

"Sí" —va dir ell— "tret dels qui s'ensarronen a si mateixos i es creuen ser polítics de veritat perquè la gent els ensa-bona."

"Com dius? És que no els excusaràs, aquests homes?" —li vaig preguntar.— "O no creus possible que un home que no sàpiga mesurar, si n'hi ha molts que li diuen que ell fa quatre colzades, ell no s'ho empassarà d'ell mateix?"

"No és possible" —va dir.

"Aleshores, no t'hi enfadis. Perquè uns homes així són els més graciosos: legislen i redrecen tot el que ara dèiem, sempre convençuts que trobaran un límit de les malifetes comeses en els pactes i del que jo ara mateix deia, ignoren que, en realitat «escapcen l'hidra.»²⁴

"Doncs ben bé sí" —va dir— "no fan pas altra cosa." ⁴²⁷

"Jo, tanmateix" —vaig aclarir— "mai no vaig creure que pel que fa a la forma de les lleis i a la constitució, ni en la ciutat ben governada ni en la que ho està malament, calgués que el legislador veritable se n'ocupés; en aquesta segona, perquè fóra inútil i no hi guanyaria res, i en la primera, en part perquè molta gent ho descobriria per si mateixa, i en part perquè sortiria espontàniament de les conductes anteriors."

"I què hem de fer" —va preguntar— "en la resta de la legis-lació?" ^b

Jo li vaig dir: "Nosaltres res, certament, però Apol·lo Dèlfic ha de fer la suprema de les legislacions,²⁵ que és la més bella i màxima."

"A quina et refereixes?" —va preguntar.

24. És una de les primeres mencions de l'expressió proverbial "escapçar l'hidra", amb referència al fet del rebrotar les testes del monstre així que eren tallades per Hèracles. Recordeu el vers d'Horaci: *Hydra secto corpore firmior* (*Od.* 4, 6), per més que el legislador els atalli, els mals sempre tor-nen a sortir.

25. Voldria apuntar una cosa que, em sembla, és poc vista. Descartes separa la teologia i l'estudi de Déu de la resta de la seva filosofia, que culti-varà amb una objectivitat no desencarnada: també Plató sent el pes greu i, diríem, amorós de la teologia grega anterior i contemporània d'ell, i la re-serva delicadament a la mateixa divinitat, amb la qual l'unirà un cert arrava-tament místic en els moments culminants de la consideració teològica. Però l'atenès filòsof lliurement, no altrament de com vint segles més tard ho farà Descartes.

"A la construcció de temples, als sacrificis i als altres cul-tes dels déus, dels semidéus, i dels herois. I pels difunts se-pulcres i aquelles coses amb què cal servir els traspassats i tenir-los favorables. És cert que de tot això quan fundem la ciutat no en sabem res, i per això no farem cas de ningú més, si tenim seny, ni ens servirem de cap guia que no sigui el del país. Perquè és seguríssim que aquest déu en aquestes qües-tions és el guia del país per a tota la població; ens mena as-segut al llombrígol de la terra."²⁶

"Ho proposes molt bé" —va dir— "i cal fer-ho d'aquesta manera."

VI. *Essència i lloc de la saviesa a la ciutat perfecta.*

I vaig fer jo: "Tingues ja la ciutat per fundada, oh fill d'Aris-tó! I després d'això, examina en ella, fent-te un llum sufici-ent d'allà on siguis, tu mateix, i crida el teu germà Pole-marc, i els altres, per si hi veiem on pot ser la justícia i on la injustícia, la diferència que hi ha entre l'una i l'altra, i quina de les dues ha d'atènyer el qui va per feliç, això tant si passa desaparcebut com no a tots els déus i els homes."

"Parles sense solta" —va dir Glaucó— "perquè vas pro-metre que ho cercaries tu, ja que et fóra impiadós no ajudar la justícia de tota manera, tant com poguessis."

"És veritat el que em fas recordar" —vaig fer jo— "cal fer-ho així, però vosaltres m'hi heu d'ajudar."

"Ja ho farem" —manifestà ell.

"Espero" —jo que vaig fer— "que ho trobarem com se-gueix. Penso que la ciutat, si està ben fundada, ens serà irre-protxablement perfecta."

"És inexcusable" —va dir.

26. Cf. 369a. Plató no sembla incloure en la seva ciutat ideal la perfec-ció absoluta de tots els seus conciutadans: a la ciutat hi tenen cabuda algu-nes imperfeccions individuals, altrament la injustícia només pot ser definida en relació amb la justícia. Aquí algú ha retret a Plató que aplica a una qües-tió de moral el mètode de residus apte només per a l'estudi de quantitats abstractes. Però en realitat Plató l'empra com un simple procediment d'ex-posició.

“És evident, doncs, que serà sàvia, coratjosa, temperada i justa.”²⁷

“És evident.”

“Per tant, si de les qualitats dites en trobem alguna, la resta també hi serà, no descoberta.”

“No és possible res més.”

“I si ara d'altres quatre coses en cerquessim una en qual-²⁸ sevol objecte, nosaltres si precisament aquesta, l'haguéssim coneguda prèviament, podríem restar satisfets immediatament, i si coneguéssim prèviament les tres altres, precisament per això hauríem conegut allò cercat, perquè, evidentment, podria ser quelcom que no fos el restant?”

“Parles rectament” —va dir ell.

“Doncs també en aquesta matèria, ja que resulta tenir les quatre qualitats enumerades, cal investigar de la mateixa manera?”

“Resulta evident.”

“Doncs la primera cosa que crec en ella evident és la saviesa.”²⁸ I pel que fa a ella hi ha una cosa admirable.”

“Quina?” —va dir ell.

“La ciutat que acabem de descriure em sembla de debò sàvia: per tant, serà assenyada.”²⁹

27. És la primera vegada que Plató enuncia la doctrina de les quatre virtuts cardinals, d'impacte tan fabulós en el món occidental, que apareixia fins i tot en els catecismes preconiliars acceptats i promoguts per l'Església. No se sap d'on extragué Plató tal formulació, i no es pot excloure que fos una doctrina comuna entre la gent atenesa del seu temps. Píndar *Nem.* III, 74, parla de quatre virtuts sense esmentar quines són. Crombie rebaixa considerablement el valor de la formulació platònica (CR. *Anàlisi*, pàg. 105) i diu que és una enumeració standard de qualitats humanes. En la traducció dels quatre termes no hi ha unanimitat absoluta, però el que cal recalcar més és la relativa dificultat que presenta la traducció de *σωφροσύνη* que no té equivalent precís en català. Significa una mena de coneixement de les pròpies limitacions i flaqueses, a la llum de la qual l'home es torna modest, pacífic, mesurat i sobri. La traducció “temprança” s'ha fet habitualment contra la genèricament més òbvia “prudència”; aquí hi ha un guany de la filologia grega des de mitjan segle passat.

28. Aquí apunta una altra idea que serà bàsica des d'ara en el diàleg: les virtuts cardinals no actuen ni de la mateixa manera ni amb la mateixa extensió en la població de la ciutat; la saviesa, per exemple, es troba bàsicament en uns pocs, els governants, que per tal com són savis poden legislar i influir en totes les capes socials.

29. Els termes platònics aquí són *εὐβουλος*, *εὐβουλία* que jo he traduït

“Sí.”

“Doncs mira, precisament això, el seny, és un saber, evidentment, perquè el deliberar bé ve d'un saber i no d'una ignorància.”

“Evidentment.”

“Però, de sabers, a la ciutat n'hi ha molts i de moltes menes.”

“Sí, com no?”

“Caldrà, doncs, anomenar la ciutat sàvia i assenyada pel saber dels constructors?”

“Per aquest saber no, de cap manera, ans constructora.”

“Però potser pel saber fer mobles de fusta, amb el desig que tingui els més ben fets, anomenarem sàvia la ciutat?”

“No, tampoc per això.”

“Doncs per què? Per l'art dels bronzistes o per algun altre com ara aquest?”

“No, per cap d'aquests” —va fer.

“I tampoc per l'art de fer brotar els fruits de la terra; per això l'anomenaríem pagesa.”

“Ho sembla.”

“Doncs què?” —vaig preguntar jo— “A la ciutat que acabem d'habitar, alguns dels seus ciutadans tindran un saber tal que no delibera sobre algun dels aspectes particulars d'ella, ans delibera³⁰ sobre la seva totalitat, a veure la girada amb què ella tractarà al més bé possible amb ella mateixa i amb les altres ciutats.”

“Un tal saber existeix.”

“Quin saber és? I qui el deté?” —vaig preguntar jo.

“És la ciència que guarda l'estat, i la tenen els magistrats que no fa gaire anomenàvem guardians perfectes.”

“seny” “assenyadament”, perquè no m'agrada la traducció de Pabón-Galiano “acertada” ni la de Chambry “sage en ses conseils”. Aquí el català disposa d'aquests termes, magnífics per a traduir la idea grega, i molt superiors, en aquest cas concret, a les versions a altres llengües modernes. La meua traducció encara es justifica més si es té en compte que la paraula *σοφία* tal com Sòcrates acaba d'interpretar-la, és la mateixa cosa que *φρόνησις*, tal com l'anomena a 433 b-c, però no serveix per al coneixement metafísic de la Idea del bé. En altres paraules, el Bé aquí encara no és una Idea.

