

NICHOLAS WHITE

University of California, Irvine

L'ètica de Plató*

Traducció de Sergi Rosell; revisió de Miracle Garrido

I. En els que, sens dubte, són els primers diàlegs¹ —que, juntament amb la *República*, són les obres més populars— de Plató, se'ns contenen les converses dutes a terme per un personatge anomenat “Sòcrates”. El que diu aquest personatge proporciona un punt de partida per a considerar el pensament de Plató sobre l'ètica i la manera que té d'ocupar-se d'aquest tema.

La naturalesa distintiva dels primers diàlegs s'evidencia millor si prenem atenció a les principals qüestions que s'hi plantegen —que anomenaré les *qüestions primerenques*— i els termes que s'hi identifiquen com a necessaris per respondre-les. Són les següents:

- a) *La qüestió de la identitat*: Quins trets de caràcter són virtuts (*aretai*)? I quina és la definició general de cada virtut?
- b) *La qüestió de la unitat*: Formen les virtuts “un tot”?
- c) *La qüestió de l'educació*: Pot ensenyar-se la virtut, o les virtuts? I, són formes de coneixement, de coneixement del bé, en particular?
- d) *La qüestió de l'elecció*: Si hom sap o creu que quelcom és bo, ho triarà o cercarà necessàriament?

* Article publicat ací amb el permís de Nicholas White, que n'és el depositari dels drets d'autor. Ha aparegut en anglès com a capítol 2 de *The Oxford Handbook of the History of Ethics*, compilat per Roger Crisp (Oxford: Oxford University Press, 2013).

¹ Assumiré ací una cronologia determinada de les obres de Plató, que és àmpliament acceptada, per bé que, en certa mesura, és conjectural. També assumiré, i això és més important, que les obres llistades a continuació com a “diàlegs primers” s'escrigueren abans que el *Fedre*, el *Convit* i la *República*, que són anteriors al *Fileb* i les *Lleis*, que van ser escrites tardanament.

- e) *La qüestió del benestar*: Ser virtuós, i sobretot just, porta el benestar?
- f) *La qüestió de l'hedonisme*: Quina és la relació entre el plaer i la felicitat?

Els termes que els primers diàlegs tracten de definir són: el coratge (*Laques*), la moderació (*Càrmides*), l'amistat (*philia*; *Lisis*), la bellesa (*Hípies major*), la pietat (*Eutífron*), la virtut (*Menó*) i la justícia (*República*, llibre I). L'*Eutidem* aborda la qüestió del valor de la "filosofia" i, finalment, el *Gòrgies* i la *República* I (cap al final d'aquest grup, § 4) es pregunten si la moderació i la justícia són de fet virtuts.

Molts estudiosos suposen sobre aquesta base, a més d'algunes proves tretes de l'*Apologia de Sòcrates* i del *Critó* i d'altres autors, que les concepcions exposades es poden atribuir al Sòcrates històric.² Aquestes responen afirmativament a les qüestions de la b) a la e), i defensen les tesis que hom no ha d'actuar mai injustament, que ningú no actua malament de manera voluntària, i que val la pena examinar les qüestions ètiques, especialment sobre un mateix.

No obstant això, tenim raons de pes per pensar que Sòcrates era el tipus de filòsof que no va voler comprometre's amb molts punts de vista positius, en ser tan bo exposant les debilitats de les opinions dels altres. Plató el retrata d'aquesta manera en el *Menó*, on el compara amb una escurçana verinosa que paralitza tant als altres com a si mateixa (80c-d).³ De la mateixa manera, no tenim raons per a pensar que les seues creences ètiques constituïssen un marc sistemàtic, encara que alguns estudiosos assumeixen que n'havia de tenir un en el cap i malden per reconstruir-lo.⁴

Hem d'admetre, però, que tenim ben poca informació certa sobre les concepcions de Sòcrates. Les dades són contradictòries. Fins i tot en els primers diàlegs platònics no es donen respostes definitives a les qüestions a) a f), sinó tan sols arguments contraposats. D'altra banda, fins i tot un conjunt complet de respostes a aquestes preguntes no se sumen a una posició tancada o a un marc per a l'ètica. Atribuir tal posició a Sòcrates és simplement una conjectura.

2. Però els primers diàlegs de Plató exerceixen una fascinació que no permet menystenir-los. El seu atractiu rau en el fet que plantegen i debaten *qüestions* filosòfiques difícils, i mostren la dificultat de trobar una definició satisfactòria de termes ètics importants, per molt que siguem d'ús quotidià. De fet, el que les

² La millor introducció a les dades és encara Field (1948); per a exemples destacats d'intents de reconstrucció de les concepcions de Sòcrates, vegeu Vlastos (1991).

³ Vegeu White (2006).

⁴ Recentment, p.e. Vlastos (1991; 1994).

fa tan interessants és precisament que, en les obres primerenques, les preguntes *no* reben resposta, i que totes les respostes i definicions proposades reben objeccions. Filosòficament, l'interès rau en les metaqüestions que plantegen sobre com abordar aquestes qüestions, i si poden realment respondre's.⁵

Per què no hi ha respostes a les qüestions ètiques en les obres primerenques? Els obstacles sorgeixen principalment de les inconsistències que constantment apareixen en les respostes acrítiques dels interlocutors; inconsistències que també apareixen sovint en les definicions proposades de les virtuts, etc., i els judicis particulars fets utilitzant aquests termes.⁶ El lector acaba tant paralytitzat com l'escurçana socràtica autoparalytitzant: té certesa que hom té al cap un significat definitiu, però és incapaç de dir quin.

Hem de pressuposar, doncs, que Plató i el seu personatge "Sòcrates" tenen respostes a les preguntes, així com les definicions correctes dins la màniga, i se suposa que el lector les endevinarà?

Aquesta no és una proposta molt atractiva, per la mateixa raó que les obres primerenques no proporcionen un esbós coherent dels suposats punts de vista de Sòcrates, sinó que presenten disputes en relació amb les qüestions, sense oferir arguments concloents que donen suport a solucions concretes. Hauríem de suposar que Plató vol que li atribuïm punts de vista particulars encara que no els defense amb contraarguments.

Per exemple, hom podria interpretar que el final de l'*Eutífron* proposa una concepció de la pietat com un tipus de justícia considerada sota un aspecte religiós.⁷ Però llavors, es plantegen necessàriament algunes qüestions: com cal formular de fet la definició? I, serà la formulació immune als tipus de dificultats que soscaven les definicions ja oferides? Aquesta estratègia interpretativa, que depèn d'aquests indicis, sembla molt poc atractiva, atesa l'evident convicció de Plató que els judicis sovint són presa de dificultats imprevistes i que cal articular-los i defensar-los amb arguments. El projecte de definició de la pietat podria considerar-se que va pel camí correcte, però, com Plató deixa clar en repetides ocasions, aquest sentiment queda molt lluny de la definició fiable afectivament establerta.

3. No, l'*assumpte* en joc en les obres primerenques és plantejar qüestions i debatre sobre les definicions, i mostrar el desconcert de les persones, incloent-hi "Sòcrates". Fer filosofia significa adonar-se del caràcter ubic d'aquest tipus de

⁵ Per al desenvolupament de temes relacionats, vegeu Matthews (1999).

⁶ Vlastos (1991) expressa la preocupació que aquest procediment done il·legítimament els judicis per descomptats, però aquesta preocupació no està justificada; vegeu White (2008).

⁷ Per exemple, Woodruff (2005).

problemes i fer-los front sense pensar que els indicis i els suggeriments fets són la solució.

D'altra banda, en les *obres clàssiques* de Plató —que presenten el pensament que, a hores d'ara, se li associa clàssicament (en especial, el *Fedó*, la *República* i el *Convit*)— veiem el que sembla més una posició ètica definida. Aquest material, sobretot la *República*, constitueix l'ètica de Plató, és a dir, les normes i els valors dels individus, alhora que la seua filosofia política. (Ambdues són inseparables, encara que en aquest cas l'èmfasi cal posar-lo, sobretot, en la primera.)

Una caracterització de l'ètica de Plató pot centrar-se, en part, en concebre-la com una reacció a les preguntes a)-f) de les obres primerenques; de manera que hom considere la *República* IV una resposta a a), en dir-nos que és la saviesa, el coratge, la moderació i la justícia, i respondre afirmativament a b) i e) i també a c)-d), encara que amb certs matisos. La pregunta f) es posposa fins al posterior *Fileb* (§ 20). Llegir la *República* amb aquesta orientació pot ser útil.

No obstant això, la *República* no reacciona a les preguntes primerenques responent-les directament, sinó que, d'alguna manera, les depassa totes. El llibre IV dóna compte de quatre virtuts: la saviesa (428a-429a, 442c), el coratge (429a-430c, 442c), la moderació (430c-432a, 442c, 434c-432b) i la justícia (442d-443e). Però ho fa sense explicar com podem destriar els trets que són virtuoses i sense respondre a la pregunta del *Menó* de què és una virtut (71a-b). D'altra banda, la demanda del *Menó* de definicions generals de les virtuts (72b-d) és tàcitament abandonada. En la *República* IV trobem *només* algunes aplicacions de les quatre virtuts: a les organitzacions polítiques (*poleis*, ciutats, ciutats-estat) i a la personalitat (*psychai*, ànimes), amb una caracterització derivada de la justícia aplicada a les accions (443e).

Les respostes de la *República* a b)-d) són parcials i poc explícites. La caracterització de les quatre virtuts les vincula estretament entre si, i amb els judicis de la raó (*logos*). Però, no es diu ni clarament ni explícitament si són idèntiques (els intèrprets difereixen en això). La pregunta c) és defugida amb especial habilitat. S'assumeix al llarg de l'obra que un judici basat en un coneixement ple del que és millor fer conduirà a una acció que s'hi ajusti, com fa l'ensenyament de la virtut; però cadascuna d'aquestes és eficaç només amb l'ajuda d'una preparació elaborada de la situació. La resposta a f) s'ajorna al *Fileb*, com he assenyalat. Només e) sembla rebre un calorós "Sí", tot i que no tan clarament com caldria esperar (§ 11 a 13).

