

Entre foscors i clarors. La 'mirada' com a 'exercici filosòfic' a la Caverna de Plató

Antoni Bosch-Veciana*

Resum

Aquest estudi pretén situar dins d'un context filològic, cultural i filosòfic l'«itinerari de la mirada» que llegim en la «narració de la Caverna» del llibre VII de *La República* de Plató. Amb aquest propòsit es posen en relleu algunes consideracions sobre la relació de complementarietat entre la «imatge» i la «paraula». El fragment platònic tractat aquí és llegit com un «exercici filosòfic» de la «mirada» del tot necessari per tal d'accedir a la contemplació del Bé, condició indispensable per exercir el poder polític a la ciutat¹.

Paraules clau

Plató, la narració de la Caverna, mirada/visió, exercici filosòfic

Recepció de l'original: 15 de febrer de 2012

Acceptació de l'article: 6 de març de 2012

En començar aquesta exposició voldríem deturar-nos en un detall de la conversa que mantenen dos dels personatges principals de *El Sofista* de Plató: el Foraster d'Elea i Teetet. Tinguem present que a l'inici d'aquest diàleg platònic, el Foraster d'Elea ens havia estat presentat per Teodor, un altre dels interlocutors del diàleg, com «un home molt filòsof» (μάλα δὲ ἄνδρα φιλόσοφον, en 216a4)². Sabem que Teetet era atenès i contemporani de Plató; va ser deixeble de Teodor de Cirene i, d'entre els del seu temps, un dels més grans matemàtics. En el punt de la conversa en el qual volem fixar la nostra atenció s'està debatent sobre la veritat i, més concretament, sobre la relació entre el veritable i el semblant, així com també sobre la «imatge» en tant que mediació de la veritat³. Després que Teetet li demanés un aclariment al Foraster d'Elea sobre el que

(*) Professor de Filosofia Antiga a la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull i Director del Grup de Recerca «Filosofia i Cultura» de la mateixa Universitat. Membre del Grup de Recerca de la Universitat de Barcelona «Eidos. Hermenèutica, platonisme i modernitat» (Ref. 2009SGR00447).

(1) Aquest text fou llegit en el «II Congrés Català de Filosofia. In Memoriam Joan Fuster», organitzat per la Societat de Filosofia del País Valencià, la Societat Catalana de Filosofia i l'Associació Filosòfica de les Illes Balears, i celebrat a Sueca els dies 9, 10 i 11 de novembre de 2011. El reproduïm amb algunes modificacions bastant significatives.

(2) Sobre el paper del Foraster d'Elea, i si aquest transmet el pensament de Plató, el professor Gonzalez sosté que Plató té una gran cura a distanciar-se del mètode i els resultats del Foraster d'Elea, sense menystenir-los (cf. Francisco J. Gonzalez, «The Eleatic Stranger: His Master's Voice?»: en G. A. Press, *Who Speaks for Plato? Studies in Platonic Anonymity*. Lanham; Maryland, Rowman & Littlefield 2000, p. 161-181). Vegeu també: Thomas Alexander Szlezák, «Theaitetos und der Gast aus Elea. Zur philosophischen Kommunikation in Platons *Sophistes*», en: H.C. Günther und A. Rengakos (hrgs. v.), *Beiträge zur antiken Philosophie: Festschrift für Wolfgang Kullmann*. Stuttgart, Steiner, 1997, p. 81-101.

(3) L'estudi de la noció «imatge» que Plató elabora en *El Sofista* és, com ha escrit Nestor Cordero, «une boîte à surprises: dès que l'on retire le couvercle, cette boîte —comme le jarre de Pandore— laisse échapper une série interminable de problèmes. Ce sont ces problèmes qui ont poussé Platon à écrire le *Sophiste*» (N. Cordero, *Platon. Le Sophiste*. Paris, GL Flammarion, 1993, p. 36-37). Vegeu també el llibre de F. Teisserenc, *Langage et image dans l'oeuvre de Platon* (Paris, Vrin, 2010), on s'estudia la noció de «imatge» en el *Cràtil*, *El Sofista* i *El Polític*; i el de J.-F. Pradeau, *Platon, l'imitation de la philosophie* (Paris, Aubier, 2009), on tracta especialment de *El Sofista* en les pàgines 135-151.

acabava de dir, el Foraster d'Elea li respon: «tu [Teetet] no has vist mai cap sofista» (εἰ σοφιστὴν οὐχ ἑώρακώς, en 239e1). Teetet, que, de ben segur, no només s'havia topat amb algun sofista sinó que certament n'havia escoltat a més d'un i, fins i tot, probablement hagués conversat pausadament amb algun d'ells, rep amb estranyesa aquella afirmació⁴. La resposta del Foraster d'Elea continua així:

«[El sofista] et semblarà algú que té els ulls tancats (δόξει σοι μύειν), o bé que, sens dubte, no té ulls» (ἢ παντάπασιν οὐκ ἔχειν ὄμματα, 239e3).

Precisament aquestes paraules constitueixen el punt al qual ens referim i en el qual ens volem aturar. Són paraules sorprenents i, fins i tot, una mica enigmàtiques; i, per això mateix, demanen de Teetet una agudesa que li permeti «veure-hi» millor sobre el sofista, és a dir, «comprendre» el que de debò «és» un sofista⁵. Notem que en aquesta resposta també hi ha alguna cosa de paradoxal: allò que «obrirà els ulls» de Teetet serà la mostració de la «ceguesa» del sofista. Aquesta «obertura dels ulls» de Teetet, mostrant-li la «ceguesa» del sofista, ha estat possible gràcies a un «gir» en la «mirada», que no és altra cosa que un «gir» de la «intel·ligència» per tal de «veure-hi (més) a fons». Aquest «gir» de la «mirada» és el que li possibilitarà «veure-hi clar/comprendre» veritablement què «és» un sofista.

Deturem-nos encara en la «ceguesa» del sofista, almenys tal i com aquesta ens és referida en la metàfora que ens transmet el Foraster d'Elea en el text que acabem d'esmentar: «[El sofista] et semblarà algú que té els ulls tancats, o bé que no té ulls» (δόξει σοι μύειν ἢ παντάπασιν οὐκ ἔχειν ὄμματα, en 239e3)». En l'original grec hi ha matisos que no ens haurien de passar per alt. D'entrada, recordem que quan el Foraster d'Elea assenyala la «ceguesa» del sofista està parlant justament de la condició del sofista respecte de la seva relació amb la veritat. La «ceguesa» del sofista s'explica com a conseqüència del fet de «romandre amb els ulls tancats» (μύω), com s'esdevenia en les iniciacions als misteris, sobretot en els ritus d'iniciació als Grans Misteris, en les quals els iniciats, «amb els ulls (i la boca) tancats», veien finalment la llum, *il·luminats per revelació*, no pas per cap esforç discursiu de la intel·ligència⁶. Segons el text, la «ceguesa» del sofista també pot venir donada pel fet de no tenir «ulls» (ὄμματα, en *ibidem*). Ací Plató utilitza el mot ὄμμα i no pas el mot ὀφθαλμός. Ὄμμα no només significa l'ull físic sinó també la «mirada»⁷. D'acord amb aquest terme (ὄμμα), els sofistes són aquells que no

(4) Michel Nancy ha escrit sobre el personatge Teetet que era «un jeune Athénien prompt à profiter des leçons d'un sophiste de passage, et non un disciple qui suit le maître dans ses pérégrinations» (M. Nancy, «Introduction»: en M. Nancy: *Platon Théétète*. Paris: GF Flammarion 1995², p. 31)

(5) El Foraster d'Elea ha emprat el verb ὁράω per tal assenyalar la manca de «visió» de Teetet (οὐχ ἑώρακώς, en 239e1), i el verb ὁράω cal no oblidar que significa no només «veure» sinó també, derivadament, «comprendre». Cf. A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette 1963²⁶, s.v. ὁράω, p. 1395-1396.

(6) El verb grec μυέω que vol dir 'iniciar' (en els misteris) deriva segurament del verb μύω, que significa 'tancar (els ulls [i, a vegades, també la boca])' (Cf. Bailly: *op. cit.*, s.v. μυέω, p. 1302; i s.v. μύω, p. 1309). Els iniciats (μύσται) en els Misteris (Μυστήρια) durant la cerimònia se'ls embenaven els ulls i eren acompanyats per un iniciador (μυσταγωγός) durant tota la cerimònia. Aquesta pràctica d'experiència de la «foscor» sembla que pretenia l'efecte d'augmentar el *pathos* de l'iniciat, *patint* com una experiència semblant a la mort, abans que poguessin veure la visió extraordinària a la qual conduïa finalment la cerimònia d'iniciació dels misteris (cf. N. M. Dimitrova, *Theoroi and Initiates in Samothrace: The Epigraphical Evidence*. Princeton: American School of Classical Studies at Athens 2008, (Hesperia Supplement 37), p. 77; i, també, W. Burkert: *Greek Religion Archaic and Classical*. Oxford, Blackwell and Harvard University Press 1985, [Translated by John Raffan], p. 276-290).

(7) Bailly: *op. cit.*, s.v. ὄμμα, p. 1374; i s.v. ὀφθαλμός, p. 1430.

disposen de «mirada» i, per tant, són homes sense capacitat per «veure/comprendre» res. Però el text grec encara matisa més quan parla de la «mirada» del sofista. I ho fa servint-se de l'adverbi παντάπασιν, que significa «completament», «absolutament». És a dir, el sofista «no té en absolut mirada» (παντάπασιν οὐκ ἔχειν ὄμματα, en 239e3). Per contra, Teetet hi pot «veure» perquè té ulls i, sobretot, té «mirada». Ara bé, el que li està demanant el Foraster d'Elea és que *enfoqui* la «mirada» en la direcció adequada per tal de «veure-hi» i «comprendre» *veritablement*. El sofista, en canvi, o té els ulls tancats o és com si no en tingués i, per tant, té una impossibilitat radical de «veure-hi» i de «comprendre» discursivament. Aquesta impossibilitat no li permet atènyer la «visió» real de l'ésser veritable perquè, com afirma Heidegger, no pot arribar a la «visió» veritable del *logos*⁸.

No obstant i això, i a diferència de Teetet, que dialoga amb el Foraster d'Elea per tal d'orientar la seva «mirada», el sofista, tot i que metafòricament pateix de «ceguesa», diu, convençudament i paradoxalment, «saber-ho tot» (cf. πάντα σοφοί, en 233c6). Més encara: sosté que les seves paraules poden arribar a transmetre amb garantia aquest «saber de tot». Tanmateix, ens podem demanar: com, només amb la «paraula», sense la «mirada» (ni la «visió»), es pot «saber tot»? Plató nega que pugui ser així, que sense «mirada» ni «visió» es pugui posseir un «saber de tot». Per això el Foraster d'Elea dirà de les paraules del sofista que no són altra cosa que «ídols sonors» (εἰδωλα λεγόμενα, 234c6), sense «mirada» ni «visió», i etiquetarà el sofista com a «constructor d'ídols» (εἰδωλοποιόν, en 239d3), i també com a «mag» (γοήτων, en 235a1), com a imitador» (μιμητής, en 235a1) i com a «il·lusionista» (θραυματοποιῶν, en 235b5). En tant que deslliçades de la «mirada», que s'orienta en la direcció de la veritat, i de la mateixa «visió», que possibilita l'accés a la veritat, les paraules del sofista romanen en l'àmbit de l'aparença, en l'εἰδωλον, és a dir, en la imatge-ídol que distorsiona la veritat perquè fa de la paraula un absolut i no un vehicle d'accés a la veritat (que, en tant que paraula, ho podria ser igualment de l'engany i de la mentida). La paraula autèntica, la del filòsof, si aquest és de debò un filòsof veritable, no és un εἰδωλον, una imatge-ídol, sinó que és un εἰκῶν, és a dir, és una imatge-mediació de la veritat, que com a tal remet sempre a una realitat que transcendeix la immanència de tot «dir», tot apuntant *en la direcció de la veritat*⁹.

Quan el Foraster d'Elea, més endavant, parla dels filòsofs —ell, que és «un home molt filòsof»—, ho fa amb aquestes paraules: «nosaltres [els filòsofs] cerquem la veritat» (τᾶληθές ζητοῦμεν, en 246d9). El filòsof no es troba en una posició d'absolutesa: ell no posseeix la veritat sinó que tan sols roman en un estat de recerca permanent de la veritat; un estat, en el qual, tot i tenir ulls i servir-se'n, transita molt sovint enmig de ombres i, fins i tot, de foscors. Viu en una situació molt semblant a la «ceguesa», però amb uns «ulls» que, si troben la claror i la llum, s'il·luminen, gràcies al treball de la intel·ligència i a la llum que rep del mateix objecte al qual s'adreça la mirada, perquè aquest objecte rep la llum, alhora, de la mateixa llum (del Sol). Els ulls, però, no l'alliberen de les ombres ni de les foscors i les seves penalitats, si bé li possibiliten, enmig de les dificultats, orientar-

(8) M. Heidegger: *Platon. Le Sophiste*. París, Gallimard, 2001, [Traduit de l'allemand par Jean-François Courtine, Pascal David, Dominique Pradelle, Philippe Quesne, sous la responsabilité de Jean-François Courtine et Pascal David, p. 405].

(9) Pel que fa a la relació entre la imatge i el dir, cf. Anca Vasiliu, «Dire l'image ou la parole visible chez Platon (sur le *Sophiste*, 216a-241e)», *Dionysius* [Halifax, Canadà], xix, 2001, p. 75-112.

se en la veritat, que tantes vegades i en tantes tradicions és metaforitzada com a llum. L'espai de la foscor i de l'ombra és incòmode per al filòsof, però és d'on parteix i on li toca, finalment, de viure. I és en aquest espai i des d'aquest espai que el filòsof ha d'iniciar i conduir la seva recerca incessant en la direcció de la veritat. És a dir, és en la «ceguesa» pròpia de la foscor del quotidià des d'on el filòsof treballa «mirant» de «comprendre» la realitat i, en aquesta «comprensió», saber-la «dir». I amb el saber provinent de la seva «mirada» i de la seva «reflexió», del qual n'ha tret alguna llum, encara que mantenint força ombres i fins i tot foscors, i amb el silenci de la solitud activa, el filòsof brindarà la seva activitat dialèctica als altres, dialogant i col·laborant en l'aclariment enraonat del món.

Així doncs, en l'estat de recerca incessant de la veritat, el «mirar» i el «veure», així com el «dir», hi són peces clau. Certament que parlem d'un «mirar», d'un «veure» i d'un «dir» que apleguen, al mateix temps, el treball esforçat de la sensibilitat i de la intel·ligència. Precisament una de les diferències que *El Sofista* de Plató estableix entre el sofista i el filòsof rau no només en la capacitat de poder «dir» el veritable sinó també en la capacitat d'«orientar-s'hi» i d'«adreçar-s'hi» amb «la mirada», tal com acabem de dir. La bona «orientació» de la «mirada» posarà les condicions perquè sigui possible la «visió» del veritable. Per a Plató, doncs, l'accés al veritable es gesta en la «mirada», es produeix en la «visió» i es vehicula en la «paraula». «Mirar», «veure» i «dir» són tres verbs platònics inseparables, els quals, enmig de foscors i de clarors, conformen la manera de viure del filòsof o, en llenguatge de Plató, conformen la vida del filòsof veritable.

* * *

Abans d'entrar en la consideració de la «narració platònica de la Caverna» del llibre VII de *La República* (514a2-517a7)¹⁰ voldríem referir-nos, encara que sigui d'una manera sumària, a la comprensió que els grecs del món clàssic tenien de la «mirada» i de la «visió» per tal de poder mostrar millor el rerefons lingüístic i conceptual que a l'interior de la «narració de la Caverna».

El primer que caldria tenir present és que per als grecs del món de l'antiguitat clàssica el «veure» sempre anava inseparablement lligat al «viure»: «voir est un acte qui témoigne de la vie pour un Grec»¹¹. «Viure» és «veure el dia, la llum». Per als grecs de l'antiguitat, la vida i la llum es confonien: per a un grec «viure» no era respirar sinó «veure-hi»; i «morir» no era altra cosa que «perdre la vista». Nosaltres parlem de l'«últim alè», els grecs parlaven de l'«última mirada».