30. Se sobreentén: “la ciutat.”

"I per aquest saber, doncs, prediques quelcom de la ciutat?"

"L'anomeno assenyada i veritablement sàvia"³¹ —va dir.

"Potser" —vaig preguntar— "creus que a la ciutat hi ha més bronzistes, o més guardians perfectes d'aquests?"

"Hi ha molts més bronzistes" —va dir.

"Per tant" —vaig prosseguir— "entre tots aquells als quals el saber els confereix un nom, de tots aquests els guardians perfectes són en el nombre més reduït."

"Sí, i de molt."

"Per tant, són una classe i una part mínima de la ciutat; per un saber radicat a aquesta classe, tota la ciutat habitada serà naturalment sàvia. I és lògic que aquest llinatge resulti escassísim en nombre, aquesta mena a la qual pertoca de posseir tal saber que és l'únic que entre els altres es mereix el nom de saviesa."

"Parles perfectament" —va dir-me ell.

"Doncs aquest és un dels quatre que hem trobat no sé com ni de quina manera: sabem què és i el lloc on es dreça de la ciutat."

"Sí que em sembla que l'hem trobat suficientment" —va fer-me ell.

VII. Definició del coratge.

"I pel que fa al coratge en si, i el lloc on és de la ciutat, allò que fa que l'anomenem coratjosa no és gens difícil de veure."

"Ja diràs com."

"Doncs qui podria mirar cap a una altra cosa per anomenar la ciutat coratjosa o covarda, que no fos aquella part que guerreja per ella o que surt a campanya per ella?"

"Ningú no miraria altra cosa" —va dir.

31. La ciutat és assenyada pel seny dels seus guardians, tal com l'home és prudent per la prudència que hi ha en la seva raó. Plató avança per camins coneguts, cf. la nota 28. Una consideració semblant s'aplicarà a les altres tres virtuts en la comparació de les classes de la societat amb les parts de l'ànima individual.

"Perquè em penso que els altres que viuen a la ciutat" —vaig dir— "tant si són valents com si són covards, no són senyors per si mateixos de fer la ciutat tal o qual."

"No ho són."

"Mira, la ciutat és coratjosa per una certa part d'ella mateixa. En aquesta part té la potència per conservar l'opinió pel que fa a les coses importants, que siguin sempre tals i les mateixes, com el legislador les proclamà en el pla d'educació. No és això el que anomenes coratge?"³²

"No acabo d'entendre el que dius. Repeteix-m'ho."

"Dic que el coratge és una mena de conservació."

"Quina mena de conservació?"

"La de l'opinió nascuda de la formació que ens imposa la llei referent a aspectes fonamentals, quins són i com són. I he dit que era conservació en qualsevol circumstància perquè conserva tal opinió i no la rebutja el qui viu entre dolors i el qui viu entre plaers, el qui viu apassionat i el qui viu espaordit. Si ha estàs d'acord, voldria il·lustrar el meu pensament amb una comparació."

"Sí que ho vull."

"No saps" —vaig dir-li— "que els tintorers quan volen tenyir de color porpra alguna llana, primer, amb tants colors com hi ha, en seleccionen només una, la blanca, que després treballen amb tota mena de preparacions i la tracten no pas amb pocs arranjaments fins que pot rebre el color en condicions òptimes, i aleshores la tenyeixen? I tot el que és tenyit d'aquesta manera resulta sòlid, i cap rentada, ni amb lleixiu ni sense lleixiu, no pot destenyir-li el color. A la llana que no és tenyida així ja saps què li passa, tant si es tenyeix llana d'altres colors o llana que no ha rebut tals preparatius."³³

"Ho sé" —va dir— "queda destenyida i fa riure."

32. De manera que el coratge esdevé constància de la recta opinió sobre les coses que cal témer, però atès que tal opinió és prescrita pel legislador, el coratge és també obediència, i això és una idea profundament grega (recordeu l'epitafi de Simònides als morts de la batalla de les Termòpiles).

33. Precisament en referència a aquest lloc ha estat notat que Plató, el poderosíssim pensament del qual ateny les distincions més subtils i les cimes més altes del filosofar humà, se serveix de comparances senzilles i familiars.

“Això mateix” —vaig dir-li jo— “suposa tant com puguis que ho feiem nosaltres quan seleccionàvem els soldats i els formàvem en música i en gimnàstica: no et creguis que ens enginyéssim per altra cosa que no fos que ells rebessin i obeïssin les lleis en condicions òptimes, com si fos una tintura, perquè la creença en ells esdevingués sòlida no solament en els temes importants sinó també en els altres, això gràcies a posseir una naturalesa i una instrucció escaients, perquè no destenyissin la tintura aquests lleixius de tant poder de destenyir, vull dir els plaers, més aptes que qualsevol sosa³⁴ a fer-ho, o que qualsevol cendra,³⁵ o també el dolor, la por, la passió. Una força tal, conservativa per una opinió recta en tot i justa, tant en els temes importants com en els lleus, estableixo que és el coratge, i l’anomeno així suposant que tu no diguis el contrari.”

“No dic res en contrari” —assegurà ell— “i em sembla que judiques rectament aquelles coses que ens surten sense formació, vull dir d’un animal o d’un esclau:³⁶ penses que no és totalment lícit, i que cal anomenar-los d’altra manera, però no coratge?”

“Parles amb total exactitud” —li vaig dir jo.

“Admeto, doncs, que allò és el coratge.”

“Sí, admet que és una virtut política” —vaig dir-li— “i ho admetràs correctament. Si ho vols, una altra vegada ho tractarem més bellament, perquè ara no és això el que investiguem, sinó la justícia. De la investigació del coratge, crec que ja n’hi ha prou.”

“Molt ben dit” —asseverà.

34. Plató es refereix aquí al nitre de Calestra (o de Calastra), que és carbonat de sosa en estat natural.

35. Aquí la paraula grega és κωμία i la interpretació no és segura, pot significar “lleixiu” (així Pabón-Galiano: “lejiia”), però sembla més probable que signifiqui “cendra”, ja que determinades cendres han servit per a rentar.

36. És estrany que aquí es parli de judici recte quan hi ha una referència als animals, però la idea de Plató és clara, el coratge irracional no és cap virtut.

VIII. La tempraça. Sentit de la dita «ser amo de si mateix.»

“Encara ens resten dues coses a considerar en la ciutat” —jo que vaig fer-li— “la tempraça, i allò per què investiguem tota la resta, la justícia.”

“Certament.”

“I com podríem trobar la justícia, per estalviar-nos de tractar la tempraça?”

“Jo” —va dir ell— “no ho sé ni voldria que la cosa se’ns mostrés prèviament, si és que després no hem de tractar la tempraça. Si em vols fer aquest favor, mirem primer la tempraça i després la justícia.”

“Sí, ho vull” —vaig fer jo— “si en això no et sóc injust.”

“Au, examina-ho” —em digué ell.

“Cal mirar-ho” —vaig fer— “i certament ara, que ho contemplo des d’aquí, em sembla més que abans que retira molt a una concòrdia i harmonia.”

“Com?”

Li vaig dir: “La tempraça és un cert ordre, i un domini d’alguns plaers i passions, dels quals prediquem que es mostren, no sé pas de quina manera, superiors a un mateix; hi ha altres dites que semblen tenir petges d’aquesta. Oï que sí?”

“Sí, i molt.”

“I no és ridícul això de «ser amo de si mateix»? Perquè el qui és amo de si mateix, per descomptat, també és esclau de si mateix, i és un amo esclau, perquè en un cas i en l’altre un s’adreça a si mateix.”

“I per què no?”

“A mi em sembla que el que significa aquesta dita és que en un mateix individu, en la seva ànima, hi ha quelcom més

37. La virtut de la σωφροσύνη no sempre és definida, a Plató, de la mateixa manera: el concepte més comú grec d’aquesta qualitat ja ha estat vist (389d-e) i comporta subordinació a l’autoritat legítima i domini de les passions. Però Plató troba una paradoxa aparent en això de “ser amo de si mateix” i explica el veritable sentit de l’expressió.

38. Els termes grecs són συμφωνία i ἁρμονία, amb evidents ressons musicals.

σθαι
 ιεν ||
 ἡμῖν
 , ἵνα
 τῶν
 ἐναί,
 ὄντα
 οὔτο
 λλου
 ὄξης
 ὦ και
 περι
 ἰ ἀν-
 σεῖαν

δέξει
 ιρ οὐ
 ησιν.

αὐτῶν
 νόμιμον

bo i quelcom més dolent; sempre que per naturalesa allò bon domina allò dolent, «ser amo de si mateix» indica això, i és un elogi. Però quan per una mala formació o una mala companyia allò bo és dominat per una quantitat superior de mal, i queda rebaixat, tal cosa és menyspreada com un ultratge; el qui és així és titllat d'inferior a si mateix, i d'incontinent.”