4. Filosòficament, el missatge de la *República* respecte de les preguntes primerenques és que, en lloc de contestar-les directament, són reformulades i abordades d'una manera diferent de la de les primeres obres. Les obres primerenques no van obrir cap via de resposta. De la mateixa manera, aquestes obres no van suposar cap progrés en la definició de les virtuts ni d'altres conceptes. En reconsiderar com hem d'afrontar aquestes qüestions, les obres clàssiques tenen l'objectiu avançar en aquesta direcció, especialment la *República*, tot i que no tenen la pretensió de resoldre totes les qüestions (cf. § 5).

Dues de les darreres obres primerenques, el *Gòrgies* i la *República I*, mostren signes de greus dificultats,⁸ que semblen obligar Plató a adoptar el pensament més sistemàtic de les obres clàssiques. El *Càrmides* assumeix que la moderació és una virtut, i el *Laques* i l'*Eutífron* s'ocupen de trets, com el coratge i la pietat, que es consideren virtuts sense discussió. El *Gòrgies* i la *República I*, d'altra banda, mostren forts desacords sobre la moderació i la justícia. El personatge de Sòcrates vol assumir que són virtuts, però dos dels seus interlocutors, Calicles i Trasímac, insisteixen que no ho són i neguen que siguin beneficioses per als seus posseïdors.

Les dues últimes obres exhibeixen, doncs, un desacord sobre com pensar sobre les qüestions ètiques, centrat en el desacord respecte de quins trets de caràcter són virtuts. Calicles defensa la satisfacció dels desitjos a mesura que se'ns presenten, com més forts millor, i s'oposa a la moderació perquè és una limitació del propi bé. Trasímac rebutja la justícia, afirmant que no s'ha de cooperar amb els altres, sinó que només s'ha d'estar per un mateix. Els plans d'acció proposats tant per Calicles com per Trasímac desafien les concepcions tradicionals de la virtut.

No obstant això, les dues obres contenen rèpliques a aquestes dues posicions, que les qualifiquen no sols d'objectables, sinó també d'incoherents. Contra Calicles, s'afirma que si hom no coordina les pròpies satisfaccions, és gairebé segur que aquestes entraran en conflicte entre elles (per exemple, *Gorg.* 494c-e). La política de rebutjar la justícia de Trasímac el porta a condemnar asprament la cooperació, però queda, llavors, enfrontat al perill d'incoherència: rebutjar la cooperació per complet vol dir abjurar de la cooperació dels altres fins i tot en les ocasions que és necessària per a reeixir (350c-352c).

Tanmateix, ni Calicles ni Trasímac accepten les objeccions a la seua posició (*Gòrgies* 510a, 522e; *República* 350e, 358b), la qual cosa és un símptoma

⁸ Com diu Shorey (1930, x), és una "conjectura fàcil, però infundada i inverificable" que el llibre I estava originalment separat de la resta de la *República*. Jo crec que va ser escrit per anar amb els llibres posteriors, però fou dissenyat per a reproduir una conversa a l'estil de les obres primerenques, com a il·lustració de les deficiències de la seua aproximació a les definicions, que la resta de la *República* després abandona, i pel que aconseguix resultats més positius (§ 5).

clar de la limitació de les investigacions en les obres primerenques, a causa de la incapacitat de trobar una resposta unànime sobre quins trets de caràcter són *virtuts*, que és alhora atribuïble a la incapacitat de determinar quins trets són *beneficiosos*. Sembla que cal un enfocament diferent, que revele a què equivalen els beneficis.

Tots dos arguments demanen la coherència en el pensament deliberatiu. Una característica distintiva de les obres clàssiques de Plató —en contrast amb la manca de connexió de les anteriors— és l'empenta cap a la sistematicitat i l'organització, sobretot en els judicis avaluatius.

Amagat rere la disputa de si la moderació i la justícia són virtuts s'hi troba el concepte que Plató diu en la *República* que és el concepte central de l'ètica (i, de fet, per a tot coneixement): el bé (534b-c). En les obres primerenques s'assumí que si un tret és una virtut, llavors ha de tenir només efectes bons i no cap de dolent (per exemple, *Laques* 193d). A la base del rebuig de Calicles i de Trasímac que la moderació i la justícia siguen virtuts hi ha la negació que beneficien el seu posseïdor. En la *República* I, Trasímac qualifica la justícia de “magnànima bogeria”, perquè diu que és “el bé d'altri” (343c). D'altra banda, una virtut (*areté*) és, per definició, una característica que fa bona a la cosa o persona que la té. Per resoldre la pregunta a), la qüestió de la identitat, Plató s'ha compromès a aclarir la noció de bondat; la qual cosa també cal per a resoldre la f), la qüestió de l'hedonisme.

5. Després de l'infructuós esforç en la *República* I per arribar a una definició de la justícia, Plató torna a intentar-ho en els llibres II i següents. Però transforma la cerca de definicions de les obres primerenques. Les definicions de la justícia i d'altres tres virtuts que accepta en el llibre IV són d'un tipus totalment diferent, i el porten a un enfocament de les qüestions ètiques distint de les obres anteriors.⁹ I persevera en aquest enfocament fins al final de l'argument principal de la *República* en 580b-c, on presenta una versió de la tesi que afirma que la justícia beneficia el seu posseïdor (§ 10-14).

Des de la sistematicitat comparativa de l'enfocament de la *República*, hom no hauria d'inferir que es vol respondre a totes les principals qüestions abordades o plantejades. Tot i que fa asseveracions molt més directes que en les obres primerenques, es posa l'èmfasi en les grans preguntes per respondre, que

⁹ En la meua opinió, no és important, ni filosòficament interessant, insistir en la qüestió de si Plató va canviar realment d'idea o no. Podria, de tota manera, haver-hi escrit intencionadament les obres primerenques per preparar el camí a les obres clàssiques, utilitzant les primeres per a mostrar que aquest enfocament no aconsegueix produir resultats.

requereixen les seues tesis principals, però sense contestar-les (vegeu especialment § 9 i 19). Hom ha de llegir l'obra, igual que les anteriors, sobretot amb vista a l'examen de les preguntes, més que a la promulgació d'una doctrina.

En les obres primerenques, les definicions proposades tracten principalment de donar condicions necessàries i suficients per a l'aplicació del terme *definiendum* tant a les persones com, sobretot, a les accions: l'acció A té la virtut V si i només si és així i aixà. La proposta és, llavors, ostatge de les objeccions dels interlocutors. Aquestes objeccions sovint comporten contraexemples (accions que hom està d'acord que tenen V però que no són així i aixà, o viceversa), o, com s'ha assenyalat, casos en què l'acció designada pel *definiens* pot tenir efectes dolents. Contra aquestes objeccions les definicions proposades són extremadament vulnerables.

Les caracteritzacions de les virtuts que Plató accepta en la *República* IV funcionen de manera diferent. En lloc de definicions en termes de condicions necessàries i suficients, aquestes caracteritzacions diuen el que fa, o faria, que una cosa exemplifiqués *paradigmàticament*, o idealment o perfectament, el concepte. La descripció de Plató de l'organització política paradigmàtica (la "ciutat-estat", o ciutat o estat, la *polis* o la *politeia*), i en paral·lel de la personalitat o el caràcter completament just ("ànima", la *psique*), prepara l'escenari per a aquestes caracteritzacions. No es considera cap de les refutacions estàndards de les obres primerenques o del llibre I. Per a Plató, aquesta estratègia dóna nova vida a la utilització de les definicions per a acarar els problemes.

Aquesta estratègia general *paradigmatista*, com podem anomenar-la, afirma que l'explicació d'un terme consisteix en l'especificació de les condicions de la seua aplicació ideal, no de les condicions necessàries i suficients generals per a l'aplicació.¹⁰ D'ací que l'ètica siga l'empresa de determinar quins ideals s'associen a cada terme ètic. Això, de vegades, és prou difícil, ja que sobretot en ètica (a diferència, potser, de la geometria) és controvertit mantenir que un ideal es correspon adequadament amb la idea expressada per un terme (§ 9).

6. Seguint aquesta estratègia *paradigmatista* per a construir aquestes noves definicions, Plató espera utilitzar-les per assolir el que les obres anteriors també havien cercat. Aquelles obres demanaven que les definicions proporcionaren una guia en dues àrees. Una n'era determinar les *aplicacions* dels termes. Així, la definició de la pietat o de la moderació hauria de dir-nos quines accions o

¹⁰ Per descomptat, és també una concepció de Plató que la condició siga idealment satisfeta per una *entitat* no perceptible, una "Forma" (*eidos*). Aquest *paradigmatisme* metafísic o ontològic, però, és molt menys important en aquest cas que el *paradigmatisme* conceptual paral·lel: que comprendre un terme consisteix a copsar la seua condició ideal associada.

quins tipus d'accions són pies o moderades (per exemple, *Eutífron* 6e, *Càrmides* 176 a-c). L'altre factor era que havien de guiar el dels judicis *causals*, en un sentit ampli de "causal". Així, una definició de la virtut o del coratge havia d'ajudar a determinar què "fa" a una persona virtuosa o valenta (*Laques* 190d; cf. *Fedó* 100b-101b); i amb una definició de justícia aprendríem si la justícia "porta" la felicitat (*República* 354b-c). Plató pretén que la caracterització de la justícia i d'altres virtuts que defensa en la *República* IV siga una guia per a tots dos temes. El seu paper principal és explicar la contribució de la justícia a la felicitat, como explicaré més endavant (§ 10-14).

L'objectiu de la *República* és també demostrar que la seua caracterització de la justícia mostra la forma de determinar quina organització política és justa i en quina mesura. Tanmateix, des del llibre II, no hi ha cap intent de trobar el tipus de condicions necessàries i suficients per a ser just, que les obres primerenques esperaven, en va, trobar. En canvi, el paradigma d'una *politeia* totalment justa és similar al que avui anomenem un "model". Per tant, en la *República* VIII-IX, Plató descriu les desviacions del model, que són menys justes com més s'hi separen (la timocràcia, 545c-548d; l'oligarquia, 550c-552e; la democràcia, 555b-558c; i la tirania, 564b-569c). En paral·lel, després de cada descripció política, també se'ns parla de personalitats que divergeixen de la justícia completa. Aquestes desviacions poden concebre's com a aproximacions deficientes a l'ideal (cf. *Fedó* 75b-d).

