

Noburu Notomi

UNITAT DEL *SOFISTA* DE PLATÓ
ENTRE EL SOFISTA I EL FILÒSOF



EDICIONS ENOANDA

ÍNDEX

<i>La connexió filosòfica entre el Japó i Catalunya: camins de comprensió global</i> [Montserrat Crespín]	XI
<i>Prefaci</i>	XXIII
<i>Nota</i>	XVVII
<i>Divisió del Sofista</i>	XXVIII
1. COM LLEGIR EL <i>SOFISTA</i>	1
1.1 Les múltiples aparences del <i>Sofista</i>	1
1.2 L'antiga cerca de l' <i>skopos</i>	10
1.3 El problema fonamental del <i>Sofista</i>	18
1.4 Digressions filosòfiques	25
2. EL <i>SOFISTA</i> I EL <i>FILÒSOF</i>	40
2.1 Què és el sofista?	41
2.2 Què és el filòsof?	51
2.3 El sofista de noble nissaga	60
2.4 Les imatges del sofista i del filòsof	64
3. COM APAREIX EL <i>SOFISTA</i>	69
3.1 Cap a una definició del sofista	69
3.2 De la varietat de les aparences a l'essència	73
3.3 L'ús heurístic de l'aparença	81
3.4 El tractament de les aparences	86

4. ANÀLISI DE L'ESTRUCTURA DE L'APARENÇA	89
4.1 L'anàlisi de l'aparença del sofista	89
4.2 L'activitat de controvertir	90
4.3 El sofista, els experts i el públic	93
4.4 L'estructura de l'aparença	112
5. L'APARENÇA I LA IMATGE	115
5.1 Introducció al concepte d'imatge	115
5.2 El sofista com a artista imitatiu	117
5.3 La producció, el productor i el producte	125
5.4 L'exposició, l'espectador i el punt de vista	128
5.5 El model de la imitació i la contraposició aparença-realitat	131
5.6 Les dues classes d'imatges	138
5.7 La definició de la imatge	146
6. EL CONTRAATAC SOFÍSTIC A LA FILOSOFIA	154
6.1 El contraatac sofistic a la Part Interna	154
6.2. Les quatre dificultats plantejades	157
6.3 La dificultat relativa al que no és	163
6.4 La dificultat relativa a la falsedat	169
6.5 La dificultat relativa a la imatge	178
6.6 La dificultat relativa a l'aparença	181
6.7 Conclusió: entre l'eleata i el protagòric	189
7. LA DEFENSA FILOSÒFICA CONTRA L'ART SOFÍSTIC	193
7.1 La defensa filosòfica de la Part Interna	193
7.2. La possibilitat del diàleg (242b-251a)	198
7.3 L'exercici de l'art de la dialèctica (251a-259d)	217
7.4 L'enunciat, el judici i la <i>phantasia</i> (259d-264b)	232

8. LA DEFINICIÓ FINAL DEL SOFISTA	256
8.1 L'art de la producció d'aparicions	256
8.2 La imitació del savi	264
8.3 La ironia de l'ignorant	273
8.4 La producció de contradicció	277
8.5 Conclusió: la naturalesa del sofista	280
<i>Bibliografia</i>	285
<i>Index locorum</i>	308
<i>Índex general</i>	321

LA CONNEXIÓ FILOSÒFICA ENTRE EL JAPÓ I CATALUNYA: CAMINS DE COMPREENSIÓ GLOBAL

La traducció al català del llibre *La Unitat del Sofista de Plató. Entre el sofista i el filòsof* de Notomi Noburu,¹ a cura del professor Miquel Montserrat Capella, i de la que aquest breu text en vol ser un pòrtic, és una notícia esplèndida per als estudis filosòfics a Catalunya. Amb ella, a més, s'escriu un altre capítol d'entre els molts, però sovint no prou coneguts, que agermanen intel·lectualment el país amb el Japó.

La confraternització s'ha anat formant amb els anys i a través del nostre coneixement mutu i, també, del coneixement «imaginari» d'uns respecte dels altres. Així per exemple, les primeres connexions es remunten al segle XVI amb la primera missió del Japó a Europa, l'ambaixada Tenshō, organitzada pel jesuïta italià Alessandro Valignano (1539-1606). Els membres d'aquella expedició diplomàtica van arribar a Lisboa l'any 1584 i visitaren Barcelona el mes d'agost de l'any següent. La delegació dels joves cristians japonesos volia entrevistar-se amb el llavors monarca Felip II (1527-1598) i amb el pontífex que estigués a Roma ocupant la càtedra de Pere durant el lapse del llarg viatge des d'Àsia Oriental fins a terres europees. L'ambaixada liderada per Valignano havia sortit de Nagasaki el febrer de l'any 1582, quan era Papa Gregori XIII (Ugo Boncompagni, 1502-1585) (1572-1585), i el grup inicià el «tornaviaje» des de Lisboa l'abril de 1586,² quan ja era Papa Sixt V (Felice Peretti, 1521-1590) (1585-1590). Durant els vuit anys entre la partença i el retorn a Nagasaki, també canviaren moltes coses al Japó i molt significatives: l'any 1587, el dàimio Toyotomi Hideyoshi (1537-1598) promulgaria el primer edicte que, malgrat que no es complí rigorosament, ja decretava l'expulsió dels mis-

¹ Se seguirà la convenció habitual japonesa d'avantposar el cognom al nom.

² DEREK MASSARELLA, «The Japanese Embassy to Europe (1582-1590)», *The Journal of the Hakluyt Society*, February 2013, 2. <https://www.hakluyt.com/journal-of-the-hakluyt-society/>

sioners que sí que seria efectiva l'any 1596.³ Com explica Massarella, amb aquesta expedició amb nois japonesos d'uns catorze anys, Valignano perseguia dos objectius, a saber, fer palesa la bona feina dels jesuïtes a terres nipones presentant un grup de joves nobles i refinats; i, segon, que els joves japonesos quedessin impressionats per la «glòria i la grandesa de la religió cristiana, la majestuositat dels governants cristians europeus i l'esplendor dels regnes i ciutats d'Europa».⁴ Ambdues fites, però, van quedar estroncades amb els edictes que no feien sinó descriure que en veritat era la *Realpolitik* la que quedava amagada en la idealitat del poder «tou» de les missions. Com Denis Diderot (1713-1784) descriuria amb precisió a l'*Encyclopédie*, el que aquells missioners sembla que volien era més la pèrdua de la llibertat —o de sobirania territorial— dels japonesos que no pas la salvació de les seves ànimes.⁵

Les moltes vicissituds són signes de la matèria històrica entreteixida en un context de realitats polítiques confrontades i tenses en molts moments que, tanmateix, no posarien fre a aquells filòsofs i científics que resideixen en l'hàbitat sense fronteres que palpita dins la recerca humanista. Aquests mai deixaren de fer-se eco d'una semblança entre gentes tan aparentment distants. Aquesta apareix constantment fullejant els escrits d'alguns insignes pensadors, com ara Baltasar Gracián (1601-1658), autor del *Oráculo manual y arte de prudencia* (1647), fa uns anys best-seller entre l'empresariat japonès.⁶ A la segona part del seu *Criticón* (1653), Gracián, tot explicant de quina manera el Valor llegava les seves restes entre totes les nacions, havia deixat en herència «el corazón a los japoneses, que son los españoles de Asia».⁷

³ MONTERRAT CRESPIN PERALES, «¿Al pie de la letra? Filosofía y enciclopedismo en la España del siglo XIX: mermas y cesuras en la traducción al castellano del texto *Philosophie Des Japonois* de Diderot», *Revista de Filosofía*, 45(1), 2020: 51-52. <https://doi.org/10.5209/resf.61069>

⁴ Massarella, *ob. cit.*, 1, 2.

⁵ Vegeu DENIS DIDEROT (1765), «Philosophie des Japonois, (Hist. de la Philosophie.)», a Denis Diderot, Jean d'Alembert (Eds.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1772), vol. VIII, 455b-458a, a Édition Numérique Collaborative et Critique de l'*Encyclopédie (ENCCRE)*. <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopédie/>; i Crespin, *ob. cit.*, p. 51.

⁶ EFE, «Baltasar Gracián, autor de cabecera del empresariado japonés», 29 de juny de 2007. <https://www.elmundo.es/mundodinero/2007/06/29/economia/1183108326.html>

⁷ Baltasar Gracián, *El Criticón*, Tomo Segundo, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1939, p. 250.

A les darreries del llarg període Tokugawa (1603-1868), però abans que el Japó finalitzés amb el seu llarg període de reclusió (*sakoku*) per, com escriu Notomi al llibre que presentem, «obrir-se a Occident» i, entre altres coses, tornar a coincidir amb la «civilització occidental i trobar-se amb una nova branca de la saviesa anomenada filosofia»,⁸ la mirada encuriosida dels intel·lectuals japonesos cap a la filosofia ens regala testimonis on, com es veurà tot seguit, Plató ocupa un lloc central. És sempre convenient esmentar la figura de Takano Chōei (1804-1850)⁹ qui, d'acord amb l'acadèmic jesuïta Gino K. Piovesana (1917-1996), ens transmet el que, a judici d'un altre filòsof, Kuwaki Gen'yoku (1874-1946), és el «primer estudi de la filosofia occidental al Japó»: *Les teories dels filòsofs occidentals (Seiyō gakushi no setsu)* (1835).¹⁰ La traducció de Piovesana a l'anglès l'any 1972 feta a partir d'un «fotostat» del manuscrit,¹¹ perquè l'original de Takano ja no existeix, ajuda a fer-se una idea de «l'altra mirada». És a dir, no pas la dels europeus cap als japonesos, coneguda en mil comparatives fonamentades en l'alteritat predeterminedada, sinó la d'un intel·lectual japonès encuriosit per aquests aliens i, a voltes, estranys, filòsofs «occidentals». La genealogia que dibuixa Takano és magnífica, no per la seva erudició, que no és el que veritablement importa, sinó per la seva capacitat de síntesi extraordinària que posa de relleu els trets que, al seu judici, ressalten dels pensadors europeus que va esmentant i perfilant en poques línies. Com que aquest petit pròleg ens aplega la figura de Plató a la qual Notomi li dedica el volum que el lector té entre les mans, serà apropiat fixar-se un moment en què és el que destaca Takano del filòsof grec. És quan esmenta els deixebles de Sòcrates que escriu:

Un dels que va sobresortir particularment fou Plató, com Yen Hui,¹² el deixeble predilecte de Confuci. Ha estat lloat des de l'antiguitat i coronat

⁸ NOBURU NOTOMI, vegeu la p. XXI d'aquesta traducció.