“Perquè és molt natural” —va dir.

“Mira, doncs” —vaig indicar-li— “aquesta nostra ciutat nova, i hi trobaràs dins una cosa i l'altra, perquè diràs que hi ha qui l'anomena més enlaire del que es mereix; quan el bo d'ella sotmet el dolent l'hem d'anomenar temperada i mestressa de si mateixa.”

“Me la miro” —va fer-me— “i dius la veritat.”

“Molts desigs de tota mena, i plaers i deficiències, els podem trobar principalment en els infants, en les dones,³⁹ en els servents i en aquells dels qui diem que són lliures,⁴⁰ en llur majoria la gent més baixa.”

“Exactament així.”

“Però sentiments senzills i moderats, menats pel seny i el càlcul d'una opinió correcta, els trobaràs en pocs, els qui han estat formats òptimament, gaudits d'una excel·lentíssima naturalesa.”

“Parles amb veritat” —digué.

“No veus, per tant, que això és a la ciutat, i que en ella les passions de la gent i les de les capes baixes són reprimides per les passions i pel seny dels més honorats, que són pocs?”

“Ho veig” —digué.

39. Plató pensava, com els grecs en general de la seva època, que les dones patien d'una certa inferioritat comparades amb les homes, però que radicalment tenien les mateixes capacitats: per això, en últim terme, podien accedir a ser guardianes de la ciutat.

40. “Diem que són lliures” però no ho són perquè viuen esclavitzats per les seves passions. En el recorregut de la filosofia grega posterior cap a la moral, aquest serà un tema favorit, principalment dels estoics.

IX. La tempraça a la ciutat. - Transició cap a la justícia.

Per tant, si cal anomenar una ciutat mestressa de plaers i de passions, mestressa de si mateixa, és la nostra la que hem d'anomenar.”

“Totalment” —va dir ell.

“I, segons tot el que hem dit, no serà temperada?”

“Sí, i molt.”

“I si fins i tot en una altra ciutat hi ha la mateixa opinió entre els governants i els súbdits referents a qui han de governar, això també ho tindrem a la nostra. O et sembla que no?”

“Sí que m'ho sembla, i molt” —va dir.

“I quan sigui aquesta la situació, en quins dels ciutadans diràs que hi ha la tempraça, entre els governants o entre els súbdits?”

“Com sigui, en els uns i els altres”⁴¹ —va dir.

“Veus amb quina justesa” —vaig dir jo— “hem vaticinat que la tempraça s'assembla a una harmonia?”

“I per què?”

“Perquè no és com el coratge o com la saviesa, que són, cadascun, en una part de la ciutat, i la fan, el primer, coratjosa, i l'altra sàvia. La tempraça no actua així, sinó que s'estén, simplement, per tota ella, i fa cantar el mateix als més dèbils, als més forts i als mitjans, classificats com vulguis, per la seva intel·ligència, per la seva força, o pel seu nombre, o per la seva riquesa o qualsevol altre criteri similar, de manera que amb tota correcció podem dir que és tempraça aquesta concòrdia, aquest acord natural entre el superior i l'inferior, sobre quin element dels dos ha de governar tant a la ciutat com en cada individu.”

“Sóc exactament de la mateixa opinió.”

“Bé” —vaig dir— “ja hem vist tres coses en la nostra ciu-

41. Aquí Aristòtil divergi de Plató: per ell la *σωφροσύνη* és virtut pròpia de les classes inferiors perquè comporta submissió. Però entesa en el seu sentit suprem també els governants l'han de tenir, perquè inclou la bona disposició de cadascun en l'exercici de la seva funció, i aquesta està subordinada al bé comú.

tat, si jo no m'equivoco: quina pot ser la cosa restant, per la qual la ciutat participa de la virtut? És evident que es tracta de la justícia.”

“Evident.”

“Per tant, Glaucó, cal que a tall de caçadors⁴² ens plantem en cercle al voltant del matollar, posant-hi els cinc sentits, no fos que la justícia se'ns esmunyís i, desapareguda ja, se'ns tornés invisible. Perquè és evident que és en algun lloc de per aquí. Vigila i remira-ho tot bé. Si d'alguna manera la veus primer que jo, m'ho dius.”

“Doncs, tant de bo!” —digué ell— “Però anirem més bé si et segueixo i puc mirar les coses que m'ensenyis; et serviré més mesuradament.”

“Au, fem la pregària,⁴³ i segueix-me” —vaig dir jo.

“Ho faré” —va dir ell— “Tu guia'm i ja hauràs fet prou.”

“Certament” —vaig dir jo— “el lloc sembla escabrós i fosc, perquè és tenebrós i difícil d'explorar. I tanmateix, cal anar-hi.”

“Sí, cal anar-hi” —coincidí.

I me'l vaig quedar mirant: “Ai, ai, Glaucó!” —vaig exclamar— probablement tenim un rastre, i em sembla que no se'ns escaparà de cap manera la justícia.”

“Bona notícia!” —va fer ell.

“Però el que ens ha passat és una estupidesa.”

“De què es tracta?”

“Ja fa estona, des del principi, que se la veu ballar davant dels nostres peus, però no ens hi fixàvem. Sí que n'èrem, de ridículs! Èrem com els qui de vegades tenen una cosa a les mans i busquen el que ja tenen. No, nosaltres no ens ho miràvem, i observàvem molt enllà, i segurament per això ens passava per alt.”

“Com ho dius, això?” —preguntà.

42. Aquesta comparació sobrada, quasi una digressió, respon al fet que el filòsof dona molta importància al que segueix, i vol fixar l'atenció dels oients.

43. Era una pregària ritual que el caçador feia, cf. Xenofont *Fil.* 25b. D'esbiaixada l'al·lusió als déus que comporta la pregària ressalta també la importància del que es dirà.

“Vull dir” —vaig replicar— “que sóc del parer que estones ha anem parlant i sentint parlar del nostre tema sense adonar-nos que, d'una manera o d'altra, l'estàvem tocant.”

“Fas un pròleg massa llarg” —comentà— “a qui es migra per escoltar-te.”

X. *Determinació de la justícia: tothom ha de fer allò per a què està naturalment dotat.*

“Doncs escolta si té algun sentit el que ara et dic” —jo que vaig fer-li— “perquè el que des del principi, quan fundàvem la ciutat, hem proposat que cal fer en tota circumstància, és precisament el que em sembla ser la justícia, o bé una certa forma d'ella. Proposàvem, per descomptat, i ho vam repetir moltes vegades, si ho recordes, que cadascú havia de tenir cura d'una sola cosa de les que afecten la ciutat, aquella per a la qual la naturalesa li hagi donat més aptituds.”

“Cert que ho vam dir.”

“I que certament la justícia és fer cadascú el d'ell⁴⁴ i no dedicar-se a moltes coses, ho hem sentit de molta gent, i no saltres mateixos ho hem repetit sovint.”

“Sí, ho hem repetit.”

“Doncs això” —vaig dir-li— “probablement, bon amic, és una certa manera de justícia, que cadascú faci el d'ell. Saps d'on trec els indicis?”

44. Treballi en el seu ofici. Però això aquí al diàleg fins ara no s'ha dit mai, ni tampoc en tota l'obra de Plató. En el *Càrmides* la definició que aquí es dona de justícia s'aplica a la tempraça (161b): *δρι γαρ άνεμνησθην ο ήδη του ηκουσα λέγοντος ότι σωφροσύνη άν ειη τό τό έαυτού πράττειν* i al *Timeu* 72a: *εύ και πάσαι λέγεται τό πράττειν και γίνονται τά τε αύτου και έαυτόν σώφρονι μόνη προσήκειν*. En el llenguatge corrent *δικαιοσύνη* i *σωφροσύνη* no es ditingien massa, i àdhuc alguns filòsofs usaven els dos mots amb el mateix sentit. Però aquí, a la *República*, els dos mots no tenen el mateix sentit; si el tinguessin, l'estructura del diàleg trontollaria. La tempraça aquí és essencialment l'acord dels ciutadans sobre les persones que han de manar, i la justícia és fer tothom el seu ofici i no el dels altres. Aquesta manera de definir la justícia sembla diversa d'aquella segons la qual la justícia és donar a cadascú el que li pertany. En el primer llibre Plató ha rebutiat aquesta segona definició, però ara la reprèn quan diu que els jutges impediran que algú sigui privat del que és d'ell, i també que ell agafi el que no és seu, i prova de lligar les dues definicions. Però no explica prou ni demostra que la segona definició vingui de la primera.

"No" —va respondre— "però digues-m'ho."

"Em sembla" —vaig explicar-li— "que a la ciutat el que resta a allò que hem vist, la tempraça, el coratge i la saviesa, és el que dóna eficàcia a tots tres, i quan ja han arribat a ser, els dóna conservació, mentre els inhabita. Per tant deïem que la justícia seria el que resta a aquells tres, cas que els trobessim."

"Totalment indiscutable" —assegurà.

