paul Natorp and Wincenty Lutoslawski», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Sumposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 382-390.
- Muniz, F. & Rudebusch, G. (2004) «Plato, *Philebus* 15b. A Problem Solved», a *Classical Quarterly* 54/2 394-405.
- Munk, E. (1858-60) *Die natürliche Ordnung der platonischen Schriften*. Berlin.
- Nails, D. (2002) *The people of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hackett.
- Narcy, M. (2010) «Socrate à l'école de l'Étranger d'Élée», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Sumposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 68-73.
- Natali, C. (1999b). «Le Plaisir dans L'Étique à Nicomaque», a Dixsaut, M. (ed.) *La fêlure du plaisir: études sur le Philèbe de Platon II. commentaires sous la direction de Monique Dixsaut*. Paris: Vrin, 129-148.
- Natorp P. (2004) *Plato's Theory of Ideas. An Introduction to Idealism*. Sankt Augustin.
- Natorp, P. (1994) *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Hambourg: Meiner.
- Nehamas, A. (1999) *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates*. Princenton: Princenton University Press.
- Nikolsky, B. (2001) «Epicurus on Pleasure», a *Phronesis* 46, 440-465
- Notomi, N, (1999) *The unity of Plato's Sophist: between the sophist and the philosopher*. Cambridge.
- Notomi, N. (2010) «The questions asked in the *Philebus*», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Sumposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 74-79.
- O'Meara, D. (1999) «Lectures néoplatoniciennes du Philèbe», a Dixsaut, M. (ed.) *La fêlure du plaisir: études sur le Philèbe de Platon II*. Paris: Vrin, 191-201.
- Obdrzalek, (2010) «Fleeing the Divine – Plato's Rejection of the Ahedonic Ideal in the *Philebus*», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Sumposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 209-214.
- Ogihara, S. (2010) «The Contrast between Soul and Body in the Analysis of Pleasure in the *Philebus*», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Sumposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 215-220.
- Ostenfeld, E. N. (1982) *Forms, Matter and Mind. Three Strands in Plato's Metaphysics*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Ostenfeld, E. N. (1993) «The Physicality of God in the *Politicus* Myth and in the Later Dialogues», a *Classica et Mediaevalia* 41, 77-95.

- Ostenfeld, E. N. (2010) «The psychology of the *Philebus*», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 307-312.
- Owen, G. E. L. (1953) «The Place of the *Timaeus* in Plato's Dialogues», a *Classical Quarterly*, N. S. III, 79-95.
- Parry, R. D. (2010) «Truth, Falsity, and Pleasures in *Philebus* and *Republic* 9», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 221-226.
- Patočka, J. (2002) *Plato and Europe*. Stanford University Press.
- Patterson, R. (2010) «The *Philebus* and the Unity of Platonic Method», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 80-91.
- Pepe, L. (2002) «Le livre d'Anaxagore lu par Platon», a Dixsaut, M. & Brancacci, A. (eds.) *Platon, source des présocratiques*. Paris: Vrin, 107-128.
- Perarnau, J. (1983) «Nota bibliogràfica sobre el "Memorial del pecador remut"», a *Revista Catalana de Teologia* 8/2, 475-478.
- Perarnau, J. (1984) «Ressenya de: Malla, F. de, *Memorial del pecador remut. Manuscrit de Barcelona*. A cura de Manuel Balasch. Volum III», a *Arxiu de Textos Catalans Antics* 3, 362-363.
- Pinotti, G. E. M. (2010) «Placer y phantasia en *Filebo* 36c3-40e5», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 188-193.
- Planinc, Z. (2001) «The Significance of Plato's *Timaeus* and *Critias* in Eric Voegelin's Philosophy», a *Politics, Order and History*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 327-375.
- Planinc, Z. (2007) «Equivalences of Experience and Symbolization in Plato and Homer», a *Annual Meeting Papers, Eric Voegelin Society, American Political Science Association*. Chicago.
- Planinc, Z. (2008) «Equivalències d'experiència i simbolització en Plató i Homer», a *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia* XIX, 133-139.
- Pòrtules, J. (1984) «En els navilis de Pantagruel», a *Els Marges* 32, 25-44.
- Pradeau, J-F. (2002) *Platon. Philèbe*. Paris: Flammarion.
- Pradeau, J-F. (2010) «The Forging of the Soul in Plato's *Philebus*», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 313-319.
- Reale, G. (1990) *A History of Ancient Philosophy IV: The Schools of the Imperial Age*, New York: State University of New York.
- Reale, G. (2003) [1991] *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las doctrinas no escritas*. Barcelona: Herder.
- Renaud, F. (1999) *Die Resokratierung Platons: Die Platonische Hermeneutik Hans-Georg Gadamers*. Sankt Augustin.