(10) Entenem que la «narració de la Caverna» s'inicia pròpiament en *Resp* VII 214a2, quan Sòcrates comença a explicar el marc escènic i el que s'esdevé a l'interior d'un caverna amb aquell «Imagina't uns homes en un indret subterrani en forma de caverna...» (ιδέ γὰρ ἀνθρώπους οἷον ἐν καταγείῳ οἰκῆσαι σπηλαιώδει..., en 214a2-3). *Resp* VII 214a1-2 és el motiu introductorí que orienta de fons el lector en el sentit de la «narració de la Caverna». Tanmateix *Resp* VII 214a1-2 mantenim que cal considerar-lo a part de la «narració» de la cova.

(11) A. Vasiliu: *Dire et voir. La parole visible du Sophiste*. París, Vrin, 2008, p. 295. Seguim de prop el que es diu en les p. 295-326. L'autora és una de les millors especialistes internacionals sobre la noció filosòfica d'imatge. En són bona prova la seva tesi de doctorat (*L'image et le diaphane. Contribution à une phénoménologie de la lumière*. Université de Paris X-Nanterre, Département de Philosophie, sous la direction de Jean-Luc Marion, 1996) i la seva tesi d'habilitació per a la recerca (*De l'image, du regard, de la parole: statut, liens et lectures [Byzance et après Byzance, Moyen Âge latin, Antiquité grecque]*. Université Paris IV Sorbonne, Département de philosophie, sous la direction de Barbara Cassin et de Jean-Luc Marion, 2005).

Segons Charles Mugler, la «visió», segons els grecs, «peut se résumer en ces deux propositions, dont l'une est en quelque sorte la réciproque de l'autre: la vision des êtres vivants se fait par le rayonnement, vers les objets à percevoir, d'une lumière empruntée à un réservoir de feu subtil intérieur à l'œil, et réciproquement, tout corps, même "inanimé" aux yeux des modernes, qui émet des rayons lumineux est doué de la faculté de vision. Par une erreur analogue à celle qui consiste à attribuer une lumière propre aux objets réfléchissant les rayons du soleil, on conclut des reflets de lumière dans les yeux des hommes et des animaux à l'existence d'une matière ignée à la surface et même à l'intérieur des yeux. L'éclat de ce feu est intensifié par la passion»¹². Anca Vasiliu afegeix un matís rellevant i és l'afirmació que nosaltres podem arribar a ser tocats per la llum de l'objecte i ens arribem a fer sensibles a una cosa tan exterior a nosaltres mateixos com és ara un objecte visible, que resta com mut davant nostre, i que podem arribar a comprendre, perquè nosaltres mateixos oferim a l'objecte la nostra visibilitat, és a dir, l'evidència, la claredat, la brillantor i, finalment, la veritat¹³.

Aquesta consideració del vaivé de la llum en relació a la «mirada», suposa, segons Vasiliu, que, per a un grec, l'ésser humà posseeix un poder del tot irremplaçable: el de fer visible l'objecte de la seva «mirada», de la seva «visió»¹⁴. Aquest «fer visible» comporta tot un procés que exigeix una condició: «relier son être au monde, autrement dit, accepter de ne pas s'appartenir et de ne pas avoir avec soi une relation fermée sur l'acte et sur l'immanence de l'objet»¹⁵. I és per això que per un grec l'ésser humà, l'ἄνθρωπος, és *vivent* (ζῶον) perquè «hi veu», és a dir, perquè està obert i relligat al món, enllà de si mateix. L'ésser humà visibilitza el món i es visibilitza ell mateix en la «visió» del món. I aquesta «visió», construïda des de l'obertura al món, el porta a establir-hi una relació ja sigui de coherència (per semblança entre el món visible i ell), ja sigui d'harmonia (que mira de trobar entre el món i ell mateix)¹⁶. En tot cas, l'home a través de la seva «mirada» i gràcies a la seva «mirada» resta obert al món.

El «veure» i la «mirada» condueixen inevitablement a la consideració de la ceguesa. En parlar del sofista Plató mateix, a través del Foraster d'Elea, l'ha descrit amb tocs de ceguesa (cf. *Soph.* 239e3). En el món de la literatura clàssica grega el «cec» —sigui endeví (Tirèsies), sigui aede (Homer)— no es comunica amb el món sinó que es comunica amb els déus o amb les Muses, i obté, per aquesta comunicació, un coneixement de «visionari», gairebé infal·lible, però no un coneixement «humà», balbucejant i sempre en recerca. Com diu Vasiliu, el cec «devient "sage" (*sophos*), à la fois "connaisseur" et "visionnaire", considérée, par conséquent, comme un être de nature incertaine, entre l'humain et le divin»¹⁷. El «cec» se serveix de la «veu», no de la «vista», i és amb la «veu» que ens fa arribar les seves «visions».

El sofista, per la seva banda, té una «ceguesa» que no li permet «veure» el món perquè roman tancat en si mateix. El sofista, ni és ni el «cec» de la literatura clàssica, que sobrepassa el món, ni és el filòsof que se les heu enmig de mil i una ombres i foscors

(12) Charles Mugler: «La lumière et la vision dans la poésie grecque», *Revue des études grecques* [París], 73 (1960), p. 60.

(13) Cf. Vasiliu: *Dire et voir*, p. 295-296.

(14) Cf. *Ibidem*, p. 296.

(15) *Ibidem*.

(16) Cf. *Ibidem*.

(17) *Ibidem*.

amb ell mateix, amb els altres, i amb el món, mirant d'establir-hi racionalment ponts de coherència i harmonia. El sofista tancat en si mateix, fa de les paraules, la seva obra més perfecta, imatge idolàtrica d'absolut, sense capacitat per remetre a res més que a elles mateixes, encara que, això sí, carregades d'un poder immens. El fragment 8 de l'*Encomi d'Helena* de Gòrgias és ben clar: «La paraula és un poderós sobirà (δεσπότης) que amb un cos petitíssim i del tot invisible porta a cap obres realment divines, ja que pot fer cessar la por, llevar la dolor, infondre gaudi i inspirar compassió»¹⁸. El poder de la paraula, quan aquesta és pronunciada des de la «ceguesa» del sofista, és la seva capacitat de seducció i el seu engany. No cerca l'harmonia entre realitat i saber sinó que imposa el seu poder despòtic a la realitat i al saber. Al sofista li manca una «mirada» d'obertura al món que li permeti articular la paraula com a sentit del món, nascut d'una interrelació equilibrada entre sensibilitat i intel·ligència, sintetitzades en el *logos*.

En general, els estudiosos estan d'acord en el fet que no hi ha una excessiva tecnificació filosòfica dels verbs grecs referits a la «mirada» i a la «visió». Cada filòsof adoptarà un ús d'aquests verbs en relació a la seva comprensió de la «mirada» i de la «visió». Plató no n'és una excepció, si bé n'és suficientment conegut el seu esforç i el seu rigor en l'ús dels termes, com veurem poc més endavant¹⁹. Plató se serveix del vocabulari de la «mirada» i de la «visió» ja existent²⁰. Tanmateix, és sobretot en l'àmbit del coneixement (que afecta i es veu afectat per la seva comprensió de l'ésser) on la seva finor resulta més exquisida.

Tal com acabem de dir, Plató pren com a punt de partida el llenguatge corrent de la «mirada» i de la «visió». I, en aquest llenguatge, hi ha dos verbs principals referits a aquest camp semàntic: d'una banda, el verb βλέπειν²¹, que designa l'acte de «mirar» i, de l'altra, el verb ὁράω, que designa normalment l'acte de «veure». El verb βλέπειν, tot i que no el trobem encara en el vocabulari homèric²², serà el verb que s'anirà imposant més endavant com a verb de la «mirada» i també de la «visió». Fins i tot en grec modern el verb βλέπειν es fa servir allà on els grecs antics utilitzaven ὁράω. En Plató encara hi trobem els dos verbs amb normalitat. El verb βλέπειν, per exemple, el fa servir per a referir-se, en el *Timeu*, a la formació del món. Notem que el Demiürg platònic no forma el món amb les mans, ni amb la paraula, com en d'altres tradicions culturals, sinó amb la «mirada», «mirant» les formes primigènies com a model. Llegim en el *Timeu*: «Així, doncs, el Demiürg treballa per realitzar la idea i la funció (τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν) de qualsevol cosa mirant constantment (βλέπων ἀεὶ) vers el que és immutable, com si li

(18) *Els sofistes. Fragments i testimoni*. Barcelona: Laia 1988. (Textos filosòfics 48), [traducció i edició a cura d'Antoni Piqué Angordans], p. 108.

(19) Cf. L. Paquet: *Platon. La médiation du regard*. Leiden: Brill 1973. Aquesta obra ha estat debatuda, sobretot a causa de l'ús del mètode fenomenològic en la segona part. Nosaltres ens servim de la primera part de l'obra. Vegeu les recensions crítiques d'aquest llibre en: Georges Leroux: «Paquet, L., *Platon. La médiation du regard*», *Philosophiques* [Quebec] 2 (1975) p. 253-285 i Luc Brisson: «Platon. La médiation du regard, par Léonce Paquet», *Dialogue* [Montreal] 15 (1976), p. 157-162.

(20) Cf. Ch. Mugler: *Dictionnaire historique de la terminologie optique des Grecs. Douze siècles de dialogue avec la lumière*. Paris: Klincksieck 1964.

(21) En sentit absolut, la negació del verb βλέπειν equival a «ser cec» (τυφλὸς εἶναι). Així, per exemple, ho veiem en Sòfocles (*Èdip Rei*, 302), quan Èdip s'adreça al «cec» Tirèsias amb aquestes paraules: «Tu que ho domines tot, Tirèsias, revelat / com a inefable, el que és celest i el que és del llim: / Tebes, encara que no hi vegis (εἰ καὶ μὴ βλέπεις), prou entens / amb quina malaltia està; per fer d'escut / i per salvar-la, príncep, sols a tu et trobem» (Trad. Carles Riba).

(22) Cf. P. Chantraine: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots. T-I A-Δ*. Paris: Klincksieck 1968, s.v. βλέπω, p. 179-180 i Bailly: *op. cit.*, s.v. βλέπω, p. 363.

servís en certa manera de model (παραδείγματι)» (28a6-b1). Del verb ὁράω, en canvi, en prové el mot ἰδέα, que deriva del seu aorist. La ἰδέα és, doncs, allò immutable i etern «vist» en si mateix i del qual participen les coses sensibles.

De l'evolució diacrònica del camp semàntic de la «visió» en voldria recollir algunes dades que em sembla d'interès pel tema que ens ocupa²³. Primera, a partir de Xenofont, l'historiador contemporani de Plató que narra els fets des de la «mirada», es produeix un canvi en la semàntica de la «visió». Si abans, de la «mirada», se n'accentuava l'acte de «mirar», a partir d'ara en serà més rellevant la seva *direcció*. Segona, també a partir del segle IV, el verb βλέπειν eixamplarà el seu camp semàntic i designarà el «mirar» de l'ànima, és a dir, s'introdueix una «mirada» més a fons, «la mirada de l'esperit». Tercera, Plató, com més tard també Aristòtil, diferenciarà entre βλέπειν πρὸς²⁴ («mirar vers quelcom» per tal d'establir-hi una *relació*) i βλέπειν εἰς («mirar segons», és a dir, «mirar segons» tal o tal altre criteri). El verb que Plató farà servir per referir-se a la «mirada» que des de l'exterior penetra fins a l'interior serà sovint el verb ἀποβλέπειν. És el verb de «la mirada intel·ligent de l'esperit» que amb un cop d'ull comprèn allò que «mira». El qui posseeix aquesta «mirada», aquesta capacitat de penetració, és el que de debò hauria d'anomenar-se «filòsof». Precisament Aristòtil, quan escriu sobre Plató en relació a la «mirada» de quelcom valuós (com ara les «idees» platòniques), i per tal de recordar i mantenir el vocabulari del seu mestre, se serveix de l'expressió ἀποβλέπειν πρὸς. Així per exemple ho veiem quan en la *Metafísica* escriu que el demiürg platònic el que fa és «treballar fixant els seus ulls en les Idees»: ἐργαζόμενον πρὸς τὰς ἰδέας ἀποβλέπον (*Met*, en A, 9, 991a23 i M, 4, 1079b26-27). Però encara hi ha un verb amb el qual Plató es refereix a la «mirada/visió» amb el sentit de «contemplació». Ens referim al verb θεάομαι²⁵ (*veure, contemplar*) que Plató l'utilitza en *Resp* vii (cf. 516a9.b6; 518c10; 520c3; 526e6 i 529b1) per a referir-se a la «contemplació» del Sol tal com és (cf. 516a9.b6), del ser (cf. 518c10; 526e6) i a les pintures d'un sostre (cf. 529b1) i, fins i tot, al «mirar en la fosca» (cf. 520c3)²⁶. És el punt àlgid de la «mirada» que, *ben orientada*²⁷, no només arriba a la «visió» sinó que esdevé mirada de «contemplació» del veritable ser.

(23) Seguim Vasiliu: *Dire et voir*, p. 304-306.

(24) Dins el Corpus platònic només en quatre ocasions llegim el verb προσβλέπω (προσβλέπων, en *Resp* i 336d5 [«me'l vaig mirar (a Trasímac, que estava enferotgit)»] i vii 516a9 [«mirant la llum dels astres i la de la Lluna, i, posteriorment, de dia, el Sol i la seva llum»]; προσβλέψαι, en *Symp* 213d1 [«mirar un bell minyó»]; προσέβλεψα, en *Resp* i 336d8 [«mirar-lo de fit a fit (a Trasímac, que estava enferotgit)»]). Notem que en el fragment de *Resp* vii 516a9, que pertany a la narració platònica de la Caverna, amb el verb προσβλέπω se'ns indica la mirada directa al mateix Sol, sense cap mena d'intermediació.

(25) Cf. Chantraine: *op. cit.*, s.v. θέα, θεάομαι, θᾶομαι, θήομαι, etc, p. 425; i Bailly: *op. cit.*, s.v. θεάομαι, p. 919-920. És interessant fer notar com el «mirar» que s'expressa amb el verb θεάομαι està etimològicament lligat amb el «mirar» de l'espectador d'un teatre (cf. θέατρον), amb la «visió» a fons i de conjunt d'una realitat o de tota la realitat (cf. θεωρία), i, segurament, amb la mateixa paraula «Déu» (cf. θεός), és a dir, «El qui ho mira tot», «El qui ho contempla tot».

(26) El «mirar en la fosca» de 520c3 es refereix a la «mirada» dins la Caverna de l'alliberat, quan aquest ha retornat dins la cova. La «mirada» del qui ja ha contemplat el Sol «en si i per si en la seva pròpia regió» (αὐτὸν καθ' αὐτὸν ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ, en 516b5-6) ha adquirit un grau de finor tal que fa que en el seu retorn dins la cova pugui assajar un «veure» afinat que li permetrà, un cop s'hagi acostumat a la foscor de dins la cova, «veure-hi deu mil vegades més bé que els d'allà» (μυρίῳ βέλτιον ὄψεσθε τῶν ἐκεῖ, en 520c3-4).

(27) Com diu Vasiliu, «le regard est pour Platon une forme de pénétration immobile et immatérielle à l'intérieur de la chose regardée» (*Dire et voir*, p. 312), la qual participa de la forma essencial en el seu ésser. I per tal d'arribar al fons de la cosa «il suffit d'orienter son regard dans la "bonne" direction pour que l'impression puisse constituer la réception du vrai modèle et non la répétition d'une copie de celle-ci» (*Ibidem*), cosa que s'esdevindria si la «mirada» adreçada ho fos a l'exterior de l'objecte. Ara bé, aquesta penetració immòbil i

A la «narració de la Caverna» de Plató s'hi apleguen moltes «imatges» i molts jocs d'«imatges»: imatges figuratives, imatges verbals i imatges escèniques. També en aquesta narració hi és decisiva la «paraula». Nosaltres ací no volem deixar de subratllar breument algunes consideracions inicials entorn de la «imatge» i de la «paraula» tal i com aquestes s'interrelacionen en la «narració de la Caverna».