"Tanmateix" —vaig afegir— "si calgués decidir quina d'aquestes tres preferentment, amb la seva presència, feia bona la ciutat, resultaria difícil de determinar si era la coincidència de magistrats i súbdits, o el manteniment de la concepció legal, entre els homes de guerra, del que és terrible o no, o la vigilància i el seny entranyats en els governants, o si principalment fa bona la ciutat el fet que li trobem dintre, en els infants, en les dones,⁴⁵ els esclaus, els homes lliures, els professionals, els manats i els qui manen, el convenciment que cadascú, sigui el qui sigui, ha de fer només allò seu, sense barrejar-se en moltes coses."

"Fóra difícil de decidir, com no?" —va exclamar.

"Per tant, aquesta capacitat de fer tothom el seu ofici emularà, pel que fa a la virtut de la ciutat, la saviesa d'aquesta, i la tempraça, i el coratge."

"Sí, i molt" —va dir.

"Posaries, per tant, la justícia com a èmula d'elles pel que fa a la virtut de la ciutat?"

"Sí, totalment."

"Mira si et sembla bé això que segueix: ordenaràs que a la ciutat siguin els magistrats els qui hi facin justícia?"

"Naturalment."

"I jutjaran més atrets per alguna altra cosa que no sigui això, que cadascú no arribi a posseir res que no sigui d'ell, però tampoc que no el privin del que sigui seu."

"No, sinó per això."

"Perquè és cosa justa?"

"Sí."

45. Cf. nota 39.

"Podem estar d'acord, doncs, que la justícia consisteix en la possessió i l'ús del que ens és propi i ens pertany?"⁴⁶

"Això mateix."

"A veure si tu i jo som del mateix parer encara. Si un fuster prova de fer la feina d'un sabater, o si aquest la d'un fuster, o si es baraten mútuament les eines o els honors,⁴⁶ o si un home sol intenta de fer els dos oficis, totes aquestes coses i d'altres similars trasbalsades⁴⁷ et sembla que danyaran molt la ciutat?"

"No gaire" —va dir ell.

"Ara, que em penso que si un home d'ofici o un altre que és naturalment negociant, envanit pels diners, o per la gent, o per la força, o per qualsevol altra cosa així, prova d'ingressar en la classe del guerrers, o si un d'aquests últims prova de fer-se guardià o conseller tot i ser-ne indigne, i aquests bescanvien llurs atributs i honors, o quan un de sol intenta d'exercir tots aquests càrrecs, en tal cas em sembla que també tu, aquests canvis i multiplicitat de funcions, veuràs que són la ruïna de la ciutat."

"I tant que sí!" —va dir ell.

"De manera que de la vària dedicació i dels intercanvis entre els de les tres classes podem dir-ne amb molta justesa i principalment: són un crim."

46. Es pot interpretar també: "salaris."

47. Aquí la nota que Chambry (Platón VII Chambry, pàg. 28) posa a la seva traducció francesa em sembla particularment desgraciada. En efecte: diu que la construcció πάντα τὰλλα μεταλλάτουμενα és incoherent: si afegeix una nova suposició a les precedents, hi hauria d'haver la conjunció copulativa καὶ (o bé ἢ), i si resum aquestes precedents, hi hauria d'haver, al grec, l'anafòric ταῦτα (conjectura encertada de Madvig, dic jo) en comptes de τὰλλα. Però Chambry, en el seu grec dóna la lectura dels manuscrits, tot traduïnt: "ou que le même homme se mette en tête de faire les deux métiers a la fois, qu'on échange aussi tous les métiers..." Però això no és la traducció del grec tal com Chambry el llegeix, on π. τ. μ. és el subjecte de δοκεῖ. Pabón-Galiano (Pabón-Galiano *Republika* II, pàg. 87, nota 3) havien donat, com Chambry, la lectura dels manuscrits, que no respecten en la construcció sintàctica de la seva traducció, la qual respon tanmateix, ajudada per la nota al peu de la pàgina, a allò que em sembla que de debò diu Plató aquí: "o que uno solo trate de hacer lo de los dos, trocando todo lo demás..." diu en la nota: "todo lo demás, con la excepción que Sócrates va a señalar." Em sembla que "todo lo demás" exclou l'excepció, i que aquí hi ha una lleu contradicció. Jo accepto l'esmena de Madvig i tradueixo rigorosament, seguint la sintaxi del text grec.

"Naturalment."

"I el màxim crim contra la pròpia ciutat, diràs que és la injustícia?"

"Com no?"

XI. *Transició a l'aplicació d'aquest coneixement a cada home particular.*

"Això, doncs, és la injustícia. Ara tornem-ho a dir així: la fidelitat a la pròpia comesa de la classe dels negociants, dels auxiliars, dels guardians, cadascuna d'elles fent la seva pròpia a la ciutat, a la inversa d'aquell altre, no serà la justícia i convertirà la ciutat en justa?"⁴⁸

"No cap altra" —em va dir— "em semblarà així que no sigui aquesta."

"No ho diguem amb veu massa forta" —vaig recomanar— "sinó que si aquesta forma ens va un per un als homes i queda reconegut que també en ells hi ha justícia, ja ho concedirem, perquè, què hi podríem dir? Però si no, examinarem alguna altra cosa. Ara acabem la investigació que hem començat en la creença que si provàvem de veure la justícia en qualsevol cosa més grossa que la tingui en si, aleshores veurem més fàcilment què és en un individu concret. I aquesta cosa ens semblà que era la ciutat, i vet aquí perquè l'hem edificada amb la màxima excel·lència possible, perquè sabem bé que es troba en una ciutat bona. Doncs, el que allà hem vist, traslladem-ho a l'individu. Si hi ha paritat la cosa anirà bé, però si en l'individu es veu alguna altra cosa, aleshores retrocedirem a la ciutat per fer més proves: mirant l'una i l'altre, posant-los en contacte i frec a frec potser farem que brilli la justícia com per pedres fogueres, i, en fer-se visible, la podrem fixar en nosaltres mateixos."

"Parles ben encaminat, i cal fer-ho així" —va dir.

"Ara bé" —vaig fer— "quan d'una cosa en prediquem que és el mateix que una altra, tant se val que sigui més gran

48. Totes les virtuts es resumeixen en la justícia, i totes brollen d'ella. Però el Sòcrates històric no sembla haver pensat així. Xenofont *Mem.* III 9, 5: (Sòcrates) "va dir que la justícia, i tota altra virtut és la templança."

o més petita, entenem que li és semblant, o que li és dissemblant en allò en què tal cosa es predica?"

"Semblant" —va dir ell.

"Doncs l'home just no diferirà en res de la ciutat justa en allò que és la forma essencial de la justícia, ans li serà igual." ^b

"Igual" —va dir ell.

"I tanmateix la ciutat ens sembla certament justa perquè dins d'ella hi havia tres llinatges de naturaleses que feien cadascuna la seva comesa: i ens semblà temperada, coratjosa i sapient per altres determinades condicions i qualitats d'aquests mateixos llinatges."

"Es veritat" —va dir

"Doncs, bon amic, reputarem que l'individu que tingui aquestes mateixes formes essencials a la seva ànima⁴⁹ es mereixerà amb raó els mateixos qualificatius que la ciutat quan les dites formes tinguin les mateixes condicions que les d'aquella."

"Es totalment indiscutible" —va dir.

"Vet aquí" —vaig afirmar— "que altra vegada, oh admirable amic, hem recaigut en una petita reflexió pel que fa a l'ànima, veure si té en ella, o no, aquestes tres formes."

"El problema no em sembla petit." —va dir— "Segurament, Sòcrates, és veritat el que diem, que el que és bell és difícil."

"Ho sembla." —vaig dir jo— "I cal que sàpigues, Glaucó, que crec que amb mètodes tals com els que fins ara emprem en la nostra discussió mai no arribarem a atènyer estrictament això que ens proposem, perquè el camí que hi duu és un altre, més llarg i complicat; aquest tanmateix deu desdir de la nostra conversa i investigació anterior."⁵⁰

49. Aquí és obvi formular-se la pregunta de si per Plató l'ànima era simple i indescomponible. Per al rigor de la conclusió s'hauria hagut de posar a la traducció "mateixos llinatges", però això prejudicaria la qüestió al·ludida en sentit negatiu, i aquí Plató sembla només al·ludir a diverses formes d'operar d'una ànima simple. L'estat de l'ànima separada del cos. Plató el tracta al llibre X d'aquest diàleg, i ja l'havia tractat ampliament al *Fedre* 248-257b.

50. L'al·lusió d'aquí no és massa clara, però avui s'està d'acord a pensar que Plató es refereix al problema ètic de la definició de les virtuts (504b).

“Caldrà conformar-nos?” —va dir— “Perquè a mi, si més no ara per ara, m’és totalment suficient.”

“Bé, doncs” —vaig dir— “per mi també serà suficient, en el conjunt.”

“Au, no te’n cansis” —va fer-me ell— “i investiga.”