- Reshotko, N. (2010) «Restoring Coherence to the Gods' Gift to Men: *Philebus* 16c9-18b7 and 23e3-27b8», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 92-97.
- Rhodes, J. M. (1992) «On Voegelin: His Collected Works and His Significance», a *The Review of Politics* 54/4, 621-647
- Rist, J. M. (1964) «The Immanence and Transcendence of the Platonic Form», a *Philogogus* 108-3/4, 217-232.
- Robin, L. (1935) *Platon. Les Grands Philosophes*. Paris: Alcan.
- Robin, L. (1950) *Plato, Oeuvres complètes*, vol. II. Paris: Gallimard.
- Rodier, G. (1900) «Remarques sur le Philèbe», a *Études de philosophie grecque*. Paris, 74-137.
- Rodier, G. (1926) *Etudes de philosophie grecque*. Paris.
- Rombaut, K. (1999a) «La cosmologie parodique du Philèbe (*Philèbe* 28c6-30d8)», a Dixsaut, M. (ed.) *La fêule du plaisir, études sur le Philèbe de Platon I*. Paris: Vrin, 193-220.
- Rosen, S. (1958) «Order and History», a *Review of Metaphysics* 12, 1958, 257-284.
- Rosen, S. (1965) «The Role of Eros in Plato's *Republic*», a *Review of Metaphysics* 18, 452-475.
- Rosen, S. (1999a) «An introduction on the "Philebus"», a *Ítaca, quaderns catalans de cultura clàssica* 14-15, 83-101.
- Rosen, S. (1999b) «The problem of sense perception in Plato's *Philebus*», a Rosen, S. (ed.) *Metaphysics in Ordinary Language*. New Haven & London: Yale University Press, 81-101.
- Roskam, G. (2007) *Live Unnoticed. On the Vicissitudes of an Epicurean Doctrine*. Leiden & Boston.
- Ross, D. (1997) *Teoria de las ideas de Platón*. Madrid: Cátedra.
- Rowe, Ch. (1997) «Plato re-edited» a *Classical Review* 47, 272-274.
- Rowe, Ch. (1999a) «La forme dramatique et la structure du *Philèbe*», a Dixsaut, M. (ed.) *La fêlure du plaisir: études sur le Philèbe de Platon I. commentaires sous la direction de Monique Dixsaut*. Paris: Vrin, 9-25.
- Runia, D. T. (2010) «Didactic enumeration in the *Philebus* and other Platonic writings», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*, Sankt Augustin: Academia Verlag, 104-109.
- Ryle, G. (1966) *Plato's Progress*. Cambridge.
- Ryle, G. (1979) [1965] «Dialectic in the Academy» a Bambrough, R. (ed.) *New Essays on Plato and Aristotle*. London.
- Sales Coderch, J. (1990) *Coneixement i Situació*. Barcelona: PPU.
- Sales Coderch, J. (1992) *Estudis sobre l'ensenyament platònic I: Figures i Desplaçaments*. Barcelona: Anthropos
- Sales Coderch, J. (1994) «Camins fills de les qüestions: Sobre mètodes», a *Quaderns del Centre d'Estudis Carles Cardó 2: Llibertats i liberalismes*. Barcelona, 95-124.