⁹ Sobre la seva figura i significació en el moment transicional cap a l'obertura del país, vegeu MASAOKI KOSAKA, ([1958] 1969), *Japanese thought in the Meiji Era*, Abosch, David (trad.), Tokyo: The Tokyo Bunko, 7-16.

¹⁰ CHŌEI TAKANO, GINO K. PIOVESANA, «Seiyō gakushi no setsu. The Theories of Western Philosophers», *Monumenta Nipponica*, 27(1), 1972: 85. <http://www.jstor.org/stable/2383479>

¹¹ *Ibid.*, 85.

¹² O Yan Hui (514-483 aC) fou un dels deixebles més estimats de Confuci (Mestre Kong, Kongzi) (551-479 aC) com es testimonia a les *Analectes (Lun Yu)* on hom pot trobar diversos diàlegs entre el mestre i el deixeble, així com al·lusions sentides de Confuci quan Yen Hui mor. Vegeu Confuci, *Analectes de Confuci*, traducció

amb l'halo de *goddelijk*¹³ —és a dir, diví— i aquest és un grau per sota de ser filòsof. Va estudiar amb Sòcrates i va estar actiu a Atenes uns 3560 anys després de l'inici del món; moltes persones, tant homes com dones, van acceptar els seus ensenyaments. La seva sala de conferències era una vila propietat d'un noble grec, de nom *Academius*,¹⁴ i aquesta és probablement la raó per la qual les escoles s'anomenen acadèmies. Plató va explicar que l'ànima de l'home és similar a l'ànima celestial; per tant, té la naturalesa d'una ànima buida i no té obscuritat. Ara bé, quan es barreja amb la terra, es corromp, amb ignorància i impuresa, cosa que sona a les ensenyances de Chu Hsi¹⁵ sobre la ment. M'atreviria a dir que això no pressuposa una teoria del no-res, perquè el no-res, que és el ser-esperit, no té forma, i la terra que té forma és el ser. La seva preocupació principal no era la filosofia natural (és molt probable que Sòcrates abandonés el seu estudi) i, seguint l'exemple del seu mestre, sovint la descartava de les seves discussions. Però va estudiar molt bé els estels i fou igual al seu mestre pel que fa al seu mètode d'ensenyament.¹⁶

El Japó en el qual visqué Takano perseguiria l'entrada d'idees estrangeres, i és així com el seu nom s'associa amb el conegut «incident dels simpatitzants dels bàrbars»,¹⁷ amb l'arrest i l'assetjament de persones que, com ell, començaven a criticar i, sobretot, denunciar la situació d'estancament i corrupció de les dècades finals de Tokugawa. A partir de la dita també «il·lustració Meiji» (1868), el pèndol de la història es dirigiria cap a una febril

d'Antoni Prevosti Monclús, Barcelona: Fragmenta, 2007.

¹³ Al llarg del text, Takano emprà mots d'origen holandès, com aquest *goddelijk* (diví), per donar nom a coses sobre les quals no hi havia encara paraules en japonès. Com és prou conegut, al llarg dels més de dos segles de tancament del Japó durant el Shogunat Tokugawa, els únics contactes més enllà dels límits del Japó es van donar amb la Xina i Holanda, en aquest darrer cas, fruit del permís especial que tenien els navilis mercants holandesos que atracaven al port de Nagasaki. Així és com els pocs intercanvis que es produeixen entre el Japó i Europa es donen mitjançant els denominats estudis holandesos (*rangaku*). Vegeu MONTSERRAT CRESPIN PERALES, «La irrupció de la filosofia als segles XIX i XX», a Prado-Fonts, Carles (Coord.), *Pensament i religió a Àsia Oriental*, Barcelona: UOC, 2011, p. 24-27.

¹⁴ Sembla que Takano confon la figura mítica d'*Academ* o *Akados* amb aquest «noble» propietari.

¹⁵ O Zhu Xi (1130-1200) és una figura central del renaixement del pensament confucianista o neoconfucianisme durant la dinastia Song (960-1279). Zhu Xi proposa una lectura, diríem, ortodoxa del confucianisme, establint amb els seus comentaris als llibres clàssics del confucianisme la manera de renovar amb força aquesta tradició de pensament. El filòsof va posar l'accent en les «coses» i en la norma, *li*, alhora cosmològica i ètica. Vegeu Crespín Perales, «La irrupció de la filosofia als segles XIX i XX», *ob. cit.*, p. 51.

¹⁶ TAKANO, PIOVESANA, *ob. cit.*, p. 87.

¹⁷ Vegeu. KOSAKA, *ob. cit.*, ([1958] 1969), 7-9.

dèria per tot el que, identificat com «occidental», es faria equivalent a «civilitzatori» o facilitador del «progrés». És aleshores que cal situar l'encontre del Japó amb la filosofia europea; també, clar, la filosofia antiga grega, primer, en les flamants universitats. Com explica Piovesana, la Universitat de Tòquio, dirigida l'any 1877 per un intel·lectual fonamental per entendre aquella època d'obertura, Katō Hiroyuki (1836-1916), i després convertida en Universitat Imperial de Tòquio (1886), arrencaria la seva història amb un grup de professors que combinaria a alguns japonesos, precursors de l'acadèmia filosòfica moderna, amb professors estrangers, entre els quals ressalta, per ser una figura clau en l'ensenyament de la filosofia grega antiga, Raphael von Koeber (1848-1923).¹⁸ Von Koeber, sobre qui queden testimonis d'estima d'alguns dels seus alumnes, remarcables molts d'ells dins la cultura japonesa moderna, com el novel·lista Natsume Sōseki (1867-1916), o els filòsofs Nishida Kitarō (1870-1945) o Watsuji Tetsurō (1889-1960),¹⁹ va ser, com recorda Notomi mateix, responsable d'introduir la lectura dels textos clàssics a la universitat.²⁰ L'empremta de la filosofia platònica va en paral·lel a l'avenç dels estudis filosòfics al Japó i, per exemple, se significa en la figura de Nishida qui desenvolupa un dels seus conceptes fonamentals, *basho* (lloc), i la sistematització que deriva, la teoria del lloc o *topos*, de la noció de receptacle platònica, *chora* (χώρα), tal com es pot trobar al *Timeu* (360 aC). El mestratge i l'excel·lència dels professors japonesos que, des d'aquella època, estudien i fan recerca de qualitat incontrovertible en el camp dels estudis platònics té en una figura com la de Kato Shinro (1926-),²¹ mestre de Notomi, a un nom ineludible en fòrums locals al Japó i internacionalment.

¹⁸ PIOVESANA, GINO K., *Pensamiento japonés contemporáneo*, Sancho SJ, José María (trad.), Madrid: Razón y fe, [1965] 1967, p. 31-35, 53-56.

¹⁹ Nishida, per exemple, recorda com el professor li insistia que havia d'aprendre grec i llatí, així com, també, curiosament, que fumés, perquè un filòsof havia de fumar tabac. Watsuji, qui destaca «l'esperit grec» de Von Koeber, també recorda el gust del professor per la cervesa amb el menjar i els cigarrets egipcis Melachrino. *Vegeu* MICHIO YUSA, *Zen & Philosophy. An Intellectual Biography of Nishida Kitarō*, Honolulu: University of Hawaii Press, 2002, p. 41-44; i MICHAEL JAMES SHUTTLEWORTH i SAYAKA SHUTTLEWORTH, «Professor Koeber Watsuji Tetsurō», *The Journal of East Asian Philosophy*, 1, 2021: 75-99. <https://doi.org/10.1007/s43493-021-00002-9>

²⁰ NOBURU NOTOMI, «Contemporary Meaning of Reading Plato in Japan and Asia Surtitre», *Études platoniciennes*, 9, (2012). <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.283>

²¹ *Vegeu* una breu presentació de la rellevància del professor Kato a Noburu Notomi, «Plató al Japó: passat, present i futur», traducció de Montserrat Crespin