“No ens caldrà, per tant, reconèixer, i molt, que a cadascun de nosaltres hi ha les mateixes formes de caràcters i maneres d’actuar que a la ciutat? A aquesta no li vénen si no és de nosaltres. Perquè fóra ridícul que algú sostingués que la fogositat, a les ciutats, no prové dels seus habitants, que, certament, en detenen la causa, com els de la Tràcia i l’Escítia i quasi tots els llocs del món, o cregués que l’amor a la saviesa, entre nosaltres, té per principal causa el paratge, o, encara, que l’amor als diners no es deu a l’avarícia dels fenicis o dels naturals d’Egipte.”⁵¹

“Tens tota la raó” —va dir.

“Doncs la cosa és així” —vaig fer jo— “i no és difícil adonar-se’n.”

“De debò que no.”

XII. *Principi sobre la investigació de les parts de l'ànima: una mateixa part no pot sofrir simultàniament afeccions contràries.*

“Però això que ve ja serà difícil, veure si tot ho fem amb la mateixa forma, o amb les tres que són diverses entre elles, cada cosa amb la seva funció respectiva. Perquè entenem amb una forma essencial, ens enfadem amb una altra de les que hi ha en nosaltres, i desitgem amb la tercera els plaers del menjar i de la procreació i de coses semblants, o fem cadascuna d’aquestes coses amb la totalitat de l'ànima, quan les emprenem? Això serà difícil de determinar de manera suficient.”

“També a mi m’ho sembla” —observà ell.

51. Que l'indole d'un estat o d'una ciutat depenguin de la de la majoria dels seus ciutadans, això no ho discuteix ningú, però la proposició inversa no és vàlida: d'un país tingut per cruel, no tots els seus habitants ho són. Però per a Plató s'estableix una equació absoluta entre individu i estat.

“Doncs vet aquí com provarem de delimitar si aquestes formes són el mateix o bé són diverses.”

“Com?”

“És evident que una mateixa cosa no serà susceptible de fer i sofrir simultàniament coses contràries en la mateixa part de si mateixa i en relació a un mateix objecte, de manera que si trobem, com sigui, que en ells passa això, sabem que no es tracta d'una sola cosa, sinó de diverses.”

“D'acord.”

“Doncs mira el que et diré ara.”

“Digues” —em féu.

“Que una cosa estigui quieta i es mogui al mateix temps i en relació a un mateix aspecte, serà possible?”

“No, de cap manera.”

“Doncs posem-nos d'acord de manera encara més precisa, perquè en avançar no hàgim de discutir-ho. Si algú et digués: «hi ha un home parat que mou el cap i les mans, és a dir, es mou i està parat simultàniament» crec que li reclamariem que cal no parlar així, sinó dir que una part d'ell està parada i l'altra en moviment. Oi que sí?”

“Sí.”

“Però posem que el qui diu això encara volgués fer més broma i ens digués pomposament que totes les baldufes s'estan quietes i es mouen al mateix temps, sempre que tenen el clau en un lloc del qual no es desplacen mentre giren, o que ocorre el mateix a qualsevol objecte que giravolti en torn d'ell. No li ho admetriem perquè no és en relació a un mateix aspecte que aquests objectes estan parats i es mouen. Diríem que tenen en ells un eix i una circumferència, que, amb referència a l'eix estan parats, perquè no s'inclinen a cap banda, però que segons la circumferència es mouen en cercle, i que sempre que inclinen el seu eix a la dreta o a l'esquerra, endavant o endarrera, això mentre giren sobre el seu centre, des d'aquest aspecte no estan parats, de cap manera.”

“Ben dit, certament” —comentà.

“Doncs cap d'aquestes coses dites no ens admirarà i no ens convencerà gens que hi hagi res que pugui sofrir, ser i obrar dues coses contràries al mateix temps, en la mateixa

part de la seva entitat i en relació al mateix objecte.⁵² 437

"Si més no a mi no, de cap manera" —féu.

"No obstant això" —vaig dir— "per no veure'ns forçats a repassar totes aquestes discussions i allargar-nos assegurant-les, dient que són falses, establim ben de cert que les coses són així, i ara progressem, amb el benentès, tanmateix, que si se'ns apareixien diverses de com les veiem ara, tot el que se'ns hagi fonamentat aquí resultarà destravat."⁵³

"Convé fer-ho així" —digué.

XIII. *Aclariment de la diferència que hi ha entre el desig en si i un desig determinat.*

"Aleshores l'assenir" —vaig preguntar— "i el dissentir, el sentir-se atret per tenir una cosa i el rebutjar-la, l'atreure cap a si i el repel·lir, tot això ho col·locaries, tant si són accions com passions, entre les coses simultàniament oposades? Perquè des d'aquest punt de vista no es diferencien." b

"Entre les coses oposades" —va dir ell.

"Doncs què?" —vaig continuar— "Tenir set o gana, i en general els apetits, també, al seu torn, el voler i el desitjar, no referiràs tot això a aquelles formes dites no fa pas gaire? Per exemple, no diràs que l'ànima del desitjós tendeix a allò que desitja, o que és atreta per allò que vol posseir, o que, en el grau en què vol que una cosa li sigui proporcionada, li fa que sí amb el cap com si li fos feta una pregunta,⁵⁴ perquè desitja atènyer aquella cosa?" c

52. No per primera vegada trobem formulat el principi de contradicció, que en escolàstica formulem sobriament: "a no és no-a." Plató aquí el formula amb el rigor necessari per rebatre els heraclíteus, que deien que no hi ha res fix, que tot flueix, i les argücies dels sofistes, de les quals ell mateix n'acaba de posar un exemple. Altres llocs on també és formulat: 349b i 602e d'aquest mateix diàleg, *Teet.* 190b, *Eutid.* 293b-d, *Fedó* 104b, *Sof.* 252d i 259a. El lloc més clàssic de la seva formulació és Aristòtil *Met.* IV 1005b, 19.

53. Tant Plató com Aristòtil van veure bé que el principi de contradicció és indemostrable. Aquí el tema no necessita ésser aprofundit, i per això Sòcrates el deixa amb la irònica observació que si més tard es demostra com deficient, ja revisaran tota la qüestió.

54. Cal distingir, ve a dir Sòcrates, entre el desig en si (aquí de la beguda) i el desig particular (aquí d'una beguda bona) l'un i l'altre són lògica-

"Sí."

"Doncs què? El no voler, ni desitjar, ni cobejar, no ho posarem junt amb el rebutjar i l'allunyar de per part de l'ànima, i els col·locarem tots amb els contraris del que hem dit?" d

"Com no?"

"Si les coses són així, direm que hi ha una forma essencial d'apetits, i que els més sobresortints són els que anomenem gana i set."

"Ho direm" —féu ell.

"La primera es refereix al menjar, i la segona a la beguda."

"Sí."

"Ara bé, per tal com és tal, la set podrà ser a l'ànima apetit d'alguna altra cosa a més a més de la que diem, per exemple, la set és certament d'una beguda calenta o freda, o abundosa o parca, o, en una paraula, de quina mena de beguda? O si a la set li advé una escalfor, això disposaria un apetit de beguda freda, o si li advé una fredor, un de beguda calenta? I si hi ha assedegament, la set serà de beure molt, i si no n'hi ha, serà de beure poc. Però en si el tenir set no serà apetit d'altra cosa que d'aquella que en si és naturalment beguda. I la gana, apetit de menjar." e

"Així" —digué ell— "cada apetit en si ho és només d'allò que ho és naturalment; que sigui de tal o qual qualitat, això li sobrevé accidentalment."

"Però mira que ningú no ens escridassi" —li vaig fer— "que no ens hem fixat que no es desitja beguda, sinó bona beguda, ni menjar, sinó bon menjar. Perquè tothom desitja el bé. Per tant, si la set és un apetit, és de bona beguda, o d'alguna altra cosa de la qual sigui apetit. El mateix diem dels apetits restants."⁵⁵ 438

"No dubtis que el qui diu això" —assegurà ell— "es pensa que diu quelcom molt important."

ment distints, l'un ve de la part apetitiva, i l'altre de la raó, encarregada de reconèixer el que és un bé. La demostració que es fa de l'exemple de la set i l'argumentació s'acaben a 439a.

55. Tots els apetits ho són en si de quelcom bo, però si ens concretem en l'apetit mateix, aquesta bondat pot ésser només aparent; sobre la bondat real de l'objecte no judica l'apetit, sinó la raó. Per tant, des del punt de vista de l'argumentació caldrà treure la nota "bona" a la beguda objecte de la set.

"Tanmateix" —vaig observar— "totes aquelles coses que per llur índole tenen un objecte, per tal com són de tal o de qual mena, es refereixen, penso, a tal o qual mena d'objecte, però elles en si només al seu objecte propi.⁵⁶"

"No t'entenc" —va dir.

"No has entès" —vaig preguntar-li— "que el que és més gros ho és perquè és més gros que una altra cosa?"

"Ben segur que sí."

"Que és més petita."

"Sí."

"Per tant, el que és molt més gros, serà molt més gros que una cosa molt més petita. Oï que sí?"

"Sí."