Un dels elements més significatius de la «narració de la Caverna» és que ella mateixa és una «imatge». Així ho llegim en aquesta «narració». Efectivament, en tres ocasions el mateix Plató substantiva la «narració de la Caverna» com a «εἰκῶν» (cf. *Resp* VII 515a4; 517a8 i 517d1). I cal no deixar de banda que en cap indret platònic es parla d'aquesta «narració» com d'un μῦθος, ni tampoc com d'una παραβολή, ni menys com d'una ἀλληγορία. El mot μῦθος el trobem sovint en el vocabulari platònic; el mot παραβολή tan sols en dos indrets (*Phileb* 32b2 i *Tim* 40c4); en canvi, el mot ἀλληγορία mai no surt en el *Corpus platònic*. D'aquí que la substantivació d'aquesta «narració de la Caverna» com a «εἰκῶν» sigui altament significativa. Ens trobem, doncs, davant d'una determinació platònica volgudament precisa. Tanmateix aquest «εἰκῶν» ben aviat és qualificat per Glaucó, l'interlocutor de Sòcrates, com a «atòpic»: som, doncs, davant d'una «imatge atòpica» (ἄτοπον εἰκόνα, en 515a4), és a dir, fora del corrent, estranya, extravagant. El mateix Glaucó, i en la mateixa intervenció, sosté també que els encadenats són uns «encadenats atòpics» (δεσμώτας ἀτόπους, en *ibidem*). De l'«atòpia» d'aquesta «narració de la Caverna» i dels «encadenats» Sòcrates en dona raó quan ens diu tot seguit, dels «encadenats», i sense vacil·lar: «són com nosaltres!» (ὁμοίους ἡμῖν, en 515a5).

L'«atòpia» penetra tota la «narració de la Caverna», i ho fa en diversos nivells. D'una banda, la «narració» des dels seus inicis descriu una situació i uns encadenats «ben estranys», és a dir, en una escena mai no sentida ni llegida; però, d'altra banda, l'«εἰκῶν» de la «narració de la Caverna» té el seu «τόπος» al defora de la «narració», és a dir, en el «τόπος» del lector, tal com ens aclareix el ἡμῖν de 515a5. L'«εἰκῶν» de la «narració de la Caverna» desplega *dins* la «εἰκῶν-narració» tota la seva capacitat de realitzar el «gir» (d'algun) dels encadenats.

En aquest punt convé fer algunes precisions del text de «la imatge de la Caverna» de cara a comprendre la funció directiva de la «mirada». Primerament, que la «imatge-εἰκῶν» de la Caverna és una «imatge» la visibilitat de la qual es troba en un text: la veiem en la lectura (o en l'audició). I l'explicació Plató ens la dona en el text mateix i no tant en la «imatge» sola. És una «imatge-text». Sense text, aquesta «imatge» no seria res. Si aquesta «imatge» no anés acompanyada de la «paraula», la «imatge» continuaria en la «foscor» de la Caverna. La «paraula» confereix a la «imatge» fins i tot la capacitat de poder ser compresa com a «ombra». La «paraula» permet veure la diferència que Plató estableix entre les «bones imatges», que estan en relació a la veritat, i les «males imatges», massa sovint mostrades als infants i als joves (sobretot pels sofistes), que no porten cap a la veritat. En el cas de la «narració-εἰκῶν de la Caverna», cal tenir molt present aquell «són com nosaltres» (ὁμοίους ἡμῖν, en 515a5) perquè és el que ens permet situar-

immaterial de la «mirada» que va al fons de l'objecte de la «mirada» demanarà haver fet un «moviment» previ de *direcció* —un moviment de la «mirada» en la «bona direcció»— per tal que aquesta pugui dur a terme aquest acte de penetració immòbil i immaterial de l'ésser.

nos davant l'εἰκὼν de la Caverna amb una «mirada» apropiada, és a dir, amb una «mirada» que comprèn perquè és ella la que posa la distància en relació al text-εἰκὼν arrencant des de si mateixa.

Per això també podem dir que l'«εἰκὼν» de la «narració de la Caverna» desplega la seva potència *fora* de l'«εἰκὼν-narració» en tant que possibilita *realment* el «gir» del lector. Així com en el *text* es passa de la foscor a la claror, així mateix en la realitat del *nosaltres* es pot passar realment de la foscor a la claror. I en la *realitat* d'aquest «nosaltres» (ὁμοίους ἡμῖν, en 515a5) es mostra l'«atòpia» de l'«εἰκὼν» continguda en la «εἰκὼν-narració». En el «text» el «gir» és narrat com a possibilitat real; en el «nosaltres», el «gir» pot ser realment desplegat en el lector. Per això la «lectura» d'aquesta «narració de la Caverna», precisament a causa del fet que és una *imatge-εἰκὼν*, exigeix del lector, és a dir, de qualsevol «nosaltres», un «procés de formació» de la seva «mirada» que li permeti penetrar lentament i processualment en l'horitzó del seu sentit i, alhora, *realitzar* el «gir» que li permeti assolir la παιδεία, és a dir, una grau excel·lent de ciutadania, de veritable πολίτης, abandonant el fet de ser de la *massa*, dels *molts* (οἱ πολλοί). El «narració de la Caverna» *ens* concerneix: nosaltres som els «encadenats»! *Som nosaltres* els convidats a traduir en *nosaltres* l'experiència *imatjada* en el «text». En tant que lectors som, alhora, «habitants del text» i «habitants de la Caverna»²⁸.

* * *

També en aquesta «narració de la Caverna» hi és decisiva «la paraula», com ja hem fet notar. Sovint allà on hi ha «imatge» hi ha relació amb la «paraula», ni que, a vegades, sigui en forma d'absència, tan sovint eloqüent. En aquesta relació entre «imatge» i «paraula» és on s'hi juga el sentit de la mateixa «narració». La visibilitat de tota «imatge» apunta a una invisibilitat de sentit que mai la «imatge» visible pot arribar a esgotar. La «paraula», en la seva visibilitat (gràfica o sonora), apunta igualment a un sentit que mai la «paraula» visible pot arribar a expressar del tot. Ara bé, la «imatge» i la «paraula» es complementen de manera mútua en la seva capacitat de mostració de sentit. Entre la «imatge» i la «paraula», una com a «complementació necessària»²⁹ de l'altra, s'hi debat el sentit d'aquesta «narració platònica de la Caverna» i de la «mirada» que hi entra en joc. Una i altra fan possible iniciar i recórrer l'«itinerari» del sentit. Això vol dir que, per una banda, la «paraula» pot ajudar a mostrar el contingut conceptual de la «imatge» i que, al seu torn, la «imatge» pot ajudar a mostrar el contingut simbòlic de la «paraula». I en aquesta fecundació mútua —i només en aquesta fecundació mútua— troben sentit les «paraules» i les «imatges», en tant que aquestes permeten l'obertura de l'ésser humà, en cada present, a la invisibilitat del sentit³⁰.

Precisament en parlar de la «mirada» Plató prova de trobar un cert equilibri entre la «imatge» i la «paraula». És en aquesta relació d'equilibri, anomenada «participació», on comprem el platonisme. Plató intenta una solució al problema quan adreça la «mira-

(28) Cf. Vasiliu: *Dire et voir*, p. 343.

(29) La «necessària complementarietat» entre la «imatge» (mite) i la «paraula» (logos) ha estat exposada de manera brillant per Lluís Duch al llarg de la seva extensíssima obra i, sobretot, explícitament, en: *Mite i cultura. Aproximació a la Logomítica I* (Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1995), i *Mite i interpretació. Aproximació a la Logomítica II* (Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1996).

(30) Vegeu l'obra de Lluís Duch.

da» a la «imatge». Per a Plató tot el que és visible és indeterminable perquè, com a objecte sensible que és, es troba allunyat de l'ésser (intel·ligible) i del *logos* i, per tant, del sentit. Això tindrà conseqüències en la comprensió tant de la «imatge» com de la «paraula» en la seva pretensió de mostrar el sentit. La resposta de Plató a aquesta situació de la «imatge» serà cercar una alternativa consistent a concebre la «imatge» de tal manera que sigui adequada tant a la «mirada» com a la «paraula», és a dir, al llenguatge. Aleshores, la «mirada» i la «paraula» podran arribar a esdevenir camins d'accés al sentit a través de la «imatge», sempre que la «mirada» i la «paraula» mirin en la bona direcció i parlin el llenguatge de la veritat. Però, sobretot, és la relació de la «imatge» amb la «paraula» i la relació de la «imatge» amb l'«ésser» allò que abordarà Plató, com és prou conegut. I aquí hi té un paper fonamental la «mirada», és a dir, la «mirada» que «mira» des d'una «paraula» oberta a l'itinerari de la veritat. La «mirada» esdevé *mediació* i *obertura* en direcció al pensament. Tanmateix és del tot rellevant comprendre que en Plató la «mirada» mai no suposa l'assoliment del coneixement en la «visió» que es produeix en la «mirada». Això és allò que s'esdevé en els Misteris. Cal encara —repetim-ho— l'esforç de la raó (*dialèctica*) i de la intuïció noètica. La «mirada» té, doncs, uns límits, tant de la banda de la «imatge» com de la banda del «coneixement». Ara bé, tant la «imatge» com el «coneixement» tenen un poder de seducció enorme. Tant el món sensible («imatge») com el món intel·ligible («l'ésser», la «*ἰδέα*») ens atrauen (ἔρωϑ), movent el nostre desig (ἐπιθυμία). L'ésser humà es troba en tensió eròtica «entre» la sensibilitat i la intel·ligència. I en aquest «entremig» (μεταξύ, *passim*) hi ha foscors, ombres i clarors.

* * *

La relació que trobem entre la «imatge» i la «paraula», que posen en joc la sensibilitat i la intel·ligència, conflueixen en la «mirada», la qual, degudament «orientada» serà el començament de l'encaminament vers la «visió» del veritable. Però, segons Plató, la «mirada» no només pot arribar a ser sinó que hauria de ser modelada, conformada, «educada» en aquesta complementaritat entre «imatge» i «paraula», i així poder possibilitar l'assoliment de la «visió» del Bé i del llenguatge adequat per a dir-lo veritablement. En aquest punt Plató presenta la novetat de mostrar-nos els límits de la «paraula» respecte del visible i igualment els límits de la «imatge», de la qual n'ha definit el seu estatut ontològic d'intermediació. En Plató la «imatge» és llegida com a mediació del «pensament» i, per tant, d'alguna manera, necessitant de la «paraula» per tal de ser llegida. «Imatge» i «paraula» es complementen. Cal exercitar-se en la «mirada» com en el «pensament»; i sobretot cal exercitar-se en la comprensió de la seva complementació autèntica que farà de la «imatge» i de la «paraula» mediacions necessàries de la realitat veritable.

Com és prou sabut, l'«educació» (παιδεία) d'aquesta «mirada» —i de la «paraula» que li fa de suport— és, per a Plató, del tot imprescindible, sobretot donada la condició itinerant de l'ésser humà, condició que conté en ella mateixa el «desig» (ἐπιθυμία) de la veritat i de la bellesa que atrauen amorosament (ἔρωϑ) l'ésser humà. L'intenció de Plató a través de l'«educació» no és altra que destensionar els pols, és a dir, fer que en l'«exercitació» de la «mirada» i de la «paraula» l'ésser humà pugui assolir la veritat i la bellesa veritables, satisfent, d'aquesta manera, el desig i l'atracció. El desig i l'atracció de veritat i de bellesa se satisfan en la contemplació del ser veritable. Per això el que fa Plató és rellegir la «imatge» i fer-ne possibilitat d'accés a la veritat. Això sí, a un preu.

Perquè si bé és veritat que es pot arribar a la contemplació de la veritat i de la bellesa en si mateixes, també és veritat que amb patiment, per la banda de la sensibilitat, i fins i tot amb una certa follia, per la banda de la intel·ligència. Llegir la narració de «la imatge de la Caverna» suposa greus riscos perquè suposa el risc i el coratge d'afrontar la veritat. I el risc s'emprèn en la «foscor» d'una «cova», com «de sobte» (cf. ἐξαίφνης, en 515c6; 516a4; i 516e5).

* * *

La narració de «la imatge de la Caverna» del llibre VII de *La República* comença en una cova, en la foscor del seu fons, suavitzada per la mica d'entreclaror de la llum d'un foc (φῶς [...] πυρός, en 514b2; cf. també 514b3) que hi ha darrera dels encadenats. Ací té lloc l'inici de l'«itinerari de la Caverna». La foscor és «el lloc original» des d'on es podrà iniciar l'«itinerari de la Caverna» i l'«alliberament de les cadenes»³¹. També ací, en aquest «lloc original» és on es troba el «nosaltres». Qualsevol lector «està encadenat», d'alguna manera, *originàriament*, en la foscor, des de la qual ha de començar a *transitar* igualment l'«itinerari de la mirada». I ho ha de començar a fer a través d'un treball icònic de «lectura» i de «contemplació» de la «imatge» sencera tal com el «text» l'ofereix al lector. En definitiva, la «narració» platònica esdevé «exercici filosòfic» per al lector disposat a restar atent i obert a allò que la narració platònica *pro-posa*, però no demostra (com sí que ho fa el fragment de la línia segmentada del final del llibre VI de *La República*).

La «cova» és un espai narratiu ben particular, gens desconegut pels conciutadans de Plató (tant a Atenes com, i sobretot, a Siracusa). El marc escènic de la cova triat per Plató ens obliga, doncs, a capbussar-nos en el valor semàntic que la «cova» tenia abans de

(31) Del text platònic no es pot despendre què o qui ha estat la causa de l'inici de «l'alliberament dels encadenats». Tampoc en el text no es fa referència al per què de l'encadenament. G. Leroux (*Platon. La République*. París, GF Flammarion, 2002, p. 675, nota 5) es demana si l'encadenament té a veure amb un càstig per una falta comesa o és una al·legoria de l'existència humana llegida a la llum del mite òrfic de la caiguda de l'ànima o, finalment, si es tracta d'una representació que té com a objectiu arribar a fer comprensible la relació entre el real i l'aparent. Pel que fa a «l'alliberament de les cadenes» alguns estudiosos interpreten la situació d'encadenament com a *innatural*: «la condizione 'naturale' degli uomini è quella in cui essi raggiungono il massimo livello di perfettibilità, la liberazione dalla prigionia. Ma questa liberazione da uno stato innaturale può richiedere —come accade nel caso della città— l'uso della forza» (M. Vegetti: *Platone. La Repubblica*. Milà, RCS 2007, [Introduzione, traduzione e note di Mario Vegetti. Testo greco a fronte], p. 842, nota 1, on comenta l'ús del mot φύσει de 515c5). De tota manera, el text no dóna cap explicació del caràcter *sobtat* (ἐξαίφνης, en 515c6) de «l'alliberament de les cadenes». Aquest caràcter *sobtat* de l'alliberament de les cadenes inevitablement ens fa venir a la memòria el caràcter *sobtat* de la revelació del ser (*Conv* 210e4, 212c6, 213c1 i 223b2 i *Epis* VII 341c7). L'adverbi ἐξαίφνης apareix més endavant en dos indrets més d'aquesta narració: a) en 516a4, referit a la visió *sobtada* que l'encadenat alliberat té de la veritat dels objectes de dins la Caverna; i b) en 516e5, quan es parla de la manca de visió *sobtada* que té qui ja ha vist la llum de l'exterior i torna a entrar a l'interior de la Caverna a dialogar amb els seus antics companys. El que sí que es desprèn de la narració de la Caverna és que «l'alliberament dels encadenats» no es produeix en tots els encadenats sinó només en alguns (o *algun*). De fet, cal tenir present que s'està parlant dels filòsofs, *no pas de tots els ciutadans ni de tots els guardians*, als quals —si ens atenem al text i al context— va destinada la παιδεία a la qual fa referència la narració de la Caverna. Tanmateix, en tant que «la narració de la Caverna» esdevé «text» el procés alliberador de la *paideia* esdevé una ocasió *universal* brindada a *qualsevol lector*. Ara bé, en aquest *qualsevol lector* s'ha de produir ἐξαίφνης *alguna experiència interior*.

