

761

---

**STANLEY ROSEN:  
UNA PROPOSTA MODESTA DE REPENSAR LA IL·LUSTRACIÓ**

**Tesina presentada en el mes de setembre de 1992,  
elaborada per Xavier Ibáñez i Puig  
sota la direcció del doctor Jordi Sales i Coderch**

**amb Jordi Sales**

### agraïments

a la Fundació Jaume Bofill, i molt especialment al senyor Jordi Porta, perquè part del treball de recerca que ha originat aquest estudi ha pogut dur-se a terme gràcies al seu ajut

als meus pares, perquè cal "aprendre a situar el pensar en l'agraïment"

a l'Aurora i al Joan, pel mateix

a la Mireia, per motius fraternals

a la Núria, per raons que no cal dir perquè tot se sap

als meus amics, novament per raons que no cal dir perquè tot se sap

i a Stanley Rosen, és clar

## CONTINGUTS

Estructura del treball	i
Introducció	1
1. El no-res. La creació ex nihilo	8
1.1. No-res a dir ("la tradició analítica")	11
1.2. No-res fora de l'escriptura (postmodernisme)	42
1.3. Horitzons. Creació ex nihilo versus creació com a diacòsmesi. L'apertura platònica	61
1.3.1. L'horitzó	66
1.3.2. L'horitzó temporal -Creació ex nihilo	67
1.3.3. L'horitzó dels diàlegs platònics -Creació com a diacòsmesi	76
2. Plató i la història	90
2.1. El drama de l'original i la imatge	94
2.2. El convit possible en la nit de la ciutat	109
2.3. Els intersticis de l'esquerda entre el cosmos i l'estat	130
2.3.1. Teixits	132
2.3.2. Diaeresis i phrónesis	134
2.3.3. Política i història. L'esquerda entre el cosmos i l'estat	137
3. Una proposta modesta de repensar la Il.lustració	150
3.1. L'espontaneïtat. La tercera llibertat kantiana	152
3.2. Hermenèutica com a política	167
3.3. Una proposta modesta de repensar la Il.lustració	185
3.3.1. Prudència conservadora i desraó alliberadora	188
3.3.2. Noblesa i baixesa	192
3.3.3. Una proposta modesta de repensar la Il.lustració	197
Bibliografia	200

## ESTRUCTURA DEL TREBALL

És obvi que la humanitat ha progressat molt. Els països més avançats han assolit unes cotes de llibertat gairebé insospitades, i la resta de països hauran d'anar avançant en aquest sentit. La cultura és accessible per a tothom, les dones s'han emancipat notablement, els sistemes totalitaris van caient, els dogmes -primer la religió, i després el "grans sistemes filosòfics de la tradició"- van deixant pas a la tolerància i al diàleg, etc. Gairebé podria dir-se que viure ha esdevingut fàcil.

I tanmateix, hi ha signes clars que aquesta "Pau eterna" és un miratge, o si es vol, que és una guerra que no se sap tal. Europa (i incloc aquí els Estats Units) viu moments inquietants i inquietants. No ens referim merament a les guerres "alliberades" o deslligades als països abans pertanyents al "bloc de l'Est". En els països de major tradició "democràtica", un gruix important de població cerca refugi en sectes diverses, els grups neonazis creixen nodrits per una massa important de ciutadans inquietants, i la resta de la població ens ho mireu indiferents absorbits per aquest estrès que ha esdevingut la vida. La proclama d'un d'aquests grups neonazis, aquest de l'antiga Alemanya Federal, feia: "la Veritat ens farà lliures!" -heus ací el lema de la Il.lustració.

Convé veure-hi clar. Quan hem dit que els dogmes deixen pas a la tolerància i al diàleg, probablement ens equivocàvem. És ben còmic veure com la major part dels representants del "pensament dèbil" et diuen que no hi ha veritat, que tot és permès i que (contra el que volen els dogmàtics) es pot dir qualsevol cosa, mentre al mateix temps articulen una retòrica de la violència en virtut de la qual et "mostren" que allò que dius no es pot dir! ¿Quina estranya forma d'intolerància és aquesta violenta defensa de la tolerància? El diàleg en realitat esdevé impossible, perquè postmodernistament ja no parlem de coses (les coses han caigut en vèncer sobre la mentida metafísica reificadora), de manera que no hi ha res de què parlar. Per la nostra banda, preferim la comprensió del "bon cristià", amb tot el seu farciment de dogmes -amb aquest, com a poc, pots entretenir-te tot conversant (diguem de passada que combatre l'avorriment no és poca cosa).

Això ho assenyalàvem per a mostrar el següent. Expressem-ho tornant a la il.lustració del grups extremistes de força creixent a Europa i Amèrica. No es tracta que els grups neonazis hagin captat adeptes entre els "menys culturitzats". Al contrari, si "cultura" es pren en el sentit propi de cultiu, aquests moviments són en veritat fills legítims de la "nostra cultura", que els fa créixer. La "nostra cultura" ens dóna que hem d'auto-realitzar-nos en un fer confiat que assumeix les pròpies limitacions. L'exhortació a la realització personal és gairebé una exhortació a respectar la llei divina (Déu sempre et mana que assumeixis els teus límits humans) quan ja no hi ha

lleï divina a respectar (Déu és mort). El resultat és que el fer resolt i espontani -en l'ansietat i l'estrés que han fet de la psicoanàlisi un negoci- en l'acceptació confiada -si la teràpia funciona- dels teus límits, o més pròpiament en l'acceptació confiada de les pròpies (auto)contradiccions, esdevé ell mateix lleï divina. Com se sap, la Llei és sempre creadora del cosmos, i en el cas de la legislació del fer humà, creadora del cosmos polític. Aquesta espontaneïtat com a lleï divina, quin ordre humà crea? Molt ens temem que el caos. Contra el perill de caos, l'ordre basat en la correcció o en la veritat, la democràcia, es transforma, en l'absència de correcció i de veritat, en l'ordre sense correcció i sense veritat: en l'oligarquia o, en el pitjor dels casos, en la tirania.