"I que el que abans fou més gros, ho fou per referència a una cosa que fou més petita, i que el que en el futur ha de ser més gros, ho serà per referència a una cosa que serà més petita."

"No ho dubto de cap manera" —digué ell.

"I que el més té relació amb el menys, i que el doble amb la meitat, i així en les coses d'aquest gènere; que d'altra part el que és més pesant es relaciona amb el més lleuger, el més ràpid amb el més lent, i igualment el calent amb el fred, i que passa el mateix amb les coses del mateix gènere?"

"Sí, totalment."

"Doncs què el saber en si? No és la mateixa cosa? El saber en si és la possessió del coneixement en si o de l'objecte, sigui el que sigui, que cal assignar al saber; però un saber particular i determinat a un objecte particular i determinat. Vet aquí el que vull dir: quan el referit a la construcció d'una casa es convertí en saber, es diferencià tant dels altres sabers que rebé el nom d'arquitectura."

"Per què ho dius, això?"

"No fou per la seva qualitat que cap de les altres no li fou parella?"

"Sí."

56. Això que ha estat provat pel que fa als apetits es generalitza a tot allò que té un objecte: serà general si l'objecte és general, i especial si l'objecte és especial. Posat el principi, s'aplicarà als sabers en relació amb els seus objectes.

"Doncs quan fou d'un objecte qualitativament, no restà determinada la qualitat del saber? No caldrà dir el mateix de les altres arts i sabers?"

"Això mateix."

XIV. *Revelació de dues parts diverses de l'ànima, la racional i la irracional. El concupiscible.*

"O sigui" —vaig dir jo— "que aclareix que és això el que jo volia dir, si és que ara m'has entès, que les coses que es prediquen com pròpies d'un objecte, ho són, per si soles, no més d'aquest objecte, i de tals o quals objectes, tals determinades coses. I amb això no vull dir que tals coses seran tal com són els objectes, de manera que el saber de la salut i de la malaltia estigui igualment sa o malalt, sinó que, posat aquest saber, no té per objecte el del saber en si, ans un altre de determinat, i que aquest és la malaltia o la salut, passa que ell mateix resta determinat com saber, i això fa que no l'anomenem ja saber a les seques, ans saber especial de quelcom que li hem agregat, i l'anomenem medicina.⁵⁷"

"Ho entenc" —va dir— "i em sembla que és així."

"I la set?" —vaig fer jo— "No la col·locaràs en el nombre de coses que per un objecte determinat són el que són? Perquè, per descomptat, la set és..."

"Jo ho dic," —féu ell— "de beguda, naturalment."

"Per tant" —vaig dir jo— "segons que la set sigui d'una o d'altra beguda serà tal o serà qual, però no serà de poc o de molt, ni de bona ni de mala beguda, ni, en una paraula, serà de quelcom especial: naturalment, la set en si és només set de beguda."

"Exactament així."

"O sigui que l'ànima de l'assedegat, per tal com sedeja no vol altra cosa que beure, i cap a això s'exalta, i cap a això es llença."

57. Hi ha una correspondència d'extensió entre el saber i el seu objecte, però això no vol dir que el saber sigui de la mateixa naturalesa que el seu objecte. Ni el saber referent a la malaltia ha de ser un saber malalt ni el saber o coneixement del mal ha de ser un saber malvat.

"Evidentment."

"Però si a ella, assedegada, alguna cosa la retreu, és que hi ha quelcom més que la mateixa set que se l'enduu com una fera a beure? Perquè, ho hem establert, no hi ha res en si mateix que pugui fer el que li sigui contrari en la mateixa part de si, en relació a un objecte idèntic i al mateix temps."⁵⁸

"Ben cert que no."

"Igualment penso que no està bé dir que l'arquer amb les mans estira i afluixa simultàniament l'arc, sinó que amb una mà el tiba i amb l'altra el deixa anar."⁵⁹

"És exactament així" —digué.

"Vegem, potser direm d'alguns que tenen set, però que es neguen a beure."

"Sí, i molts" —digué— "Se'n troben ben sovint."

"I què en diríem, d'això?" —vaig preguntar— "Que a l'ànima d'aquests hi ha el que els indueix a beure i el que els en retreu, que és diferent i més fort que el que els hi indueix?"

"Si més no, a mi m'ho sembla" —va dir.

"I el que retreu de tot això, sempre que ho fa, no ho fa per càlcul, però el que mena i estiregassa, no ho fa per malaltia i patiment?"

"Sembla."

"No serà, doncs, irracionalment" —vaig dir jo— "que judicarem que això són dues coses, l'una diversa de l'altra. La primera, amb la qual es calcula, l'anomenarem part racional de l'ànima, i la segona, amb la qual desitgem, i tenim gana i set, i resta com encisada per les altres passions, l'anomenarem part irracional i concupiscible, companya de plaers i d'algunes satisfaccions."

"No és res absurd, i ho podem creure naturalment" —va dir.

58. Quan parla de la set de l'ànima i torna a esmentar immediatament el principi de contradicció, Sòcrates referma el concepte de la unitat de l'ànima.

59. Plató pensava aquí en un text d'Heràclit: *παλιντροπος ορμονη οκωσπερ τοξο και λυρης* (frag. 45 Byw.).

"De manera que" —vaig proposar— "amb això delimitarem dues formes dins la nostra ànima. Però la còlera, allò amb què ens enfadàvem, és un tercer element,⁶⁰ o bé serà de la mateixa naturalesa d'un dels dos?"

"Segurament de la d'un dels dos, del concupiscible."

"I vet aquí" —vaig fer jo— "que crec en això per una cosa que antany vaig sentir, que Leontí,⁶¹ el fill d'Aglaió, pujava del Pireu ran del Mur Nou, per la part de fora. S'adonà d'uns cadàvers que penjaven al costat del botxí. Volia a l'encop veure'ls i no veure'ls, perquè també el repel·lien i el rebutjaven de si. Durant una estona lluità internament i tancava els ulls, però a la fi, vençut per la curiositat, els obrí, va córrer fins on eren els ajusticiats, i cridà: «Au, ulls remaleïts, atipeu-vos del bonic espectacle!»"

"Això, jo també ho havia sentit dir."

"Però aquest exemple ens il·lustra" —vaig comentar— "el fet que la còlera alguna vegada combat amb les altres passions com a quelcom divers d'elles."

"Sí, ho il·lustra" —assentí.

XV. *Fixació del concupiscible com a tercera part de l'ànima, perquè es diferencia també del racional.*

"No ens adonem que sovint i en molts altres llocs, sempre que" —vaig dir— "les passions forcen algú contra el seu propi càlcul i ell s'insulta a si mateix i s'enfada contra el que, dins d'ell mateix, el violenta com si fossin dos que es bara-

60. L'analogia entre l'ànima i la ciutat continua, però el paral·lel ja no és tan exacte. La diferència entre *θυμοειδης* i *λογιστικόν* a l'ànima és més grossa que la que hi ha entre els auxiliars i els governants. Aquests últims són una part escollida dels auxiliars; el *λογιστικόν*, en canvi, no és una part escollida del *θυμοειδης*, sinó una cosa genèricament distinta d'ell.

61. El Mur Nou era el septentrional dels dos que limitaven el camí del Pireu; era dit també Mur Exterior. Quan passava Leontí el botxí anava a tirar al Bàratre, que era un barranc molt profund que servia de fossa comuna als cadàvers d'uns executats. El poeta còmic Teopomp diu d'aquest Leontí: *Λεοντροφίδης ὁ τριμνεως Λεοντιου ἢ εὐχρωσ τε φαίνεται χαρτεῖς θ' ὠσπερ νεκρός*. "Leotrófidis, home de tres llibres, semblava a Leontí individu de tres colors i graciós com un mort." "Home de tres llibres" vol dir home ruc o d'erudició molt superficial.

llen, que la còlera es fa aliada de la raó d'un home així?⁶² Però crec que no pots dir que ella hagi fet causa comuna amb les passions quan la raó pronuncia que alguna cosa no pot ser feta; no pots dir que ho hagi notat en tu que t'ha passat, ni tampoc a algú altre."

"No, per Zeus!" —va dir ell.

"I què quan algú creu obrar ell mateix injustament? Com més noble sigui, tant menys podrà indignar-se per passar fam o fred o per sofrir alguna altra d'aquestes coses per això que ell creu que li fa justament, i, el que dic, la còlera d'ell no vol indignar-se contra res d'això."

"Dius veritat" —va fer.

"I quan un creu ser víctima d'injustícia? En aquest tal la còlera no bull i s'indigna, i s'alia amb el que sembla ser just, i endura sofrir fam i fred i totes les coses així, i triomfa i no cessa en els seus nobles propòsits fins que els executa o hi deixa la pell, o bé, cridat per la raó que té en ell, s'amanseix com un gos cridat pel pastor?"

"És un bon exemple el que poses" —va postil·lar— "perquè a la nostra ciutat, si més no, vam establir els auxiliars com a gossos submisos als guardians i com a pastors de la ciutat."

"Entens molt bé el que vull dir. A veure què et sembla el que hi afegiré."

"Què vols dir?"