Plató, en Homer, i el que té en alguns textos del mateix Plató. D'aquesta manera ens serà més senzill veure l'abast que té aquest marc en la «narració de la Caverna»³².

En primer lloc, Homer. En el Cant XIII de l'*Odissea*, Homer versifica sobre «la cova de les nimfes» (vv. 93-112 i 344-371), un espai ben recordat i carregat de sentit pels grecs clàssics. Llegim-ne la descripció que d'aquesta «cova de les nimfes» en fa Homer en els vv. 102-112 d'aquest Cant (Trad. Joan F. Mira):

En un extrem de la cala hi ha una olivera de fulles
llargues i fines, i a prop una *cova agradable, en penombra*,
lloc sagrat de les nimfes de l'aigua, que en diuen les nàiades.
A l'interior hi ha crateres i àmfores, totes de pedra,
I és també un lloc on fabriquen i guarden la mel les abelles.
Hi ha telers llargs i molt amples de pedra, on les nimfes teixeixen
Capes i llenços de porpra marina, admirables de veure.
Hi ha aigües que ragen, perennes. La cova té dues entrades,
una mirant cap al nord, per on poden passar les persones,
i una a migjorn reservada només per als déus: per aquesta
entren només els déus immortals, i no hi passen els homes.

La cova de les nimfes és «una cova agradable, en penombra» (ἄντρον ἐπήρατον ἡεροσιδές, en el v. 103), cosa que es repeteix literalment en el v. 347. Més endavant llegim, referit a la cova de les nimfes: «És la caverna, ampla i d'alt sostre, on tu [Ulisses] tantes voltes / vas dedicar hecatombes perfectes a honor de les nimfes» (vv. 349-350). Es tracta d'una cova del tot singular. Precisament quan Porfiri en parla en la seva obra *L'antra de les ninfes de l'Odissea* esmenta Numeni, el qual es refereix a aquesta cova —com ho havia fet Empèdocles— com a «una imatge i un símbol del cosmos» (cf. Porfiri, 21). Aquesta cova és, doncs, segons Homer, un lloc central i misteriós de *trànsit dels homes*: «poden passar les persones» (v. 110). Però, també, si seguíssim llegint altres versos, veuríem com igualment la cova de les nimfes és el lloc on Atena *obre els ulls* d'Ulisses i li mostra la seva terra d'Ítaca, això és, la cova és, també, el lloc *d'obertura del coneixement*. Ho podem llegir en els vv. 352-354 del cant XIII de l'*Odissea*: «Dit tot això, dissolgué la deessa la boira, i la terra / aparegué. S'alegrà el pacient Ulisses el noble, / i saludà el seu país amb un bes a la terra fecunda». Així doncs, la *funció simbòlica* de «la cova de les nimfes» és doble³³: per una banda, té una *funció escatològica*: és el lloc de *trànsit* de l'ésser humà; i, per l'altra, té una *funció iniciàtica*: lloc *d'obertura al coneixement veritable*.

Plató parla significativament de «cova/Caverna» sobretot en tres indrets, en els quals s'hi dibuixa igualment la doble funció simbòlica. En la narració de la «imatge de la cova» del llibre VII de *La República* (514a2-517a7), la «cova» hi és perfilada com a lloc des d'on l'ànima pot iniciar el seu camí (*trànsit*) vers el coneixement veritable (*obertura*). En el llibre X de *La República*, en el fragment que conté la narració del mite escatològic d'Er (cf. 614b2-615a4), podem entendre que es parla d'un indret semblant a una «cova» quan se'ns parla d'unes «obertures» (χάσματα, en 614c2) on arriben les ànimes, després de la mort, en posar-se en camí vers un «lloc meravellós» (εἰς τόπον τινα δαιμόνιον, en

(32) També en un fragment brevíssim d'Empèdocles (fg. 120), que recull Porfiri (*Sobre la cova de les nimfes de l'Odissea*, 8, 61, 19), se'ns esmenta una «cova» (ἄντρον): «Vam arribar a aquesta cova coberta... (ἠλύθομεν τόδ' ὑπ' ἄντρον ὑπόστεγον...)» (Trad. Joan Ferrer Gràcia). De la «cova» només se'ns diu que era un recer per a Ulisses i res més.

(33) Vasiliu: *Dire et voir*, p. 338.

614c1)³⁴. Aquest «posar-se en camí» de les ànimes és clarament una expressió de *trànsit* i el «lloc meravellós» ho és de l'*obertura*. El darrer text platònic al qual ens cal referir-nos es troba en l'inici del *Fedre* (229c1-230e5). Aquí se'ns descriu el *camí* (*trànsit*) que fan Sòcrates i Lísiades per trobar un «lloc»³⁵ ombrívol i amb ventet (cf. 229b1) per llegir el text que Lísiades porta amagat sota el seu mantell (cf. 228d7). El «lloc» (*obertura*) es troba «a dos o tres estadis més avall, allà on creuem el riu per anar al temple d'Agras; per allà també hi ha el temple de Bòreas» (229c2-3). Es tracta d'un «lloc» mític (cf. τοῦτο τὸ μυθολόγημα, en 229c5), «on diuen que el Bòreas segrestà Oritia» (229b5). El Bòreas és el vent del nord que rapta les ànimes joves, com la d'Oritia, per fer-les esclatar a la vida. Bòreas s'endugué Oritia a Tràcia, i li engendrà dos fills: Càlais i Zetos³⁶. Ací també trobem, doncs, el *trànsit* (rapte) i l'*obertura* (esclat) a la vida.

* * *

En el fragment amb el qual es comença el llibre VII de *La República* (514a1-517a7) són decisius els *imperatius*, amb els quals ens enfrontem al text. Precisament respecte de les *accions imperatives* de tot aquest relat en voldríem distingir dos moments: 1) el més pròpiament inicial, i 2) el moment «narratiu».

El primer moment *imperatiu* el trobem en les dues primeres línies (514a1-2), prèvies a la descripció del que s'esdevé a l'interior de la *cova*, és a dir, prèvies a la «narració de la Caverna» (514a2-517a7)³⁷: «*Compara* la nostra naturalesa...» (ἀπείκασον [...] τὴν ἡμετέραν φύσιν..., en 514a1-2). Aquesta *acció imperativa* inicial té com a intenció sacsejar i introduir el lector no només *dins* la «narració-imatge» sinó, i sobretot, *dins* de la «naturalesa humana» —de la «naturalesa humana» del guardià que cal «educar» com a «filòsof»³⁸— i, com a conseqüència, *dins* de si mateix (perquè forma part del «ἡμῶν» de 515a5). La «comparació» *imperativa* s'ha d'establir de manera precisa entre «la nostra naturalesa» (τὴν ἡμετέραν φύσιν, en 514a1-2) i «la mateixa experiència que s'esdevé» (τοιούτω πάθει, en 514a1) en la situació que descriu la narració a l'interior de la «imatge de la Caverna». Aquesta «comparació» permetrà relacionar la «nostra naturalesa» amb

(34) Aquest «τόπος δαιμόνιος» és determinat, en el *Gòrgias*, com a «prada» (ἐν τῷ λειμῶνι, en 524a2); en el *Fedó*, llegim que «en aquella terra hi ha molts llocs maravillosos» (εἰσὶν δὲ πολλοὶ καὶ θαυμαστοὶ τῆς γῆς τόποι, en 108c5-6). Es tracta de «llocs» eminentment escatològics.

(35) El «lloc», a la riba del riu Ilís, on hi ha un «platà molt alt» (τὴν ὑψηλοτάτην πλάτανον, en 229a8), és a tocar d'una font, «santuari d'algunes Ninfes i de l'Aquelous» (230b7-8). El camí que han fet Sòcrates i Lísiades és de baixada cap a la riba de l'Ilís; després, de retorn, serà de pujada. Òbviament és un camí fet a l'invers que el de la Caverna de Plató, on el presoner alliberat surt a fora per un camí de pujada i després retorna a dins baixant-hi (cf. Vasilii: *Dire et voir*, p. 339).

(36) P. Grimal: *Diccionari de mitologia grega i romana*. Barcelona, Edicions de 1984, 2008. [Prefaci de Charles Picard. Traducció de Montserrat Franquesa, Joaquim Gestí i Andreu Martí], s.v. Bòreas, p. 73.

(37) Vegeu nota 9.

(38) La «nostra» (τὴν ἡμετέραν, en 514a1-2) naturalesa humana és refereix a la naturalesa humana dels qui es preparen fer esdevenir filòsofs. Són com els «guardians» de *La República*. En aquest sentit és ben intencionat per part de Plató de posar en alerta els «guardians», és a dir, de no refiar-se del seu estat present del coneixement. El pla de formació dels autèntics filòsofs passarà per l'obtenció prèvia dels sabers preparatoris següents: aritmètica, geometria, estereometria, astronomia i harmonia. Tots aquests sabers preparen a la dialèctica, que és el coneixement pròpiament filosòfic. Fins als cinquanta anys no podran esdevenir autèntics governants o governants (cf. τὰς ἀρχούσας, en 540c5). Paradoxalment els «guardians» són, en la «narració de la Caverna», comparats als «encadenats». Un «guardià» podia comprendre perfectament bé què significava físicament l'«alliberament de les cadenes», i això podia portar als guardians a l'«alliberament de les cadenes» respecte del seu coneixement per tal de «girar l'ànima» vers la contemplació del Bé.

«l'educació o la manca d'educació» (παιδείας τε περί καὶ ἀπαιδευσίας, en 514a2), això és, aquella «educació» que, un cop assolida, permet dir que hom ha esdevingut «educat» o, si es vol, «filòsof» i, per tant, pot esdevenir «governant» (cf. 521c7-8)³⁹.

El segon moment *imperatiu* el trobem en el que anomenem «narració de la Caverna» (514a2-517a7). Efectivament aquí hi llegim aquests altres *imperatius*: ἰδέ (514a2 i b4), ὄρα (514b8) i σκόπει (515c4)⁴⁰. Tots ells tenen relació amb el camp semàntic de la «mirada», és a dir, amb mirar/veure/contemplar⁴¹. És clau, sobretot, l'ἰδέ, en tant que inici explícit de reclam d'una atenció especial de la sensibilitat i de la intel·ligència. Serà precisament després d'aquest *imperatiu* que en la «narració de la Caverna» començarà a haver-hi com una activitat imparabile dels verbs referits a la «mirada»: primer, ὁράω i βλέπω (aquest darrer també usat amb les preposicions de direcció ἀνά i κατά); després, σκοπέω, etc. L'ordre en el qual trobem aquests verbs en la «narració» és ben singular: en el camí del presoner cap a fora de la Caverna l'ordre dels verbs és l'invers a l'ordre que trobem quan el presoner retorna a dins la Caverna⁴².

Aquesta mobilització d'*imperatius* mou el lector a restar amb una atenció extrema perquè el text se li adreça directament i pretén desvetllar en ell i recrear d'una manera nou el «procés d'aprenentatge» que es proposa en la «narració». És un «procés d'aprenentatge» ο παιδεία que està del tot relacionat amb el «mirar» i amb el «veure» i, igualment, tal com hem posat ja en relleu, amb el domini de la «paraula». Aquest «procés d'aprenentatge» no és altra cosa que un «exercici filosòfic» que prepara la «sensibilitat» i la «intel·ligència» a comprendre la interrelació entre la «imatge» i la «paraula». Precisament un dels textos que més posa en relleu el dinamisme de la «mirada», en el qual es motoritza «sensibilitat» i «intel·ligència», és el celebèrrim fragment del llibre VII de *La República* (514a1-517a7), en el qual hi llegim la «narració de la Caverna» (514a2-517a7). En ell se'ns presenta l'«exercitació filosòfica» com un «procés», i precisament com un «procés doble», que cal recórrer en la seva totalitat: primer, com a «ascensió/sortida de la Caverna» (ἀνάβασις); i, després, *forçadament* (cf. per exemple ἀναγκάσαι, en 519c9), com a «descens/retorn a la Caverna» (κατάβασις). L'«εἰκὼν» que és la «narració de la Caverna» actua com a catalitzador de l'ànima i l'impulsa a emprendre el camí de «recerca de la veritat», que és l'«itinerari» permanent de l'activitat filosòfica.

* * *

(39) El trinomi educació-filosofia-política està clarament contraposat al trinomi educació-sofística-política. El debat entre la sofística i la filosofia hi és en joc, de ben segur com a rerefons. Segurament, com pensen alguns estudiosos, la «narració de la Caverna» no fou escrita prima facie per a *La República* sinó que aquesta narració més aviat sembla que correspon a un altre context, això és, a un context d'oposició entre filòsofs i sofistes. La manca d'encaix amb *La República* ho mostra el seu lligam força imperfecte amb el fragment anterior, el conegut fragment de la línia, del final del llibre VI de *La República*. Aquesta tesi sobre la manca d'encaix de la narració de la Caverna en el llibre VII de *La República* de Plató l'ha defensada Ingo Klär en: «Die Schatten im Höhlengleichnis und die Sophisten im homerischen Hades», *Archiv für Geschichte der Philosophie* [Berlín], li (1969), p. 225-259.

(40) Notem que també aquests tres *imperatius* que acabem d'assenyalar no només es troben força al començament de la narració de «la imatge de la Caverna» —el darrer és a 515c4— sinó que tots tres pertanyen al camp semàntic del «mirar/veure».

(41) També l'*imperatiu* inicial («compara/ἀπείκασον») té alguna cosa a veure amb la «mirada». El verb ἀπεικάζω el podem vincular al camp semàntic de la imatge (-εἰκὼν) feta a partir d'alguna cosa (ἀπό-) que es pren com a model. Així, «comparar» significaria alguna cosa així com «representar-se a partir de (d'un model)». I en aquest «re-presentar-se» és on es mobilitza de ple el lector.

(42) Cf. Vasiliu: *Dire et voir*, p. 343.

Cal que ens deturem en el text platònic de la «narració de la Caverna» per tal de poder resseguir amb més detall l'«itinerari de la mirada» que se'ns hi representa, cosa que és feta amb una perícia literàrio-filosòfica excepcional. Compartim amb Anca Vasiliu —tot i que amb accents diversos— que, a l'interior d'aquest «itinerari de la mirada», i precisament pel fet d'estudiar aquest fragment des de la consideració de «la mirada», s'hi poden distingir amb força comoditat tres etapes: a) *l'etapa introductòria*; b) *l'etapa d'apropiació de la semblança*; i c) *l'etapa de l'inici del «gir»*⁴³.

* * *

L'etapa introductòria la constitueix el fragment 514a2-515a4. Aquest fragment, al seu torn, ha estat preparat amb la frase de 514a1-2 que disposa el lector a entrar en el text amb aquell *imperatiu* que ja hem comentat: «compara...» (ἀπείκασον, en 514a1). El lector —l'interlocutor (Glaucó, germà de Plató), en el cas del text— és mogut no només a escoltar/llegir la «narració» que s'anuncia sinó que, alhora, és impulsat a fer-se-la seva: «compara la nostra naturalesa amb la mateixa experiència que s'esdevé (en el que es narrarà)» (ἀπείκασον τοιούτω πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν..., en 514a1-2). De tota manera serà clau que la «narració de la Caverna» que ve tot seguit sigui una «narració» que ho faci possible, és a dir, que mereixi no només tota l'atenció sinó que, sobretot, sigui digne de crèdit. I això serà així si la «narració» mostra una certa versemblança.

De fet, el fragment de l'etapa introductòria comença amb un imperatiu (ιδέ) que el llegim dues vegades: primer, en 514a2, en l'obertura mateixa de la introducció narrativa en el marc de l'espai escènic inicial, en descriure «els encadenats» (ἐν δεσμοῖς, en 514a5); després, en 514b4, en un tercer marc escènic, en descriure un «camí» (ὁδόν, en 514b4) i el que en ell hi ha. La insistència *imperativa* d'aquest doble ιδέ en aquests dos moments de l'etapa introductòria —de fet, en la «narració de la Caverna» no trobem més aquesta forma *imperativa*— no només reclama explícitament l'atenció de l'oient/lector, com ho prova el fet de servir-se de la segona persona del singular de l'imperatiu, sinó que requereix una concentració de la «mirada».