En aquest petit relat de confluències filosòfiques i entre pobles, no és possible deixar a un costat els paral·lelismes i el joc de miralls que, en diversos moments, es donen entre Catalunya i el Japó. Aquests situen i expliquen l'entrellat de l'amistat filosòfica amb acadèmics com el professor Notomi que arriben fins avui dia, com revela la tasca de traduir un dels seus treballs més fonamentals al català. Serà justament amb el temps de Meiji, que coincideix a Espanya amb la revolució de 1868, la gloriosa, i el petit alè del sexenni democràtic (1868-1874) i la promulgació de la constitució democràtica (1869) i la primera república (1873), que les trajectòries mostren unes coincidències i uns anhels que, gairebé d'igual manera, es truncarien. Al Japó, el temps Meiji suposaria un moment crític a la història del país, com s'ha dit ja, que aixecaria l'aïllament de l'arxipèlag, i faria que la filosofia europea, associada a la idea «decimonònica» de progrés, tingués el seu lloc i es promogués el seu motor, el «dubte metòdic», tal com l'enunciés Fukuzawa Yukichi (1835-1901) a la seva obra *L'estímul de l'aprenentatge* (*Gakumon no susume*) (1872-1876). Filòsofs, com ara el malagueny Francisco Giner de los Ríos (1839-1915), promotor de la Institución Libre de Enseñanza, discorrerien en diversos moments sobre el Japó amb el qual es coincidia en un desig de transformació política, econòmica i intel·lectual, però, també en el debat sobre l'excés d'imitació estrangeritzant i la necessitat de conservació de la tradició, buscant trobar l'equilibri entre la renovació i la preservació.²² Un altre home, en aquest cas el tarragoní Manuel Sales i Ferré (1843-1910), filòsof i historiador, va dedicar un ampli monogràfic al Japó. L'obra, amb el títol *La transformación del Japón* (1909), repassa la història del Japó i, de manera central, intenta respondre a la sempiterna qüestió al voltant de «l'apropiació» japonesa de la «civilització europea», tal com ho escriu Sales i Ferré.²³ Si, davant la pregunta, Sales i Ferré respon que va ser lògic que, a partir de Meiji, el país de l'est-asiàtic assimilés tàctiques militars i defensives per protegir la seva integritat territorial davant un puixant Estats Units i uns imperis europeus predadors, el que manté formulada la interrogació és el motiu

Perales, *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 19, 2008: 124-132. <https://raco.cat/index.php/AnuariFilosofia/article/view/256387>

²² F. GINER DE LOS RÍOS, «La educación moral en el Japón. (Resúmenes de lecturas)», en *Obras completas de D. Francisco Giner de los Ríos. Estudios sobre educación*, Madrid: La Lectura, 1922 [1907], p. 277-300.

²³ MANUEL SALES I FERRÉ, *La transformación del Japón*, Madrid: Imp. del asilo de huérfanos del S.C. de Jesús, 1909, p. 97.

pel qual el país també es va «apropiar» d'orientacions socials i, sobretot, polítiques.²⁴ La resposta és que, en particular, l'adopció del constitucionalisme amb la promulgació de l'anomenada Constitució Meiji —aprovada el 1889 i vigent des del 1890 fins al 1947, quan va entrar en vigor la nova constitució aprovada l'any 1946 i actualment vigent— solucionava, en un exercici notable d'adopció i d'adaptació, aquí, del model jurídic-polític constitucionalista, la transició des de l'antic sistema de govern al modern:

Resolvió todas estas dificultades una Constitución a la europea, la cual, dejando al Mikado²⁵ la suprema jefatura del Estado, confiaba el ejercicio del poder a los daimios. Este régimen hubo de parecer a los japoneses la continuación del Sogunado, y no pudo menos de satisfacer a todos: a los daimios, porque les dejaba en posesión del gobierno, con la ventaja de no ser este hereditario y poder compartirlo varios de ellos a un tiempo; a las clases productoras, porque otorgaba a muchos de sus individuos los derechos políticos, y a todos, la plenitud de los civiles. De suerte que la adopción de una Constitución con dos Cámaras, que tanto asombro causó a los europeos, no fue para los japoneses sino la continuación de su gobierno tradicional, mejorado con ventajosas innovaciones.²⁶

La rapidesa de la modernització del Japó i la seva capacitat per adaptar-se als temps, com bé diu Sales i Ferré, va sorprendre els europeus, i també la rapidesa de l'apropiació de la seva filosofia. D'això en dona una imatge significativa Karl Löwith (1897-1973) el qual, com altres jueus que fugien del nazisme, trobaria exili al Japó on viuria des de l'any 1936 al 1941, coneixent de primera mà l'ambient filosòfic i, al final, reflexionant sobre la mateixa qüestió de l'apropiació. L'alemany arribaria a la conclusió que els japonesos adoptaven el pensament europeu de manera inautèntica, sense allunyar-se de si, mantenint el que, des de llavors, es coneix com a juxtaposició de dos ordres filosòfics, l'europeu i el japonès:

²⁴ *Ibid.*, 98.

²⁵ Títol de l'emperador del Japó.

²⁶ SALES I FERRÉ, *ob. cit.* (1909), p. 101. Es manté el text original escrit en castellà, però adaptat a l'ortografia actualment vigent. Al llibre, Sales i Ferré també en parla dels motius pels quals va tornar a ser central el xintoisme, el pensament religiós nadiu del Japó, a partir de la recuperació dels textos literaris clàssics en detriment, doncs, del budisme que no deixava de ser una religiositat forana. L'autor compara aquesta situació amb el que succeiria igualment amb la recuperació de la literatura catalana en el moviment de la Renaixença (*ibid.*, nota 1, 82).

Viven como en dos pisos: en un piso inferior, fundamental, en el que se sienten y piensan a la manera japonesa y en uno superior, en el que se encuentran dispuestas en fila las ciencias europeas desde Platón hasta Heidegger. A todo esto, el profesor europeo se pregunta: ¿dónde está la escalera por la que pasan de un piso a otro?²⁷

Ara ens trobem en un moment en el qual aquestes preguntes sobre les apropiacions culturals tornen a aparèixer en l'escuma d'alguns debats superflus. Però en el camp dels estudis filosòfics, ja no és aquesta una preocupació ni, tampoc, un element que, com en temps pretèrits, sorgia i arribava, sense moure's un pam, d'un eurocentrisme palmari que, de mica en mica, s'ha anat esvaint, precisament, a partir de les aliances que es van teixint entre filòsofs. És així com l'autor del llibre que aquí es tradueix, el professor Notomi, és, per a molts de nosaltres, un estimat mestre i amic i, la Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona, un espai pioner en impulsar l'intercanvi intel·lectual i el diàleg entre els filòsofs japonesos i catalans. Recordo que cap a l'any 2007, sent degà de la Facultat el professor Jordi Sales i Coderch, amb una mirada entremaliada, em va preguntar si coneixia a algú al Japó que fos expert en Plató, suposo que per enxampar-me en una falla de la meva, llavors i ara, immensa ignorància de tantes coses, però com incipient doctoranda dedicada a indagar el primer període filosòfic de l'abans esmentat Nishida, per sort meva, vaig respondre ràpidament que, en efecte, coneixia la rellevància del professor Notomi Noburu, per aquells anys president de la Societat Platònica Internacional (IPS, per les seves sigles en anglès). La participació dels membres del grup de recerca EIDOS de la UB a les reunions de la IPS des de l'edició de Toronto de 1998 n'havien facilitat la coneixença i ja l'havia posat sobre la pista. D'aquella pregunta amb resposta encertada, sorgí la primera visita del professor Notomi a la nostra facultat, impulsada pel professor Sales i Coderch i el professor Monserrat-Molas, per impartir el seminari «Llegir el *Sofista* de Plató. Una guia» durant cinc dies de febrer de l'any 2008. I, també, per oferir una conferència oberta a tot l'alumnat, «La lectura dels clàssics al Japó», que va servir perquè aquella generació d'estudiants s'aproximés a la filosofia japonesa i, singularment, a les representacions que han circulat

²⁷ KARL LÖWITH, «El nihilismo europeo», a *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Barcelona: Herder, 1998 [1940], p. 119-120.

sobre Sòcrates al país asiàtic. L'amistat i el diàleg filosòfic s'han mantingut des d'aleshores i, prova d'això, són les traduccions d'alguns dels textos breus del professor Notomi, tant al català²⁸ com al castellà,²⁹ o la posada a disposició del lector del seu estudi sobre Glaucó al llibre, coeditat pel professor Monserrat-Molas conjuntament amb el professor Antoni Bosch Veciana, al segon volum de *Philosophy and Dialogue: Studies on Plato's Dialogues*.³⁰ Personalment, mantinc una continuada relació amb el professor Notomi, també molt actiu al si de la Federació Internacional de Societats Filosòfiques (FISP) que cada cinc anys celebra l'esdeveniment filosòfic més pròpiament internacional, el Congrés Mundial de Filosofia. Des de l'any 2008, a Seül, primera seu asiàtica del congrés, ens hem anat retrobant amb el pas dels anys, a Atenes l'any 2013 o a Beijing, l'any 2018, compartint taules rodones i espais de conversa i discussió, tot esperant un nouencontre a Roma l'any 2024.

La traducció al català del llibre *La Unitat del Sofista de Plató: entre el sofista i el filòsof* que amb tanta estima ha fet el professor Miquel Montserrat Capella, és, doncs, un punt i seguit d'aquest mapa de rodalies, i no tant de distàncies, entre Catalunya i el Japó. Però, sobretot, crec que aquest volum és una nova ocasió per reivindicar la república de les lletres i el seu esperit comunicatiu i dialogant que fa germinar el fruit, sempre per madurar, però, a la vegada, en constant creixement, de tota indagació filosòficament autèntica.

Montserrat Crespín Perales
Barcelona, a 28 d'abril de 2023

²⁸ Vegeu NOTOMI (2008), *ob. cit.*

²⁹ Vegeu NOBURU NOTOMI, «Imágenes de Sócrates en Japón. Una reflexión sobre la tradición socrática», traducció de Montserrat Crespín Perales a Carlos Hugo Sierra Hernando i Santiago S. Hernando (eds.), *Habitar la Terra Incògnita: experiències, mirades, pensaments sobre Extremo Oriente*, La Ortiga, 2010, p. 97-105.

³⁰ Vegeu NOBURU NOTOMI, «Glaucón's challenge», a Monserrat-Molas, Josep, i Bosch Veciana, Antoni (eds.), *Philosophy and Dialogue: Studies on Plato's Dialogues. Vol. II*, Barcelona: Barcelona d'Edicions, Societat Catalana de Filosofia, 2010, p. 35-50.