"Si en el que es refereix a la fogositat ens sembla el contrari del que ara deïem. Perquè pensàvem que era quelcom concupiscible, però ara sostenim que n'està molt lluny, de tal manera que ella en la commoció de l'ànima fa armes a favor de la raó."

"Exactament així."

"I la fogositat serà diversa de la raó, o només una modalitat d'ella, de manera que a l'ànima hi ha no tres, sinó dues

62. Cf. sant Pau Ef IV 26: *insemmi et nolite peccare*, que en el text paulí mateix és citació del salm 4, 5. D'aquí ve que alguns autors eclesiàstics hagin dit que la ira és *instrumentum virtutis*. Els estoics, en canvi, rebutaven qualsevol mena d'ira, i aquest fou per a ells un punt constant de divergència amb els platònics.

formes, el racional i el concupiscible? O bé tal com la ciutat, la mantenien tres classes, els negociants, els auxiliars i els de- 441 liberants, així a l'ànima hi ha una tercera forma essencial, la fogositat, auxiliar del component racional, mentre aquest no sigui destruït per una educació dolenta?"

"Aquesta tercera forma és innegable" —digué.

"Sí" —vaig dir jo— "se'ns mostra quelcom divers de l'element racional, tal com també la fogositat se'ns mostrarà ésser quelcom divers."⁶³

"La cosa no és difícil de percebre" —va dir— "perquè es pot comprovar ben bé en els nadons; així que neixen ja estan plens de còlera;⁶⁴ pel que fa a la raó, alguns em sembla, si més no a mi, que no hi arriben mai; molts triguen molt a arribar-hi."

"Per Zeus!" —vaig fer jo— "Parles molt bé. També a les bèsties es pot observar que el que dius és exactament així. A més, el que hem dit més amunt t'ho certificarà un lloc d'Homer, allò de:

doncs es picà el pit i el cor va increpar-se amb paraules,

perquè aquí Homer ha fet ben clarament diverses una cosa i l'altra, el que reflexiona sobre el més bo i el més dolent parlant a allò que s'afanya irreflexivament."

"Parles amb tota la raó" —digué.

XVI. *Aplicació de la correspondència entre les parts de l'ànima i els estaments de la ciutat per explicar la virtut dels individus.*

"Vet aquí doncs" —vaig dir jo— "que encara que amb dificultats hem arribat a terme, hem arribat raonablement a la

63. Quan s'ha distingit la fogositat de l'irascible, cal aleshores distingir-la del que és racional. Això s'ateny per l'adducció del cas dels nens i dels animals, i pel testimoni d'un vers d'Homer ja citat a 390d. El resultat serà la confirmació de la correspondència entre les espècies de l'ànima i les classes de la ciutat.

64. La correspondència no és perfecta: els nadons no s'omplen d'una còlera que vingui de la virtut.

conclusió que les diverses parts que hi ha a la ciutat també són a l'ànima de cada individu, i en el mateix nombre.”

“Sí, hi són.”

“Per tant, no serà ja forçós, certament, que si quelcom determinat fa la ciutat sàvia, l'individu també ho sigui, i pel mateix?”

“Naturalment, ho serà.”

“I això que fa l'individu coratjós fins a tal punt, això mateix fa la ciutat coratjosa fins al mateix punt, i que individu i ciutat tinguin així totes les altres coses pel que fa a la virtut?”

“Forçosament.”

“I em penso, Glaucó, que direm que un home és just de la mateixa manera que la ciutat era justa.”

“També això és totalment indiscutible.”

“I no hem oblidat de cap manera allò, que la ciutat era justa perquè, de les tres menes de gent que té, cadascuna d'elles fa el que li pertoca.”

“No crec pas que no hàgim oblidat” —digué

“De tota manera cal no oblidar que cadascú de nosaltres serà just i farà el que li pertoqui només si cadascuna de les seves parts individuals fa el que li correspon.”

“Certament, cal no oblidar-ho.”

“Per tant, governar correspon a la part racional, perquè és sàvia i té previsió sobre tota l'ànima, i a la fogositat li correspondrà ser súbdita i aliada de la part racional.”

“Totalment.”

“I que d'allò que dèiem,⁶⁵ que la mescla de música i de gimnàstica les farà acordar, una tesant i nodrint amb paraules i ensenyaments bells, i l'altra afluixant amb els seus consells i amansint amb harmonia i ritme?”⁶⁶

“És totalment segur.”

“I aquests dos, pujats així, formats de debò en els seus deures, que han après, s'imposaran a la part concupiscible, la qual ocupa l'espai més gran de l'ànima⁶⁷ i és naturalment insaciable de diners; vigilaran, doncs, el concupiscible, que no s'ompli dels anomenats⁶⁸ plaers corporals, que no es torni gran i fort, i que ja no faci el que li pertoca, sinó que provi d'esclavitzar i governar el que per naturalesa no li correspon, i capgirar la vida de tots.”⁶⁹

“Ha de ser exactament així.”

I jo vaig dir: “I no seran aquestes dues parts les que vetllaran més bé per tota l'ànima i per tot el cos, la primera deliberant, la segona lluitant a favor d'ella, obeint a la que regeix i complint el que decideixi mitjançant el coratge?”

“Això mateix.”

“I anomenarem coratjós, segons aquesta última part, l'individu sempre que la seva fogositat salvaguardi, per mitjà de plaers i dolors, el que la raó dona per terrible, o no.”

“Totalment correcte” —va dir ell.

“I l'anomenarem savi per aquella petita part per la qual es governava a si mateix i ho proclamava tot, part que posseïa el saber del que convé a cada part, i al conjunt de les parts, que són tres.”

“Molt bé.”

“I què més? No direm de tal home que és temperat per l'amor i harmonia d'aquestes parts, quan la que mana i les dues que obeeixen estan d'acord que la part racional ha de governar, i no se li subleven en contra?”

“La temprança” —digué ell— “de debò que no és pas altra cosa ni en la ciutat ni en l'individu.”

“Però l'home just, ho serà per allò que hem dit tantes vegades.”

“És totalment indiscutible.”

65. A 434c.

66. Ha estat observat que, tot i que Plató aquí parla dels efectes de la combinació de música i gimnàstica i no dels particulars de l'una i de l'altra, en realitat només esmenta els de la música (“una tesant i nodrint amb paraules i ensenyaments bells...”); d'això Adam en sospirà una preparació per a l'intel·lectualisme dels llibres VI-VII.

67. De la mateixa manera que la classe inferior o dels comerciants és la més nombrosa de la ciutat.

68. Els “anomenats plaers” perquè en realitat no ho són.

69. Un fort ressò d'aquest lloc a *Lletres* 689a-b.

"Doncs què?" —vaig dir jo— "No fa por que la justícia se'ns esmussi perquè sembli ser quelcom distint de com se'ns mostrava a la ciutat."

"A mi em sembla que no" —va dir.

"Però podem assegurar del tot la cosa així:" —vaig recolzar jo— "si en la nostra ànima algú encara ho discuteix, podem adduir-li normes habituals."

"De quina mena?"

"Per exemple, si haguéssim de posar-nos d'acord, pel que fa a tal ciutat i pel que fa a l'home que ha pujat i s'ha educat semblantment a ella: et sembla que si aquest home hagués rebut en dipòsit or o argent, s'ho quedaria? Creus que algú sospitaria que el nostre home ho faria més que els qui no són com ell?"

"No ho sospitaria ningú."

"I tindriem aquest home fora de sospita en cas de profanacions de temples, de robatoris, de traïcions a companys personals, o públicament a ciutats?"

"L'hi tindrien."

"I no serà infidel de cap manera ni als seus juraments ni als seus altres pactes?"

"Com ho podria ser?"

"O sigui que els adúlteris,⁷¹ la descurança dels propis pares, la indiferència envers els déus correspondran a qualsevol altre home més que no pas al nostre."

"És ben bé així."

"Per tant, la causa de tot això radica en el fet que tothom fa el que li correspon quant a manar i a ser manat."

70. És a dir, que tothom faci el seu ofici. Després expressa el temor que quan traslladi la idea de justícia de la ciutat a l'individu s'esborri o si més no s'enfosqueixi, de manera que resulti impossible de reconèixer. Per demostrar que no és així, Plató recorre a una prova d'ordre comú: l'home que s'assembla a una ciutat que sigui justa podrà ser injust en el sentit ordinari del mot?

71. Per provar la correcció de la seva concepció de la justícia Plató recorre a quatre criteris presos de la vida ordinària i que recolzen en quatre associacions vulgars del mot. Els tres primers toquen la probitat i la lleialtat en la vida pública i privada, i en el quart (adulteri, indiferència envers els pares, oblit dels déus) es relaciona amb la moralitat en general. Aquí Plató no es preocupa de demostrar que aquests virtuts resulten de la seva concepció de la justícia, τὸ τῷ ἑαυτοῦ ποιεῖν.

"És així, i no res més."

"I encara mires si la justícia és altra cosa que aquesta virtut que ens fa tals tant els homes com les ciutats?"

"No, per Zeus!" —va fer— "Ja no més."