Veiem el mateix des d'una altra perspectiva. La democràcia és, com diu la paraula, el govern del dem o del poble. Se segueix d'això que si no hi ha dem no hi pot haver democràcia. L'època postmoderna és l'època del fer autèntic individual, "original" i creador, i afavoreix així la descomposició del poble o dem en els seus àtoms: puix que l'idiotisme (en sentit grec: la reclusió en la privacitat) contemporani afebleix o desfigura el poble, el poble es dissol cada cop més com a tal, i la democràcia es degrada. Això es veu clarament en el índexs de participació de la gent en les eleccions de tots els països on hi ha democràcies liberals. De fet, però, aquest és només un dels símptomes, dels quals el més preocupant és potser el fet que ningú -i en particular el polític- mai no veu la necessitat d'explicar-se vertaderament. Ningú no s'esforça a expressar amb correcció o veritat les seves idees, sinó que l'àmbit de la política ha esdevingut l'àmbit de la persuasió sense correcció -una forma sofisticada d'exercir la violència. El que està bé i el que està malament ja ho sabem tots sense necessitat d'interrogar-ho, sense necessitat d'aclarir-ho. Malauradament, això no és el triomf de la raó il.lustrada sobre la superstició, sinó tot el contrari. La inquietud creixent, que comença a ser dramàtica en països com Estats Units o França (per no parlar d'Itàlia), no s'apaivaga, sinó que s'alimenta, en l'actitud resoltament confiada que diu: "jo estic amb Churchill, i visca la democràcia!". Manténir-se resolt en la inconsciència dóna això:

...un enjambre resonante  
de mínimos que chocan sin conciencia,  
se transforman uno en otro, se confunden,  
y más allá de la unidad centrada  
hierven efervescentes, y se pierden. \*

La descomposició de la comunitat és aleshores la guerra cega dels que

---

\*Gabriel Celaya, Poesía (selcc. Angel González), Círculo de Lectores, Barcelona, 1990, p.147

xoquen els uns amb els altres sense ser-ne conscients.

En aquesta brevíssima presentació de la situació actual preteníem exclusivament posar de manifest quelcom que avui dia, en virtut de la depreciació que la theoria ha sofert, i amb la degradació subsegüent de l'autoconsciència, no és gens obvi: que hi ha uns mals a diagnosticar. La filosofia ha esdevingut en l'actualitat una tasca acadèmica, quelcom que es fa en una aula i no en la vida de cada dia. Tanmateix, atès que els perills detectats ens han aparegut com a resultat del fracàs del projecte filosòfic que va ser la Il.lustració, una manera de diagnosticar els mals pot ser l'examen de les deficiències d'aquest projecte. En el present treball atenem a l'obra d'un autor que està compromès en la tasca esforçada que requereix un tal examen, Stanley Rosen. En el treball ja donarem referències bibliogràfiques i acadèmiques d'aquest autor. En aquesta presentació no ens cal fer-ho perquè el nostre treball s'estructura tot atenent al problema que tracta d'aclarir, no en la consideració d'aspectes d'erudició acadèmica tals com l'ordre de la poducció roseniana o algun altre similar. Això sembla gairebé una obvietat, però no ho és: si ens interessa l'obra de Rosen no és perquè ens sigui simpàtic i volguem divulgar les seves idees, sinó perquè intenta aclarir una problemàtica que nosaltres trobem plantejada, que ens preocupa. Diguem ja com ens quedarà endreçada la investigació que comencem a continuació:

En el breu esbós dibuixat més amunt, hem vist que els savis actuals (postmoderns) afavoreixen la confusió o el caos, en la seva exhortació del fer confiat. Ens interessa, conseqüentment, primer, examinar l'ensenyament d'aquests autors, per tal de veure quines són les limitacions d'aquests ensenyaments. Establir els límits d'una cosa es pot fer només des de fora de la cosa mateixa. L'examen fet en el primer moment de la investigació ens situarà, d'aquesta manera, en un context més ample. Veurem en quin sentit (advertim-ho ja de principi: no gens ortodox) aquest context més ample ens quedarà caracteritzat, en la diagnosi de Rosen, com una "dialèctica" de tipus platònic. Un cop guanyat aquest context, podrem tornar a interrogar la nostra situació actual, però ara amb la possibilitat de donar alguna indicació terapèutica, que prendrà la forma d'"una proposta modesta de repensar la Il.lustració". El sentit d'això, és clar, es veurà només en acabar la recerca.

El treball ens queda dividit, d'aquesta manera, en tres parts:

En la primera, "El No-res. La creació ex nihilo", examinarem el nihilisme inherent als diferents discursos savis actuals. Veurem, primer ("No-res a dir"), que la filosofia analítica no pot donar compte dels seus propis principis, perquè el principi de no-contradició és un principi dialèctic: aquesta filosofia deixa el seu fonament, que és el món de l'experiència de cada dia, com a (analíticament) no-res, i no té

així res a dir sobre com ben viure o sobre com ben endreçar la comunitat. En segon lloc ("No-res fora de l'escriptura") examinarem l'ensenyament de Derrida, des d'una perspectiva que ens mostrarà que aquest autor no pot viure segons els seus propis principis, perquè el seu cosmos és un anti-cosmos o el domini del no-res com a caos, i en el caos no hi pot haver una vida ben orientada perquè no hi pot haver orientació en absolut. Per acabar aquesta primera part ("Horitzons. Creació ex nihilo versus creació com a diacòsmesi. L'apertura platònica"), examinarem l'ensenyament del "pensador del nostre temps", **Martin Heidegger**, perquè aquest autor ha pensat radicalment el problema del no-res i el problema del nihilisme. El que mostrarem és que el seu "historicisme" (en un sentit que cal explicar) és insuficient, perquè no atén al fet que la qüestió de la manifestació és més radical que la qüestió de la veritat, de manera que ens perd en la desorientació o en l'aïllament (i.e. en l'idiotisme) en exhortar-nos a l'acceptació resolta de la tradició. Acomplirem així una mena d'ascensió en la que, en dialogar esforçadament amb el savi més influent (en un sentit no merament "de moda") de la nostra època, podrem assenyalar les deficiències de la nostra saviesa. En fer això, haurem guanyat un context més ample, que se'ns revelarà com a platònic. Atenent a això:

En la segona part del treball, "Plató i la història", aclarirem aquest context més ample guanyat. Atès que a la nostra consciència historicista li és paradoxal que la diagnosi de la modernitat pugui fer-se amb l'ajut d'un antic, aquí intentarem mostrar que els termes "antic" i "modern" han d'entendre's d'una manera diferent a l'actual, perquè la història ens quedarà platònicament caracteritzada d'una altra manera a la que és avui dia habitual. En primer lloc ("El drama de l'original i la imatge") veurem, seguint un estudi de Rosen sobre el Sofista, el joc de la manifestació en el que les coses apareixen i no apareixen com a tals, i quina significació política això pot tenir (amb el problema de les falsificacions com la que detectàvem més amunt, quan veïem que la tolerància postmoderna és en veritat intolerant). A continuació ("El convit possible en la nit de la ciutat") estudiarem, seguint la lectura roseniana d'El Convit, el problema de l'equilibri necessari entre la força per a lligar els molts dispersos en la unitat de la comunitat amb la correcció o mesura; veurem que no hi ha solució lògica d'això, sinó que cal un joc de mediacions que es dona en la festa (això també ho haurem d'aclarir). Avancem que la invocació a la força no és una exhortació a la "virilitat": de força ja sempre n'hi ha, i del que es tracta és d'introduir-hi correcció o mesura atenent (ben hybrísticament per part del filòsof) a la veritat; si el filòsof no té aquesta força (la naturalesa de la qual haurem d'estudiar) s'exposa a l'aïllament (com Heidegger o Nietzsche) o a la cicuta (com Sòcrates). En tercer lloc i per acabar ("Política i història. L'esquerda entre el cosmos i l'estat"), veurem que en Plató història i política no es confonen (com si passa en l'actualitat), i això ens permetrà recollir un ensenyament fonamental per a fer la diagnosi de la nostra pròpia



inestabilitat política. Retornarem, aleshores, a la nostra situació:

En la tercera part del treball ("Una proposta modesta de repensar la Il.lustració"), re-examinarem, tot atenent a la claredat assolida en la segona part, els mals detectats en la primera part del treball. Veurem, primer ("L'espontaneïtat. La tercera llibertat kantiana"), en quins sentits la postmodernitat està ja prefigurada en l'ensenyament de Kant. Això ens donarà que la postmodernitat és kantiana, i així, que la postmodernitat és una continuació de la Il.lustració; però per tal de poder defensar això, cal que ens prenguem seriosament la proclama hegeliana que ell ha superat (en el sentit que en Hegel té l'expressió) la Il.lustració. Per aquest motiu, en segon lloc ("Hermenèutica com a Política") atendrem a l'ensenyament hegelian, així com a la interpretació que en fa Kojève, perquè això ens permetrà comprendre en quin sentit vivim en un món post-hegelian. El que trobarem és que som fills de Hegel, però precisament perquè aquest autor no reïx i, en no fer-ho, esdevé el punt d'inflexió en el que l'espontaneïtat kantiana, amesurada en la Il.lustració pre-hegeliana per la raó, passa a governar sobre la raó, s'allibera, i esdevé així irracional: obtenim així la Il.lustració post-hegeliana, això és, la postmodernitat. Detectat el mal com a autodegradació de la Il.lustració, la proposta roseniana esdevé aleshores una refiguració terapèutica del paradigma il.lustrat. Tractarem, per acabar aquesta tercera part i el tot del treball ("Una proposta modesta de repensar la Il.lustració"), aquesta proposta roseniana.

Això completarà el trajecte que ens proposem de recórrer. En acabat, no haurem assolit una recepta mèdica que curi tots els mals, sinó, a tot estirar, la recepció del sentit d'una tasca feta, i la recepció del sentit d'una tasca a fer. I això ja fóra molt, perquè la transmissió de la theoria (la transmissió d'allò que s'ha vist, i la transmissió del veure-hi mateix) és una cosa ben difícil i estranya, i així, ben improbable.

## INTRODUCCIÓ

"The great difficulty of residing in the modern epoch has thus paradoxically culminated in the triviality that nothing could be easier...

...What I wish to defend is the thesis that it is difficult to be a modern." (1)

Quan, en arribar als cursos de l'ensenyament secundari corresponents, un alumne té el seu primer contacte amb la filosofia, la major dificultat amb la què es troba (almenys aquesta és la meva experiència personal) és que mai no acaba d'entendre a què respon una tan estranya producció escrita de discursos extravagants. El problema rau en què en la transmissió dels ensenyaments dels distints filòsofs hom sol oblidar que el primer que cal transmetre són les qüestions a les què aquests ensenyaments volen ser resposta. En el millor dels casos, les qüestions són transmiseses com a qüestions avui dia, mercès al progrés assolit, ja resoltes. En general, els filòsofs acaben apareixent com una comunitat d'individus excèntrics que formulaven distintes respostes, totes elles inversemblants, a no se sap quines preguntes, i que proposaven distintes solucions, totes elles confuses, a no se sap quines qüestions.

Això no és merament una dificultat deguda a la incompetència dels mestres o a la deficiència del sistema educatiu. És més aviat un símptoma de l'estat de les qüestions en la nostra època; i és, així, un símptoma de l'estat de la filosofia, com a orientació de vida tensionada vers la saviesa, en l'actualitat. Ésser modern ha esdevingut difícil perquè, en l'autoconsciència actual segons la qual tots els problemes fonamentals ja han estat resolts, res no podria ser més fàcil... De tan fàcil, no ens cal ni tan sols examinar la nostra pròpia autoconsciència; i és precisament això el que ho fa difícil, perquè en l'absència de l'autoexamen l'autocontradicció es presenta sense oposició. En

---

(1) S.Rosen, The Ancients and the Moderns, Yale University Press, New Haven and London, 1989, p.viii.

l'autocontradicció possible i no examinada ens exposem a la pèrdua de nosaltres mateixos com a homes que orienten bé, amb coherència humana, les seves vides. La proposta il·lustrada de la vida adulta és substituïda per la (no-)proposta anti-il·lustrada de la vida del nen que juga; però la innocència del nen que juga consisteix en què, fins i tot quan (tot jugant) arrenca el cap a una sargantana, o quan (tot jugant) dóna un cop de puny a un altre nen, el nen, en tant que nen, això ho fa sense responsabilitat -innocentment...: amb la innocència de la força dels no responsables. (2)

La situació és paradoxal, perquè l'anti-Il·lustració sembla filla de l'acompliment de la Il·lustració. L'Aufklärung, que proposava el projecte de viure ben orientats en l'aclariment del tot en què som (3), aparentment s'ha acomplert: estem (en aparença) definitivament aclarits. D'acord amb el programa il·lustrat, això hauria de significar que estem definitivament ben orientats. I tanmateix, o potser precisament pels termes de la formulació del programa, el cert és que avui dia la qüestió de la bona orientació ja no ens preocupa massa: no ens és, ja, pròpiament qüestió. Enfront les maneres de fer alienes, som confiadament tolerants amb el dret a la diferència, i se'n fa culte.