Referències

CONFUCI (2007), *Analectes de Confuci*, Prevosti Monclús, Antoni (trad.), Barcelona: Fragmenta.

CRESPÍN PERALES, Montserrat (2011), «La irrupció de la filosofia als segles XIX i XX», a Prado-Fonts, Carles (coord.), *Pensament i religió a Àsia Oriental*, Barcelona: UOC, 23-70.

—. (2020), «¿Al pie de la letra? Filosofía y enciclopedismo en la España del siglo XIX: mermas y cesuras en la traducción al castellano del texto *Philosophie Des Japonois de Diderot*», *Revista de Filosofía*, 45(1), 47-67. <https://doi.org/10.5209/resf.61069>

DIDEROT, Denis (1765), «*Philosophie des Japonois*, (Hist. de la Philosophie.)», a Denis Diderot, Jean d'Alembert (eds.), *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers (1751-1772)*, Vol. VIII, 455b–458a, a Édition Numérique Collaborative et Critique de l'Encyclopédie (ENCCRE). <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/>

EFE, «Baltasar Gracián, autor de cabecera del empresariado japonés», *El Mundo*, 29 de juny de 2007. <https://www.elmundo.es/mundo-dinero/2007/06/29/economia/1183108326.html>

GINER DE LOS RÍOS, Francisco (1922), [1907] «La educación moral en el Japón. (Resúmenes de lecturas)», a *Obras completas de D. Francisco Giner de los Rios. Estudios sobre educación*, Madrid: La Lectura, 277-300.

GRACIÁN, Baltasar (1939), *El Criticón*, Tomo Segundo, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

KŌSAKA, Masaaki ([1958] 1969), *Japanese thought in the Meiji Era*, Abosch, David (trad.), Tokyo: The Tokyo Bunko.

LÖWITH, Karl (1998), *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Barcelona: Herder.

MASSARELLA, Derek (2013), «The Japanese Embassy to Europe (1582–1590)», *The Journal of the Hakluyt Society*, February 2013, 2. <https://www.hakluyt.com/journal-of-the-hakluyt-society/>

NOTOMI, Noburu (1999), *The Unity of Plato's Sophist: Between the Sophist and the Philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press.

—. (2008), «Plató al Japó: passat, present i futur», Crespín Perales, Montserrat (trad.), *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, 19, 124-132. <https://raco.cat/index.php/AnuariFilosofia/article/view/256387>

—. (2010a), «Imágenes de Sócrates en Japón. Una reflexión sobre la tradición socrática», Crespín Perales, Montserrat (trad.), a Sierra Hernando, Carlos Hugo, i S. Hernando, Santiago (eds.), *Habitar la Terra Incógnita: experiencias, miradas, pensamientos sobre Extremo Oriente*, La Ortiga, 97-105.

—. (2010b), «Glaucón's challenge», a Montserrat-Molas, Josep, i Bosch Veciana, Antoni (eds.), *Philosophy and Dialogue: Studies on Plato's Dialogues*. Vol. II, Barcelona: Barcelona d'Edicions, Societat Catalana de Filosofia, 35-50.

—. (2012), «Contemporary Meaning of Reading Plato in Japan and Asia Surtitre», *Études platoniciennes*, 9. <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.283>

PIOVESANA, Gino K. ([1965]1967), *Pensamiento japonés contemporáneo*, Sancho SJ, José María (trad.), Madrid: Razón y fe.

SALES I FERRÉ, Manuel (1909), *La transformación del Japón*, Madrid: Imp. del asilo de huérfanos del S.C. de Jesús.

SHUTTLEWORTH, Michael James, i SHUTTLEWORTH, Sayaka (2021), «Professor Koeber Watsuji Tetsurō», *The Journal of East Asian Philosophy*, 1, 75-99. <https://doi.org/10.1007/s43493-021-00002-9>

TAKANO, Chōei, PIOVESANA, Gino K. (1972), «Seiyō gakushi no set-su. The Theories of Western Philosophers», *Monumenta Nipponica*, 27(1), 85-92. <http://www.jstor.org/stable/2383479>

YUSA, Michiko (2002), *Zen & Philosophy. An Intellectual Biography of Nishida Kitarō*, Honolulu: University of Hawaii Press.

A la meva família

PREFACI

Es diu que la filosofia va néixer a l'Antiga Grècia. Però no sabem ben bé com entendre-ho, això. ¿Vol dir-se que els pobles que hi havia abans o al marge de l'antiga civilització grega, com ara els egipcis, els babilonis i els celtas, havien viscut sense filosofia? D'aleshores ençà, totes les civilitzacions occidentals han seguit en això la tradició grega, i utilitzen encara mots derivats de φιλοσοφία (*philosophia*) (tret d'unes poques excepcions, com l'alemany 'Weltweisheit' i l'holandès 'wijsbegeerte'). En la dècada de 1860, després de l'obertura del Japó cap a Occident, un pensador japonès de l'època de la il·lustració, Nishi Amane 西周 (1829-1897), introduïa la civilització occidental i trobava una nova branca del saber anomenada filosofia, que va pensar que jugaria el paper d'integrar en una sola les múltiples disciplines del coneixement humà. Va observar que el significat essencial de la 'filosofia' radicava en el seu origen grec, i encunyà un nou terme 'tetsu-gaku', 哲学 (originalment, 'ki-tetsu-gaku' 希哲学, que vol dir la ciència que aspira a la saviesa), en comptes de recórrer al vocabulari confucià o budista (cf. Havens 1970 i Hasunuma 1987). Avui 哲学 és un terme comú per a filosofia, no sols en japonès ('tetsu-gaku'), sinó també en xinès (哲学, 'zhé-xué') i coreà (철학, 'cheolhak'). Però això no pot pas donar entenent que la civilització oriental, abans de la introducció de l'occidental, no hagués cultivat el pensament filosòfic profund o les idees científiques. Ben al contrari, l'Antiga Índia investigà en els àmbits de la cosmologia i la lògica, l'Antiga Xina desenvolupà sistemes altament teòrics d'ensenyament moral i polític, i el neoconfucianisme, a partir del segle XII, sistematitzà el pensar sobre la natura en termes del *Li* i el *Chi*. Malgrat tot, aquests estudis no estaven unificats com a 'filosofia', de manera que Nishi Amane, que havia estat un estudiós del confucianisme, descobrí en la 'filosofia' una nova manera de pensar peculiarment occidental. Nosaltres ens preguntem encara què és la 'filosofia'.

A parer meu, fou entre Sòcrates i Plató que van assentar-se les sòlides bases de la tradició filosòfica occidental. Després de Plató, la filosofia vingué a significar 'pensar a la manera dels grecs', o, especialment, viure una vida sotmesa a examen, tal com havia fet Sòcrates, i pensar de manera universal i crítica, tal com Plató. És també d'ençà Plató, com veurem, que el significat original de filosofia en certa manera s'ha descurat i ha quedat ocult sota d'una multitud d'estrats històrics; la pregunta pel sofista a penes s'ha tractat, tot i que, per a Plató, la filosofia no és possible sense afrontar seriosament l'art dels sofistes. La pregunta pel significat de la filosofia es vincula, primer de tot, a l'examen d'allò que Plató pensava de la filosofia.

L'examen de la noció de filosofia de Plató donarà resposta a la pregunta si la filosofia pot entendre's com una activitat intel·lectual universal dels éssers humans i, cas que es pugui, de quina manera és tal cosa. Perquè redescobrir el significat original de la filosofia en Plató és evidenciar la possibilitat del nostre filosofar en diàleg amb ell. No vull dir amb això que únicament el pensament de Plató constitueixi la filosofia, ni que únicament la filosofia grega sigui universal. Més aviat, la filosofia de Plató no és sinó una de les grans fundacions que ha conegut la filosofia, i resulta incompreensible fora del seu context històric. Poden haver-hi moltes formes i estils de pensament universal. Crec, això no obstant, que la comprensió adequada de la noció platònica de filosofia revelarà universalitat en el seu context particular. Només l'interès seriós pel present pot produir el pensament universal. I a la vegada, sols quan apreciem l'interès seriós d'algú pel present, hi podem comprendre alguna cosa d'universal, o d'essencialment comuna amb nosaltres. Si de debò ha d'interessar-nos el nostre propi present, necessitem, d'altra part, ser conscients de la seva particularitat o peculiaritat, i ens cal anar més enllà d'aquesta. És, per tant, solament quan ens adonem de la nostra pròpia peculiaritat que esdevé universal el nostre interès pel present. No existeix una universalitat separada de l'època en què vivim, ni hi ha tampoc cap possibilitat de trobar-la exclusivament en el nostre present. Necessitem un mirall entre el present i el passat: un mirall entre la filosofia dels que ens han precedit i la nostra.

Necessitem dialogar sobre les diferències: diàlegs entre nosaltres, els lectors moderns, i els filòsofs grecs del segle quart a. C; i diàlegs interiors. Perquè el pensament filosòfic, com deixa dit Plató en el *Sofista*, no és altra cosa que diàleg intern. Amb aquest propòsit, intentaré mostrar la possibilitat i l'essència de la filoso-

fia, retrocedint al seu origen grec o platònic. Intentaré elucidar el significat de la filosofia, sense donar-lo per suposat. Per bé que hom es dediqui a la filosofia, o s'ho pensi, sense preguntar-se pel seu significat real, en la majoria de casos, ignorant de la seva peculiaritat i universalitat, no arriba mai a entendre-la. He centrat l'atenció en el *Sofista* de Plató en tant que culminació de la filosofia grega i representant de la seva essència, però tinc l'esperança que la meua recerca acabarà desvelant com podem entendre la filosofia dellà el seu context local, occidental o grec. Això serà un diàleg entre el present i el passat i, per tant, una contribució a la nostra capacitat de dur a terme, avui, una entesa entre Orient i Occident.