El marc escènic narratiu, que té com a intenció fer creïble als oients/lectors el que s'hi esdevindrà, s'ubica en el fons d'una *cova* en la qual la «mirada» de l'oient/lector és dirigida a «visualitzar» els espais escènics. En aquests moments inicials, la «mirada» encara no la dirigeix activament el mateix oient/lector sinó que és dirigida per Sòcrates, el narrador. Són tres els espais escènics: en primer lloc, *l'espai escènic dels encadenats* (ἐν δεσμοῖς, en 514a5; ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ, en 514b1; i τῶν δεσμωτῶν, en 514b4); en segon lloc, *l'espai escènic d'un foc i de la seva llum* (φῶς [...] πυρός, en 514b2; i a continuació, en 514b3); i, en tercer lloc, *l'espai escènic del camí* (ὁδόν, en 514b4). L'oient/lector està «escoltant» una «narració» que se li ha de mostrar versemblant —si es vol una «narració» eficaç, és a dir, capaç de «transformar» l'oient/lector—, però l'oient/lector, en aquest moment, «escolta» la «narració», encara, «des de fora» de la caverna, sense sentir-s'hi «implicat». Tot el moviment de l'ιδέ és un moviment de la «mirada» de l'oient/lector que tan sols «imagina» els moments escènics que Sòcrates va dibuixant, sense trobar-se «dins» la Caverna, compartint «la mateixa experiència del que s'esdevé» (τοιούτω πάθει, en 514a1).

(43) Seguim Vasiliu: *Dire et voir*, p. 346-357.

En l'*espai escènic dels encadenats* la narració descriu, sobretot, l'*orientació* de la «mirada» d'aquests encadenats. El text diu que els encadenats «només veuen el que tenen al davant» (τὸ πρόσθεν μόνον ὄραν, en 514a6-b1) per la impossibilitat de moviments en ser lligats de cames i coll (cf. 514a5-b1): la cadena els impedeix «girar» els seus caps (τὰς κεφαλὰς ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ ἀδυνάτους περιάγειν, en 514b1-2). La *direcció fixada* de la «mirada», a causa de la impossibilitat de «fer un gir» (περιάγειν, en 514b2), constitueix el nucli d'aquest *espai escènic dels encadenats*. Des de la seva posició, mantinguda forçada «des de petits» (ἐκ παίδων ὄντας, 514a5)⁴⁴, la seva mirada esdevé un punt de fuga *estàtic* que no admet matisos sobre l'objecte percebut i, en conseqüència, en resta limitada la seva «visió»: prenen per «veritablement reals» aquells «objectes», que són «ombres», que tenen «al davant». El punt de vista únic dels encadenats és introduït per la impossibilitat de «fer un gir» (περιάγειν, en 514b2), és a dir, en aquest mateix moment narratiu inicial ja s'assenyala el camí de sortida de l'encegament dels encadenats: caldrà «fer un gir» i, en una situació d'encadenament, s'està ja preannunciant que caldrà tenir el coratge de sortir d'aquella situació i «trençar les cadenes». Però, «trençar les cadenes» no significa canviar el punt de vista únic sinó que, a més, caldrà «fer el gir» (περιάγειν, en 514b3)⁴⁵.

En el segon *espai escènic* hi ha *un foc i de la seva llum* (φῶς [...] πυρός, en 514b2). És com un espai de *trànsit* que la «narració» platònica descriu per tal de preparar la «projecció» del tercer espai escènic, el *del camí*. En aquest segon espai s'introdueix la «llum» (φῶς, en 514b2) i la «tridimensionalitat» de l'espai escènic (sobretot a causa de l'ús de l'adverbi «a distància» [πόρρωθεν, en 514b2-3], referit a la situació del foc en relació als encadenats)⁴⁶. Pròpiament es parla de la «llum d'un foc» (φῶς [...] πυρός, en 514b2), d'una banda; i, de l'altra, tant de la «distància» entre la paret dels fons de la cova i el foc: «des de dalt, a certa distància i darrera d'ells» (ἄνωθεν καὶ πόρρωθεν [...] ὀπισθεν, 514b2-3), com de la ubicació d'un camí a dalt (ἐπάνω ὁδόν, en 514b4), entre el foc i els encadenats. La tridimensionalitat no només l'assenyala la «distància» explícitament dita amb l'adverbi πόρρωθεν sinó també l'ús dels altres adverbis ja esmentats (ἄνωθεν, ὀπισθεν) i de la preposició «entre» (μεταξύ, en 514b3). Tot plegat mostra amb més força que els encadenats tenen la seva «mirada» direccionada en un únic punt que només els possibilita una «visió» del tot orientada.

(44) El mot παῖς tant pot significar «infant», «nen», «fill», etc. com també «esclau». D'aquí que aquest ἐκ παίδων ὄντας conté l'ambigüitat de significar, alhora, «des de petits» i «des de la condició d'esclaus». En el text explícitament es parla de la condició d'encadenats com d'una situació «innatural» (cf. nota 30), és a dir, que no ve donada ja de naixement. No sabem què hauria produït l'encadenament, però l'encadenament mostra bé la condició d'esclau dels estadants de la Caverna, almenys fins que no es produeixi el seu alliberament, no només en rompre'ls les cadenes sinó en guarir-los de la demència i en obligar-los a «girar» el cap i, en conseqüència, la «mirada», i forçar-los a caminar amunt i alçar la mirada vers la llum (del foc?) (cf. 515c4-8). Els encadenats són «forçats» (ἀναγκάζοιτο, en 515c6) «de cop i volta» (ἐξαιφνης, en ibídem) a abandonar la seva condició de «παῖδες». Aquest «forçament sobtat» possiblement vulgui impulsar la voluntat de Glaucó (i dels oients/lectors) a seguir per decisió pròpia el camí d'ascens vers la contemplació del ser.

(45) L'infinitiu «girar» (περιάγειν, en 514b2), que també s'utilitza en el moment de l'alliberament d'un dels encadenats quan se'l fa «redreçar i girar-se» (ἀνίστασθαι τε καὶ περιάγειν, en 515c7), preannuncia el «gir» de l'ànima necessari per a adquirir la παιδεία (cf. 518b6 en endavant). Els termes emprats en *La República* platònica per a referir-se al «gir» de l'ànima són els substantius περιαγωγή (518d4.e4 i 521c6) i περιστροφή (521c5, hàpax legòmenon); i els verbs στρέφω (518c7; 519b3) i περιστρέφειν (519b3-4).

(46) Cf. Vasiliu, *Ibidem*, p. 346.

El tercer espai escènic, l'*espai escènic del camí*, s'inicia immediatament després del segon *idè* (514b4), com ja hem dit. Aquest *idè* posa en tensió els oients/lectors per disposar-los a un nou i, sobretot, important *espai escènic* en el qual es donarà raó, en la segona etapa (l'*etapa d'apropiació de la semblança*), de la font de les «ombres» a les quals adreçaran la «mirada» els encadenats, «veient-hi» «objectes» que tindran per «reals». En aquest *espai* es proposa, en primer lloc, la representació imaginativa del que *hi ha*: el «camí» (ὁδόν, en 514b4) i un «petit mur» (τείχιον, en *ibídem*), edificat tot al llarg d'aquell camí (παρωκοδομημένον, en 514b4-5). Després d'una brevíssima aturada narrativa (514b7), es descriurà, en segon lloc, el que *s'esdevé* en aquest espai del camí (514b8-515a3). Quan es descriu el que *hi ha* en aquest espai escènic tota la narració se centra tan sols en comparar el «petit mur» als «barandats» (τὰ παραφράγματα, en 514b6) que els «prestidigitadors» (τοῖς θαυματοποιοῖς, en 514b5)⁴⁷ col·loquen «davant dels homes» (πρὸ τῶν ἀνθρώπων, en *ibídem*), quan «posen davant dels seus ulls» (πρόκειται, en 514b6)⁴⁸ les seves «meravelles» (τὰ θαύματα, en *ibídem*)⁴⁹.

El «camí» i tot el que s'hi esdevé és a l'esquena dels encadenats i resulta invisible per a ells. Tan sols els oients/lectors en coneixen la seva existència. La «narració» platònica acompanya els oients/lectors a través d'aquesta «imatge de la Caverna» i els amplia el seu angle de «visió» i lentament els posa en condicions de poder tenir una «mirada», ara una mica ja alliberada —en ocasió dels espais escènics segon i tercer— cosa que no s'esdevé amb «mirada» la dels encadenats: la «narració» platònica es posa de la part de l'oient/lector per posar-lo en condicions òptimes per a la decisió d'«alliberament» i d'«encaminament» vers la contemplació del ser.

Pel vocabulari emprat en aquesta comparació del «petit mur» amb els «barandats» podem veure com s'hi està parlant de l'influx dels sofistes en la «visió» dels «encadenats»: els θαυματοποιοί (514b5). Els θαυματοποιοί són els sofistes que en *El Sofista* de Plató trobem esmentats també com a θαυματοποιοί (*Soph* 235b5) i εἰδωλοποιός (*Soph* 239d3). Aquest paral·lel permet comprendre que «les meravelles» (θαύματα) que cons-

(47) En el Corpus platònic el mot θαυματοποιός només el trobem usat dues vegades (en *Soph* 235b5 i ací en *Resp* vii 514b6), i en els dos indrets s'empra en plural. En *Soph* 235b5 es referix explícitament als sofistes; en *Resp* vii 514b5 no es diu explícitament, encara que estem convençuts que sí. El mot grec θαυματοποιός (cf. Bailly: op. cit., s.v. θαυματοποιός, p. 919) significa «el qui fa veure coses meravelloses» i, també, «malabarista» i «xerraire». Així ho llegim, per exemple, en Demòstenes (*Discursos* 2. 19). Demòstenes, en tant que orador, era bon coneixedor de la diferència entre el «parlar» i el «xerrar». Era més jove que Plató, però contemporani seu. Plató, tant en *Soph* 235b5 com ací en *Resp* vii 514b5, se serveix, doncs, d'un mot que tradueix una comprensió dels sofistes prou acolorida: el llenguatge dels sofistes, que no ateny l'ésser sinó que es complau en la semblança de l'ésser, és només «xerrameca», és a dir, fa «malabarismes» davant dels qui els escolten, fent-los veure a través de les seves paraules i els seus discursos, «coses meravelloses» (θαύματα), que els oients i lectors prenen, a causa del seu aspecte aparentment prodigiós, com la veritat. L'ús del mot θαυματοποιός en *Resp* vii 514b5, que acostumem a traduir correctament per «prestidigitadors», apunta directament als sofistes. El paral·lel de *Soph* 235b5, que explícitament es refereix als sofistes, recolza aquesta lectura.

(48) Cal fer notar la repetició de l'adverbi «davant» (πρὸ) que ens reforça en la direcció orientada en sentit únic de la «mirada» dels espectadors (els encadenats): a) πρὸ τῶν ἀνθρώπων (en 514b5), i b) πρόκειται (en 514b6).

(49) Els mots θαυματοποιοί i θαύματα, encara que traduïts per «prestidigitadors» i «meravelles», etimològicament signifiquen «creadors de coses admirables» i «coses admirables». Els dos mots contenen el tret semàntic θαυμα- que prové del verb θάομαι, «adreçar la mirada/mirar», l'arrel del qual seria θαF-, que està a la base de força mots referents al «mirar/veure». De fet, la particularitat semàntica dels mots θαυματοποιοί i θαύματα és que expressen la direccionalitat del «mirar» i del «veure», cosa que expressa bé la traducció, que prové del llatí, del semantema θαυμα- com a «ad-miració», és a dir, com un «mirar vers (ad)».

trueixen no són res més que «imatges/ídols» (εἰδωλα), tancades en elles mateixes, que no permeten transcendir enllà d'elles mateixes i, així, encaminar-se al ser veritable: els encadenats en la seva «mirada» al pensament «in-transcendent» dels sofistes tan sols «veuran» les ombres de les «imatges/ídols», creient-se disposar d'una «mirada» i d'una «visió» veritables, sense adonar-se, a causa del seu encadenament *direccional* de la «mirada», de l'origen i del substrat de la seva «mirada», font d'una «visió» irreal perquè els objectes «vistos» pels encadenats són «inexistents» i perquè en tant que ad-*miradors* que adrecen la seva «mirada vers» l'objecte «ad-mirable» es produeix aquella distància, pròpia de tots «ad-miració» que dificulta més que la «mirada» i la «visió» siguin crítiques, això és, capaces de discerniment, de saber trobar criteris per a fer de la seva «mirada» i de la seva «visió» quelcom de «propi/apropiat». L'ad-*miració* engrandeix l'ad-*mirat* i, en part, és causa d'una certa distorsió de la «mirada» i, per tant, de la «visió».

A continuació hi trobem aquella brevíssima aturada narrativa a la qual ens hem referit fa un moment. La constitueix la primera intervenció de l'interlocutor de Sòcrates que tan sols diu: «Ho veig» (ὄρω, en 514b7). En aquesta asseveració no només mostra una atenció plena sinó el convenciment de la captació de la imatge descrita per Sòcrates, tot i que aquesta té un grau de dificultat imaginativa que no sembla menor⁵⁰. És com si la imaginació i la intel·ligència de Glaucó s'entrellacessin sense dificultat. Sòcrates no havia demanat l'assentiment de Glaucó. Ha estat Glaucó que s'ha avançat a Sòcrates per mostrar-li la seva diligència. Als dos imperatius (ἰδέ, de 514a2 i de 514b4) de Sòcrates, Glaucó correspon amb un present d'indicatiu: ὄρω. El verb que mediatitza la relació narrativa de Sòcrates amb Glaucó és el verb «veure», si ve en un sentit que toca de ple el camp de la imaginació i de la representació.

La «narració platònica» es reprèn exposant ara, en aquest segon moment, el que s'*esdevé* en l'espai dels prestidigitadors (514b8-515a3). En comptes d'iniciar-se amb un ἰδέ, Sòcrates comença amb un ὄρα (en 514b8), en continuïtat semàntica i de sintonia amb l'ὄρω de Glaucó (cf. 514b7). L'acció continua per part de Sòcrates essent *imperativa*. Ara es demana de Glaucó —i dels oients/lectors— un nivell més alt d'imaginació i d'habilitat representativa respecte de l'escena dibuixada a continuació. En aquest breu fragment narratiu allò que s'*esdevé* en l'espai dels prestidigitadors té a veure sobretot: a) amb la pluralitat d'«imatges-objectes», que porten «uns homes» (ἀνθρώπους, en 514b8) que caminen al llarg del mur, sense que ells en sobresurtin, però sí les seves «imatges objectes», que són «atuells de tota mena» (σκεύη τε παντοδαπά, en 514c1); i b) amb la pluralitat de «paraules i silencis» que emeten («els parlaran, els altres callaran» [τοὺς μὲν φθεγγομένους, τοὺς δὲ σιγῶντος, en 515a2-3]), els homes que estan caminant al llarg del mur.

Amb la narració d'aquest fragment (514b8-515a3), els oients/lectors saben d'aquestes «imatges-objectes» i de les «paraules i silencis»; per contra, els encadenats n'ignoren la seva existència, cosa que els dificultarà la «visió» de la seva «mirada» i, en definitiva, tindran per «real» no pas l'«objecte-elaborat» (també, d'alguna manera,

(50) Al llarg dels anys d'experiència docent, en fer dibuixar als alumnes la «narració de la Caverna» de Plató, mentre els llegíem per segona vegada la narració —la primera vegada tan sols els feiem escoltar amb atenció (suposada), poquíssims, i en algun curs fins i tot cap, eren capaços d'expressar amb un esbós el que es diu en la «narració de la Caverna». El convenciment tan sòlid de Glaucó ens resulta, pel cap baix, sorprenent. No en va han passat vint-i-quatre segles i, per sort, el nostre alumnat és d'una condició social amplíssima.