La tolerància conquerida ens ensenya, aleshores, a respectar tota opinió, car es pensa que el fonament de la llibertat assolida és precisament l'apertura que permet de veure com a legítima/innocent en principi qualsevol orientació de vida. Així les coses, la defensa intolerant de la tolerància (intolerant amb la interrogació sobre el bé o sobre la racionalitat de la bona orientació) obre l'espai on la tolerància acrítica de la intolerància podria nodrir noves tiranies sota retòriques emparades per les ideologies pretesament liberals (4). La precomprensió habitual ens dóna que la democràcia com a endreçament

- (2) És la innocència assolida pel protagonista d'El llop estepari, de Herman Hess, al final de l'obra, quan, enfilat en un arbre, mata transeünts amb un fusell.
- (3) El terme alemany Aufklärung, així com la seva traducció anglesa Enlightenment, significa precisament aclariment. Tot i que aquest darrer terme recull més clarament el sentit del terme alemany (i del programa al què aquest remet), preferim per raons òbvies la traducció habitual d'"Il·lustració".
- (4) En relació amb aquesta temàtica, vegi's: Allan Bloom, The Closing of the American Mind, Simon and Schuster, New York, 1988 (Trad. castellana: El cierre de la mente moderna, Plaza y Janés, Barcelona, 1989). En aquesta obra Bloom estudia els símptomes de la crisi de la racionalitat moderna en el context de les dificultats que l'educació liberal troba enfront la situació dels estudiants americans actuals. Malauradament, l'identificació dels símptomes no és encara una diagnosi. Tot i tractar-se d'una obra important, té el problema que l'educació liberal no pot ser defensada amb una retòrica liberal: el liberalisme és, ell mateix, un dels símptomes a diagnosticar (perquè els mals detectats en són fills), no el lloc de l'aclariment terapèutic.

polític en el què vivim en llibertat és un bé definitivament conquerit. Però aquesta precomprensió descansa sobre el prejudici progressista-evolucionista que sempre veu allò (històricament) més nou com a allò millor; un prejudici perillós en la mesura que podria deixar-nos indefensos enfront les retòriques de la violència.

La tasca de la filosofia és, en bona part, examen de les precomprensions i dels prejudicis, perquè en ella està en joc la (bona orientació de) vida. L'herència il·lustrada que ens fa moderns és molt difícil de rebre i assumir perquè en l'absència de les qüestions vivim en la creença confiada que tot està aclarit i que, en aquest aclariment, ja tot és permès. Si la filosofia ha de guanyar-se un lloc en el món actual -i en això està en joc la recepció de la nostra pròpia herència, que és la vida ajustada en la llibertat-, aleshores la seva lluita ha de començar tot mostrant que no és cert que estiguem resoltos, ha de començar per mostrar que les grans qüestions que han preocupat des dels seus orígens a l'home grec-occidental (les qüestions referents, per dir-ho així, a l'esforç humà per tal de salvar l'ànima) són qüestions ja sempre presents en la nostra vida de cada dia, la solució de les quals ha de passar necessàriament per un plantejament aclarit de les mateixes. Quan hom veu que el perill de la tirania com a malaltia de la vida en comunitat, o que el perill -germà d'aquest- de la follia humana com a malaltia de l'ànima en l'autocontradicció, són perills, no merament "epocals", sinó sempre presents com a possibilitat de caiguda o decadència de la humanitat, aleshores hom pot tornar a fer seva la tasca esforçada d'aclariment del tot en què vivim per tal d'orientar-s'hi adequadament, de forma sana tant per a un mateix com per a la comunitat en què un mateix pot ésser. Aquesta tasca avui dia passa ineludiblement per la necessitat de fer la diagnosi de les circumstàncies en les què es produí el miratge de la resolució de tots els problemes cabdals, un miratge a fer esvanir, atès que ens llega la desorientació dels qui ja no veuen la necessitat de ben orientar-se, i ens llega, així, l'oblit de l'obligació que com a europeus tenim de prendre cura de l'ànima (5). Si ésser moderns vol dir rebre l'herència dels antics d'una determinada manera, i si aquesta herència ens exigeix de conduir les nostres vides racionalment, aleshores la reclusió del referent a l'orientació de vida a l'àmbit de les opinions individuals (totes elles respectables), en tornar-nos resignats a la irracionalitat -germana de la imposició per la força- de les accions i de les retòriques, ens fa entrar en contradicció

---

(5) La formulació de l'herència europea com a cura de l'ànima ha estat elaborada per Jan Patočka al llarg de tota la seva producció. Per a aquest autor, l'esforç de recepció de la problemàtica de l'home significa recuperació del caràcter històric de l'home grec-occidental, enfront la consciència pre-històrica que tenim en la precomprensió habitual i acrítica del món i de nosaltres mateixos. La qüestió de la història, o de l'historicisme, també serà crucial en la diagnosi assajada per S. Rosen. De Patočka, a propòsit del dit en aquesta nota, vegi's: Platón y Europa (Ed. Península, Barcelona, 1991) i Ensayos heréticos (Península/Ideas, Barcelona, 1988).

#### Introducció 4

amb el projecte modern que és el nostre: la Il·lustració s'autocontradiu tot engendrant la seva negació. Si això és així, la filosofia com al lloc de l'autoexamen té avui l'obligació de fer la diagnosi de la malaltia del projecte il·lustrat, perquè la supervivència de la humanitat europea passa per la refiguració de l'herència desfigurada en el seu estat actual de decadència. Els treballs disposats a recollir aquesta herència "are accordingly prolegomena to modernity" (6).

En el treball que aquí presentem ens proposem d'estudiar el sentit i certs moments de la tasca realitzada per Stanley Rosen al llarg de les seves nou obres publicades fins al moment. D'alguna manera ja ens hi hem introduït, en aquest sentit, però ho hem fet abruptament, potser massa depressa. Això en un cert sentit és inevitable, perquè el caràcter polèmic del pensament de Rosen fa que la relectura de la seva obra hagi d'expressar-se tal com ella es presenta, amb una certa violència contra les discursivitats dominants. Tanmateix, la polèmica roseniana no és mera negació passiva del discurs de l'altre, sinó que és sempre i en cada cas examen esforçat per tal de fer la figura, tot assenyalant-ne els límits, de la veritat del discurs en cada cas examinat. De moment deixarem de banda si aquesta delimitació de les figures que es fa en-la-distància-des-de-dins-cap-a-més-enllà de les figures mateixes és hegeliana o platònica. Convé ja que diguem qui és (acadèmicament parlant) Stanley Rosen, i per què el dit fins ara és introducció a un estudi del seu pensament:

Stanley Rosen és Evan Pugh Professor of Philosophy a la Pennsylvania State University. Deixeble de Léo Strauss i d'Alexandre Kojève, els seus estudis s'han centrat en la Grècia antiga (sobretot en Plató) i en la Filosofia Moderna (sobretot en Hegel), per bé que aquests dos focus d'interès constitueixen, en aquest autor, dos moments necessaris d'una investigació més ampla -que és la que ens dona el sentit- dedicada a l'aclariment i crítica de l'autoconsciència moderna (és a dir, de la nostra autoconsciència). Rosen ha publicat (a més de múltiples articles en revistes especialitzades) les obres següents:

- 1968: Plato's Symposium (Yale University Press, New Haven and London; segona ed.: 1987)
- 1969: Nihilism (Y.U.P., New Haven and London)
- 1974: G.W.F.Hegel. An Introduction to Science of Wisdom (Y.U.P., New Haven and London)
- 1978: Heidegger and Modern Philosophy (Y.U.P., New Haven and London)
- 1980: The Limits of Analysis (Basic Books, New York)
- 1983: Plato's Sophist (Y.U.P., New Haven and London)
- 1987: Hermeneutics as Politics (Odéon-Oxford University Press, Oxford and New York)  
2a ed. de Plato's Symposium

---

(6) S.Rosen, op.cit., p.x

1988: The Quarrel Between Philosophy and Poetry (Routledge, New York and London)

1989: The Ancients and the Moderns (Y.U.P., New Haven and London)

Aparentment -els títols podrien suggerir-ho-, ens trobem davant l'obra d'un historiador de la filosofia. Hem de començar dient que l'obra de Rosen és una obra filosòfica; no sobre la filosofia, sinó de la filosofia. Si la interrogació filosòfica ha d'ésser radical, aleshores de moment hem de deixar en suspens el judici sobre què fóra fer història, i en concret sobre què fóra fer història de la filosofia. Podem avançar només que per al nostre autor la història ha de concebre's de forma radicalment distinta a com es concep en la precomprensió pròpia de les diverses versions, més o menys sofisticades, del progrés històric o de l'acompliment de la història. Per tal d'indicar a mode d'advertiment quin paper té la reflexió històrica en Rosen, apuntem una cita extreta del prefaci d'una de les seves primeres obres:

"Tot i que estudio un cert nombre d'episodis en la història de la filosofia, el meu llibre no està pensat com a història, sinó com a assaig filosòfic sobre la crisi contemporània de la raó. Les seccions històriques formen una part integrant d'una anàlisi d'aquesta crisi, encara que només fos perquè hom no pot comprendre les opinions contemporànies, i no pot comprendre certament les opinions contemporànies sobre el passat, sense conèixer les connexions entre el present i el passat. Tot i que la filosofia recerca reemplaçar les opinions per la veritat, no pot tenir èxit si no és capaç de fer una identificació acurada de les opinions, passades i presents, i potser especialment una identificació acurada de les opinions passades avui dia emmascarades com a veritats" (7).

El pensament de Rosen és, així, assaig filosòfic que vol fer la diagnosi de la degradació de la racionalitat en els nostres dies; és "philosophical medicine" que cura l'"ànima" de la malaltia de la desraó.

En la vida d'estudi hom es proposa d'investigar això o allò altre perquè hom pensa que la realització de la recerca assenyalada aportarà un aclariment encara no assolit. Aquest aclariment possible és

---

(7) Nihilism, pp.xiii-xiv (cap de les obres de Rosen ha estat fins al moment traduïda ni al castellà ni al català; les traduccions són, al llarg del present estudi, sempre meves)

desitjable perquè en l'opacitat o en la confusió no estem segurs que l'orientació que donem (o que està donada) a la nostra vida no sigui incoherent, i perquè això, aquesta autocontradicció possible en la foscor, ens fa vergonya. Així, allò que tractem d'aclarir és l'àmbit en el si del qual ens orientem d'una manera o d'una altra, per tal que aquest aclariment il·lumini la nostra pròpia vida i orienti adequadament, d'aquesta manera, el propi esforç per a no auto-avergonyir-nos. Stanley Rosen sap de vergonyes. Sap mirar allò que escolta, tot trobant l'efecte dramàtic del desajustament entre el que hom diu i el que hom fa; i sap, així, de fer justícia als límits de les veritats expressades en les múltiples opinions. La dispersió de la nostra autoconsciència, la gran inquietud de la discursivitat actual nodrida per la força que contemporàniament té la negativitat, ens dona una situació ben confusa en el punt de partença de la tasca teòrica a realitzar avui dia. La confusió esmentada té a veure amb la pèrdua de les qüestions que fa que els savis actuals exhaureixin les seves energies en disputes tècniques el sentit de les quals sovint resta ocult.

Si la filosofia viu en el reconeixement que la vida examinada és més valuosa que la vida no examinada, i si hom admet que la resolució dels savis actuals sovint és massa fàcil, aleshores haurem d'admetre que la tasca filosòfica a fer avui dia passa per la necessitat de fer la diagnosi dels mals que la nostra saviesa o la nostra racionalitat ha contret, atès que la mandrosa confiança en el fer humà (ja sigui en la versió tècnica-constructora, ja sigui en la versió anti-il·lustrada-desconstructora) sembla assenyalar, com a símptoma a analitzar, una inestabilitat interna essencial a aquesta nostra racionalitat.

Però si hi ha dispersió, ¿per on comencem? Cada família de dispersos té el seu propi punt de partença, ja sigui històric, ja sigui formal. Però aquesta dispersió és precisament el que cal interrogar: el punt de partença no pot ser cap altre que el món de l'opinió mateix. La medicina filosòfica esdevé diàleg.

Llegir l'obra d'Stanley Rosen és assistir a un assaig seriós i esforçat de diagnosi dels símptomes que aquí hem apuntat breument. En el seu compromís amb aquesta empresa, Stanley Rosen és (que nosaltres sapiguem) un pensador, si no únic, sí pertanyent a un grup ben reduït. Tot dialogant amb el món de l'opinió en el què ineludiblement ens hem de (ben) orientar, l'autor avança cap a una visió sinòptica, cap a una visió del tot que ens diu, i cap a una visió del tot en què som. La filosofia és, en la formulació parmenídea, la interrogació del tot. Com a figura platònica, Rosen podria ser vist, aleshores, com la lluita de la filosofia per tal de guanyar-se el seu lloc en la ciutat actual. Si el combat li és favorable, això és quelcom que cadascú haurà de decidir després d'haver dialogat esforçadament amb ell. Aquí pretenem d'endinsar-nos en l'escenari del combat, per tal de veure més clarament quina situació és la nostra, quina escena és aquella en la què la filosofia avui dia ha de (re)sorgir en la lluita, i quins són els termes d'aquesta lluita. Per la nostra banda, pensem que la potència

(auto)aclaridora de l'ensenyament d'aquest autor mereix que decidim de dedicar a la seva obra una part de la nostra vida (d'estudi). Només esperem, ben humilment, de fer justícia a la profunditat i a les propietats curatives d'aquesta seva recerca. No voldríem, també nosaltres, restar desorientats, encegats per paraules seductores que ens enverinessin tot fent-nos emmalaltir de mandra o de frivolitat.