- Sales Coderch, J. (1996) *Estudis sobre l'ensenyament platònic II: A la flama del vi. El Convit platònic, filosofia de la transmissió*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions.
- Sales Coderch, J. (2007) «Between Artfulness and Ability: an interpretation of *Hippias Minor*», a Bosch-Veciana, A & Monserrat Molas, J. (eds.) *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues*, vol. I. Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 59-76.
- Sales Coderch, J. (2010) «Two Figures of Platonic Hermeneutics: The Wealthy Young Man and the Wall», Bosch-Veciana, A & Monserrat Molas, J. (eds.) *Philosophy and Dialogue. Studies on Plato's Dialogues*, vol. I. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 15-28.
- Sales Coderch, J. (trad.) (2006) «Plató, Clitofó», a *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XVII (Butlletí Platònic III)*, 203-208.
- Samaranch, F. P. (ed. i trad.) (1972) *Platon, Obras Completas*. Madrid: Aguilar.
- Sandoval, P. (2009) *L'instauration platonicienne de la philosophie comme métaphysique*. Université Paris IV/Sorbonne.
- Santa Cruz, A. I. (2010) «Quantité déterminée et juste mesure dans le *Philèbe*», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 320-325.
- Sayre, K. M. (1983) *Plato's Late Ontology: A Riddle Resolved*. Princeton: Princeton University Press.
- Sayre, K. M. (2006) *Metaphysics and Method in Plato's Statesman*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006
- Scaltsas, T. (1989) «Socratic Moral Realism: An Alternative Justification», a *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 7, 129-150.
- Scheiermacher, F. (1826) *Platos Werke*. Vol 3/2. Berlin: G. Reimer, 127-138.
- Scheiermacher, F. (1839) *Sämmtliche Werke III*, 4, 1.
- Schleiermacher, F & Hieronymus, M. (1990) *Platon. Werke*. Band 7. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schleiermacher, F. (1809) *Platons Philebus, Platons Werke*, II/3. Berlin [Reimpr. (1990) *Platon. Werke*. Band 7].
- Schofield, M. (1971) «Who Were the οἱ δυσχερεῖς in Plato *Philebus* 44a ff.?», a *Museum Helveticum* 28, 2-20.
- Scolnicov, S. (1975) «*Philebus* 15b1-8», a *Scripta Classica Israelica* 1, 3-13.
- Scolnicov, S (2003) *Plato's Parmenides*. Berkeley: University of California Press.
- Scolnicov, S. (2010) «The wonder of one and many», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 326-335.
- Sedley, D. (2007) *Creationism and its critics in Antiquity*, Berkeley, Los Angeles & London.
- Serrano de Haro, A. (2007) *La precisión del cuerpo. Análisis filosófico de la puntería*. Madrid: Trotta.
- Shiner, R. (1974) *Knowledge and Reality in Plato's Philebus*. Assen: Van Gorcum.

- Shorey (1895) «The Idea of good in Platos *Republic*. A study in the logic of speculative ethics», a *Studies in Classical Philology* 1, 188-239.
- Shorey, P. (1908) «Note on *Philebus* 11b-c», a *Classical Philology* 3, 343-345.
- Stallbaum, G. (1829) *Platonis Philebus*. Lipsiae.
- Stalley, R. (2010) «The *Philebus* and the Art of Persuasion», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 227-236.
- Stenzel, J. (1917) *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles*. Breslau: Trewendt & Granier.
- Stenzel, J. (1924) *Zahl und Gestalt bei Platon und Aristoteles*. Leipzig: Teubner.
- Stenzel, J. (1940) *Plato's Method of Dialectic*. Oxford: Clarendon Press
- Strauss, L. (1966) *Socrates and Aristophanes*. New York.
- Strauss, L. (1989) «The Problem of Socrates: Five Lectures», a *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 103-183.
- Strauss, L. (1998) *The Argument and the Action of Plato's Laws*. University of Chicago Press.
- Strauss, L. (2003) *On Plato's Symposium*. Chicago: University of Chicago Press.
- Strauss, L. (2006) *El problema de Sócrates*. Barcelona: Barcelonesa d'Edicions-Pòrtic.
- Striker, G. (1970) *Peras und Apeiron. Das Problem der Formen in Platons Philebus*. Gottingen.
- Tarán, L. (1981) *Speusippus of Athens: A Critical Study With a Collection of the Related Texts and Commentary*. Paris: Brill.
- Tarrant, H. (2000) *Plato's First Interpreters*. London: Duckworth.
- Tarrant, H. (2008) «The Dyschereis of the Magna Moralia», a *Plato. The electronic Journal of the International Plato Society* 8 (<http://gramata.univ-paris1.fr/Plato>).
- Tarrant, H. (2010) «"A Taste of the Doctrines of each group of Sages": Plato's Midwifery at work in the Academy», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus, Selected papers from the eight Symposium Platonicum. International Plato Studies* 26. Sankt Augustin: Academia Verlag, 110-119.
- Taylor, A. E. (1936) «Review: Platon. by Leon Robin», a *Mind, New Series* 45/179, 373-378.
- Taylor, A. E. (1956) *Plato: Philebus and Epinomis*. London.
- Teisserenc, F. (1999a) «L'empire du faux ou le plaisir de l'image. *Philèbe* 37a-41a» a Dixsaut, M (ed.) *La fêlure du plaisir: études sur le Philèbe de Platon I. commentaires sous la direction de Monique Dixsaut*. Paris: Vrin, 267-298.
- Teisserenc, F. (2010) «D'une causalité démiurgique en cosmologie et en éthique», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 342-347.
- Teloh, H. (1984) *The Developemenet of Plato's Metaphysics*. Pennsylvania State University Press.