«imatge») sinó la «imatge» representada de l'«objecte-elaborat». A més, aquests «objectes», els «atuals» esmentats, que són «imatges» de la gran «imatge de la "narració platònica"» i «imatges» dels «objectes-que-representen», estan formats per «imitacions», en tant que són «estàtues d'homes i d'animals» (ἀνδριάντας καὶ ἄλλα ζῶα, en 514c1-515a1), «de pedra i de fusta» (λίθινά τε καὶ ξύλινα, en 515a1), amb el detall explícit que han estat «*elaborades* de maneres molt diverses» (παντοῖα εἰργασμένα, en *ibidem*). No podem deixar de banda el «com és natural» (οἷον εἰκός, en 515a2) que es diu del fet que els qui caminen alhora parlin i callin, és a dir, s'està posant èmfasi en aquestes «imatges» del camí per tal d'advertir per endavant l'oient/lector de la «naturalitat» del que s'esdevé en el camí del mur a *diferència* de les «ombres» que es dirà a continuació que «miren» i «veuen» els encadenats en la paret del fons de la cova, i que ells no poden diferenciar dels «objectes-imatges» que porten els caminants perquè la *posició* dels encadenats els ho impossibilita: els encadenats, doncs, «miren» i «veuen» alguna cosa que no és «natural» (εἰκός)⁵¹.

L'*etapa introductòria* es tanca amb aquella intervenció de Glaucó a la qual ja hem fet referència llargament abans: «Esmentes —va dir— una imatge ben estranya i uns encadenats ben estranys» (ἄτοπον, ἔφη, λέγεις εἰκόνα καὶ δεσμώτας ἀτόπους, en 515a4). La «narració platònica» fins aquí és llegida per part de Glaucó amb aquell tret tan singular que hem exposat amb escreix, és a dir, la seva *atòpia*. Glaucó, com tot oient i tot lector, fins aquest punt de la narració encara es troba «fora» de la «narració»: «ha vist» l'escena, però «no s'ha vist en» l'escena. Plató ha disposat narrativament el «pas» de l'oient/lector cap a l'interior de la Caverna, en l'*espai escènic dels encadenats*, fent que el mateix oient/lector sigui el qui esdevingui protagonista de l'«itinerari de la (seva) mirada» i, per tant, adopti la singular *posició* de l'encadenat que se sap encadenat i que, alhora, desitja el seu alliberament de les cadenes, amb tot el que aquest alliberament significa de dolor i de guany.

* * *

Precisament, la segona etapa, l'*etapa d'apropiació de la semblança* (515a5-c3), s'obre amb aquella breu i desvetlladora frase de Sòcrates: «són com nosaltres!» (ὁμοίους ἡμῶν, en 515a5), i es tanca amb aquella altra frase, que manifesta un *ple acord* per part de Glaucó amb el que Sòcrates acabava de dir en aquest fragment de la segona etapa: «Sí, necessàriament, va dir [Glaucó]» (πολλὴ ἀνάγκη, ἔφη, en 515c3). La primera frase conté el crit de desvetllament de l'*apropiació de la semblança* que vol moure la ment de l'oient/lector a comprendre's *semblant* (ὁμοίους) a qualsevol dels encadenats. Els oients/lectors passen ara a ser incorporats en l'escena: passen, en comprendre's «com» els encadenats, de «mirar-se» el que s'esdevé en la cova «des de fora» a fer-ho «des de dins». Tanmateix, en què els oients/lectors són/som *semblants* als encadenats? I quin sentit i quins efectes té aquesta *semblança*? En aquesta etapa, de manera metòdica i seguint en la forma *narrativa*, es va matisant aquesta *semblança* a partir de la descripció mateixa que fins aquest moment s'ha fet de l'escena de l'interior de la cova.

(51) No es pot deixar de banda el parentiu semàntic entre εἰκός (natural, verosímil) i εἰκῶν (imatge, semblança, representació).

De fet, els tres *espais escènics* de l'etapa introductòria restaven com tres espais *independents*, és a dir, encara *no (inter)relacionats* i, a més, l'escena, en general, era força *estàtica*, malgrat el *moviment* que sols trobem quan es descriu el que *s'esdevé* en l'espai dels prestidigitadors (514b8-515a3). Ara, en aquesta segona etapa, en la qual els oients/lectors es faran seva la condició d'encadenats, i gràcies a la distància i a l'angle no frontal de la seva «mirada», es podran entrelligar els espais escènics en els quals hi apareixerà de manera ben decidida el *moviment*. El *dinamisme escènic* d'aquesta etapa es produeix tant en allò que té relació amb les «imatges» com en allò que té relació amb les «paraules».

Pel que fa al *dinamisme* de les «imatges» cal posar en relleu com la «narració platònica» subratlla, com a derivat conclusivament dels espais escènics anteriors («el foc» i el «mur»), que exerceixen una *funció medidora*, el fet que els encadenats «[no] han vist res que no siguin les ombres» (τι ἑωρακέσαι ἄλλο πλὴν τὰς σκιὰς, en 515a6-7). Les «ombres» (τὰς σκιὰς, en 515a7), a causa de la llum del foc que és darrera d'ells, tan són les «de si mateixos» (ἑαυτῶν, en 515a6), com les dels altres [«encadenats»] (ἀλλήλων, en *ibidem*) i dels objectes que transporten els homes del camí del mur (τῶν παραφερομένων, 515b2). Si els «encadenats» «no veuen res més que ombres», els oients/lectors, en tant que *semblants* (ὁμοίους, en 515a5) a ells, podríem suposar que tampoc «no veuen res més que ombres». El text ens explica que els encadenats «no veuen res més que ombres» degut al seu encadenament que «els força» (ἠναγκασμένοι εἶεν, en 515a9-b1) el cap, és a dir, la seva «mirada» a restar «immòbil» (ἀκινήτους, en 515a9) «de per vida» (διὰ βίου⁵², en 515b1). Les «ombres» són les que el foc projecta «al davant» (εἰς τὸ καταντικρὺ, en 515a7) dels encadenats, a la paret dels fons, «frontalment» (κατ-αντικρὺ)⁵³. Una relació superficial, tan sols «frontal» (εἰς τὸ καταντικρὺ), engendra una «mirada» d'«en-frontament»; en canvi, una relació que s'adreci «a l'interior», engendra una «mirada» «de profunditat», com ho manté Plató en l'*Alcibiades* (*Alc. Maj* 130e2-4), que contrasta la «mirada» «a la cara» (cf. πρὸς τὸ [...] πρόσωπον, *Alc. Maj* 130e4) amb la «mirada» «a l'ànima» (ἠ ψυχῆ, en *Alc. Maj* 130e5-6)⁵⁴.

La visió «frontal» dels encadenats els confon la «mirada» de tal manera que prenen totes les «ombres» (τὰς σκιὰς, en 515a7) per «objectes reals» (τὰ ὄντα, en 515b5); en canvi, els oients/lectors poden discernir les unes dels altres, gràcies a la «mirada» que els ha possibilitat la «narració platònica». Això no és una suposició feta «des de fora» de la «narració» sinó que «immersos» en la «narració platònica» mateixa, aquesta prou ho confirma (cf. 515b4-5). Cert que l'interlocutor Glaucó ho corrobora amb aquell «necessàriament» (ἀνάγκη, en 515b6), que dóna per resposta.

(52) Cal entendre aquest «de per vida» (διὰ βίου) no en el sentit d'«absolutament durant tota la vida» sinó en el sentit de «mentre durant la vida duri la situació d'encadenat». L'expressió διὰ βίου conté la possibilitat de l'alliberament de les cadenes no la seva impossibilitat. Ara bé, en no conèixer-se'n ni el motiu que impulsa el «canvi/gir» ni el moment, la situació d'encadenament resulta, de moment, duradora «de per vida» (διὰ βίου).

(53) Com amb raó ha escrit Vasiliu, «la vue de face engendre-t-elle une saturation du phénomène visible et obture la possibilité d'un dépassement du figuratif et du visuel» (*Ibidem*, p. 350; cf., també, p. 350, nota 2).

(54) La citació completa de l'*Alcibiades* fa comprendre millor el sentit del que diem: [Sòcrates s'adreça a Alcibiades:] «Justament això dèiem no fa gaire estona, que quan Sòcrates enraona (διαλέγεται) amb Alcibiades servint-se de paraules (λόγῳ χρώμενος), no parla pas a la teva cara (οὐ πρὸς τὸ σὸν πρόσωπον), com podria semblar, sinó que adreça les paraules (ποιούμενος τοὺς λόγους) a Alcibiades mateix (πρὸς τὸν Ἀλκιβιάδην), és a dir, a la teva ànima (τοῦτο δὲ ἐστὶν ἡ ψυχῆ)» (en *Alc. Maj* 130e2-4).

L'explicitació de la confusió a què els porta «la mirada» encadenada, és a dir, «frontal», dels «estadants de la Caverna» apareix precisament quan intervé el *dinamisme* de «les paraules». En efecte, només quan «entre els encadenats conversen contraposant raons» (διαλέγεσθαι [...] πρὸς ἀλλήλους, en 515b4), només aleshores és quan la capacitat d'«anomenar (amb la paraula)» (ὀνομάζειν, en 515b5)⁵⁵, és a dir, de trobar el «nom apropiat» a la cosa, els fa creure que determinen bé «el que veuen» (ἄσπερ ὀρῶεν, en *ibídem*), és a dir, les «ombres», i es dona la confusió entre les «ombres» (τὰς σκιὰς, en 515a7) i els «objectes reals» (τὰ ὄντα, en 515b5). Així doncs, una mala articulació entre la «mirada» i la «paraula» produeix una confusió essencial en els «conceptes» que es formen els encadenats a causa, sobretot, de la «mirada» encadenada i, també, a causa de la insuficiència de la «paraula» humana per a accedir *ella sola*, sense la sensibilitat de la «mirada», a «dir» el *ser veritable que es mostra a la «mirada»* (τὰ ὄντα, en 515b5). De fet, la confusió de la «mirada» ve ajudada per un «eco» (ἠχώ, en 515b7) que rebota en les «ombres» de la paret del fons, l'«eco» prové del «parlar» (φθέγγαιτο, en 515b8; cf. τοὺς φθεγγομένους, en 515a2) dels caminants del mur, que justament són «darrera» (ἐκ τοῦ καταντικρύ, en 515b7)⁵⁶ dels encadenats, com prou bé saben els oients/lectors. Els caminants del mur «parlen/emeten sons» (φθέγγασθαι) mentre que els encadenats «parlen/enraonen» (διαλέγεσθαι). Els «sons/paraules» dels homes que caminen pel camí del mur reboten com a «eco» a la paret del fons de la cova i fan pensar encara més als encadenats que aquelles «ombres» són «les que parlen» (φθεγγόμενον, en 515b9) i són, doncs, «objectes reals» perquè es produeix un nexa entre les «ombres» i els «sons de l'eco» que els porta a pensar amb més certesa que les «ombres» són «objectes reals». Els encadenats tenen unes capacitats que els permetran actuar en cas de ser alliberats: a) tenen sensibilitat: «mirada», encara que ara està encadenada (per l'enfrontament envers la «imatge-objecte») i confusa (per l'«eco» que els fa creure que les «ombres» són «objectes reals»); i b) tenen, a més, intel·ligència: «paraula capaç de raonar» (διαλέγεσθαι) i de «posar noms propis a les coses» (ὀνομάζειν), encara que, tanmateix, a causa del seu desajust en la complementarietat amb la «mirada» aquestes capacitats restin ineficaces per *veure i dir la realitat veritable*. Els encadenats, a causa d'aquesta condició, «es creuen que la veritat [no és altra cosa que]» (νομίζοιεν τὸ ἀληθές, en 515c2) «les ombres dels artificis» (τὰς τῶν σκευαστῶν σκιὰς, en *ibídem*). A continuació mateix, Glaucó confirma amb la seva resposta breu el convenciment dels encadenats: «Sí, necessàriament» (πολλὴ ἀνάγκη, en 515c3). I, en això, mostra una certa *dissemblança* amb els encadenats.

La força d'aquesta segona etapa, és a dir, de l'*apropiació de la semblança*, rau en el fet que, a més de fer possible aquesta «apropiació de la semblança» posa, *ahora*, les condicions, nascudes de la mateixa «narració platònica», per al *desvetllament de la consciència de la dissemblança*. Que els oients/lectors siguin *semblants* (ὁμοίους) als encadenats significa que «són com ells», però que, al mateix temps, «no són com ells», perquè

(55) Seguim l'edició de Manuel Balasch per a la Bernat Metge que considera del text platònic els dos verbs (νομίζειν, defensat per Procle, i ὀνομάζειν, recolzat en la lectura de Iàmblic): τὰ ὄντα αὐτοὺς νομίζειν ὀνομάζειν, això és: «que ells es creuen anomenar els objectes reals». L'edició de J. Burnet llegeix tan sols τὰ ὄντα αὐτοὺς νομίζειν, «ells considerarien objectes reals».

(56) Els encadenats es troben en situació adverbial, és a dir «entremig» (μεταξύ) del que tenen «al davant, frontalment» (εἰς τὸ καταντικρύ, en 515a7) i el que tenen «al darrera» (ἐκ τοῦ καταντικρύ, en 515b7). El joc de la «narració platònica» planteja el problema antropològic de la condició adverbial humana: l'ésser humà com habitant de l'«entremig» (μεταξύ).

tota *semblança* apunta cap a una *dissemblança*. «Com ells», els encadenats, els oients/lectors «veiem ombres», però, gràcies a la «narració platònica» i, per tant, «a diferència d'ells», «sabem» que «veiem ombres». Aquesta «consciència» té la potència de poder «moure» els oients/lectors vers una «mirada» reorientada i una «intel·ligència» reaguditzada. És a dir, els oients/lectors, precisament a causa de «l'apropiació de la semblança» poden arribar a esdevenir «conscients de la dissemblança» i, per tant, de la *posició* i de la *direcció* de la pròpia «mirada» i, fins i tot, de la *irrealitat* de les «imatges/objectes» en les quals fixen frontalment la seva atenció, cosa que n'afectaria profundament la seva «visió». Ras i curt: «l'apropiació de la semblança» podria arribar a provocar «de sobte» (ἐξαίφνης), la guspira en l'ànima que moguéss a aquesta a iniciar un «gir» vers *el ser veritable*, al qual «gir» la «narració platònica» pretén contribuir-hi, com s'esdevé amb aquella espurna que, «de sobte, encén una flama» (cf. *Epis* VII 341c7-d1)⁵⁷.

* * *

La tercera i última etapa, *l'etapa de l'inici del «gir»* (515c4-517a7), s'obre amb una consideració nova de la «mirada», concentrada en l'inicial imperatiu adreçat a Glaucó (i a tots els oients i els lectors): σκόπει (en 515c4). En les dues etapes anteriors només s'ha utilitzat el verb ὁράω, en formes verbals diverses⁵⁸, tant per a significar el «mirar» com el «veure», així com matisos diversos del «mirar» i del «veure» (com ara l'«imaginar-se», l'«afigurar-se», etc.). Ara, en canvi, s'obre la tercera etapa amb un verb de la «mirada» nou: σκοπέω. En la «narració de la Caverna» (514a2-517a7) és en l'únic indret que trobem aquest verb⁵⁹. El verb σκοπέω significa «observar (de dalt o de lluny)», «examinar», «considerar», «reflexionar», «vigilar», «tenir cura de», etc.⁶⁰. La semàntica d'aquest verb accentua la «vigilància» en la «mirada», que ha de restar atenta i ha de situar-se en una perspectiva ampla. En aquest moment de la «narració» se'ns presenta, doncs, l'«exigència d'una mirada atenta» a quelcom de notablement nou que no és altra cosa que «l'agudització i subtileza de la mirada». La «narració platònica» fa notar aquesta «agudització i subtileza de la mirada» amb l'ús de determinats verbs del camp semàntic de la «mirada». A més del verb ὁράω, l'únic verb de la «mirada» que ha estat usat fins ara en la «narració platònica de la Caverna», ens trobarem —a més de l'esmentat σκοπέω— amb els verbs següents: ἀναβλέπω, «mirar (amunt), aixecar els ulls, etc.» (en 515c8), καθοράω, «mirar (des de dalt), examinar, etc.» (en 515c9.e3; 516a6.b6.c9), βλέπω, «mirar (de l'ànima), etc.» (en 515d4.e1), θεάομαι, «contemplar, mirar, etc.» (en 516a9.b6) i, encara, ὁράω «mirar, veure, etc.» (en 515d1.2.7; 516a2.5.c1[bis])⁶¹. Cal tenir molt present

(57) La «narració platònica de la Caverna», escrita en forma dialogal, és una mostra de diàleg-synousia entre Sòcrates i Glaucó. I precisament és en la freqüentació que suposa la synousia allí on hi ha el terreny adobat per que es produeixi l'«espurna» (cf. l'expressió ἐκ πολλῆς συνουσίας [en *Epis* VII 341c6] en el context més ampli de *Epis* VII 341c7-d1). Vegeu A. Bosch-Veciana: «Synousia i Filosofia en les cartes II i VII del Corpus platònic». *A la recerca del sentit de la Paraula*. Miscel·lània en homenatge al prof. Dr. J. Rius-Camps, a cura de J. Planellas i Cristina Godoy. *Revista Catalana de Teologia* [Barcelona] xxxv/2 (2010), p. 839-863.