1. EL NO-RES. LA CREACIÓ EX NIHILO

L'angoixa ens talla la paraula. Puix que l'ens en la seva totalitat llisca i, precisament així, el no-res aflueix, tot dir "és" calla davant l'angoixa. Que, precisament, en l'estranyedat de l'angoixa, mirem sovint de trencar el buit silenci xerrant sense solta ni volta, no és sinó la prova de la presència del no-res. (8)

Sense el cel protector, els antics no haurien pogut (ben) orientar-se en el mar -i nosaltres seguiríem en la mateixa desorientació: no hi hauria, pel que fa a la nàutica, ni antics ni moderns-. Si mirant el cel ens orientem en el mar o en el desert és perquè això, el cel, és l'àmbit que ens situa el mar o el desert en què naveguem o fem ruta. La nostra mirada, en tant que finita, no pot abastar tot el mar; i tanmateix, d'alguna manera, l'abasta: tot "mirant" allò que ens transcendeix, comprenem la nostra situació, i triem (més o menys) consegüentment el rumb a seguir. Si ara fem el joc de considerar el tot de la nostra vida com una travessa en el mar o en el desert, aleshores l'experiència quotidiana del sentit del tot de la nostra vida (l'experiència en què constatem que en general no ens equivoquem i en què constatem que anem fent de forma més o menys coherent -aquí està el sentit- amb nosaltres mateixos) ens dóna la certesa del món com a "estructura" global en què vivim i en què ens orientem, tot i que una tal "estructura" sigui massa ampla -divina!- com per a què la nostra visió humana finita pugui accedir-hi de la mateixa manera com accedeix a les coses.

Ara bé, què passa quan assumim resignats que no hi ha marc global que ens doni la situació de la nostra orientació de vida? Simplement, que esdevenim naufrags o bé morim d'inanició en el desert. En tal cas l'orientació de vida és un miratge destructor, perquè si no hi ha marc global de la situació aleshores cada part o fragment de realitat que

---

(8) Martin Heidegger, Was ist Metaphysik (Gesamtausgabe, Bd.9). Citem la traducció de Manuel Carbonell a: M.Heid., Fites, Laia, Barcelona, 1989, pp.77-78

interroguem és simplement una part o fragment de no-res, i davant el no-res no hi ha opció (en l'orientació) possible perquè totes les pressumptes opcions són en tal cas una i la mateixa cosa, és a saber, l'opció pel no-res.

Si no aclarim què és l'altre del món i què és el no-res podríem estar situats davant un món idèntic al no-res, la qual cosa equivaldria a estar des-situats, i equivaldria, així, a estar desorientats. Si la filosofia és (bona) orientació de vida, el problema del tot i del no-res és, en cert sentit, el problema de la filosofia.

En el text que encapçala aquest capítol, Heidegger assenyala un problema genuí (ja veurem si -segons Rosen- l'assenyala adequadament). El text heideggerià continua així: "Que l'angoixa descobreix el no-res, l'home mateix ho constata immediatament quan l'angoixa ha amollat. En la clara visió que el record encara fresc arrossega, hem de dir: allò davant de què i a l'engir de què ens angoixem era "pròpiament" -no res. En efecte: hi havia el no-res mateix -com a tal." El sentit de les paraules de Heidegger hauria de desvelltar-se tot rebent el seu ensenyament pel que fa a la història (Geschichte) de la filosofia (o de la metafísica).

Segons Heidegger, en l'acompliment (amb Hegel-Nietzsche) de la metafísica (la fi hegeliana de la història), els ens són (per a dir-ho en terminologia idealista) "suprimits" (en la seva independència), de tal manera que la veritat ja només es pot predicar del tot. Però si només el tot és vertader (Hegel), aleshores ja res no ho és (Nietzsche): "l'ens en la seva totalitat llisca". L'acompliment del tot és aleshores l'alliberament del no-res.

Anem certament massa depressa, sobretot perquè estem usant el terme "no-res" irresponsablement, sense haver fet l'esforç aclaridor que Heidegger sí fa. De moment només volíem constatar que una certa interpretació de la història, la del pensador més influent de la contemporaneïtat, dóna com a "autoconsciència" actual l'assumpció de l'alliberament del no-res -la recepció de l'ensenyament nietzscheà que exhorta a assumir el repte del nihilisme noble en combat amb el nihilisme vulgar.

Per tal que no se'ns enfadi massa depressa cap deixeble de Heidegger, comencem dient que de moment tant se val fins a quin punt tot això es troba efectivament en aquests termes en l'ensenyament del mestre. El que per ara volem sostenir és que tot això sí es troba en bona part (si no en la totalitat) de la tradició "heideggeriana" la producció de la qual conforma això que hom sol anomenar la "postmodernitat". En la introducció ja hem explicat per què el punt de pertinença només pot ser el món de l'opinió. És per aquest motiu que comencem tal com ara comencem.

I tanmateix, ja en el principi, els defensors "il·lustrats" de la raó poden objectar que el seu discurs no cau, com el nihilisme anti-o

post-il·lustrat, en el no-res; i que ells són, en conseqüència, els legítims hereus de la racionalitat moderna que ens fa moderats en no llençar-nos, tal com sí fa l'irracionalisme, a l'àmbit del buit de sentit.

Aquesta és, també, una opinió a examinar. Ja vèiem (en la introducció) que la dispersió i la inquietud és característica de la nostra autoconsciència (post)moderna. En aparença, els "il·lustrats" actuals, o els representants del què anomenarem (fent un ús ample de l'expressió) "la tradició analítica", estan resolts en la moderació que els atorga la seva confiança en la racionalitat "matemàtica". Si això -que estan ben resolts- es confirmés, hauríem de confiar la nostra pròpia orientació a l'ensenyament d'aquesta tradició. Si, pel contrari, i malauradament, no es confirmés -i trobéssim que els pressupòsits d'aquest ensenyament ens perden en el nihilisme-, aleshores hauríem de passar a dialogar esforçadament amb Heidegger, perquè en tal cas es demostraria (gens retòricament) que, en efecte, com volen molts deixebles d'aquest pensador, Heidegger és pròpiament el pensador de la nostra època.

Tracem, en conseqüència, el trajecte següent. Considerarem: en primer lloc, la manera "analítica" d'interrogar el tot; en segon lloc, l'assumpció resolta del no-res per part dels "heideggerians", i si això serveix per a (ben) orientar-se; i finalment, en tercer lloc, el punt de mira adoptat per Heidegger en la seva diagnosi del nostre món, tot comparant-lo amb un altre punt de mira més ample que ens donarà l'apertura en la què Stanley Rosen allibera l'horitzó de l'aclariment de la nostra actualitat.