El primer seminari de filosofia grega a què vaig assistir tractava del *Polític* de Plató, dirigit pel professor Shinro Kato a la Universitat de Tòquio des del 1985 al 1987. Després d'aquest interessantíssim però desconcertant diàleg, el professor Kato va escollir el *Sofista* com a text del seu seminari a la Universitat Metropolitana de Tòquio des de 1987 al 1990. Aquests seminaris foren la meua iniciació en la filosofia avançada de Plató. Després d'haver treballat uns quants anys en el *Sofista*, encara pugnava per trobar la manera d'haver-me-les amb aquest diàleg extremadament difícil i fascinant. M'havia adonat de la importància filosòfica de la pregunta pel sofista, però tenia la impressió que calia una aproximació completament nova. En arribar a Cambridge, tenia una vaga idea que la clau de la lectura del *Sofista* com un tot era el concepte d'aparença. La discussió viva i intensa amb el director del meu treball, el professor Myles Burnyeat, que ha dedicat durant molts anys el seu treball al *Teetet* i a l'examen del concepte d'aparença com un dels temes principals d'aquest diàleg, em va permetre desenvolupar i confirmar gradualment la meua idea original, i l'ampli abast de la recerca filosòfica i històrica entorn de l'antiga civilització grega que s'efectua al Departament de Clàssiques de la Universitat de Cambridge, em va portar a considerar que aquest és un dels conceptes més importants de la filosofia antiga, des dels presocràtics fins als filòsofs del període hel·lenístic. Seguint aquest trajecte, he arribat a la meua posició actual. El present treball és la forma revisada d'una Tesi doctoral titulada 'Les aparences del sofista' (l·liurada a la Universitat de Cambridge l'abril de 1995).

En ocasió de la defensa de la meua Tesi, els meus examinadors, el professor Michael Frede i el Dr. Malcolm Schofield van fer-me valuosos comentaris, a la llum dels quals he millorat àmpliament

els meus arguments. He de confessar que, d'entre els seus importants suggeriments, n'hi ha dos que he negligit. El professor Frede va subratllar l'estructura triàdica del filòsof, el sofista i el polític, i va suggerir que, sense considerar la relació amb el darrer, mai acabarien d'aclarir-se els dos primers. I és així, sens dubte, però això requeriria una altra ingent tasca de recerca de la noció platònica del filòsof-governant. Amb la promesa d'endegar aquest examen en un treball futur, evito en el present d'entrar en aquesta temàtica. El Dr. Schofield va apuntar que el concepte d'ironia (tractat en el darrer capítol) esdevindria més clarificador si n'aprofundís el seu examen, en particular la seva relació amb la ironia socràtica. Ara bé, un projecte així ha estat igualment ajornat. Aquest treball es proposa esclarir el tema que constitueix la preocupació principal del *Sofista*, sense entrar a discutir altres temes intensament debats, com ara els sentits del verb 'ésser' i la relació del diàleg amb la teoria de les Formes.

Professors i amics de la Universitat de Cambridge, particularment el professor Geoffrey Lloyd, que va supervisar el meu treball en el trimestre de tardor de l'any 1991, i el professor Myles Burnyeat, que el va dirigir des del 1992, m'han encoratjat sempre, i no s'han estat de comentar i aconsellar-me amb generositat sobre aspectes de la meva feina i la meva vida. Aquest treball no s'hauria escrit mai sense la inspiració intel·lectual d'aquells apassionats de la filosofia antiga. Els meus amics, Verity Harte, Mary-Hannah Jones i Gabriel Richardson, joves i excel·lents especialistes, han llegit amb cura el meu primer esborrany i m'han fet valuosos comentaris sobre l'estil i el contingut del treball. Richard Mason, Tatsumi Niiima, Charles Kahn, Mary-Louise Gill, David Sedley i Kenji Tsuchiya van llegir i discutir amb mi diverses parts de les primeres versions de la meva Tesi. Michael Frede, Malcolm Schofield, Job van Eck, Kim Nam Duh i Michael Reeve van llegir la meva tesi doctoral o les versions posteriors, i m'han ajudat molt en la meva revisió. Derek Birch va corregir l'estil de la tesi sencera. Per acabar, vull tornar a fer constar el meu agraïment més sincer a Myles Burnyeat, que ha estat sempre el meu primer, darrer i millor lector. Les converses amb totes aquestes persones han servit a donar molta més precisió al meu argument i a enriquir-lo en molts aspectes importants.

納富信留

NOTOMI Noburu

NOTA

L'edició de Plató emprada és la d'Oxford Classical Text (ed. John Burnet, 1900-1907); per al primer volum s'ha consultat la nova edició a cura d'E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson i J. C. G. Strachan (1995). La traducció és meva però els lectors poden trobar ajuda consultant traduccions modernes del diàleg. Les referències es donen pel cognom de l'autor i l'any (vegeu Bibliografia).

Per a Plató, Xenofont, Aristòtil, Herodot, Tucídides, Diògenes Laerci, Plotí, Procle, Hèrmias, Olimpiodor, Damasci i l'anònim Prolegòmens anònims a Plató, s'empren les abreviatures usuals i les referències de la bibliografia. Per als presocràtics: DK (vegeu Diels & Kranz, 1951-1952), per als filòsofs hel·lenistes: LS (vegeu Long & Sedley, 1987). LSJ és l'abreviatura per A Greek-English Lexicon de H. G. Liddell, R. Scott & H. S. Jones (Oxford, 1968), i TLG ho és del Thesaurus Linguae Graecae.

DIVISIÓ DEL SOFISTA

Primera Part Externa (216a1-236d8)

Introducció: determinació del tema i del mètode (216a1-219a3)

Paradigma del pescador (219a4-221c4)

La 1^a. definició: caçador dels joves (221c5-223b8)

Les definicions de la 2^a. a la 4^a.: comerciant del saber (223c1-224e5)

La 5^a. definició: lluitador eristic o verbal (224e6-226a5)

La 6^a. definició: sofista de noble nissaga (226a6-231b9)

Passatge de transició: la Nova Temptativa (231b9-233d2)

Paradigma del productor d'imatges (233d3-236d8)

Part Interna (236d9-264b8)

Secció 1: La dificultat relativa a 'el que no és' (236d9-242b5)

El plantejament de les dificultats (236d9-237b6)

Les dificultats relatives al que no és (237b7-239c8)

La dificultat relativa a la imatge (239c9-240c6)

La dificultat relativa a la falsedat (240c7-241b4)

Interludi: les tres súpliques (241b4-242b5)

Secció 2: La dificultat relativa a 'el que és' (242b6-251a4)

Els predecessors sobre el que és (242b6-243d6)

Diàleg amb els dualistes (243d6-244b5)

Diàleg amb els monistes (244b6-245e5)

Batalla entre déus i gegants (245e6-246e1)

Diàleg amb els materialistes (246e2-248a3)

Diàleg amb els amics de les Formes (248a4-249d5)

Paritat de les dificultats relatives al que és i al que no és (249d6-251a4)

Secció 3: La combinació entre classes (251a5-259d8)

La possibilitat de la combinació entre classes (251a5-253c5)

Digressió sobre la dialèctica i el filòsof (253c6-254b6)

La combinació entre les cinc classes supremes (254b7-257a12)

Examen del que no és a la llum de la diferència (257b1-258c5)

Conclusió (258c6-259d8)

Secció 4: L'anàlisi de la falsedat (259d9-264b8)

Transició: el nou problema (259d9-261c5)

Secció 4-1: Anàlisi de l'enunciat (*logos*) (261c6-262e2)

Secció 4-2: Explicació de l'enunciat fals (262e3-263d5)

Secció 4-3: Judici fals i *phantasia* (263d6-264b8)

Segona Part Externa: La definició final del sofista (264b9-268d5)

CAPÍTOL 1

COM LLEGIR EL *SOFISTA*

1.1 Les múltiples aparences del *Sofista*

Què és el *Sofista*, considerat habitualment una de les obres filosòfiques més importants de Plató? Quin problema filosòfic planteja i investiga Plató en aquest diàleg?

El *Sofista* presenta moltes cares, cada una de les quals ha captivat els filòsofs durant dos mil·lenis. Totes les qüestions tractades en el diàleg són reconegudament tan problemàtiques i tan importants en la història de la filosofia, que els filòsofs gairebé mai no s'han preguntat quin és el problema que realment aborda el *Sofista* ni perquè aquelles qüestions haurien de ser examinades. Els 'problemes' s'han donat d'antuvi per sabuts. La varietat de qüestions filosòfiques que el diàleg desvetlla, tanmateix, ens impedeix veure'l *com un tot*. Cada filòsof s'ha quedat sols amb un tros del diàleg, així que les cares del *Sofista* resten fragmentàries; el *Sofista* no ens ha mostrat la seva figura sencera ni la seva essència.

Com podem acostar-nos al diàleg? Volem començar el nostre examen amb la consideració d'aquesta pregunta, per a la qual cosa ens servirem d'una revisió de les múltiples cares que el *Sofista* ha mostrat als lectors que ens han precedit.

Amb el subtítol tradicional 'Sobre el que és' (*peri tou ontos, de ente*),¹ el diàleg fou ponderat, des de l'Antiguitat fins al Renai-

¹ Cf. Diògenes Laerci 3.58. Diògenes atribueix l'ús del doble títol, l'un a partir del nom de l'interlocutor i l'altre a partir del tema, a Tràsil (segle primer d. C.) (Diògenes Laerci 3-57; cf. Grote 1875, Vol. I, 160, nota), però els subtítols donats als diàlegs platònics per força han d'haver reflectit la llarga tradició de l'erudició acadèmica i alexandrina. Hoerber 1957 argüeix que els segons títols van originar-se en el segle IV a. C. (possiblement en Plató mateix), i que foren sols *usats* per Tràsil en incorporar-los en el seu canon (vegeu també Philip 1970, 301-302); Tarrant 1993, 16-17, argumenta que ha d'haver estat el compilador sistemàtic del

xement, sobretot com una obra mestra del pensament ontològic de Plató.