XVII. *Precisió conclusiva sobre la justícia, ara que s'ha descobert.*

"Per tant, tenim totalment acomplert el somni que dèiem sospitar, que tan bon punt iniciàvem la fundació de la ciutat, probablement ja ens venia a l'encontre, per obra d'un déu, com un principi i model de la justícia."⁷²

"Doncs sí, és totalment així."

"Sí, Glauco, teníem efectivament com una semblança de la justícia, la qual ens va aprofitar, allò que el qui per naturalesa és sabater ha de fer sabates i no pas res més, i el qui és constructor, construccions, i així mateix en totes les altres coses."

"Ho sembla."

"En veritat tanmateix la justícia tal com es mostrarà, era una cosa d'aquesta mena, però no en les accions exteriors en relació a allò que pertany als homes, sinó en relació amb l'activitat autènticament íntima, de cara a l'individu mateix i al seu ofici, per tal com no permet que res en ell executi el que no li pertoca, ni que les diverses forces de la seva ànima s'interfereixin mútuament en llurs afers, sinó que assigna a cada part el que veritablement li correspon, i l'individu es domina i s'ordena, i és amic de si mateix, i es posa les tres parts en concòrdia, ordenadament com les tres notes principals de l'escala musical, el to baix, i l'alt, i el mitjà, i els que hi hagi encara entre aquests, i ho enllaça tot, i sigui com sigui en surt *un* de tots, temperat i ple d'harmonia, i des d'aleshores en tot el que s'empren, tant si treballa per enriquir-se, com si té cura del seu cos, com si actua en política, o si negocia

72. Cf. 434d-e. Probablement en el procés hi ha una elevació a la pura idea de justícia des de les seves diverses manifestacions o revelacions parcials (εἰδωλα), tant a la ciutat com a l'individu; la fórmula "fer cadascú el que és d'ell", és a dir, el seu ofici, no fóra sinó una d'aquestes imatges.

amb particulars té per justa i l'anomena tal i bella l'acció que manté i contribueix a realitzar aquest estat de l'ànima, i té per saviesa el saber que inspira aquesta acció; contràriament anomena injusta l'acció que destrueix aquest estat, i ignorància l'opinió que inspira aquesta acció.⁷³

"Tens tota la raó, Sòcrates" —va dir ell.

"D'acord" —jo que vaig fer— "si afirmem que hem trobat l'home i la ciutat justos i la justícia que hi ha en ells, em sembla que de cap manera no donariem la impressió de mentir."

"No, per Zeus!" —va dir ell.

"Ho establim, doncs?"

"Ho establim."

XVIII. Aclariment de la injustícia de l'ànima.

"Està bé", —vaig dir jo— "a continuació crec que cal examinar la injustícia."⁷⁴

"Evidentment."

"I no serà necessàriament com una revolució de les tres parts, i un posar-se on no et demanen i un comaratge, i una revolta d'una part contra el tot de l'ànima, perquè governi en ella la part a la qual no correspon, és a dir, aquella tal a la qual per naturalesa correspon de servir, i a l'altra no, perquè pertany a la classe governant? És això el que em penso que direm, i afegirem que en la pertorbació i l'extraviament d'aquestes coses radiquen la injustícia, la intemperància, la covardia, la ignorància, ras i curt, tota la maldat."

"Sí, ho són de debò."

"Per tant" —vaig dir jo— "el fer injustícies i el ser injust, i, per altra banda, el fer obres justes, tot això per a nosaltres ja és clar i evident, si és que ho són la justícia i la injustícia."

"I com?"

73. Aquí surt per primera vegada l'oposició entre saviesa (= coneixement) i opinió, tema que posteriorment serà molt important.

74. La injustícia serà àmpliament tractada en els llibres VIII-IX; aquí Plató es limita a fer un esbós preliminar de la injustícia a l'ànima, contrària de la justícia o perfecció moral.

"Resulta que no hi ha cap diferència" —vaig dir— "entre els qui estan bons i els qui estan malalts, els primers en l'ànima i els segons en el cos."

"Com no hi ha diferència?" —preguntà.

"Les coses sanes produeixen salut, les malaltes malaltia."

"És indiscutible."

"El produir salut és fer que les parts del cos es disposin a regir i a regir-se mútuament segons naturalesa, el causar malaltia és regir i regir-se mútuament per quelcom contra naturalesa."

"Sí, és així."

"Per tant" —vaig deduir— "fer obra justa és disposar que les coses de l'ànima regeixin i es regeixin entre elles segons naturalesa, i cometre injustícia és disposar que regeixin i es regeixin contra la naturalesa⁷⁵ per qualsevol altra cosa."

"Perfecte" —va dir ell.

"Doncs la virtut, pel que sembla, serà una certa salut, i bellesa, i bona disposició de l'ànima, i el vici una debilitat, una malaltia, una impotència."

"Exactament així."

"De manera que els capteniments honrats duen a l'adquisició de la virtut, i els vergonyosos a la del vici."

"Forçosament."

XIX. *La justícia és un camí preferible a l'obrar malvadament. La virtut ofereix una sola figura, i el vici quatre modalitats principals.*

"Doncs em penso que ens resta examinar si es treu profit de fer obres justes, de promoure la bellesa, de ser just, i això tant si del qui ho és es veu o no es veu, o se'n treu de l'ésser injust, això ni si el qui ho és no en sigui castigat, o bé que es torni més bo si el castiguen."

75. Aquí i al *Timeu* 82a Plató adopta la teoria d'Hipòcrates sobre l'origen de les malalties. *De nat. hom.* VI, segons la qual la salut consisteix en la bona proporció i la bona mescla de la sang, la flegma i la bilis; quan hi ha excés o defecte d'alguns d'aquestes humors, o estan separats o mesclats indegudament, en tal cas es produeix la malaltia.

“Però, Sòcrates” —va dir ell— “em sembla que és ridícula la investigació: si amb la naturalesa del cos ja destrossada ens sembla que no s’ho val de viure ni que tinguem tots el menjars i les begudes i tots els diners i tot el poder, si se’ns pertorba i destrueix la naturalesa d’això mateix que ens fa viure, s’ho valdrà de viure quan l’individu faci el que li passi pel magí tret d’allò que el faria lliure de la injustícia i del malviure, i que li faria adquirir la justícia i la virtut,⁷⁶ després que totes dues han aparegut certament tal com nosaltres les havíem descrites?”

“Sí que fóra ridícul” —vaig dir jo— “tanmateix, ja que hem arribat aquí, cal no cansar-nos i examinar l’assumpte com més clarament millor, comprovant que la cosa és així.”

“Per Zeus!” —va dir ell— “no hem de renunciar-hi gens ni mica.”

“Ara vine” —vaig fer jo— “per veure com és la maldat i les figures que presenta, que, pel que sembla, també això és digne de la nostra contemplació.”

“Et segueixo” —va dir ell— “tu parla.”

“Doncs bé” —vaig dir jo— “mirant-m’ho com des d’una talaia, ja que ens hem enfilat fins aquí en aquest tema, crec que de presència de virtut només n’hi ha una, mentre que les del vici són infinites,⁷⁷ però quatre les que cal que resenyem.”

“Com ho expliques?” —va dir.

“Tantes com són les menes de constitucions que tenen gènere distint, tantes probablement seran les menes de l’ànima.”

“Doncs quantes n’hi ha?”

“Cinc menes de constitucions” —vaig respondre— “i cinc menes d’ànimes.”

“Digues quines són” —em demanà.

“T’explico” —li vaig dir— “que aquesta mena de consti-

76. Platò pensa que la vida no és viable pel culpable que fa la seva voluntat, però que pot tornar-se-li si renuncia al vici, cf. *Gorg.* 505a-e i 527b. És un pensament ben notable, paral·lel al de l’ascètica cristiana.

77. Aquest principi de la unitat de la virtut i la multiplicitat del vici era pitagòric, i Aristòtil el repeteix, *Et. Nic.* 1106b.

tució que hem recorregut és una sola, però que rep dos noms. Si un home sol hi entra i es diferencia dels altres magistrats, això serà anomenat regne, quan són més d’un, aristocràcia.”⁷⁸

“És veritat” —digué.

“D’això, en dic un sol gènere” —vaig aclarir— “perquè tant si els seus components són diversos com si és un de sol, no tocaran res digne d’esment de les lleis de la ciutat, ja que havien gaudit de l’educació i de la formació que havíem descrit.”

“No fóra natural” —assentí ell.

78. Platò ens ha presentat els governants de la seva ciutat com una classe, i per tant en una pluralitat: aquí apunta que el governant pot ser un de sol, i diverses indicacions de la resta de l’obra VII 540, IX 576 i 587, ens duen a la conclusió que Platò considera la monarquia només com una forma especial de l’aristocràcia. Polibi, en el llibre VI de les seves *Històries* pensava de manera radicalment diversa, com el mateix Platò a *Polit.* 302ss., on classifica els règims polítics en monarquies, aristocràcies i democràcies, i els assigna a cadascuna un règim polític degenerat d’elles.