Tot això ho farem, seguint Rosen, tot remetent als clàssics. Aquesta remissió avui dia és, per raons filosòfiques, ineludible, no perquè en l'acompliment de la filosofia només quedi alliberar l'horitzó temporal d'aquest acompliment, ni tampoc perquè la història sigui "interessant" (per a veure, per exemple, fins on hem progressat), sinó perquè en la degradació que la nostra herència ha sofert en la transmissió, hem d'interrogar aquesta mateixa herència -la nostra!- allà on encara no s'havia desfigurat, i hem d'interrogar les formulacions passades d'aquesta herència per tal de diagnosticar la malaltia que ha fet que la transmissió fos defectuosa. La tasca és difícil perquè en l'època postmoderna ja no hi ha subjecte (no hi ha identitat, sinó només diferència), i no pot haver-hi, així, autoconsciència; i, atès que la modernitat és, en termes de Hegel, l'autoconsciència de l'antiguitat, sense autoconsciència no hi ha ni antiguitat ni modernitat; de manera que ja no pot haver-hi postmodernitat, perquè aquesta, la postmodernitat, pren sentit només enfront la modernitat i l'antiguitat que ara s'absenten (9): l'(auto)afirmació de la postmodernitat és la seva pròpia negació, o si es vol, la seva pròpia (auto)destrucció.

No hi ha hagut progrés, sinó decadència. Aquí comencem a

---

(9) Vid. "Preface" de The Ancients and the Moderns, p.ix

analitzar-ne els símptomes:

1.1. No-res a dir ("la tradició analítica")

"D'allò que no pot parlar-se'n, cal guardar-ne silenci" (10)

"Logic was originally talk about the structure of intelligibility. Without intuition, however, it is merely talk about talk.  
(...) The glory of rationalism has its dark side, and this sometimes manifests itself as the incapacity to see in the dark." (11)

La filosofia analítica és la filosofia del rigor i de la lucidesa, de la sobrietat i de la moderació enraonada. Enfront les contaminacions poètico-metafísiques de la filosofia tradicional, enfront la disbauxa hegeliano-marxista, contra les especulacions confuses i desorientadores que es recullen sota el nom de "dialèctica", la filosofia analítica afirma les propietats curatives-aclaridores de l'anàlisi (lògica) del llenguatge. Els grans problemes transmesos per la filosofia tradicional no eren, ben mirat, autèntics problemes, puix que l'anàlisi dels termes en què eren plantejats ens revela que es devien, en la major part dels casos, a malentesos. L'anàlisi oferiria, segons això, la serenor metòdica que ens permetria "to remove traditional metaphysical problems by a purification of the language in which they are expressed" (12). En uns temps en què ja hi ha massa revolucions, "one of the great defects of the analytical movement is that it was conceived, and to a considerable extent still regards itself, as a revolutionary break with traditional philosophy" (13).

Stanley Rosen assaja arreu una defensa raonada de la raó, i això

---

(10) Ludwig Wittgenstein, Tractatus, 7

(11) S.Rosen, The Limits of Analysis [a partir d'aquí: Limits], p.143

(12) S.Rosen, The Ancients and the Moderns [a partir d'aquí: Anc&Mod], p.160

(13) Op.cit.p.xv

fa que decideixi de fer, també arreu (14), un examen seriós de la defensa analítica de la racionalitat. L'examen d'aquesta defensa esdevé constatació dels seus límits, i esdevé, així, tasca esforçada d'establiment d'aquests límits. Notem que la tasca a fer té en el punt de partença una situació d'acord amb l'"esperit il·lustrat" de la tradició analítica; la investigació a realitzar no consistirà, en absolut, en el rebuig de l'anàlisi, sinó potser en tot el contrari: es tractarà de recuperar l'anàlisi per a la filosofia.

La filosofia analítica és una figura de la decadència de la raó, en el sentit que, tot volent defensar la raó, concep aquesta de tal manera que la defensa mateixa esdevé irraonada. Si la raó és analítica, aleshores la raó és irracional, perquè no hi pot haver defensa analítica de l'anàlisi. Els "excessos especulatius" tenien nefastes conseqüències polítiques. La serenor racional havia de permetre'ns de conduir-nos racionalment. Però si la raó no pot ser defensada racionalment, aleshores no hi ha cap raó per a no preferir els "excessos especulatius" amb totes les seves conseqüències polítiques. Atès que tota defensa és

- (14) El problema del No-res té un tractament en totes i cada una de les obres de Rosen, i en totes i cada una d'elles aquest tractament és un moment essencial en la investigació sobre la possibilitat de la filosofia com a (re)orientació (racional) de vida. En el prefaci de Nihilism, segona de les seves obres publicades, Rosen assenyala que aquest llibre, "taken in its entirety, contains a reasoned discours on the nature of philosophy and therefore, ...on the problem of nihilism as implicit in human nature" (p.xviii): una defensa no merament retòrica (sinó raonada) de la filosofia exigeix un tractament raonat del problema del nihilisme com a possibilitat sempre present de l'existència humana. No volguem córrer massa. Deixem de banda, de moment, el fet que aquesta afirmació suposa que el problema del nihilisme no és essencial a la nostra època sinó essencial a la naturalesa humana mateixa -i així, a tota època-. El que ara cal retenir és que, sigui com vulgui, el problema del no-res és un problema que ha d'ésser tractat en tota investigació filosòfica seriosa que en l'actualitat vulgui prendre cura de si mateixa com a tal investigació filosòfica. Rosen això ho assumeix coherentment, de tal manera que el problema troba tractament una i altra vegada en la seva obra.

Pel que fa al problema en relació a la tradició analítica, trobem estudis detinguts a Limits, Nihilism, Anc&Mod, Plato's Sophist i The Quarrel Between Philosophy and Poetry [a partir d'aquí: Quarrel i en trobem tractaments més o menys episòdics a totes les obres restants. Això fa que, en tractar la qüestió tema del present apartat, haguem de triar per fer l'assaig d'oferir una visió sinòptica del problema genuí a detectar al respecte. Per a qui cerqui una discussió més ampla en termes més tècnics (en un diàleg més proper i individualitzat amb els membres de la tradició analítica), vid. sobretot Limits i el primer capítol de Nihilism.

polèmico-dialèctica, si només l'anàlisi és racional aleshores tota defensa de la racionalitat és mera retòrica, o bé misticisme i silenci (aquest és l'ensenyament del "primer Wittgenstein").

Posats a detectar malentesos, comencem assenyalant que la polèmica entre la lògica i la dialèctica és una falsa polèmica, i que, en conseqüència, l'expressió "filosofia analítica" és una mala expressió: la filosofia és ja sempre anàlisi i síntesi, analítica i dialèctica. Naturalment, de moment no pretenem haver donat cap raó convincent per a rebutjar l'empresa gramàtica (o sintàctico-formal) de l'analítica, no pretenem haver convençut ningú de la insuficiència (no diem "ilegitimitat") de la manera analítica d'interrogar. Això és, en tot cas, el que haurem de fer a continuació. En el present apartat ens proposem de constrenyir, amb Rosen, la manera analítica d'interrogar de tal manera que passi a ser no-analítica. Això revelarà la inestabilitat o inconsistència interna, o si es vol, la follia o autonegació, de la manera pretesament més lúcida d'interrogar. L'afirmació unilateral de l'anàlisi és una hipertròfia de la raó que duu a l'autocontradicció o, el que ve a ser el mateix, a l'autodestrucció.