(58) Hem llegit el verb ὁράω 7x, en 514a4.b1.4.7.8; i 515a6.b5. Aquí tractem l'imperatiu ἰδέ com a forma verbal del verb ὁράω. En això seguim els filòlegs que assenyalen tres radicals en el verb ὁράω: 1) ὀρα-; 2) ὀπ-; i 3) ἰδ- (de Fiδ-). Cf. Bailly: *op. cit.*, s.v. ὁράω, p. 1395-1396.

(59) Més endavant, en el mateix llibre VII de *La República*, el trobem, sota formes verbals diverses, en 521c1.10; 523c9; 526d9; 527e6; 536a5; 537d4; i 539c7.

(60) Cf. Bailly, *op. cit.*, s.v. σκοπέω, p. 1764.

(61) Tots aquests verbs tenen molts matisos que aquí no podem reproduir (cf. Bailly: *op. cit.*, s.v. ἀναβλέπω, p. 117; s.v. καθοράω, p. 996; s.v. βλέπω, p. 363; s.v. θεάομαι, p. 919-920; i s.v. ὁράω, cf. supra nota 57). El verb

que aquests verbs, aquí, en aquesta tercera etapa, estan entreteixits molt sovint en un context ple d'oracions condicionals⁶². El que la «narració platònica» pretén és generar una «resposta apropiada» de Glaucó (i els oients/lectors) a la situació itinerant de la (nostra) «mirada» a través de deixar oberta amb «condicionals» la «imaginació» i la «intel·ligència». Tot apunta al desvetllament o a l'engendrament d'«una mirada nova». I precisament en paral·lel als «moviments escènics» es produiran «els moviments de la mirada» (de l'encadenat alliberat).

Com acabem de dir, en aquest moment de la «narració» el text platònic es concentra en descriure els «moviments» d'un dels encadenats. De cara a llegir amb detenció aquests «moviments» caldria considerar-los en la seva estructuració interna, confegida de tres moments: 1) *el moment d'«alliberament» de la foscor i d'«ascens» a la llum* (515c4-516c3); 2) *el moment reflexiu de «record (de la vida en la foscor)» i de «preferència (de la vida en la llum)»* (cf. 516c4-e2); i 3) *el moment de «descens» a la foscor i «retrobatment amb els companys»* (cf. 516e3-517a7). Deturem-nos molt sumàriament en aquests tres moments.

* * *

En el primer moment, *el moment d'«alliberament» de la foscor i d'«ascens» a la llum* (515c4-516c3), es posa a consideració una suposició (εἰ, que perdura al llarg de tot el camí d'ascensió): l'alliberament de les cadenes (λύσιν τῶν δεσμῶν, en 515c4-5) i la guarició de la demència (ἴασιν τῆς ἀφροσύνης⁶³, en *ibídem*) de qualsevol d'ells, cosa, segons el text, «naturalment» possible (φύσει⁶⁴, en 515c5). De l'alliberament «natural» com a possibilitat real de tots els encadenats, la «narració» passa a relatar l'alliberament «forçat i de sobte» (ἀναγκάζοιτο ἐξαίφνης, en 515c6) d'«un» d'ells (τις, en 515c6), a través de cinc accions inicials consecutives: 1) deslligar-lo (λυθείη, en *ibídem*); 2) fer que s'alci (ἀνίστασθαι, 515c7); 3) fer-li donar la volta (περιάγειν, en *ibídem*); 4) fer-lo caminar amunt (βαδίζειν, en *ibídem*); i 5) fer-lo mirar enlaire cap a la llum (del foc?⁶⁵) (πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν, en 515c8). En totes aquestes accions s'ha abandonat la «mirada» fixa i en-*frontada*. Ara la «mirada» ha començat a emprendre un camí d'ascens, canviant la *direcció* i deixant la *fixació d'horitzontalitat* a favor d'una «mirada» d'ascens lent i lentament il·luminat en la *verticalitat* (que permetrà el «mirar amunt» [ἀναβλέπειν, en 515c8] i, tot seguit, el «mirar des de dalt» [καθορᾶν, en 515c9], verb que indica clarament que l'ascensió ja s'ha iniciat per la situació nova («des de dalt», κατὰ) des d'on la «mirada» ara mira. D'aquesta activitat d'alliberament, amb accions tan seguides i forçades, que suposa condicionalment «l'inici d'una mirada nova», en neix un dolor (ἀλγοῖ, en 515c8) i un pampallugeig d'ulls (τὰς μαρμαρυγὰς, en 515c9) que no li permeten «mirar amunt»

θεωρέω, que, indubtablement té un relleu particular en Plató, no es troba en «la narració de la Caverna» (514a2-517a7). En el llibre VII de *La República* de Plató el podem llegir una única vegada, en 529b23, referint-se al «veure del pensament, no pas al dels ulls» (αὐτὸν νοήσει, ἀλλ οὐκ ὀμμασι θεωρεῖν).

(62) La conjunció condicional εἰ sobreabunda en aquesta tercera etapa. La trobem en nou ocasions (en 515c5.d1.e1.6; 516a5.c8.e3.8; i 517a5).

(63) Resulta important fer notar que aquesta «demència» (ἀφροσύνης, en 515c5) més endavant es comprendrà com un cert «saber» (σοφίας, en 516c5).

(64) Vegeu les notes 30 i 43.

(65) En girar-se, l'encadenat, deslligat de les cadenes, pot veure la claror que fa la llum del foc, no encara la llum de darrera la cova: si la llum de l'entrada de la cova hagués estat més potent que la llum del foc, no hagués calgut el foc per reflexar les ombres dels objectes que porten els homes que caminen pel mur. Per tant, el text molt probablement es refereixi a la claror que fa la llum del foc.

(καθορᾶν, en *ibidem*) «cap a les coses de les quals abans veia les ombres» (ἐκεῖνα ὧν τότε τὰς σκιὰς ἑώρα, en 515c9-d1). Tot l'«itinerari de la mirada» envers la llum comporta «forçament/esforç» (cf. ἀναγκάζοιτο, en 515c6; i ἀναγκάζοι, en 515e1), «dolor» (cf. ἀλγοῖ, en 515c8; i ἀλγεῖν, en 515e2); «irritació» (cf. ἀγανακτεῖν, en 516a1) i «perplexitat/aporia» (cf. ἀπορεῖν, en 515d6), sobretot en no tenir una resposta certa a les preguntes sobre «allò què és» (ὅτι ἔστιν, en 515d5) el que era projectat a la paret de la cova com a ombra.

Tot aquest procés de forçament/esforç, dolor, irritació i perplexitat/aporia perdura en tota l'ascensió vers la llum del Sol. Malgrat tot, hi ha un moment com d'aturada i de reacció explícitament adversa de l'alliberat forçat perquè, després de fer l'itinerari des de l'inici i fins a «mirar la (claror de la) llum (del foc?)» (πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν, en 515c8) i fins a «mirar la llum mateixa (del foc?)» (πρὸς αὐτὸ τὸ φῶς [...] βλέπειν, en 515e1), l'alliberat voldria «girar-se vers on era abans» (ἀποστρεφόμενον, en 515e2), «vers allò que pot mirar» (πρὸς ἐκεῖνα ἃ δύναται καθορᾶν, en 515e2-3). En cada espai on s'hi troba llum es produeix, alhora, una experiència de fosc i, en conseqüència, la manca de visió: el binomi fosc-claror no es resol en tot l'«itinerari de la mirada» vers la llum sinó que només es dissol en la contemplació reposada (habituada) del mateix Sol. Ara, en l'ascensió vers la llum del Sol, cal encara un segon impuls, després de ser temptat a «girar-se» i retornar a «veure» des del lloc d'encadenat. Al desencadenat cal tornar-lo a forçar, arrossegant-lo amb força (ἔλκοι τις αὐτὸν βίᾳ, en 515e6), i forçar-lo per llocs més durs a emprendre l'«accés escarpat i costerut, sense deixar-lo anar» (διὰ τραχείας τῆς ἀναβάσεως καὶ ἀνάντους, καὶ μὴ ἀνειή, en 515e6-7), «arrossegant-lo fins on bat la llum del Sol» (πρὶν ἐξελκύσειεν εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, en 515e7-8). La reacció del desencadenat és de rebuig i d'empipament (cf. 515e8-516a1). Arribat a l'indret on bat la llum del Sol, inicialment es trobaria com enmig de la fosc, i seria incapaç de «veure» (ὄρᾶν, en 516a2) «cap de les veritats que ara esmentem» (τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν, en 516a2-3).

En aquest punt, la «narració platònica» introdueix un detall altament significatiu: l'adverbi ἐξαίφνης (516a4), el qual servirà per a mostrar, en aquest moment narratiu, «la necessitat del costum» (συνηθείας, en 516a5) en relació a la possibilitat de «veure», i de «veure les coses de dalt» (τὰ ἄνω ὄψεσθαι, en *ibidem*): la «mirada», a l'interior de l'espai de la llum, necessita del temps per tal de «veure-hi» (des de la il·luminació que la llum ha produït en la «mirada» mateixa).

La «narració platònica» segueix en l'«itinerari de la mirada» vers l'exterior de la Caverna. Allí, fora de la cova, i des de l'habitudo de la llum, la «mirada» podria començar a «veure-hi»: primer, a «veure» (καθορᾶν, en 516a6) les ombres i els reflexos en l'aigua de les «imatges» (εἰδῶλα, 516a7) dels homes i dels altres objectes; després, les coses en si mateixes (αὐτά, en 516a8): «contemplaria» (θεάσαιτο, en 516a9) les del cel nocturn i el cel mateix, «mirant envers» (προσβλέπων, en *ibidem*) «la llum dels astres i de la lluna» (τὸ τῶν ἀστρων τε καὶ σελήνης φῶς, en 516a9-b1); i de dia, «el Sol i la [llum] del Sol» (τὸν ἡλιόν τε καὶ τὸ τοῦ ἡλίου, en 516b1-2). Finalment, com a acompliment de l'itinerari (τελευταῖον, en 516b4), podria «esguardar» (κατιδεῖν, en 516b6) el Sol, «contemplant-lo tal com és» (θεάσασθαι οἷός ἐστιν, en 516b6-7), no en reflexos a l'aigua o en algun altre lloc sinó «en si i per si mateix, en el seu propi espai» (καθ' αὐτὸν ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ, en 516b5-6). L'hàbit de la llum i la superació, amb dolor, de tota duresa i de qualsevol entrebanc, ha possibilitat la «contemplació del mateix Sol». Ara, «situat en l'espai visible» (ἐν τῷ ὀρωμένῳ τόπῳ, en 516c1) ja serà possible «raonar» (συλλογίζοιτο, en 516b9) la «causa» (αἴτιος, en 516c2) «de tot el que havia estat vist en el lloc d'abans (la cova)» (ἐκεῖνων ὧν σφεῖς ἑώρων τρόπον τινὰ πάντων, en 516c1-2). Després, doncs, d'haver contemplat el Sol, en l'àmbit més propi de la llum, ja té sentit l'actuació més afinada de

la raó, això és: el «raonament» (συλλογιζοιτο, en 516b9). Tot apunta a un coneixement —el coneixement racional— que només pot ser adquirit després de la contemplació del Sol i que no és altre que el coneixement de la «causa [...] de tot» (αἴτιος [...] πάντων, en 516c2) a través del «raonament». *La contemplació de la llum* és el que (ens) garanteix la «veritat» de tota argumentació racional (referida a tot allò que cau en l'àmbit de la «mirada»).

* * *

I ara la «narració platònica» fa com un parèntesi reflexiu. Ens trobem davant del segon moment, molt més breu: *el moment reflexiu de «record (de la vida en la foscor)» i de «preferència (de la vida en la llum)»* (cf. 516c4-e2). Aquí no s'hi descriu cap acció en què s'hi doni o s'hi produeixi forçament de cap mena; tot al contrari, el que s'hi respira és un aire de replantejament de la situació, fet amb plena llibertat, una llibertat que sembla com adquirida en la contemplació de la llum. La «narració» descriu la *decisió* que emprèn l'alliberat de «viure» aquesta «vida nova», nascuda en la *contemplació*, i deixar decididament la vida d'encadenat d'abans, que compararà a un viure «mort». Aquesta «nova vida» li permet *comprendre*-ho tot (amb l'esforç de l'argumentació) i li permet, gràcies al *coneixement*, viure en el Bé i per al Bé contemplat.

La «decisió» parteix del «record» de la primera estança (cf. ἀναμνησκόμενον αὐτὸν τῆς πρώτης οἰκήσεως, en 516c4). D'allí hi recorda dues coses: la «saviesa» (ἐκεῖ σοφίας, en 516c5); i «els companys de presó» (cf. τῶν ξυνδουλωτῶν, en *ibidem*). Aquests dos records, que són com indissociables, li desvetllen: a) «felicitat pel canvi» (cf. εὐδαιμονίζειν τῆς μεταβολῆς, en 516c6), gràcies al guany que li ha proporcionat la «saviesa» actual, adquirida des de la contemplació del Sol (ja que abans no era pròpiament «σοφία» el coneixement d'encadenat sinó «ἀφροσύνη (cf. 515c5)»; i b) «plany» dels seus companys (cf. ἐλεεῖν, en 516c6), pel seu «viure» ofuscat (a causa de la seva «demència», que els desnatura la realitat), tot i suposar que entre ells hi haguessin «honors, elogis mutus i premis» (τιμαὶ δὲ καὶ ἔπαινοι [...] καὶ γέρα, en 516c8-9) per al qui tingués la «visió més aguda» (cf. ὀξύτατα καθορῶντι, en 516c9) i per al qui tingués «més memòria» (cf. μνημονεύοντι μάλιστα, en 516c10), de passat o de present, que seria qui millor podria «vaticinar el futur» (cf. ἀπομαντευόμενον, en 516d2). Aquesta «vida», que no es fonamenta en el «coneixement» sinó en el «vaticini», com en els Grans Misteris (o com s'esdevé en els sofistes «d'ulls tancats o sense ulls»), l'alliberat, en aquest moment de «decisió» la rebutja de ple. La «manera de viure» (pròpiament filosòfica) no li provoca l'«enveja» (cf. ζηλοῦν, en 516d3) de la vida anterior sinó que desitja la «manera de viure» de la vida present, alhora de contemplació i de coneixement, articulat amb raonaments. Més encara: «preferiria patir el que fos» (πεπονθέναι μᾶλλον, en 516d6-7; cf., també, 516e1) «abans de viure d'opinions i d'aquella altra manera» (κεῖνά τε δοξάζειν καὶ ἐκείνως ζῆν, en 516d7; cf., també, 516e2). La «narració platònica» s'ha servit d'Homer per tal d'exemplificar l'opció per la «vida» (veritable en la llum del Sol) i no per la «mort» (vida aparent de la Caverna). Ho ha fet referint-nos un passatge de l'*Odissea* (XI, 489-490): «preferiria cavar la terra al servei d'algú altre, / fins i tot si era algú sense herència i d'escassa fortuna» (trad. Joan F. Mira). De fet, si llegim el text de l'*Odissea* amb més context —cosa que Glaucó i els aoirnts i lectors atenesos ja tenien al cap, molt probablement— ens arriba més patent el sentit. Llegim els vv. 488-491, on l'esperit d'Aquil·les, mort, s'adreça a Ulisses, a qui li diu: «No em consoles del fet d'estar mort,

Ulisses insigne: / preferiria cavar la terra al servei d'algú altre, / fins i tot si era algú sense herència i d'escassa fortuna / més que no ser el rei entre tots aquests morts, sense vida».