Aquestes definicions són només respostes indirectes a la cerca de definicions de les obres primerenques. Aquesta caracterització de la justícia simplement no parla del desig, expressat clarament en aquelles obres, d'una resposta de "sí" o "no" a si quelcom és just. (Precisament, perquè tractaven de facilitar aquesta informació detallada sobre les aplicacions dels termes, van haver de confrontar contraexemples.) En canvi, Plató defensa ací caracteritzacions que admeten graus de justícia. Aquest caràcter informatiu que tenen depèn de la nostra capacitat de fer ús de la idea d'aproximació al paradigma. Els filòsofs dissenteixen sobre la utilitat d'aquesta idea (Aristòtil tenia una mala opinió d'aquestes i altres explicacions de Plató; vegeu la *Metafísica* XIII.4-5).

Preguntes semblants es plantegen en relació amb la capacitat informativa de la caracterització de la justícia de Plató quan s'aplica a les accions. Una acció hauria d'anomenar-se justa, afirma, en la mesura que produeix o reforça una condició justa per a la personalitat de l'actor (443e).¹¹ La idea és il·lustrada per

¹¹ Ja que, en la modernitat, és normal creure que el valor d'una acció depèn, en part o completament, del valor de la intenció de què sorgeix o del caràcter de l'agent, és fàcil suposar que Plató ha de creure que la justícia o la virtut d'una acció està constituïda pel fet que *sorgeixen* d'una condició justa o virtuosa de l'ànima. Però això és un error. Ell no diu mai això, i la *República* 443e ho presenta exactament a l'inrevés. Aristòtil és el primer a introduir res de semblant

l'àmplia descripció platònica de l'educació dels filòsofs-rei de la *politeia* ideal en els llibres V-VII. Aquesta educació està dissenyada per fer que tots aquells que complequen el requisit d'aptitud tinguin personalitats justes, i per portar-los a la comprensió filosòfica necessària per a governar bé.

7. Aquesta caracterització de l'acció justa inclou les nocions de “produir” i “enfortir” la justícia en la personalitat. És només una de les diverses formes en què la *República* fa ús de la causalitat en el tractament de les virtuts.¹²

Comencem amb l'explicació de com aplica Plató el concepte de justícia a la *politeia* i a la personalitat. La identifica com una harmonia o equilibri o absència de conflicte entre els components funcionals de cadascuna d'aquestes coses (433a-c, 443d). En una personalitat hi ha la raó, l'esperit i els apetits; en la *politeia* hi ha els filòsofs-rei, els auxiliars (militars i policia) i els artesans o productors. Cadascun d'aquests components té una funció o tasca natural, que realitza sense interferència quan, i només quan, com diu Plató, la “justícia” predomina en el conjunt de l'estructura de la personalitat.

L'efecte de la justícia en el conjunt de la personalitat i la *politeia* és, doncs, esbossat seguint aquest model. Es pressuposa que una persona o una *politeia* paradigmàtica té components que es comporten segons certs patrons dinàmics. Això fa que tota la persona o l'entitat política sencera facen certes coses i no altres. Quan, en els llibres VIII-IX, s'exposen les desviacions graduals dels paradigmes (per exemple, l'oligarquia i la personalitat oligàrquica), les descripcions de les desviacions deriven del paradigma, és a dir, es descriu la forma en què els seus components no aconsegueixen realitzar les seues funcions paradigmàtiques.

L'argument principal¹³ de Plató —això és, que la justícia, com l'harmonia, és beneficiosa per a la *politeia* o la personalitat— continua, doncs, i finalitza

a la idea moderna, en mantenir que jutgem a una persona per les seues eleccions o decisions (*proaireseis*; vegeu l'*Ètica a Nicòmac* II.5, III.2-5). (Una altra forma en què hom pot interpretar malament el pensament de Plató atribuint-li idees modernes és pressuposant, també sense fonament, que emprà la noció d'“agència”, cosa que no féu.)

¹² No és cap accident, crec, que una de les obres clàssiques més primerenques de Plató, el *Fedó*, explore la noció de “causa” (*aition* o *aitia*, *Fedó* 97ss). Aquesta és una noció molt àmplia (diferent de les nocions típicament modernes de causalitat), segons la qual ser foc pot escalfar una cosa, i ser tres pot fer quelcom imparell (104a-c). El *Fedó* configura el concepte de causalitat que empra la *República*, i tracta les connexions causals, i altres nocions, com a explicables per mitjà de paradigmes.

¹³ Acaba en el llibre IX, 580b-c (cf. KRAUS 1992A, 332-3). Tot seguit, hi ha dos arguments que li donen suport (580c-583a i 583b-586e), però al final d'aquest primer argument s'afirma que han de “contractar un herald” per anunciar que la persona completament justa és la més feliç, i la persona completament injusta és la més infeliç. Així, se suposa que aquest argument

en 580b-c. La idea central de l'argument és que, si cada component funcional realitza la seua tasca i no interfereix en els altres, serà millor que l'estructura s'ocupe de totes les seues necessitats. El resultat serà un *equilibri* o *harmonia* de les satisfaccions adequades per als components. Un equilibri —el de les motivacions— en produeix un altre: el de les satisfaccions.

En aquest argument principal, per descomptat, s'assumeix tàcitament que la felicitat està constituïda per l'equilibri de satisfaccions que produeix l'harmonia de la personalitat.¹⁴ No es presenta cap argument que done suport a aquest pressupòsit, però la força de l'argument principal hi depèn necessàriament.¹⁵

Així mateix, el principal argument depèn d'assumir que els paradigmes de *politeia* i d'individu de Plató són, de fet, manifestació de la justícia, en el sentit correcte del terme. (Clarament, pensa que hi ha un sentit "correcte", que expressa l'ideal que dona contingut al terme; i rebutja que haja d'acostar-se a l'ús corrent de la paraula.) Plató fa aquesta suposició de passada (433d), sense donar-hi cap argument. Aquest és un cas del pregon problema general que motiva l'estratègia paradigmàtica: com defensar la tesi que, cada terme, realment expressa l'ideal particular que ell li associa.

8. El principal argument es basa en els paradigmes ideals.¹⁶ És a dir, es presuposa que la *politeia* o la personalitat es comportarà segons les especificacions ideals de la justícia. Si ho fa, es diu, llavors gaudirà de benestar. Aquesta conclusió s'aplica, de manera més explícita, a la personalitat, però, clarament, també a la *politeia*.

Plató sembla assegurar que una persona totalment justa és millor que una persona totalment injusta, independentment de les circumstàncies. Això fa que sembla que l'única cosa que juga un paper en el benestar d'una persona siga la

funciona per si mateix, al marge dels altres dos. Un altre argument apareix en el llibre X (vegeu § 14).

¹⁴ Per a una anàlisi de l'equilibri psíquic, vegeu en particular Vlastos (1971A) i Cooper (1977).

¹⁵ L'argument pregonament proposat és que la disharmonia en l'ànima engendra la frustració de les motivacions a causa del conflicte entre elles (per exemple, 559d-561e, 439a-442b). No és clara, tanmateix, la forma exacta en què cal mesurar la superioritat de la condició psíquica; per exemple, si és la quantitat de satisfacció obtinguda o si la distribució ordenada de les satisfaccions es pren com a valuosa per dret propi (vegeu WHITE 1979, 54-60).

¹⁶ Si diguéssim que el paradigma és "idealitzat" ens equivocaríem, ja que això suggeriria que deriva de l'observació de ciutats particulars, mentre que Plató pensa que ens és cognitivament accessible per mitjà de la intel·lecció, no de la percepció, i que pel seu mitjà reconeixem els trets d'una *politeia* particular.

condició equilibrada o desequilibrada de la seua ànima. Per la qual cosa, podria parèixer misteriós que Plató assenyale —com fa en 580d-587c— que els plaers i els dolors corporals i altres estats de coses també posseeixen valor o desvalor, tot i que aquest és molt petit. Perquè, si la felicitat es fixa pel grau d'harmonia de l'ànima, llavors, com poden aquestes altres coses jugar cap paper?

La resposta no cal cercar-la molt lluny. Els plaers (i els dolors) de qual-sevol tipus poden ser valuosos, sempre que no desbaraten l'equilibri psíquic. Una ànima equilibrada que obté plaer corporal en una ocasió particular pot ser millor que una ànima que no ho fa, en tant que, per exemple, el plaer de la primera no pertorba l'ànima en atorgar-li més valor al plaer que el que de fet té, i el du així a fer una mala estimació dels valors en el futur. Una ànima especialment ben equilibrada serà resistent a aquestes pertorbacions, encara que Plató no pot oferir una *garantia* d'èxit complet, atesa la impredictibilitat i la incontrolabilitat dels esdeveniments del món que habita l'ànima.

A causa de l'ús que fa Plató dels paradigmes ideals, l'argument que la justícia causa la felicitat ha d'afrontar el fet que hi ha esdeveniments que podrien ocórrer en situacions empíricament observables. Perquè en un model com el de Plató, les disfuncions —desviacions del paradigma— són sempre possibles i ocorraran inevitablement (546a). Així doncs, la seua tesi que la justícia condueix a la felicitat no pot significar que, tal com són les coses, una *politeia* o una personalitat que responga a les seues especificacions continuarà inevitablement sent feliç en el futur, amb independència de quines siguen les circumstàncies.

D'altra banda, Plató no creu *senzillament* que la seua *politeia*, o que una personalitat justa, pugui simplement *esperar* ser feliç, assumint que afortunadament no es presentaran potencials forces disruptives. Ja que aquesta estructura està, a més a més, dissenyada precisament per *resistir* les forces, internes i externes (422a-d, 461e-462e), que poden malbaratar-la. Després de tot, la *raó* primària de tenir una *politeia* és la de satisfer les *necessitats* de les persones (369b-d), la qual cosa requereix fer front a l'entorn, tot evitant tant anhelar coses com l'excessiva abundància; i la *raó* de la divisió de tasques entre els components de la *politeia* és satisfer aquestes necessitats eficientment, però no massa abundantment (per exemple, 369e-370e, 420b-421c: cf. 571d-e).