Per començar, Plató aborda en *Sofista* 236d-242b el problema de 'el que no és' (*to me on*), que ha resultat ser una de les qüestions més importants en la filosofia grega des que Parmènides la plantejà originalment. Parmènides, en el seu poema, negà fermament que 'el que no es, és', i els seus successors hagueren de provar la possibilitat de l'ésser del que no és, a fi de garantir el canvi i la pluralitat en el nostre món. Malgrat la crítica d'Aristòtil,² el tractament platònic de 'el que no és' com a diferència (257b-259b) esdevingué una concepció estàndard per als seus successors, i els neoplatònics pressuposen normalment la distinció de Plató entre el 'no-ésser relatiu' i el 'no-ésser absolut'.³ Seguint Plotí, s'afiguren també un tercer sentit de 'el que no és', a saber, la 'matèria'.⁴ L'estatut ontològic de 'el que no és' segueix essent una de les qüestions importants en la filosofia occidental.

La investigació exhaustiva per Plató de 'el que és' (*to on*) en 242b-259d, d'altra banda, revela als seus seguidors l'essència de l'ontologia platònica, i cada segment particular de la discussió tingué una gran influència en els filòsofs posteriors.

És prou interessant que la crítica adreçada contra materialistes i idealistes (els amics de les Formes) hagi atret tant els materialistes del període hel·lenístic com els idealistes del neoplatonisme. En la crítica dels materialistes, la capacitat d'actuar i de ser l'objecte de l'acció es proposa com una marca (*horos*) del 'ésser' (247d-248a).⁵

corpus, i.e. Tràsil, qui va adjuntar títols descriptius a *tots i cada un* dels diàlegs.

² Cf. *Met.* N 2 (esp. 1088b35-1089a6, b16-20), Z 4 1030a25-27; cf. *Phys.* A 3 187a1-10 (la referència podrien ser els platònics, no pas el mateix Plató, cf. Ross 1936, 479-481, i Cherniss 1944, 84-101).

³ Procle, *In Parm.* 999-1000, 1184-1185, i 46K. Cf. Gersch 1978, 62.

⁴ Plotí distingeix tres sentits de 'el que no és': el no-ésser absolut; quelcom diferent de l'ésser; i la Matèria (cf. O'Brien 1995, *Etude I* (=O'Brien 1991), i Gerson 1994, 285, n.39). El darrer sentit pot ser rastrejat en la Doctrina no-escrita, que reporta Aristòtil, atès que ell identifica 'el que no és' per a Plató amb la matèria, l'espai o la 'diada indefinida' (vegeu Cherniss 1944, 86 92-96). Procle, *In Parm.* 999-1000, distingeix igualment aquests tres sentits (cf. *Teologia platònica* II 5; Saffrey & Westerink 1974, 38-39, 99-100). D'altra banda, l'escoli al *Comentari sobre la República de Plató* de Procle (F. 148v ad p. 265.26) distingeix quatre sentits de 'el que no és': el primer principi que és més enllà de l'ésser; la diferència o el no ser alguna cosa; el sensible en contraposició a l'intel·ligible (o la matèria, en tant que no és res de real); i el no-ésser absolut (Kroll 1901, 375).

⁵ Aquesta marca sembla popular en l'Acadèmia; vegeu Aristòtil, *Top.* V 9 139a4-8, VI 7 146a21-32.

Es diu que Zenó, l'estoic, va invertir aquesta proposta i l'emprà com a marca del 'cos',⁶ i Epicur fa ús de la mateixa definició per al ser 'cos' d'alguna cosa.⁷ Ambdós grups materialistes, els estoics i els epicuris, estan influenciats, directament o indirectament, pel passatge del *Sofista*, passatge el qual originalment es proposava refutar el materialisme.

Un altre passatge, curt però difícil, de la refutació dels amics de les Formes (248e-249d) ha fascinat Plotí i els seus successors: cal que la vida i la intel·ligència, a més de les Formes, posseeixin l'ésser vertader. Aquesta afirmació, excepcional en el corpus platònic, s'invoca en suport de la triada neoplatònica de poders en la Intel·ligència (*nous*): ésser, vida i intel·ligència.⁸

D'acord amb algun testimoni, els platònics més importants, incloent Porfiri, Jàmblic, Procle i Olimpiodor, podrien haver escrit comentaris del *Sofista*. Els seus comentaris no ens han arribat, però podem imaginar la influència del diàleg prenent com a base alguns importants tractats de Plotí i les esparses remarques que s'hi refereixen en les obres de Procle que han perdurat.¹⁰ Cal re-

⁶ La font principal de testimoniatge entorn de Zenó és Ciceró, *Academica* I 39 (LS 45A). Per a la influència del passatge del *Sofista* en el estoics, vegeu Hicks 1910, 60, Sandbach 1975, 91-91, Long 1986, 153, Long & Sedley 1987, Vol. I, 270 i 273-274 (cf. Vol. 2, 269), i Dancy 1991, 72-76. 151-152, n. 51. Brunschwig 1994 (esp. 115-126) du a terme un examen exhaustiu de la importància del *Sofista* per als estoics.

⁷ *Carta a Herodot* 67 (Diògenes Laerci 10.67; LS 14A(7)). La influència de Plató en Epicur no és tan patent com en els estoics; però la similitud amb l'argumentació estoica (especialment Cleantes en LS 45 C) és assenyalada per Long & Sedley 1987, Vol. I, 71. Respecte a això, Hicks 1910, 60, i Dancy 1991, 71-72, tracten Epicur i els estoics d'una manera paral·lela.

⁸ Aquesta triada es troba en Plotí (e. g. *Enn.* I 6.7, V 4.2, V 6.6), però el seu ordre en el sistema d'aquest autor no resta fixat (cf. Wallis 1972, 67, 92). Són els neoplatònics posteriors, com ara Procle, els que estableixen la triada (els *Elements de Teologia* § 101-103; cf. Dodds 1963, 252-254; Wallis 1972, 125); vegeu també Hadot 1960, Merlan 1967, 20, Allen 1989, 56-59, A. C. Lloyd 1990, 113, Heiser 1991, 51-52, i Gerson 1994, 249, n. 51.

⁹ El comentari de Porfiri sobre el *Sofista* es menciona en el prefaci de *Sobre la divisió* de Boeci. Un resum de la visió de Jàmblic es preserva en els scholia (cf. Dillon 1973, 15, 22; l'examinarem més tard). Procle es refereix a aquest comentari en *In Parm.* 774 (cf. Morrow & Dillon 1987, 139, n. 43), i Olimpiodor s'hi refereix en *In Alc.* I, 110.8. Tanmateix, aquests comentaris indirectes no són ni de bon tros decisius per provar que haguessin escrit comentaris complets (cf. Sodano 1966, 195, Dillon 1973, 245, i Steel 1992, 53, n. 11). D'altra banda, no existia cap traducció llatina medieval d'aquest diàleg o de cap comentari sobre ell, abans que Ficino el traduís entre 1464 i 1466, i escrigués un breu comentari entre 1494 i 1496 (cf. Allen 1989, 16, 31-34).

¹⁰ Cf. Charles-Saget 1991, Steel 1992, i les citacions enumerades en Guérard

cordar que la discussió sobre 'el que és' ha estat valorada tradicionalment com una font principal de la teoria de les Formes, a diferència de l'actitud cauta o escèptica dels estudiosos actuals envers les Formes en aquest diàleg.¹¹

Veient en el *Sofista* un exponent de la teoria de les Formes plenament desenvolupada, Plotí dedica *Enneada* VI 2 a l'examen les cinc classes supremes presentades en *Sofista* 254b-257b: l'èsser, el canvi, el repòs, la identitat i la diferència; l'autor discuteix les cinc classes supremes de Plató com a categories del món intel·ligible, superiors a les categories aristotèliques o estoiques.¹²

Els neoplatònics, seguint Plotí, trobaren en el *Sofista* (244b-245e i altres passatges) indicis de la relació entre l'U (el principi suprem) i l'Èsser. En consonància amb el passatge crucial del símil del Sol a la *República* (VI, 509b), van suposar que l'U i el Bé eren més enllà de l'Èsser.¹³ Van situar el *Sofista* al costat mateix del *Parmènides*, que és el text principal per al neoplatonisme, esperant que el *Sofista* fornís alguns arguments suplementaris però determinants per aconseguir elucidar aquella relació.¹⁴ Procle creu que en el *Sofista* Plató no es limita a refutar Parmènides, sinó que demostra d'una manera dialèctica que l'U absolut no és idèntic amb l'Èsser.¹⁵ En aquesta tradició, quan l'erudit

1991. Lloyd 1967, 323, assenyala la influència del *Sofista* en Procle i la de Procle en Hegel; tocant a la interpretació que fa Hegel del *Sofista*, vegeu Hegel 1971, 67-77, Apelt 1895, 443-445, Gray 1941, 80-81, i Gadamer 1976, ch. I.

¹¹ Després de Vlastos 1954 i Owen 1953, en particular, els estudiosos moderns tendeixen a veure en la primera part del *Parmènides* una autocrítica decisiva de Plató a la seva pròpia teoria de les Formes. En conseqüència, titubegen a veure en el *Sofista* una exposició de la mateixa teoria que en els diàlegs del període mitjà (cf. White 1993, xii-xiv). Alguns estudiosos s'afeguen, encara, que Plató conserva la teoria; uns altres creuen que la revisaria en el *Sofista* o en el *Timeu*; i uns altres suggereixen que discutiria una cosa diferent en els diàlegs tardans.