La «narració platònica» ens ha plantejat en aquesta decisió del desencadenat el seu alliberament, especialment en l'opció feta per a la «manera de viure» nova. En joc, i en el guany, una dinàmica nascuda de la llum —encara que originada inicialment en la Caverna— que harmonitza l'escatologia (vida i no mort) i el coneixement (saviesa i no pas ignorància o demència), com tan sovint s'esdevé en les «coves» literàries, de les quals ja n'hem fet esment.

* * *

En el tercer i últim moment, *el moment de «descens» a la foscor i «retrobarment amb els companys»* (cf. 516e3-517a7), es planteja, en condicional (εἰ, en 516e3), com amb una pinzellada, el que s'esdevindria, molt possiblement, si l'alliberat «devallés i tornés a seure en el mateix seient» (εἰ πάλιν ὁ τοιοῦτος καταβᾶς εἰς τὸν αὐτὸν θᾶκον καθίζοιτο, en 516e3-4). Diguem-ne tan sols dues paraules d'aquest «descens» (κατάβασις), narrat tan brevíssimament. La «narració platònica» demana de Glaucó (i dels oients/lectors) «reflexionar/imaginar» (cf. ἐννόησον, en 516e3)⁶⁶ sobre aquest «descens» a la Caverna. La «mirada» en resta afectada perquè s'esdevé inversament al que s'ha esdevingut en l'«ascens». Ara podem dir, a l'inversa del que hem dit abans, que la «mirada», a l'interior de l'espai de la foscor, necessita del temps (cf. οὗτος δ' ὁ χρόνος μὴ πάνυ ὀλιγός εἴη τῆς συνηθείας, en 517a1-2) per tal de «veure-hi» bé a causa del fet que la llum encega en entrar altra volta a la foscor. Efectivament, el text parla de «ulls plens de tenebra» (cf. σκότους [...] τοὺς ὀφθαλμούς, en 516e4-5) a causa del «descens» «sobtat» (ἐξαίφνης, en 516e5) i dels ulls encara plens de Sol. Igualment hi llegim: «tenir els ulls ofuscats» (cf. ἀμβλυώπτει, en 516e9) i «no poder fixar la mirada» (cf. καταστῆναι τὰ ὄμματα, en 517a1). Aquest alliberat entremig dels encadenats de dins la Caverna ara «faria riure» (cf. γέλωτ' ἄν παράσχοι, en 517a2). Els encadenats entendrien que la sortida de la Caverna li ha provocat una «malaltia als ulls» (cf. διεφθαρμένος ἦκει τὰ ὄμματα, en 517a3-7) que fa que no hi pugui veure. En conclusió, «no val la pena» (οὐκ ἄξιον, en 517a4) «provar l'ascensió» (πειρᾶσθαι ἄνω ἵέναι, en *ibidem*).

La «narració de la Caverna» acaba amb aquell record de Sòcrates, segons creiem molts, que és l'alliberat que, en retornar a l'àgora atenesa, enmig de la foscor de la cova, topa amb els atenesos (sobretot amb els més poderosos i els més influents), que no volen ser «deslligats». «Si poguessin enxarpar-lo amb les mans i matar-lo, el matarien» (εἴ πως ἐν ταῖς χερσὶ δύναιτο λαβεῖν καὶ ἀποκτείνειν, ἀποκτείνουμαι ἄν, en 517a5-6). Glaucó tanca amb aquell: «σφόδρα γε», «sense cap mena de dubte!» (517a7), que clou la «narració de la Caverna». Sòcrates havia estat condemnat i executat. Plató en fa memòria. L'alliberat, provinent de la claror i de la llum, es troba en l'enfrontament de la «mirada» no educada dels «habitants de la Caverna». La «mirada» conformada en la veritat es topa sempre, tard o d'hora, amb la mort. La «mirada» del filòsof, en el decurs de la vida, es mou entre foscors i clarors, i entre clarors i foscors. En l'horitzó l'encontre, sovint inevitable, entre veritat i mort.

(66) El verb ἐννοέω significa «tenir dins l'esperit», «reflexionar», però també «somniar», «imaginar», etc. Cf. Bailly: op. cit., s.v. ἐννοέω, p. 683.

Serà Plató mateix que després, en les pàgines que segueixen en el llibre VII de *La República* (517a8-524d1), explicarà aquesta «imatge-εἰκῶν» que ha descrit tan bellament i l'aplicarà als filòsofs i a la seva formació.

* * *

Al llarg de l'«itinerari de la mirada» que se'ns descriu en la «narració platònica de la Caverna» se'ns ha mostrat com la «mirada» de l'encadenat que ha estat alliberat ha anat recurrent, no sense dificultats, el camí vers «el ser veritable», metaforitzat en el Sol, com a imatge del Bé. L'«itinerari de la mirada» ha estat possible gràcies a un «gir» que ha estat conduït per una *disposició d'obertura* que transcendia la horitzontalitat immanent de la «mirada» encadenada. I, al mateix temps, aquest «itinerari de la mirada» ha assolit, a través d'un camí escarpat i costerut, i gràcies a una certa «*disposició d'obertura*» que «de sobte» (ἐξαίφνης, en 515c6) s'engendrà en ell, la contemplació del ser veritable. En això hi ha estat indispensable a un «art» (τεχνή, en 518d3): el de «realitzar un gir» (περιάγειν, en 515c7)⁶⁷ i emprendre, «per força» (βίαια, en 515e6), el camí vers la sortida de la Caverna i vers la contemplació de la llum i del Sol. En el paràgraf final del fragment conclusiu que ens ha ocupat, i en relació a aquest «art», llegim (en 518d3-7):

Per tant —vaig dir— hi pot haver un art propi d'aquest gir (τεχνή τῆς περιαγωγῆς, en 518d3-4), de descobrir la manera com serà més fàcil i eficaç; no pas d'infondre-li la visió, perquè ja la posseeix, sinó de procurar (διαμηχανήσασθαι, en 518d7) que esmeni la que ja té, però que, en canvi, no s'adreça cap on cal (οὐκ ὀρθῶς δὲ τετραμμένῳ, en 518d6) ni mira on hauria de mirar (οὐδὲ βλέποντι οἱ ἔδει, 518d6-7).

Aquesta *τεχνή* demana, com a tal, una *exercitació*. Es tracta d'una *exercitació* que ha de ser constant, incansable. Serà aquesta *exercitació* en aquesta *τεχνή* que, finalment, farà possible el «girar-se» cap a la veritat (περιεστρέφετο εἰς τὰ ἀληθῆ, 519b3-4) i contemplar finalment el Bé en si mateix. En això consisteix «la filosofia vertadera». Recordem el fragment (521c5-8) que diu:

Naturalment, la cosa no serà com capgirar un palet, ans una girada de l'ànima (ψυχῆς περιαγωγή, en 521c6) des d'un dia noctuós fins al dia veritable que és l'ascensió del ser (τοῦ ὄντος οὐσαν ἐπάνοδον en 521c7), el que direm que és la filosofia vertadera (φιλοσοφίαν ἀληθῆ, en 521c7-8).

D'aquesta «filosofia vertadera», a la qual s'hi ha arribat a través d'un domini de la matemàtica i de la dialèctica, Plató ens n'ha mostrat la seva duresa: l'«itinerari de l'alliberament de les cadenes» és d'una duresa notable. Al final de l'itinerari, l'encadenat arribarà a bon port i conclourà el seu «procés educatiu» arribant a l'adquisició de la παιδεία. Ara, segons Plató, serà necessari que l'alliberat, esdevingut ja filòsof, i complagut en la lluminositat que li proporciona la contemplació del Bé, sigui forçat a emprendre el camí de retorn a l'interior de la Caverna, per tal de governar els habitants del seu interior. I això, s'ha de dur a terme enmig de la foscor. Com ha escrit el professor Francisco J. Gonzalez, «si un filòsof no és automàticament un bon rei és perquè el coneixement de la idea de Bé no és en si mateix ni polític ni ètic, perquè aquest coneixement, com allò que converteix les coses en útils i beneficioses, ha de ser *aplicat*»⁶⁸. I en l'*aplicació* rau el problema. L'encontre entre els encadenats i l'alliberat a l'interior de la

(67) Vegeu supra, nota 44.

(68) Francisco J. Gonzalez: «Heidegger com a filòsof-rei», A. Bosch-Veciana (Ed.): *Heidegger o la pràctica del pensament. L'home, el lector i el filòsof*. Barcelona: PPU, 2010, p. 16.

Caverna —ens és prou sabut— desvetllarà en els encadenats el desig de matar-lo: «aquell que provés de deslligar-los i de portar-los amunt, si poguessin enxarpar-lo amb les mans i matar-lo, no el matarien? (ἐν ταῖς χερσὶ δύναιτο λαβεῖν καὶ ἀποκτείνειν, ἀποκτείνουσαι ἄν;)» (517a5-6). Una temàtica recurrent al llarg dels temps: la veritat i la mort sempre han anat de bracet⁶⁹.

* * *

En l'impuls del «gir» inicial de «l'itinerari de la mirada» hi trobem sempre present el «coratge» (ἀνδρεία). «Le courage est la vertu inaugurale du commencement»⁷⁰. D'on ha nascut aquest «coratge» en l'encadenat que s'allibera, no en sabem *la* resposta. Com s'ha produït l'inici de l'alliberament? Tampoc en tenim *la* resposta. Tanmateix, la «narració platònica de la Caverna» ens en dóna dues pistes: d'una banda, el fet de determinar aquesta «narració» com a εἰκῶν (en 515a4; 517a8 i 517d1); i, de l'altra, l'assimilació proposada en el ὁμοίους ἡμῖν (de 515a4). La determinació de la «narració de la Caverna» com a εἰκῶν mostra en la mateixa «narració» una possibilitat d'*obertura de sentit* que demana de l'oient/lector *transcendir la imatge proposada i cercar-ne el seu sentit enllà d'ella mateixa*. La semblança que expressa l'ὁμοίους ἡμῖν conté, alhora, com ja hem assenyalat anteriorment, una certa *dissemblança* que impulsa igualment no només a la *recerca del sentit* de la «narració» sinó a la *recerca del sentit* «per a nosaltres» (ἡμῖν), impulsant el transcendiment de la «narració» i de la «vida» mateixa. En tot cas, vist «l'itinerari de la mirada» que ha realitzat l'encadenat, sí que hi percebem «coratge», i que aquest «coratge» es dóna en l'inici mateix del començar l'itinerari de la foscor a la claror, encara que sorgeix —hi hem insistit repetidament, com ho fa Plató— com «de sobte». Tanmateix el «coratge» no només és una excel·lència pròpia del començament, sinó que «le courage est la patiente continuation du commencement»⁷¹. Efectivament, el «coratge» és del tot necessari, també, en el «procés d'ascensió» (ἀνάβασις) vers la llum i el Sol i en el «procés de descens» (κατάβασις) vers el fons de la Caverna, a «discernir» (γνωματεύοντα, en 516e8)⁷² i a «discutir» (διαμιλλᾶσθαι, en 516e9) amb els encadenats. «L'exercici filosòfic de la mirada» demana la tensió mantinguda que provoca el «coratge» que permet transitar de la foscor a la claror (i a la llum), i de la llum (i la claror) a la foscor. La filosofia viu inevitablement entre foscors i clarors. És el lloc de l'home. Però la filosofia hi viu amb l'esperança que l'esforç de la raó sempre ens aproparà a clarors cada vegada més grans. La «manera de viure» pròpia del filòsof es realitza en una «exercitació» constant en la «recerca de la veritat». Insistim-hi: «nosaltres [els filòsofs] cerquem la veritat» (τάληθές ζητοῦμεν, en *Soph* 246d9). Només amb aquest «exercici filosòfic de la mirada», d'altra banda molt difícil i exigent, i per al qual cal un «coratge» permanent, serà possible assolir la «visió» del que és veritable, concentrat en el Bé i la Bellesa. I és això el que prepararà el filòsof per a la tasca política on, inevitablement entraran en

(69) Vegeu A. Bosch-Veciana: *La saviesa nascuda en el Temple de Delfos: ἥπερ ἐστὶν ἴσως ἀνθρωπίνη σοφία* (Plató, *Apologia de Sòcrates*, 20d8). Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya, Facultat de Filosofia de Catalunya, 2006, [Lliçó inaugural del curs acadèmic 2006-2007], 114 p.

(70) V. Jankélévitch: *Les vertus et l'amour. Traité des vertus II*, París, Flammarion, 1986. Tome 1 (Champs essais, 1163), p. 89 (vegeu més àmpliament les p. 89-138).

(71) *Ibidem*.

(72) El verb γνωματεύω és un hàpax legòmenon dins el Corpus platònic. Significa «formar-se una opinió sobre», «jutjar», «adonar-se de», etc. Cf. Bailly: *op. cit.*, s.v. γνωματεύω, p. 410.

lluita la veritat i la mort. El filòsof, és a dir, el qui ha contemplat la llum del Sol i el Sol, directament, ha pogut «comprendre» les «causes de tot» (πάντων αἴτιος, en 516c2) i adoptar una «manera de viure» nova, i «no tornar a viure de l'altra manera» (ἀνδέξασθαι ἢ ζῆν ἐκεῖνος, en 516e1-2). El filòsof no és ni la llum del Sol ni el Sol sinó que només ha contemplat la llum del Sol i el Sol directament, però ha retornat a la foscor de la Caverna: el filòsof, doncs, ni «és», ni «posseeix» la veritat; ell l'ha contemplada i desitja permanentment contemplar-la. Per això és tan significatiu aquell text del *Corpus platònic* que repetim sovint, i que cal tenir sempre present, sobretot en llegir la «narració de la Caverna»: «[els filòsofs] cerquem la veritat» (τᾶληθὲς ζητοῦμεν, en *Soph* 246d9).

Entre claros y oscuros. La 'mirada' como 'ejercicio filosófico' en la Caverna de Platón

Resumen: Este estudio pretende situar en un contexto filológico, cultural y filosófico el «itinerario de la mirada» que leemos en la «narración de la Caverna» del libro VII de *La República* de Platón. Con este propósito se ponen de relieve algunas consideraciones sobre la relación de complementariedad entre la «imagen» y la «palabra». El fragmento platónico tratado aquí es leído como un «ejercicio filosófico» de la «mirada» necesario para acceder a la contemplación del Bien, condición indispensable para ejercer el poder político en la Ciudad.

Palabras clave: Platón, La narración de la Caverna, mirada/visión, ejercicio filosófico

Entre ombres et lumière. Le « regard » en tant qu'« exercice philosophique » dans la caverne de Platon

Résumé : Cette étude a pour but de situer dans un contexte philologique, culturel et philosophique l'« itinéraire du regard » que l'on peut lire dans la « narration de la Caverne » du livre VII de *La République* de Platon. Pour ce faire, elle met en relief certaines considérations sur la relation de complémentarité qui existe entre l'« image » et la « parole ». Le fragment platonique traité est lu comme un « exercice philosophique » du « regard » tout à fait nécessaire pour accéder à la contemplation du Bien, condition indispensable pour exercer le pouvoir politique dans la ville.

Mots-clés : Platon, la narration de la Caverne, regard/vision, exercice philosophique

Between darkness and light: "sight" as a philosophical exercise in Plato's Allegory of the Cave

Abstract: This study aims to place in the context of language, culture and philosophy the "path of sight" found in the Allegory of the Cave in Book VII of Plato's Republic. To achieve this, we present some considerations of the complementary relationship between the "image" and the "word". The excerpt from Plato that is addressed here is interpreted as a philosophical exercise on sight, which is vital to be able to contemplate Good. In turn, this is essential for holding political power in a city.

Keywords: Plato, the narrative Plato's Cave, looking/vision, philosophical exercise