De la mateixa manera, una personalitat harmònica és aquella que pot actuar per prevenir, fins a cert punt, condicions perjudicials externes i tractar de contrarestar-les quan es presenten. Aquestes condicions potencialment perjudicials inclouen tant el dolor com el plaer. L'ànima pot adoptar actituds envers un i l'altre que disminuiran el dany que puguen fer-li.

Aquest aspecte és il·lustrat per la història de l'home virtuós el fill del qual mor (603e-604d). Amb esforç, l'home pot adoptar una actitud mesurada cap

a la pèrdua; és a dir, reconèixer els veritables valors involucrats en la situació, i veure què la millorarà i què no ho farà. Aquesta idea és il·lustrada també pel que diu Plató sobre l'ensinistrament dels infants per participar en lluites (466e-468a). Una actitud mesurada envers els plaers juga, també, el mateix paper en la preservació de l'harmonia psíquica; cosa que l'ànima tirànica no fa (571b- 572a).

Així doncs, des del punt de vista de Plató, la felicitat d'una ànima en un moment determinat ha de ser principalment una funció del seu equilibri psíquic. No obstant això, sembla que també es veu afectada, en part, per diverses circumstàncies, entre les quals hi ha el plaer i el dolor, pel valor, menor, que tenen en aquest moment; i aquestes coses també juguen un paper, en conjunció amb la capacitat de l'ànima per romandre harmoniosa davant la seua presència, en l'afectació de les condicions futures de l'ànima. Encara que Plató no dissipa aquestes (i altres) complicacions de manera sistemàtica, la seua anàlisi les fa bastant més senzilles. Hi tornarem més endavant (§ 13-14).

9. La *República* VII emfatitza que la comprensió sistemàtica del concepte de bé és central en el plantejament de Plató. Al final de la seua educació, els filòsofs-governants aprendran una definició del bé, que el distingeix de tota la resta de coses (534b-c). L'utilitzaran, llavors, com a "paradigma" (*paradeigma*) per a governar la seua *politeia* (540a-b). Plató també diu que sense aquesta definició hom no coneixerà "cap altre bé", i que si, de cas, hom en tingués una "imatge", només serà "opinió" i no "coneixement" (534c; cf. 505a-b).

Plató reconeix així la necessitat d'una caracterització del bé per tal d'identificar les virtuts, a fi de mostrar que fan bo tot allò o aquella persona que les posseeix, i per a defensar la tesi que només tenen bones conseqüències.¹⁷ Però no dóna una definició del bé, ni afirma tenir-ne una. Senzillament esmenta la connexió amb nocions com harmonia i unitat (vegeu, per exemple, 427e amb 462a-b), però això no constitueix una definició i Plató no en dóna cap, ni n'examina les candidates possibles.

La necessitat d'explicar el bé és tan forta en la *República* com ho va ser en les primeres obres. La identificació de Plató de les virtuts en el llibre IV descansa essencialment en la tesi que la seua *politeia* és "completament bona" (427e). Hom pot veure el que té en el cap: es presumeix que la unitat i l'estabilitat de l'organització política són importants. Però no examina com s'ha de justificar aquest raonament.

¹⁷ Per qüestions estretament relacionades, vegeu Irwin (1995, 35-6, 37-8). Per a una anàlisi del que és un tipus de dualitat en la concepció platònica de la bondat, vegeu Santas (1985).

A més a més, el seu argument principal que la justícia porta la felicitat depèn del punt de vista, que mai no argumenta, que l'harmonia de les satisfaccions que sorgeix de la justícia és de fet felicitat i és bona. Ací, una altra vegada, tenim el problema d'identificar l'ideal que s'associa a un terme determinat (vegeu § 5). La impressió que l'empresa està inacabada és confirmada per la continuació de la discussió en el *Fileb* (§ 20).

Una altra necessitat d'explicar el bé, o alguna cosa que se li acoste molt, deriva de la tesi paradigmàtica de Plató segons la qual els ideals poden explicar els conceptes de justícia, de *politeia* (422e-423c) i d'altres (per exemple, de bellesa en el *Convit*). L'afirmació que la seua *politeia* és “perfectament bona” (427e) és el que dóna suport al seu ús com a paradigma. Però això planteja la qüestió de per què hom hauria de considerar *aquesta politeia* com el paradigma que representa la noció de justícia, o com un ideal que decididament val la pena de perseguir.

Els crítics protesten dient que la *politeia* de Plató no presenta el que nosaltres o els atenesos “normalment” entenem per “justícia”, i alguns neguen que aquesta *politeia* pugui qualificar-se de justa.¹⁸ Això és simplement un exemple d'un problema més general que afronta Plató: assignar a un terme un suposat ideal i mostrar, de manera convincent, que *aquest* ideal és el que representa el contingut del terme.¹⁹

10. Deixaré aquest problema per a la resta d'aquest assaig i consideraré ara la tesi principal de la *República*: “la lloança de la justícia” (358d, 580b). De tots els temes de la *República*, aquest conserva l'interès filosòfic més destacat. Actuar amb justícia ve a consistir a fer el que és correcte, i ser just a ser “recte” (sense el regust bíblic de la paraula).²⁰ Però, quin és l'abast de l'elogi de Plató de la justícia?

Els lectors moderns poden acostar-se a la *República* amb expectatives

¹⁸ Vegeu Sachs (1963), amb Santas (2001), especialment 104 i (sobre un problema semblant però addicional) 150 amb 165.

¹⁹ És prou probable que Plató tracte de fer front a aquesta dificultat amb una comprensió del bé. Si podem concebre cada terme per mitjà d'un ideal corresponent (com sembla indicar la concepció de Plató segons la qual cada terme correspon a una “Forma” ideal, en la cognició de la qual consisteix la comprensió del terme), la comprensió de qualsevol terme requeriria la comprensió de la noció d'“ideal”; i hi ha raons per creure que la noció de bé de Plató és, o inclou, una noció d'idealitat (HARE 1965). No obstant això, no és clar com cal articular i implementar aquesta idea —que és el sentit d'una de les principals crítiques d'Aristòtil a les concepcions del bé de Plató (*Ètica a Nicòmac* I.6, 1096a18–b5)—.

²⁰ Vull evitar el terme “moral”, no perquè siga totalment erroni, sinó perquè la filosofia recent li ha donat connotacions confuses.

sobre què significa aquesta lloança, motivades en part per les consideracions que fa Plató en obres anteriors sobre la qüestió e). Per exemple, si hom entén que en *Eutífron* 278e-282d es diu que la virtut garanteix la felicitat, caldria esperar que ho demostrés en la *República*. Però, llavors, hom s'ha de preguntar quina és la garantia oferida.

Algunes ètiques modernes ens encoratgen a esperar una assegurança tan forta com que cada acció justa garanteix per si mateixa el corresponent augment de la felicitat, o que cada augment de la justícia en una ànima (signifique el que signifie) tindrà el mateix efecte.²¹

Hom també s'ha de demanar per què cal sol·licitar un garantia de la felicitat. Hem de suposar que Plató entenia que la felicitat d'una persona és l'única motivació possible per a ser just, o no podia pensar en una altra manera d'encoratjar la justícia? O podia concebre alguna altra consideració en favor de ser just, per exemple, la idea que la justícia és valuosa per si mateixa, potser fins i tot si cal sacrificar certa quantitat de felicitat?

Posposaré la qüestió de per què cal exigir una garantia (§ 15), i investigaré, tot seguit, si hi presenta efectivament una garantia i, si és així, quina forma adopta (§ 11-14).

II. En primer lloc, cal assenyalar que, en vista de la creença esmentada de Plató en la irregularitat i imprevisibilitat dels esdeveniments del món físic, seria sorprenent que hom *garantis* que, independentment de les circumstàncies, cada acció justa particular o augment de la justícia en una personalitat ha de dur *necessàriament* a l'augment de la felicitat.

A partir d'aquest fet, hom podria adonar-se que, efectivament, “la lloança de la justícia” de Plató no *s'afirma* com a garantia o bé del fet que l'home serà feliç *sense importar què*, o bé que tot acte “convencionalment” just augmente la felicitat de l'actor, o fins i tot que ho faça cada increment de la justícia en una ànima. Plató podia fonamentar aquestes coses només en l'exclusió de qualsevol influència en la felicitat de les contingències; cosa que no fa (§ 8). Tampoc atorga aquesta garantia per a la seua *politeia* ideal, sinó que diu que no es pot mantenir la seua justícia per sempre, precisament perquè el món està inevitablement sotmès a la contingència (546a-b, 547a-b).

De fet, la tesi explícita de Plató sembla acuradament circumscrita: que la vida o la persona *totalment justa* és més feliç que la *totalment injusta* (361a, 472b-d, 580b-c). Aquesta és la seua posició declarada.

²¹ Sobre la qüestió de si aquesta garantia és consistent amb les concepcions modernes de la moral, vegeu en especial Prichard (1968).

Però, pot ser que només vulga dir això? En primer lloc, sembla que no nega que una persona injusta pugui tenir la sort de ser més feliç que una persona justa, i perdre, així, el poder per persuadir els injustos perquè tracten de ser justos. En segon lloc, una comparació només entre els dos punts extrems —la justícia completa i la injustícia incompleta— podria semblar que permet que la millor estratègia per aconseguir la felicitat màxima siga no ser del tot justos sense ser totalment injustos. Admetria Plató aquesta possibilitat?

El desig d'interpretar que l'argument de Plató clou totes aquestes llacunes contingents ha dut a molts intèrprets a llegir la *República* com si oferís una garantia conceptual irrefutable que eliminaria totes les contingències. Aquesta interpretació ha estat normal.

Recentment, l'estratègia més utilitzada per llegir Plató d'aquesta manera és mantenir que la seua noció de felicitat “inclou” la virtut (i, per tant, la justícia) com una “part”, que és alhora indispensable i tan dominant que els més virtuosos estan lligats a ser més feliços que els no tan virtuosos.²² La idea és que el fet que la virtut siga part de la felicitat garanteix concloentment, d'alguna manera, que l'única manera de ser feliç és ser plenament virtuós (i, per tant, totalment just).