- Tennemann, W. G. (1792-95) *System der platonische Philosophie*, 4 vols. Jena.
- Thalberg, I. (1962) «False Pleasures», a *The Journal of Philosophy* 59, 65-74.
- Torres, B. (2010b) «"Incursions en el *Fileb*". Notícia del Seminari Internacional», a *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXI*, 173-185.
- Torres, B. & Monserrat Molas, J. (2011) «Platón en la relación intelectual de Eric Voegelin y Leo Strauss», a *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 28, 275-302.
- Torres, B. (2011) «La mirada que escolta. Anàlisi de l'escena central del *Fileb* de Plató (38c-39c)», a *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXII (Butlletí Platònic VIII)*, 79-116.
- Torres, B. (2012a) «A tragédia e a comédia, as letras grandes em que está escrita a alma humana. Comentário do *Filebo* 47d8-50e10», a Caeiro, A. & Carvalho, M. J. (eds.) *Incursões no Filebo*, Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida (en premsa).
- Torres, B. (2012b) «Murs i riqueses en el *Fileb* de Plató, l'estat de la qüestió de les lectures contemporànies», a *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia XXIII (Butlletí Platònic IX)*, 239-270.
- Torres, B. & Monserrat Molas, J. (2013) «Eric Voegelin on Plato's *Philebus*», a *Political Science Reviewer: An Annual Review of Scholarship* (en premsa).
- Trédé, M. (1992) *Kairos, l'à-propos et l'occasion (le mot et la notion d'Homère à la fin du IVe siècle avant J.-C.)*. *Études et commentaires* 103. Paris: Éditions Klincksieck.
- Trevaskis, J. R. (1960) «Classification in the *Philebus*», a *Phronesis* 5/1, 39-44.
- Trevaskis, J. R. (1967) «Division and its relation to dialectic and ontology in Plato», a *Phronesis* 12, 118-29.
- Tulli, M. (2008) «Platone, Il «geloion» e le *Nuvole* di Aristofane», a *Studi Offerti ad Alessandro Perutelli*, vol. II. Lucca: Centro di Documentazioni della Tradizione Orale di Piazza al Serchio, 533-541.
- Tulli, M. (2010) «Weak ignorance: the geloion from the scenes of Aristophanes to the dialogue of Plato», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 237-242.
- Ueberweg, F. (1861) *Untersuchungen über die Echtheit und Zeitfolge platonischer Schriften und über die Hauptmomente*. Viena.
- Vallejo Campos, A. (2010) «La verdad del placer en el *Filebo*», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 243-249.
- Van der Meeren, S. (2002) «Le protreptique en philosophie: essai de définition d'un genre», a *Revue des études grecques* 115, 591-621.
- Van Riel (1999a) «Le *Philèbe* dans l'interprétation de Jamblique», a Dixsaut, M. (ed.) *La fêlure du plaisir: études sur le Philèbe de Platon II*. Paris: Vrin, 169-190.
- Van Riel, G. (2008) *Damascius, commentaire sur le Philèbe de Platon*. Paris: Les Belles Lettres.
- Vives, J. (ed. i trad.) (2000) *Plató*. Timeu. Crítias. *Diàlegs*, vol. XVIII. Barcelona: Fundació Bernat Metge