¹² Cf. Charrue 1978, 205-229, Brisson 1991, Horié 1993 i Gerson 1994, 96-103. Tanmateix, aquesta peculiar concepció no atragué molts partidaris dins el neoplatonisme. Tocant a la importància general de les cinc classes supremes en el neoplatonisme, vegeu Gersch 1978, 57-72.

¹³ Cf. Merlan 1967, 20-21, i Allen 1989, ch. 1. Quant a la influència de l'asserció que el Bé està 'més enllà de l'Èsser' (*epekeina tes ousias*), vegeu Dodds 1928, Whittaker 1969 i Dancy 1991, 94-96 (crític).

¹⁴ Procle en *Teologia platònica* III 21 (Saffrey & Westerink 1978, 73.10-12; cf. 139, n.3) arriba a dir que 'Els pensaments de l'eleata (sc. el *Sofista*) són la preparació (*proteleia*) per als misteris del *Parmènides*'. La relació entre el *Parmènides* (en particular, la segona hipòtesi) i el *Sofista* (la crítica al monisme, etc.), una poc vegada plantejada pels moderns estudiosos, fou una de les preocupacions més importants per als neoplatònics (cf. Lloyd 1967, 303, Steel 1992 i Allen 1989, 55-56).

¹⁵ *Teologia platònica* III 20 (ed. Saffrey & Westerink 1978); cf. Steel 1992, 53-57.

renaixentista Pico della Mirandola va atacar el principal platònic de l'època, Marsilio Ficino, a *De Ente et Uno*, i va intentar mostrar la identitat de l'U i l'Ésser (juntament amb Aristòtil), el *Sofista* esdevingué el text central en la controvèrsia.¹⁶

La influència del *Sofista* es troba no sols en el camp de l'ontologia sinó també en el de la metodologia, en el de la lògica (o el que anomenem teoria del llenguatge) i en la teoria de l'art.

En la tradició alexandrina, el diàleg es classifica com a tractat 'lògic' (*logikós*)¹⁷. Per als platònics, fou la font principal del mètode dialèctic de Plató, especialment del mètode de la divisió (*diairesis*), que s'havia introduït en el *Fedre*, i explicat i emprat de manera extensiva en el *Sofista* i en el diàleg subsegüent, el *Polític*. A més, sol suposar-se que l'argument sobre la dialèctica al bell mig del *Sofista* (253c-e) constitueix, juntament amb el mètode diví explicat en el *Fileb* (16c-18d), un *locus classicus* d'exposició d'aquest mètode. El mètode de la divisió, o de la dicotomia, en particular, el qual es demostra en la primera part del *Sofista*, va posar-se de moda a l'Acadèmia, i Aristòtil examinà de manera crítica si esqueia pel seu caràcter com a mètode de la definició.¹⁸ El mètode de la divisió va influir en la lògica medieval a través de l'escola peripatètica i, especialment, a través del tractat de Boeci *Sobre la divisió*.

Els lògics moderns tendeixen a veure en el *Sofista* un dels orígens de les regles de la lògica occidental.¹⁹ El diàleg conté una explicació de l'estatut lògic de la negació, la primera definició clara de l'enunciat (*logos*), el qual consta de nom (*onoma*) i verb (*rhe-ma*), i les definicions de la veritat i la falsedat. Basant-se en l'anàlisi de l'enunciat de Plató, Aristòtil va construir el seu sistema lògic, especialment en *Sobre la interpretació*, i va acceptar, sense

¹⁶ Per a la controvèrsia, vegeu Allen 1989, Capítol I. Com Pico desestimava el *Parmènides*, en el qual es basa sobretot la interpretació neoplatònica, com un exercici erístic (més que no pas una exègesi ontològica), el *Sofista* esdevingué el principal camp de batalla; Allen 1989, 46, tanmateix, conclou que Pico no va dis-cutir el passatge més determinant en aquest debat.

¹⁷ Diògenes Laerci 3.58 i Albinus, *Isagoge*, 148 (ed. Hermann 1884). D'altra banda, *Anonymous Prolegomena* 26.31, si la conjectura de Weterink 1962, xxxvii-xl (acceptada habitualment per altres estudiosos) és correcta, classifica el *Sofista* i el *Polític* com a diàlegs 'físics'. Aquesta concepció ha de posar-se en connexió amb la interpretació que fa Jàmblic del *Sofista*, interpretació la qual tractarem en la secció següent.

¹⁸ Cf. *Les parts dels animals* A; cf. Cherniss 1944, 48-58.

¹⁹ Cf. Kneale & Kneale 1962, 17-22, i Ryle 1939 (esp. 141-145; cf. Soulez 1991).

examen crític, la definició dels enunciats vertaders i falsos que Plató dona en *Sofista* 263b-d (cf. 240d-241a).²⁰ Aquesta ha vingut a ser la ‘teoria de la correspondència’ de la veritat en la seva versió estàndard, a través de l’Edat Mitjana i fins al present.²¹ El naixement i creixement de la lògica formal moderna després de Frege aporta nova llum sobre aquest diàleg, i els comentadors es demanen repetidament com Plató va arribar a distingir els sentits del verb ‘ésser’: existència, predicació i identitat.

L’argument sobre la imatge (233d-236d, 239c-240c, 264c-266e) i, en especial, la distinció entre arts ‘eikàstiques’ i ‘fantàstiques’ (235c-236c) ha tingut gran influència en la teoria de l’art des de l’Antiguitat. Marsilio Ficino, en el seu comentari d’aquest diàleg, se centrà en el paper de la imatge, examinà la producció d’imatges com una habilitat humana i investigà la demonologia.²² La distinció entre ‘eikàstic’ i ‘fantàstic’, encara que sovint mal entesa, fou usada de manera extensa pels crítics del s. XVI, com ara Francesco Patrizi, Giacompo Mazzoni i Sir Philip Sidney.²³ La paraula ‘*phantasia*’, encara, introduïda primerament en els diàlegs de Plató, va tenir un ulterior desenvolupament en les nostres nocions de ‘fantasia’ i ‘imaginació’, les quals han inspirat fecundament molts artistes i crítics d’art.

Finalment, no hem d’oblidar la influència del diàleg en filòsofs contemporanis. Prenem dos exemples, Martin Heidegger i Gilles Deleuze. Heidegger va dedicar lliçons al *Sofista* en el semestre d’hivern de 1924/1925. El *climax* de les seves lliçons arriba amb l’anàlisi platònica de l’enunciat com a relacionat sempre amb alguna cosa (*‘logos tinos’* a 262e), que considera el prototip del concepte de ‘intencionalitat’ de Husserl, i així veu en el *Sofista* l’essència de la fenomenologia.²⁴ Heidegger va començar també la seva obra capital, *Sein und Zeit* (1927), amb una citació

²⁰ Tocant a la definició de veritat i falsedat, vegeu *Met.* Γ 7 1011b25-28, E 4 1027b18-23, Θ 10 1051b1-6, 1051b33-1052a3; cf. *Cat.* 4 2a4-10, *Int.* I 16a12-18. Vegeu Kneale & Kneale 1962, 45-46.

²¹ Aquesta definició platònico-aristotèlica de veritat fou predominant entre els escolàstics, com ara Tomàs d’Aquino, i és encara utilitzada, per exemple, per Tarski 1956, 155.

²² Cf. Allen 1989, Capítols 4 i 5.

²³ Tocant a Patrizi i Mazzoni, vegeu Hathaway 1962, 13-16 i 24-25 respectivament. Tocant a Sidney, vegeu *The Defence of Poesy* (ed. Sheperd 1973, 125; cf. 202-203; Levaio 1987, 136-137). Panofsky 1960, 212-215, 242, atribueix l’origen del malentès de la distinció original de Plató a Gregorio Comanini, el clergue del s. XVI (cf. 165 (G.P. Bellori), 252, 253).

²⁴ Heidegger 1992, 597-598. Dec aquesta indicació a Ichiro Mori.

de *Sofista* 244a, la qual introdueix la qüestió fonamental relativa al 'ésser',²⁵ i és àmpliament reconegut que l'eix central de la seva pròpia filosofia va articular-se a través de l'examen del pensament grec antic, incloent de manera destacada el *Sofista* de Plató. Gilles Deleuze, promovent una filosofia de la diferència, defineix la tasca de la filosofia moderna com a capgirament del platonisme, el qual subordina la diferència a la unitat, al mateix i al similar. Deleuze troba que la distinció entre còpia i *simulacra* en el *Sofista* és més profunda que aquella entre model i còpia, i estima que aquesta distinció és l'essència del platonisme i, a la vegada, que ella forneix la possibilitat de capgirament del mateix platonisme.²⁶

Els tresors filosòfics d'aquest diàleg mai no semblen exhaurir-se. Al mateix temps, el nostre examen ha mostrat tantes aparències del *Sofista* que podríem trobar-nos a les fosques. Perquè no sembla que ningú ens hagi revelat quin problema filosòfic realment investiga Plató en aquest diàleg *pres com un tot*. Els temes en les diferents parts semblen tan difícils de connectar que la majoria de lectors han renunciat a la idea de tractar el diàleg com un tot unificat.²⁷ En conseqüència, les interpretacions més tradicionals seccionen el diàleg, amb el resultat que alguns arguments de la part interna es consideren interessants mentre que d'altres parts reben poca atenció o simplement s'ignoren. El diàleg s'esmicola en una munió de 'idees filosòfiques'.