Aquesta interpretació, tot i que és atractiva en alguns aspectes, es troba amb dos obstacles greus. Un és que Plató no utilitza aquest llenguatge de “parts” o qualsevol altra cosa equivalent. Això sembla de pes.²³

L'altre obstacle és que no importa com d'essencial i dominant pugui ser la virtut (inclosa la justícia) per a la felicitat, perquè, si la virtut té altres parts, aquestes poden entrar en conflicte amb el paper de la virtut com a font o via a la felicitat. I, si això és així, una persona podria veure's motivada, de manera raonable, a inclinar-se per aquelles parts en comptes de per la virtut completa. Perquè, fins i tot si qualsevol grau de felicitat ha de contenir *una mica de* virtut, queda oberta la possibilitat que el millor consell fos no conrear-la per complet, per tal de dedicar-se més a les altres parts. Així doncs, l'avantatge que se suposava que anava unit a aquesta interpretació, d'oferir la garantia perfecta que la justícia sempre porta més felicitat que la injustícia, no sembla realitzar-se.

²² Vegeu, en particular, Irwin (1995, cap. 15; i 2007, especialment 98-9). Una variant encara més atrevida d'aquesta estratègia és afirmar que per a Plató la felicitat i la justícia són en realitat idèntiques (MABBOT 1971). Aquesta tesi, però, no sembla tenir suport textual i no ha estat molt acceptada recentment.

²³ Irwin (2007, 98-9) sembla inferir que Plató ha d'estar seguint aquesta estratègia del fet que afirma que la virtut produeix la felicitat, però no sembla pensar que aquest “produir” siga causal. Tanmateix, la inferència sembla invàlida, ja que algunes accepcions de *produir* no són ni causals ni mereològiques. Així, encara que no hi haja referències a les parts i el tot, en aquest context hauria de fer-nos dubtar que Plató vulga dir això. Per contra, Aristòtil sí que pensa de vegades en termes de “parts” de la felicitat, i així ho diu (*Retòrica* 1360b6-11).

12. En conseqüència, examinaré la interpretació que afirma que Plató compara la justícia completa amb la injustícia completa i que únicament manté que la primera porta més felicitat que la segona. Recordem que això té un punt molt feble: que el millor curs d'acció podria ser un punt intermedi. Però, si deixem de banda aquesta llacuna de moment (fins a § 13-14), he d'assenyalar que hi ha raons perquè Plató vulga centrar-se en la comparació d'aquests dos estats extrems.

Per veure-ho, hem de remarcar una diferència substancial entre les preocupacions de Plató i les aproximacions més recents a l'ètica. Ell dirigeix la seua lloança de la justícia contra una perspectiva determinada, que representen Calicles i Trasímac. Tots dos advoquen per un tipus específic de *política*, a saber, la política de *la injustícia*, que els seus admiradors comparteixen.²⁴ Aquestes persones estan disposades a contravenir les normes ètiques comunes, o fins i tot ho anhelan. Creuen que obtenir els beneficis que els atorga cometre alguna injustícia requereix encara més injustícia per tal d'escapar a la detecció i el càstig, i així arriben a la conclusió que la millor estratègia és la injustícia pura.

Tanmateix, la majoria dels defensors recents de la justícia s'enfronten a distints oponents. Aquestes persones *no troben cap raó per ser justos*. Les seues motivacions poden ser diverses, o múltiples. Però aquestes persones *no aspiren afirmativament* a anar *contra* les normes ètiques, o a adoptar aquesta política.

En conseqüència, el defensor modern de la justícia normalment tracta de *subministrar* una motivació per complir amb la justícia, potser elogiant una motivació ètica global per contrarestar les diverses motivacions possibles que mouen els opositors que acabem d'esmentar. Al que s'enfronta el defensor modern de la justícia no és a una política, sinó més aviat a una no-política, o a la *manca* d'una política de la justícia, o bé a una classe heterogènia de fins que s'aparten de les normes ètiques.

Per a fer front als seus oponents, Plató necessita alguna cosa més que oposar-se a la seua política específica d'anar contra la justícia o alguna cosa equivalent. Per tant, es compromet a sostenir que la política de la justícia és millor que això. Seria superflu que tractés de demostrar que l'objectiu de ser just és beneficiós en comparació amb qualsevol altra política, siga quina siga.

Per tant, el principal argument de Plató es dirigeix *contra* una *política* determinada. També té raons en contra de no tenir cap política en absolut, contingudes en les seues respostes a Calicles en el *Gòrgies* i en el seu tractament de la personalitat democràtica en la *República VIII*. Les persones que

²⁴ Per a una panoràmica i una anàlisi d'algunes posicions relacionades que Plató confronta i les seues reaccions a elles, vegeu, per exemple, Santas (2001, cap. 3), encara que aquest defensa una interpretació general diferent de la meua.

no segueixen cap política estan condemnades a la frustració, perquè els seus objectius seran caòtics i contradictoris (574e-575a, 585e-586b). Però, per a Plató el mateix desavantatge afecta la política de la injustícia completa (575e-576b, 588e-589a).

13. No obstant això, el preu que cal pagar per adoptar aquesta interpretació podria ser massa alt. No podria ser que per atzar hom fos més feliç estant en algun punt intermedi entre la justícia i la injustícia completes? O, pitjor encara, no podria *succeir* que ser completament injust fos millor? Es repeteix el vell problema. Una vegada permetem que altres factors puguin afectar la felicitat d'una persona, a més de l'harmonia de personalitat identificada amb la justícia, sembla que el curs d'acció de la màxima justícia no comportarà la màxima felicitat.

No sembla que tinguem més eixida que tornar a les circumstàncies externes, per tal de veure com podria oferir Plató la millor garantia perquè, malgrat la influència externa, el més just estiga millor que el menys just. Així doncs, reprendré el fil on l'havia deixat per discutir la influència de les circumstàncies en la felicitat (§ 8).

La injustícia completa, segons el retrat del tirà del llibre IX, suposa una manca *total* de capacitat per moure's bé pel món. Per definició, *implica* la manca de capacitat tant per a actuar per tal de trobar bones circumstàncies, com per fer-hi front i adoptar una actitud que permeti suportar-les. Aquesta és la raó per la qual el tirà és representat com a tan exageradament miserable. De fet, qualsevol *grau* d'aquesta capacitat fa millor a tota personalitat.

Així, podem veure per què Plató manté, com a corol·lari, que el més just té generalment opcions molts millors d'acabar bé en qualsevol circumstància que el menys just. No és que els més justos siguin més afortunats que els menys justos; és que els més justos, en posseir uns motius i objectius més harmònics, són *eo ipso* més capaços d'afrontar les circumstàncies sense perdre l'harmonia.

Aquesta idea és il·lustrada, com he assenyalat, per les sèries descendents de graus de personalitat que es descriuen en els llibres VIII-IX (§ 8). Aquí Plató només pot afirmar que les opcions són millors, no (com en la comparació amb els completament injustos) que el resultat haja de ser necessàriament així. Però això no sembla contradir significativament el que calia esperar que Plató mantingués. Com he dit, li seria impossible (en els seus termes) afirmar que és cert que la capacitat per fer front a les contingències *no* pot fracassar *mai* davant del món. El cas del bon home que perd el seu fill és altra vegada un exemple d'això (603e-604d).

14. He descrit l'argument principal de Plató fins a la *República* 580b-c. Pot semblar sorprenent que aquest argument incloga la consideració de les circumstàncies externes (§ 8 i § 13). Perquè Plató afirma que els beneficis de què s'ocuparà en aquest argument inclouen només coses que la justícia porta directament "dins l'ànima" ("l'efecte que en si conté... dins l'ànima"; 357b-358b). De més a més, es pensa que no és fins al llibre X, després de 612e, quan Plató introdueix altres efectes de la justícia en cooperació amb les circumstàncies externes. Si és així, llavors l'argument principal no hauria d'ocupar-se d'aquests aspectes; però això sembla incorrecte.

En primer lloc, hi ha un malentès que cal desfer. La mala interpretació ve encoratjada per les paraules esmentades de Plató ("dins l'ànima"), juntament amb el supòsit anacrònic d'expressar-se en termes quasi-cartesians sobre processos que tenen lloc completament "dins la ment". D'aquesta manera, hom queda pres de la idea anacrònica que el principal argument insta només a evitar inconsistències motivacionals purament "subjectives".

Aquesta interpretació no pot ser correcta; cosa que semblen resoldre, com s'ha dit, les referències omnipresents en l'argument principal als avantatges de l'harmonia estructural *en el tracte amb les que són òbviament circumstàncies del món* al voltant de l'estat i l'individu. L'argument principal no tindria sentit si aquestes circumstàncies no estiguessen realment presents i justificades. De fet, l'estat i la persona no podrien existir sense elles.²⁵

D'altra banda, com ja he indicat (§ 8), la *República* II-VII és plena de referències al fet que l'harmonia de les motivacions internes a la *politeia* i la personalitat serveixen per fer front a les circumstàncies físiques, com, posem per cas, altres entitats polítiques hostils (373d-374d, 414b).

Quan Plató proposa ocupar-se de què fa la justícia en l'ànima, el que exclou de l'argument principal no són els factors externs, no-subjectius, *en general* (366e, 367b), que reintroduiria a partir de 612e. El que exclou són les influències externes produïdes per la *reputació*, és a dir, per la creença de la gent que hom és just. Aquestes són les "remuneracions" (*misthoi*) i recompenses derivades del que la gent creu sobre el caràcter d'una persona (612a-b). Hom no *aconsegueix* la remuneració si el cap creu que no ha fet la feina.

Una raó perquè aquests factors externs *particulars* no compten en l'argument principal és prou òbvia. La persona injusta pot aparentar justícia i recollir els beneficis que es deriven del fet que hom crega que és justa (612a-b). Una

²⁵ Si hom s'adhereix a una concepció purament metafísica de la *politeia*, llavors és una "Forma" no perceptible. Però això no ha d'obligar-nos a dir que Plató descriu una entitat no perceptible. La *politeia* conté *persones*, i fins i tot els justos necessiten fer coses com, per exemple, *menjar aliments* (369b-d, per exemple).

altra raó perquè Plató exclou aquestes remuneracions és que els seus oponents es representen com que estan *d'acord* en el fet que la reputació de ser just és inequívocament beneficiosa. Consideren, a més, que aquesta és l'*única* raó perquè la gent es comporte amb justícia (360b-d, 362e-363e).