- Vlastos, G. (1983) «The socratic elenchus», a *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1, 27-58.
- Vlastos, G. (1991) *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Voegelin, E. (1939) *Die Politischen Religionen*. Stockholm: Bermann-Fischer Verlag [Reimpr. (1999) *Modernity without Restraint: The Political Religions; The New Science of Politics; and Science, Politics, and Gnosticism*. The collected works of Eric Voegelin 5, Columbia & London: University of Missouri Press].
- Voegelin, E. (1987) *The New Science of Politics*, Chicago: University of Chicago Press [Reimpr. (1999) *Modernity without Restraint: The Political Religions; The New Science of Politics; and Science, Politics, and Gnosticism*. The collected works of Eric Voegelin 5, Columbia & London: University of Missouri Press].
- Voegelin, E. (1990) «Reason, the classical experience» a *Anamnesis*. Columbia & London: University of Missouri Press, 89-115.
- Voegelin, E. (1990a) «Remembrance of Things Past», a *Anamnesis*. Columbia & London: University of Missouri Press, 3-13.
- Voegelin, E. (1990b) «What is Nature?», a *Anamnesis*. Columbia & London: University of Missouri Press, 71-87.
- Voegelin, E. (1990c) «Reason, the classical experience», a *Anamnesis*. Columbia & London: University of Missouri Press, 89-115.
- Voegelin, E. (1990d) *Published Essays, 1966-1985*, The collected works of Eric Voegelin 12. Columbia & London: University of Missouri Press.
- Voegelin, E. (2000a) *Order and History*, vol. II. *The World of the Polis*. The collected works of Eric Voegelin 15. Columbia & London: University of Missouri Press.
- Voegelin, E. (2000b) *Order and History*, vol. III. *Plato and Aristotle*. The collected works of Eric Voegelin 16. Columbia & London: University of Missouri Press.
- Voegelin, E. (2000c) *Order and History*, vol. IV. *The Ecumenic Age*. The collected works of Eric Voegelin 17. Columbia & London: University of Missouri Press.
- Voegelin, E. (2000d) *Order and History*, vol. V. *In Search of Order*. The collected works of Eric Voegelin 18. Columbia and London: University of Missouri Press.
- Voegelin, E. (2004a) «Conversation with Eric Voegelin at the Thomas More Institute for Adult Education in Montreal», a *The Drama of Humanity and Other Miscellaneous Papers, 1939-1985*, The collected works of Eric Voegelin 33. Columbia & London: University of Missouri Press.
- Voegelin, E. (2004b) «The Gospel and Culture», a *Faith and Political Philosophy. The correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934-1964*. Columbia: University of Missouri Press.
- Vogt, K. M. (2010) «Why Pleasure Gains Fifth Rank: Against the Anti-Hedonist Interpretation of the *Philebus*», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 250-255.

Wagner, G. & Weiss, G. (2004) *Alfred Schütz und Eric Voegelin, «Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat»*. Briefwechsel 1938-1959. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.

Waterfield, R. (1982) *Plato's Philebus*. Harmondsworth: Penguin Books.

Wersinger, A.-G. (1999a) «Comment dire l'envie jalouse? Pthonos et apeiron (*Philèbe*, 48a-50b4)», a Dixsaut, M. (ed.) *La fêlure du plaisir: études sur le Philèbe de Platon I. commentaires sous la direction de Monique Dixsaut*. Paris: Vrin, 315-336.

Wersinger, A.-G. (2010) «L'apeiron et les relatifs dans le *Philèbe*», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 348-354.

West, M. L. (ed. i trad.) (1966) *Hesiod, Theogony*. Oxford: Clarendon Press.

West, M. L. (1983) *The Orphic Poems*. Oxford: Clarendon Press.

Westerink (ed.) (1990) *Prolegomena in Platonis Philosophiam*. Paris: Les Belles Lettres.

Wilamowitz-Moellendorff, U. (1959) [1920] *Platon I*. Berlin.

William, M. (1940) «The Unity of Plato's *Philebus*», a *Classical Philology* 35/2, 154-179.

Williams, B. A. O. & Bedford, E. (1959) «Pleasure and Belief», a *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 33, 57-92.

Wilson, J. R. (1980) «Kairos as "due Measure"», a *Glotta* 58, 177-204.

Wood, J. L. (2007) «Politics and Dialogue in the *Philebus*», a *Interpretation* 34/2, 109-128.

Yang, M.-H. (1999) «The 'Square Itself' and 'Diagonal Itself' in *Republic* 510d», a *Ancient Philosophy* 19, 31-35.

Yang, M.-H. (2005) «The Relationship between Hypotheses and Images in the Mathematical Subsection of the Divided Line of Plato's *Republic*», a *Dialogue* 44, 285-312.

Yang, M.-H. (2010) «Arithmetical Numbers and Ideal Numbers in Plato's *Philebus*», a Dillon, J. & Brisson, L. (eds.) *Plato's Philebus. Selected papers from the eight Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 355-362.

Zeller, E. (1923; 1920) *Die Philosophie der Griechen*, vol. I/I (1923); vol I/II (1920). Leipzig.