Els estudiosos contemporanis tendeixen a tractar el problema dels significats del verb 'ésser' (*einai*) com la qüestió principal del *Sofista*.²⁸ Una de les discussions prominents de la nostra època declara que 'El *Sofista* resultarà ser, abans que res, un assaig entorn dels problemes de la referència i la predicació i entorn dels usos incomplets del verb que s'hi associen'.²⁹ La tendència a centrar-se solament en qüestions de lògica predomina en l'erudició moderna. El nostre examen històric ha evidenciat, tanma-

²⁵ Heidegger 1977, 1.

²⁶ Deleuze 1994, 59-64, 66-69, 126-128 i 264-265; Deleuze 1990, 253-266, examina la noció de 'Simulacrum' de Plató. Cf. Patton 1994.

²⁷ Tocant a aquesta dificultat de la interpretació, vegeu, per exemple, Burnet 1914, 223.

²⁸ Per a una discussió d'aquesta qüestió, vegeu Cornford 1935, Ackrill 1957, Taylor 1961, Gulley 1962, Moravcsik, 1962, M. Frede 1967, Malcolm 1967, Sayre 1969, Owen 1971, Wiggins 1971, Bluck 1975, J. McDowell 1982, Bostock 1984, Brown 1986, de Rijk 1986, Pelletier 1990, Denyer 1991, M. Frede 1992b, Brown 1994, i van Eck 1995.

²⁹ Owen 1971, 225.

teix, que el *Sofista* proporciona una gamma molt més àmplia de qüestions filosòfiques, la qual cosa ens pot ajudar a desempallegar-nos de l'enfocament específic (habitualment analític) de l'erudició moderna. Les qüestions de lògica són només un aspecte del diàleg, i aquest aspecte ha de connectar-se amb tots els altres. Comparant-ho amb el debat contemporani sobre qüestions lògiques, ha de reputar-se estrany que hi hagi pocs filòsofs que hagin tractat la qüestió de la definició del sofista en el diàleg titulat *Sofista*. Han procedit a considerar el sofista com una qüestió merament històrica, o com si la seva contribució a la filosofia no fos important. Gilbert Ryle, per exemple, declara sense embuts que 'El *Sofista* de Plató ha d'enganxar força artificialment el tema filosòfic del No-ser o de la Negació als trossos a-filosòfics entorn del *Sofista*'.³⁰ El sofista és un assumpte encara pendent d'examen en la història de la interpretació del *Sofista*.

Els filòsofs contemporanis, a més, no fan pas ús dels arguments de Plató en el *Sofista* com a recerques o preguntes, sinó en qualitat de solucions o teories que ell aporta. Suposen sovint que els arguments concloents de Plató han liquidat els problemes; suposen, per exemple, que Plató va aclarir la confusió tocant al significat de la negació i als sentits del 'ésser'.³¹ És irònic que com més reeixit sembla l'argument de Plató, més convençuts quedin que tots els problemes han rebut la seva solució. Per satisfactòries que siguin les solucions, tanmateix, els filòsofs moderns mai no acaren les qüestions en el mateix *context* que Plató quan les arrenquen del diàleg. Sigui la conclusió que Plató distingí l'ús existencial i la còpula, o la predicació i la identitat, sigui que no veié amb claredat aquesta distinció, això no deixa de ser una conclusió que es redueix a un fet històric vist retrospectivament des del nostre propi marc: simplement fa de Plató el primer filòsof que va intentar clarificar les qüestions que havien generat dificultats en la filosofia grega anterior, malgrat que el seu intent no fos del

³⁰ Ryle 1966, 36; el seu objectiu és la definició del sofista *per mitjà de la divisió*, la qual cosa no pressuposa cap mena de sofisticació filosòfica' (vegeu Ryle 1966, 139-140). Sprague 1993, 251, reporta que Ryle, en un curs sobre el *Sofista* a Oxford l'any 1963, 'inicià les sessions anunciant que ho ignoraria tot llevat de la secció 237a-364b, la qual, digué, contenia el "moll filosòfic" del diàleg'. No em penso que fos una excepció, almenys durant les dècades del cinquanta, del seixanta i del setanta.

³¹ Vegeu, per exemple, Kneale & Kneale 1962: 'l'ambigüïtat del verb 'ésser' provocà greus problemes a Plató i els seus contemporanis, tot i que la dificultat que presentava ens sembli a hores d'ara pueril' (11); aquells problemes esdevingueren després de Plató, fins i tot per a Aristòtil, 'meres curiositats històriques'.

tot reeixit. La seva argumentació s'exposa com un espècimen històric, mentre que Plató mateix, en tant que exemple viu de filòsof, resta incògnit.

La majoria de lectors, antics o moderns, del *Sofista* han isolat així cada part específica de la resta; però aquesta mena d'enfocament parcial ha d'empobrir-ne la seva riquesa filosòfica. Ja que el tractament per separat de cada part, du a ignorar el context de les qüestions que s'hi consideren. Cada qüestió no constitueix un episodi, sinó que es presenta dins d'un procés dialèctic i en connexió amb altres qüestions. No tenir en compte aquesta relació, comporta el perill que la seva interpretació sigui força diferent de la que en feia Plató. És solament situats dins de la totalitat del diàleg, on els posà Plató, que el que pensem que són els 'problemes' del *Sofista* adquireixen el seu significat filosòfic. En aquest sentit, únicament la totalitat del context permet fixar el significat que Plató va donar originalment a cada qüestió particular, i ens obsequia amb problemes filosòfics vius.

Per evitar aquests esculls, proposo començar de bell nou i prendre seriosament una qüestió simple: quin problema filosòfic planteja i investiga Plató en el *Sofista* considerat *com un tot*?

En fer aquesta pregunta, parteixo de dos supòsits tocant a la interpretació de la filosofia de Plató. El primer és que cada diàleg constitueix una unitat, dins la qual tots els problemes adquireixen el seu significat. Dit altrament, quan Plató s'ocupa de més d'un problema en un únic diàleg, entenc que es proposa que nosaltres veiem alguna connexió fonda entre els problemes que preocupen al diàleg. Un problema pot remetre a un altre, però una multiplicitat de problemes no és sinònim d'un revoltim de problemes independents. Cal que cerquem una estructura o un ordre dels problemes, i que parem esment en la manera d'enfocar el problema més fonamental del diàleg. El segon supòsit és que la filosofia, al meu entendre, és una pràctica perenne en la interrogació i en l'intent de donar resposta a alguns grans problemes, i trobo que és més important examinar el que Plató es preguntava i com ho investigava que no pas esbrinar les seves respostes, les quals és poc probable, la majoria de vegades, que siguin les finals o decisives, fins i tot per al mateix Plató.³² Pot ser que ell no hagi

³² Com mostra M. Frede 1992a, la forma del diàleg es proposa fer preguntes (l'interrogador, com ara Sòcrates, a l'interlocutor, i, d'una manera paral·lela, l'autor al lector) més que sancionar una argumentació; vegeu també Bowen 1988 i Stokes 1986, Capítol 1. En aquest sentit tots els diàlegs platònics són *socràtics*.

donat la solució última als problemes, però, així i tot, els diàlegs platònics ens documenten com ha forcejat amb alguns problemes profunds, i ens permeten d'escatir-hi que, en els principis mateixos de la història de la filosofia, Plató formula qüestions que encara avui mantenen la seva importància. Llegir els diàlegs platònics, em penso que no és tant analitzar el seus arguments sobre aquelles qüestions particulars en què estem interessats, com confrontar els problemes en si mateixos acarats per Plató. D'aquesta manera, preguntar quin problema es planteja realment Plató en un diàleg i barallar-s'hi, és l'única manera que tenim de filosofar amb ell.

Ara que hem considerat les moltes cares i aparences del *Sofista*, cal que cerquem la unitat que s'amaga rere d'aquestes cares i que avancem des de les aparences a l'essència del diàleg. Examinarem, doncs, quin problema hi ha a la base del *Sofista* com un tot i, serem nosaltres mateixos que ens enfrontarem a aquest problema, tot refent el camí de la investigació de Plató.

1.2 L'antiga cerca de l'*skopos*

Quin problema planteja i investiga Plató en el *Sofista*? Aquesta és una pregunta que els estudiosos moderns gairebé ni s'han fet, però quan girem la vista vers l'antiga tradició dels comentadors platònics, podem observar que és exactament en aquest punt que ells inicien la seva interpretació d'un diàleg: el de decidir l'*skopos* (el propòsit) d'un diàleg. L'enfocament dels comentadors descansa en el principi professat que cal llegir cada diàleg platònic com una unitat, actitud aquesta dels comentadors que contrasta clarament amb la dels filòsofs.

Els platònics (després de Jàmblic) solien preguntar al començament d'un comentari quin és l'*skopos* de cada diàleg.³³ L'*skopos* és el propòsit (*telos*) o el tema principal d'un diàleg, i els neoplatònics creuen que cada diàleg té per objecte un únic *skopos* important. Sembla que la investigació sistemàtica de l'*skopos* dels diàlegs platònics va començar amb Jàmblic,³⁴ tot i que els eru-

³³ La major part dels comentaris sobre els diàlegs de Plató que han sobreviscut contenen la secció que tracta de l'*skopos*: Procle, *In Alc. 1* 1-11, *In Crat.* 1.1-9, *In Resp.* I 5.6-14.14, *In Tim.* 1.4-4.5, i *In Parm.* 630-645; Hermias, *In Phdr.* 8.15-12.25; Damasci, *In Phil.* § 1-6; Olimpiodor, *In Gorg.* proem 4, i *In Alc.* 1, 3.3-9.19. Cf. Morrow & Dillon 1987, 3-11. D'altra banda, no hi ha tal argument en Damasci, *In Phaed.*, *In Parm.*, ni en Olimpiodor, *In Phaed.*

³⁴ Posseïm alguns fragments dels arguments de Jàmblic entorn de l'*skopos*, en