Per tant, tot i que Plató remet al llibre X la discussió dels efectes de la reputació, i així no els inclou en l'argument principal dels llibres II-IX,²⁶ no està impermeabilitzant l'argument principal de tota consideració de les circumstàncies. Ans al contrari, aquestes consideracions (al marge, en teoria, de les reputacions) són una part indispensable de l'argument.²⁷

15. La conclusió exacta de l'argument principal de Plató depèn de les seues opinions sobre les raons dels filòsofs-rei per dur a terme la tasca de governar en la *politeia* ideal. Aquest és un assumpte crucial i complex per a la història de l'ètica.

En la *República* VII s'afirma que aquestes persones estarien millor filosofant que governant, i que ells ho saben (519d-521b). Plató ha dit en el llibre I que una ciutat ben governada requereix un governant que preferisca no governar (346b-347e), i recorre a aquesta tesi quan afirma que encara que filosofar faria que els governants estiguessen millor, tanmateix, aquests triarien governar perquè és just (520a-e) i perquè és bo *simpliciter* encara que no siga la millor vida *per a ells* (541a-b; cf. 466a-c). No obstant això, ells són més feliços que tots els altres.

Aquest raonament sorprèn els lectors que esperen que totes les ètiques antigues siguen “eudemonistes” en un sentit estricte que exclouria que pugua ser raonable triar un curs d'acció que hom sabia que li faria ser menys feliç que un

²⁶ La reputació no pot tampoc excloure's del tot de l'argument principal, ja que almenys alguns ciutadans han de creure que el filòsof-rei és just (428e-429a, 431c). En tot cas, 612a-613e no és en absolut un *argument*; simplement s'accepta el judici dels interlocutors (612d-i amb 362e-363e).

²⁷ La majoria dels intèrprets creuen que el debat sobre la vida després de la mort en 614b-621d és un recurs, cruament vulgar i irrellevant, a factors externs com a motivació per ser just. Jo crec que té el propòsit filosòfic seriós d'afirmar que la recompensa a llarg termini de viure amb justícia durant un període determinat ha de ser senzillament *seguir* vivint justament després; la qual cosa concorda amb la tesi que el que és realment valuós de la condició justa de l'ànima és la condició mateixa. Cal assenyalar que en “El mite d'Er” de Plató l'altra vida que aconseguieix l'ànima és en part funció de la sort d'estar a prop de la porta (620c), però en part també (i) de com es porta la vida abans i (ii) de la pròpia elecció respecte de quin tipus de vida seguir després. La moral, crec, és que el premi de la virtut és com a màxim (la possibilitat de) triar continuar amb la virtut. Però estar en posició de cobrar aquest premi és un fet contingent (vegeu WHITE 1989).

altre.²⁸ Aquest tipus d'eudemonisme manté que tots els objectius racionals han de contribuir o ser components de la felicitat d'una persona, de manera que cap consideració externa a la felicitat s'hi pugui oposar. Molts filòsofs antics són realment eudemonistes en aquest sentit, inclòs Aristòtil.²⁹

Plató reconeix, però, l'existència d'una consideració que pot dur a un filòsof-governant a actuar, de manera racional, contra el seu benestar màxim. Igualment reconeix una noció de bé *simpliciter*, que no és una noció de bé *per a* un mateix o *per a* ningú en particular. Aquesta noció apareix també en el *Timeu*, on el “demiürg” que dona forma al cosmos pretén fer-lo simplement bo (30a), no bo per a ell, ni de fet per a ningú.

16. La idea d'una motivació raonable que no considera la felicitat pròpia apareix també en Plató. A l'*Apologia*, Sòcrates diu (28b):

T'erres, amic, si et penses que a un home d'una mica de valor li cal reflexionar sobre els perills del viure o del morir i no ha de mirar en el seu obrar si el que fa és just o injust i si les seves obres són d'un home de bé o d'un home dolent.³⁰

El *Critó*, després que Sòcrates mantinga que “el ben viure és el mateix que el viure just i moral” (48b), afegeix que “a nosaltres, donat que la raó ho determina així, nos ens cal examinar res més que... si obrarem justament”, i que (48c-d):

si ens sembla que és obrar injustament, no ens cal pensar si en romandre i acceptar la situació amb calma, ens cal morir o *sofrir alguna altra pena*, per tal de no fer la injustícia?³¹

²⁸ Per a una interpretació eudemonista típica i influent, vegeu Vlastos (1991, 203) —que es remuntes a Sidgwick i, a través d'ell, a Kant—; per a una breu història de la interpretació vegeu White (2002, cap. 2). Raons en contra de pensar que els governants governen la ciutat perquè es preocupen per la seua felicitat —perquè, si no, la ciutat es col·lapsaria i estarien en pitjor situació, o per alguna altra consideració autointeressada o eudemonista— apareixen en White (1979 amb 2002, cap. 5; i 2006, 368-71); les raons contràries, del bàndol eudaimonista, poden trobar-se, per exemple, en Irwin (1995, cap. 15); Irwin (2007, cap. 5); Reeve (1988, 202-8, 311); i Kraut (1992b, 227-331). Per a lectures més properes a l'antiga, vegeu Cooper (1977) i Annas (1981, cap. 13).

²⁹ Aristòtil, però, reconeix l'existència de conflictes *interns* a la felicitat (vegeu WHITE 2002, cap. 6).

³⁰ Versió de Joan Crexells, “La defensa de Sòcrates”, *Diàlegs I*, Fundació Bernat Metge, Barcelona, 1931, 27. [N. del T.]

³¹ Versió de Joan Crexells, “Critó”, *Diàlegs I*, Fundació Bernat Metge, Barcelona, 1931, 59. [N. del T.]

Alguns intèrprets suposen que en Plató *totes* les consideracions, incloent-hi el que està bé i el que està malament, tenen a veure amb la felicitat pròpia.³² Però aquests passatges no diuen això. Tampoc pot hom trobar una afirmació d'aquest supòsit eudemonista en aquestes obres, tot i que sovint s'assumeix (erròniament, al meu entendre) que està sempre tàcitament en el rerefons.³³

Per tant, hi ha una tendència a suposar que quan Plató fa que Sòcrates aconselle fer certes coses a la gent argüint que d'aquesta manera obtindran la felicitat (per exemple, *Càrmides* 175d-176a i *Eutidem* 278c-282b), o diu que “tots volem ser feliços” (*Eutidem* 282), *ha d'estar* pressuposant una “posició eudemonista”, o presumint que no hi ha altres alternatives a la seua felicitat que puguen convèncer-los. No obstant això, els arguments que vénen a dir que hom ha de fer una cosa perquè el farà feliç, o l'afirmació que tots volem ser feliços, no proven que hom prenga com a consideracions raonables *només* les contribucions a la felicitat pròpia.³⁴

També hi ha bones raons per dir que l'ambient en què Plató va escriure reconeixia la força de consideracions alternatives de les relatives al propi benestar. Quan en la *República* II Glaucó accepta el repte de Trasímac a Sòcrates, deixa clar que creu que les accions justes han de ser realitzades encara que tinguem un cost per al benestar, i no està d'acord amb la voluntat de Trasímac de plantejar l'assumpte en termes de benefici propi. Trasímac havia afirmat que moltes persones són injustes només perquè pensen que no poden sortir-se'n si no són així (343d-344c). Però també havia tractat de desemmascarar la “simplicitat generosa” dels qui atribueixen valor a la justícia mateixa (348c-d), que es deixen ensarronar per la bella etiqueta de “just” que els poderosos atorguen a les lleis que en realitat estan pensades només per al seu benefici (338d-e). Si tots estiguessen d'acord que hom només està motivat a fer el que contribueix a la seua felicitat, l'etiqueta no enganyaria ningú.³⁵

No és estrany, doncs, que Plató afirme en el llibre VII que filòsofs-governants regiran la *politeia* encara que això no afavoresca la seua felicitat màxima. Ho fan a pesar d'això, perquè és just i bo *simpliciter*.

³² Vegeu, per exemple, la tesi en Vlastos (1991, 203), que Sòcrates assumeix tàcitament l'“axioma eudemonista”, encara que Vlastos no ofereix cap text en què s'expressi un axioma tal, i de fet diu que pràcticament totes les ètiques gregues el pressuposen sense afirmar-lo explícitament.

³³ De nou, el *locus classicus* és Vlastos (1991, 203).

³⁴ Contrastem-ho amb l'afirmació d'Aristòtil en *Retòrica* 1360b9-11: “sobre la felicitat, sobre allò a què hi tendeix o li és contradictori, versen tots els consells i dissuasions; perquè les coses que porten a la felicitat o a alguna de les seues parts, o també aquelles que l'augmenten en lloc de disminuir-la, són les coses que cal fer, alhora que cal evitar les que la destrueixen o la dificulten, o donen lloc al seu contrari.” *Aquesta és una veritable afirmació d'eudemonisme.*

³⁵ S'examina en White (2002, 166-73).

17. No obstant això, en aquesta àrea la perspectiva de Plató és diferent de la moderna i de l'actual. Des de molt abans de Kant, s'ha defensat que és racional complir amb les obligacions morals i la justícia amb independència que fer-ho tinga cap repercussió en la felicitat o, possiblement, que hi entre en conflicte. També ens és familiar la idea que considerar la felicitat d'un mateix és *el tipus equivocat de consideració* en la deliberació moral, i que l'obligació moral queda, d'alguna manera, tacada si s'hi compleix en consideració a la felicitat.

Aquests raonaments no apareixen en l'ètica grega, inclòs Plató. Tots els pensadors grecs consideren que és totalment *raonable*, i de cap manera innoble ni objectable en cap sentit, lluitar per la pròpia felicitat. No reconeixen cap valor afirmatiu en l'abnegació *per se* (tot i que el benestar d'un amic pot cercar-se per bé de l'amic).³⁶

D'altra banda, encara que Plató i altres filòsofs grecs associen la "raó" (*logos*) amb la universalitat de la ciència i el millor tipus de cognició, aquesta idea no es tradueix en la tesi —que subscriuen Kant i altres— que la racionalitat en ètica ens dicta de no donar una posició privilegiada a un mateix alhora de considerar a les persones.

De més a més, el pensament filosòfic de l'època de Plató no concedeix cap importància ètica a la benevolència o a un sentit d'*afecció* per altres persones, o una cordialitat general o "simpatia" envers elles. Això no vol dir que manque la cordialitat, sinó senzillament que no juga en la teorització ètica el paper que nosaltres esperem que hi jugue.

Així, tot i que de vegades Plató parla de l'amistat (*philia*) entre els ciutadans (449c, 461a-465d), no li assigna cap paper evident a la benevolència ni a la cordialitat en la dinàmica que manté unida la *politeia*, per no esmentar el fet que la ruptura de les famílies biològiques que la *República* recomana (457c-471c) va en contra de les afeccions que considerem més fortes.

D'altra banda, Plató no esmenta mai la benevolència universal o l'amistat humana universal. La *República* recomana que es modifiquen les pràctiques en la guerra per tal de tractar la resta de grecs com a persones amb les quals han de reconciliar-se i els bàrbars (no-grecs) com aleshores es tractava els grecs (470b-e, 471a-b). Però no es planteja cap assumpte relatiu a la benevolència universal.

18. Així doncs, quan Plató afirma que els seus filòsofs-reis han de governar la ciutat malgrat que no siga la vida òptima, les raons que poden tenir per fer-ho són molt diferents de les que podria donar un escriptor modern. No brollen

³⁶ Com en Aristòtil, *Ètica* VIII.2.

de la benevolència envers els conciutadans, o d'un sentit del valor del sacrifici propi, o del concepte de racionalitat o d'humanitat que dóna suport a algunes concepcions modernes de la moral.

En canvi, les raons dels governants per governar estan directament construïdes sobre l'esquema platònic de rols funcionals per als components de la *politeia*. Perquè la ciutat acompleixa la seua funció de satisfer les necessitats dels ciutadans (369b-d), ha de tenir guardians i governants (373d-374e, 412a-c). Perquè aquests acompleixen la funció de preservar la ciutat, la motivació no pot ser la de governar la ciutat pel bé d'una cosa que no siga la seua preservació (374e). Per tant, la motivació per accomplir la seua funció no pot ser governar la ciutat per la seua màxima felicitat.

En lloc de limitar-se a dir que governaran la ciutat pel bé d'aquesta i no pel propi bé màxim, Plató diu que ha d'haver-hi alguna *altra* cosa que seria millor que fessen. En part, la filosofia és invocada precisament per ser aquesta altra cosa.³⁷ La filosofia aporta la comprensió de la justícia, la qual fa comprendre als governants que han de governar, malgrat la que seria la millor vida per a ells, perquè això és més important per a ells que perseguir el seu bé màxim (per bé que així estan, de totes maneres, millor que qualsevol altra persona, 521). Per mitjà d'aquest argument enginyós, Plató ofereix als seus filòsofs-governants una motivació per governar que no es basa en la persecució del benefici propi.

El paper de la filosofia d'aportar una consideració en favor de governar que no respon a l'interès propi queda, doncs, fermament incorporat a l'esquema platònic de la *politeia* paradigmàtica i dels seus governants paradigmàtics, amb un rol funcional especial en l'estructura harmònica de l'organització política. La seua *raison d'être* principal rau ací, i per tant no és fàcilment trasplantable a altres concepcions ètiques. Tampoc s'aplica a les persones, llevat dels filòsofs-governants. Ells són els únics que necessiten aquesta motivació no autointeressada per a realitzar la seua funció. Per tant, no és sorprenent que no done fruits en l'ètica filosòfica grega més enllà de Plató (excepte, d'una manera complexa, en l'ètica estoica).³⁸ Tot i això, la *República* 519d-521b fa del tot explícit el que és també prou clar en els altres passatges esmentats (dels quals no hi ha raons filosòfiques per dubtar), que no hi havia cap obstacle en la manera que Plató concep aquesta consideració.

³⁷ No sembla que cap de les interpretacions eudemonistes de Plató (com les d'IRWIN 1995 i KRAUT 1992A) hagen produït cap manera de donar compte d'aquest aspecte de l'argument platònic sobre la funció de governar, ni que siga possible fer-ho.

³⁸ Vegeu White (2002, 311-25).

19. Com he dit, les obres clàssiques de Plató, de la mateixa manera que les anteriors, s'entenen sovint millor com a exploracions de preguntes que no com a propostes doctrinals. La *República* deixa diverses llacunes quan aplica el concepte de bé sense oferir-ne una caracterització (§ 9). Una altra llacuna —la qüestió f) sobre la relació entre el plaer i la felicitat— es manifesta en l'ús que fa Plató de la noció de plaer des del *Protàgores* i el *Gòrgies* fins a la *República*.

Sobre el plaer, Plató presenta un objectiu canviant. El *Protàgores* diu que la majoria de la gent creu que és el bé. Però el *Gòrgies* nega que ho siga. Cap de les dues obres fa cas del que en diu l'altra. La *República* en cert moment nega que el plaer siga el bé (505c-e). Però, quan està argumentant que la justícia porta a la “felicitat”, passa, sense advertir-ho, a utilitzar en el seu lloc el terme “plaer”, com si no n'hi hagués cap diferència. D'altra banda (cf. § 8), s'absté d'una manera remarcable d'afirmar que els plaers corporals no tinguen cap valor en absolut, i s'accontenta amb l'afirmació que el valor de la majoria dels plaers és molt baix (580c-583a i 583b-586e).

En tot cas, no és aconsellable creure que la *República* proposa una visió ben definida o dogmàtica (ja siga implicada per les paraules del text o que tinga el seu autor en el cap i sols projecte tímidament) sobre el valor del plaer o sobre els termes en què cal avaluar-lo. El seu paper ambigu en l'argument principal —les vacil·lacions del llibre IX sobre la seua relació amb la felicitat, i l'absència d'una especificació real del bé i la relació exacta amb el plaer— deixa, òbviament, Plató amb una tasca urgent per acabar.

20. No és cap sorpresa, doncs, que en el *Fileb*, una obra tardana, hi retorne i tracte àmpliament sobre el plaer. Hi nega que el plaer siga el bé. No obstant això, afirma inequívocament que quan el plaer es combina adequadament amb el coneixement, és un *component* del bé (62e-64a, o del bé humà, 11d, 64c; sorprenentment i estranyament, Plató no els distingeix amb claredat). Aquesta és, certament, una resposta a la manca de claredat de la *República*, i sens dubte va en la direcció d'afirmar expressament que no es pot negar que el plaer tinga el seu paper en la vida bona. Però el *Fileb* no és gens clar respecte de quin paper és exactament. Una altra vegada, no podem deduir-ne una doctrina definida; Plató hi està capficat.

Tampoc sembla estrany que *Les lleis*, probablement l'última obra de Plató, parle més del plaer que de qualsevol altra qüestió psicològica. (El tema principal és presentar un codi detallat de les lleis d'una *politeia*; la seua relació amb la l'estructura política de la *República* és incerta.)

Igual que el *Fileb*, *Les lleis* no ha rebut la suficient atenció dels filòsofs en aquest aspecte. La idea principal em sembla que és aquesta: distingir entre dir

que el plaer és *bo* i dir que és essencial per *motivar els éssers humans* a aspirar al que és bo. Plató implica que es pot reconèixer la bondat d'una cosa sense gaudir d'ella o de la idea d'ella, tot i que el gaudi és essencial per a la motivació. D'ací que Plató insisteix que un sistema de govern ha d'ensenyar la gent a gaudir només del que és bo.

En 732e-733d, diu que (cf. 782d-e, 663a),

La naturalesa humana comporta per damunt de tots els plaers, els dolors i els desitjos... [Hem de lloar la vida que...] excel·leix a donar-nos allò que tots cerquem: el predomini del plaer sobre el dolor al llarg de les nostres vides... hem de pensar que totes les vides humanes són preses d'aquests dos sentiments [això és, el plaer i el dolor],

i en 782d-e, “totes les accions humanes estan motivades per un conjunt de tres necessitats i desitjos”, que es mostren com els desitjos de l’“aliment” i la “beguda” i “la luxúria imperiosa per procrear”. Alguns lectors prenen aquestes afirmacions com a reafirmacions d'un hedonisme ampli. No obstant això, Plató afegeix que (783a),

Aquests tres instints poc saludables han de canalitzar-se, lluny del que s'anomena el plaer suprem, cap al bé suprem, [...] per mitjà de les tres forces més poderoses: la por, la llei i l'argument correcte.³⁹

També diu Plató que cal ensenyar a les persones que la vida justa és la més plaent (662c-e).

Aquests passatges semblen abordar una forma de fer front a la importància del plaer sense afirmar que siga bo en si mateix (cf. *Protàgores* 354, 358). La determinació del que és aconsellable no *consisteix a* determinar què plau més (667a-668b, 792c-e) ni, menys encara, què és més *intensament* plaent (734c). Més aviat, les avaluacions rectores consisteixen a determinar què és *bo* (783a), de manera que els plaers i els dolors i els desitjos puguin ser “canalitzats” cap a aquestes coses.⁴⁰

Això no és de cap de les maneres una resposta completa a les preguntes plantejades en els treballs primerencs, que la *República* havia resseguit sense

³⁹ Hi ha una traducció catalana recent de *Les lleis*, però només arriba fins al llibre III. Els fragments citats ací pertanyen als llibres V i VI. [N. del T.]

⁴⁰ El valor de la bellesa (*kalon*) és tractat en *El Convit* (especialment 209-12). Plató no deixa mai clar com es relaciona aquest valor amb el bé, encara que generalment sembla mantenir que la bondat és l'única escala de valor que existeix, o que realment importa; vegeu, per exemple, White (1979, 176-7, 194).

arribar a resoldre. Però fa palès l'estil d'investigació de Plató, i mostra que cap al final de la seua vida, feliçment, encara hi rumiava.

TRADUCCIONS DE LES OBRES DE PLATÓ⁴¹

La principal traducció catalana dels *Diàlegs* és la duta a terme per la Fundació Bernat Metge (FBM) amb la col·laboració de diversos traductors, entre els quals cal destacar Joan Crexells i Manuel Balasch.

Diàlegs, vol. I (*Defensa de Sòcrates. Critó. Eutifron. Laques*), intr. i trad. de Joan Crexells. Barcelona: FBM, 1931.

Diàlegs, vol. II (*Càrmides. Lisis. Protàgoras*), intr. i trad. de Joan Crexells, 2a ed. a cura de Carles Riba. Barcelona: FBM, 1932.

Diàlegs, vol. III (*Ió. Hípias Menor. Hípias Major. Eutidem*), trad. de Joan Crexells, 2a ed. publicada a cura de J. Serra Hunter i Carles Riba. Barcelona: FBM, 1950.

Diàlegs, vol. IV (*Cràtil. Menexen*), intr. i trad. de Jaume Olives Canals. Barcelona: FBM, 1952.

Diàlegs, vol. V (*Menó. Alcibiades I*), intr. i trad. de Jaume Olives Canals. Barcelona: FBM, 1956.

Diàlegs, vol. VI (*El convit*), intr. i trad. d'Eulàlia Presas. Barcelona: FBM, 1983.

Diàlegs, vol. VII (*Fedó*), intr. i trad. de Jaume Olives Canals. Barcelona: FBM, 1962.

Diàlegs, vol. VIII (*Gòrgias*), intr. i trad. de Manuel Balasch. Barcelona: FBM, 1986.

Diàlegs, vol. IX (*Fedre*), intr. i trad. de Manuel Balasch. Barcelona: FBM, 1988.

Diàlegs, vol. X (*La República*, llibres I-IV), intr. i trad. de Manuel Balasch. Barcelona: FBM, 1989.

Diàlegs, vol. XI (*La República*, llibres V-VII), intr. i trad. de Manuel Balasch. Barcelona: FBM, 1990.

Diàlegs, vol. XII (*La República*, llibres VIII-X), intr. i trad. de Manuel Balasch. Barcelona: FBM, 1992.

Diàlegs, vol. XIII (*Parmènides*), intr. i trad. de Manuel Balasch. Barcelona: FBM, 1992.

Diàlegs, vol. XIV (*Teetet*), intr. i trad. de Manuel Balasch. Barcelona: FBM, 1995.

Diàlegs, vol. XV (*El Sofista*), intr. i trad. de Manuel Balasch. Barcelona: FBM, 1996.

⁴¹ Secció afegida pel traductor.

Diàlegs, vol. XVI (*El Polític*), intr. i trad. de Manuel Balasch. Barcelona: FBM, 1997.

Diàlegs, vol. XVII (*Fileb*), intr. i trad. de Manuel Balasch. Barcelona: FBM, 1997.

Diàlegs, vol. XVIII (*Timeu, Crítias*), intr. i trad. de Josep Vives. Barcelona: FBM, 2000.

Diàlegs, vol. XIX (*Les lleis*, llibres I-III), intr. i trad. de Montserrat Camps Gaset. Barcelona: FBM, 2013.

Cartes, intr. i trad. de Raül Garrigasait Colomé. Barcelona: FBM, 2009.

Algunes d'aquestes obres també han estat publicades en altres editorials; en reedicions, sovint revisades, o en traducció nova.

Paideia: Protàgoras, De la República, De les lleis (seleccions), trad. i ed. de Carles Miralles. Vic: Eumo, 1988.

Apologia de Sòcrates. Critó. Eutifró. Protàgores, trad. de Joan Crexells i ed. de Josep Vives. Barcelona: Edicions 62, 1993, 1995, 2002, 2008.

Apologia de Sòcrates, trad. de Joan Alberich. Madrid: Alhambra, 1986, 1990.

Parmènides. Teetet, trad. de Joan Leita. Barcelona: Edicions 62, 1990.

El banquet. Fedre, trad. de Joan Leita. Barcelona: Edicions 62, 1997, 2001, 2010.

El banquet, trad. de M. Josep Crespo. La Pobla Llarga: A.D.E. Edicions, 1977.

Fedó, trad. de Josep Vives i Solé. Barcelona: Edicions 62, 1999, 2009.

El convit. Fedó, trad. d'Eulàlia Presas i Jaume Olives. Barcelona: Edicions 62 i Editorial Alpha, 2010.

BIBLIOGRAFIA

ANNAS, J. 1981, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford: Clarendon Press.

BAMBROUGH, R. (ed.) 1965, *New Essays on Plato and Aristotle*, Nova York: Humanities Press.

COOPER, J. M. 1977, "The Psychology of Justice in Plato", *American Philosophical Quarterly*, 14: 151-7.

HARE, R. M. 1965, "Plato and the Mathematicians", en BAMBROUGH (ed.), 21-38.

IRWIN, T. 1995, *Plato's Ethics*, Oxford: Oxford University Press.
<http://dx.doi.org/10.1093/0195086457.001.0001>

IRWIN, T. 2007, *The Development of Ethics*, vol. 1, Oxford: Oxford University Press.

KRAUT, R. 1992A, "The Defense of Justice in Plato's Republic", en KRAUT (ed.) 1992B, 311-37.

KRAUT, R. (ed.) 1992B, *Cambridge Companion to Plato*, Cambridge: Cambridge University.

- MABBOTT, J. D. 1971, "Is Plato's Republic Utilitarian?", en VLASTOS (ed.) 1971B, 57-65 (versió revisada d'un article amb el mateix títol, *Mind*, 46 (1937): 468-74).
- MATTHEWS, G. B. 1999, *Socratic Perplexity and the Nature of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- PRICHARD, H. A. 1968, "Duty and Interest", en *Moral Obligation and Duty and Interest*, Oxford: Oxford University Press, 201-38. (Reimpresió d'una lliçó inaugural, Oxford University Press, 1928.)
- REEVE, C. D. C. 1988, *Philosopher Kings*, Princeton: Princeton University Press.
- SACHS, D. 1963, "A Fallacy in Plato's Republic", *Philosophical Review*, 72: 141-58.
<http://dx.doi.org/10.2307/2183101>
- SANTAS, G. 1985, "Two Theories of Good in Plato's Republic", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 67: 223-45.
<http://dx.doi.org/10.1515/agph.1985.67.3.223>
- SANTAS, G. 2001, *Goodness and Justice*, Oxford: Blackwell.
- SHOREY, P. 1930 i 1935, *Plato, The Republic*, vols. I i II, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- VLASTOS, G. 1971A, "Justice and Happiness in the Republic", en VLASTOS (ed.) 1971B, 66-95.
- VLASTOS, G. (ed.) 1971B, *Plato*, Vol. 2, Garden City: Anchor.
- VLASTOS, G. 1991, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Ithaca: Cornell University Press.
- WHITE, N. 1979, *Companion to Plato's Republic*, Indianapolis: Hackett.
- WHITE, N. 1989, "Happiness and External Contingencies in Republic X", en W. STARR i R. TAYLOR (eds.), *Moral Philosophy: Contemporary and Historical Essays: Essays in Memory of Joan Kung*, Milwaukee: Marquette University Press, 1-21.
- WHITE, N. 2002, *Individual and Conflict in Greek Ethics*, Oxford: Clarendon Press.
- WHITE, N. 2006, "Plato's Concept of Goodness", en Hugh H. BENSON (ed.), *Blackwell Companion to Plato*, Oxford: Wiley-Blackwell, 356-72.
- WHITE, N. 2008, "Definition and Elenchus", *Philosophical Inquiry*, 30 (Assaigs d'homenatge a Gerasimos Santas): 1-19.
- WILLIAMS, B. 2006, *The Sense of the Past*, Princeton: Princeton University Press.
- WOODRUFF, P. 2005, "Plato's Shorter Ethical Works", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/plato-ethics-shorter>>.

ALTRES REFERÈNCIES

Hi ha una voluminosa bibliografia sobre la interpretació de l'ètica de Plató, la qual cosa fa impossible oferir ací ni tan sols una mostra representativa. El problema esdevé intractable per l'absència de cap mena de separació en l'obra platònica entre l'ètica i les altres parts de la seua filosofia. En aquest article, m'he centrat en les qüestions que crec que són les més importants i interessants de les que s'han discutit recentment en la bibliografia en anglès. La bibliografia anterior reflecteix aquesta tria de temes. La llista següent presenta altres llibres, inclosos alguns reculls d'articles, la consulta dels quals pot ser útil per al lector.

- BLACKBURN, S. 2007, *Plato's Republic: A Biography*, Nova York: Grove Press. [trad. castellana: *La historia de "La república" de Platón*, trad. Ramon Vilà Vernis. Barcelona: Debate, 2007.]
- CROSS, R. C. i WOZZLEY, A. D. 1964, *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*, Nova York: St. Martin's Press.
- FERRARI, G. R. F. (ed.) 2007, *Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge: Cambridge University Press.
<http://dx.doi.org/10.1017/CCOL0521839637>
- FIELD, G. C. 1948, *Plato and his Contemporaries*, 2a ed., Londres: Methuen.
- FINE, G. (ed.) 1999, *Plato*, 2 vols., Oxford: Oxford University Press.
- HEINAMAN, R. (ed.) 2003, *Plato and Aristotle's Ethics*, Londres: Ashgate.
- KRAUT, R. (ed.) 1992, *Cambridge Companion to Plato*, Cambridge: Cambridge University Press.
<http://dx.doi.org/10.1017/CCOL0521430186>
- MURPHY, N. R. 1951, *The Interpretation of Plato's Republic*, Oxford: Oxford University Press.
- SANTAS, G. (ed.) 2006, *The Blackwell Guide to Plato's Republic*, Oxford: Blackwell.
- SCHOFIELD, M. 2006, *Plato Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- SHOREY, P. 1903, *The Unity of Plato's Thought*, Xicago: University of Chicago Press.
- VLASTOS, G. (ed.) 1971B, *Plato*, Vol. 2, Garden City: Anchor.
- WIGGINS, D. 2006, "Glaucón's and Adeimantus' Interrogation of Socrates", *Ethics*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 9-29.