Notem que atendre al caràcter d'aquesta deficiència és ja sortir empès cap a l'àmbit en què allò que mancava és recuperat: l'establiment dels límits de l'anàlisi es fa des de fora de l'anàlisi mateixa perquè l'anàlisi no pot donar comptes de si mateixa; prendre cura de l'anàlisi és (re)situar-la en el context més ample en què ja sempre està situada, és (re)situar-la en el fons pre-analític on, i només on, ella mateixa esdevé salubre. I això no és abandó, sinó recuperació terapèutica de l'anàlisi en la seva coherència, en la seva figura ben (=racionalment, no en la mera retòrica o en el silenci) posseïda.

En el començament, trobem la dificultat que la tradició que decidim d'estudiar té moltes branques distintes. Correm el perill de deixar sense consideració (nosaltres, no Stanley Rosen) bona part dels corrents que usualment hom considera pertanyents a la tradició en qüestió. Pensem, atenent a això, que una bona manera d'accedir al tot de la tradició és tot demanat-nos per la racionalitat, no de les seves (diverses, i molts cops enfrontades) respostes, sinó dels seus principis.

El discurs analític es basa en un nombre petit de principis generals, dels quals el més important és potser el principi de no-contradicció. ¿Hi ha una defensa analítica (i.a. "analíticament" racional, no merament retòrica) d'aquest principi? El primer que convé advertir és que la negació es menciona explícitament en el no i implícitament en contradicció; i per tant: és impossible d'entendre el principi de no-contradicció si no s'entén la negació. Dit de forma més precisa: "one cannot explain analytically the principle of noncontradiction unless one can explain analytically negation" (15). Veiem-ho tot expressant formalment el principi:

---

(15) "The Limits of Analysis", Anc&Mod (pp.160-174), p.167 (el subratllat és meu)

Expressat en termes de la lògica elemental, el principi diu:

$$-(p \& \neg p)$$

El sentit d'aquesta fòrmula-esquema deriva de regles artificials que defineixen les combinacions o concatenacions legítimes de sentències o de predicats-variables per mitjà de funcions sintàctiques. La regla del nostre cas té la forma canònica de taula-de-veritat següent:

<u>p</u>	<u>¬p</u>	
V	V	F
V	F	V
F	V	V
F	F	F

Tenim, així, que la definició formal del principi s'obté assignant valors de veritat a p i a ¬p. Però, per definició:

"p" és vertader=p  
i "p" és fals=¬p,

d'on obtenim que: la definició donada és circular; no explica res. Veiem-ho d'una altra manera:

La taula-de-veritat que defineix la funció lògica "¬" és una formalització de la negació del llenguatge ordinari. Tanmateix, la negació és definida en termes de falsetat, que significa "no vertader", i que pressuposa, així, que entenem ja la negació. Convé que no es malentengui el que Rosen vol assenyalar: l'autor no diu que el filòsof analític no entén la negació o el no; el que manifesta és la "trivialitat" lògica que el no no pot ser definit analíticament excepte si fem ús, implícit o explícit, del no mateix. El principi analític de no-contradicció pressuposa una comprensió preanalítica de la negació; i així: l'anàlisi no pot donar comptes dels seus principis, la qual cosa equival a dir que l'anàlisi no pot donar comptes de si mateixa. L'anàlisi apareix sostinguda sobre fonaments no-analítics. Quin és l'excés (o la deficiència) de l'anàlisi?

A Quarrel, Rosen comença el capítol novè de l'obra, "Much Ado about Nothing: Aristotle contra Eleatism" (pp.148-182), tot advertint que la filosofia rep dues crítiques per part dels seus enemics tradicionals; és a saber: a) que es perd en grans especulacions; i b) que es perd en minúcies tècniques. La filosofia sempre fa massa o massa poc: no té mesura. "'Nothing in excess': so speak the enemies of philosophy. This maxim is attributed to Pindar, and casts light upon the quarrel between philosophy and poetry" (16). "No-res en excés"

pot entendre's, en efecte, de dues maneres: a) cap cosa en excés; o b) el No-res en excés. Segons a), la crítica diu que la filosofia s'excedeix en el tractament d'alguna cosa; segons b), la crítica diu que la filosofia parla massa de no-res. Segons a), la filosofia es perd en minúcies tècniques; segons b), la filosofia es perd en no-res perquè parla de no-res (17). La mesura fóra, aleshores, accedir de forma ajustada a les coses i al no-res. ¿És suficientment moderada la forma analítica d'accedir al no-res? Comencem plantejant el problema:

"Què és el no-res?" -així hauria de preguntar, almenys en principi,

(17) El tot de l'article que ara estem considerant mostrarà que la forma analítica d'interrogar deixa desprotegida la filosofia, suposa la victòria de la poesia (entesa com a mera producció humana -producció que no aclareix res-). Paradoxalment, l'analítica s'oposa precisament a les llicències (pseudo)poètiques de les especulacions metafísiques; però "the quarrel" -escriu Rosen- "is itself the triumph of poetry" (op.cit.p.xii).

Convé apuntar que l'inici de l'article és profundament irònic, però bé que amb una ironia subtil. El tot de l'article és l'examen de la forma d'interrogar dels més sobris i moderats de tots ("Nothing in excess"!), els hereus de la sobrietat aristotèlica que s'oposen a la follia poètica dels falsos filòsofs; i el que mostra és precisament que aquesta sobrietat és follia perquè la techné que només és techné és indistingible de la poesia. Però aquesta ironia podem fer-la anar encara una miqueta més lluny, si avancem la tesi roseniana (que no podem mostrar fins ben avançat el nostre estudi) que tant Heidegger com l'anàlisi són en darrer terme desemascarats com a poesia, i són, així, els acusadors de la filosofia: la poesia heideggeriana diu que la filosofia ha fet massa poc; la poesia analítica diu que la filosofia ha fet massa coses. Insistim en aquest suggeriment jogasser: Heidegger fa a la metafísica l'objecció a), perquè troba que la metafísica ha "oblidat" la seva pregunta fonamental a causa d'haver atès massa a les coses (enlloc d'atendre a l'ésser); Carnap, en canvi, fa a Heidegger una objecció del segon tipus, tot dient que aquest autor, Heidegger, parla de no-res. Tornem a la dimensió irònica del discurs de Rosen:

El títol mateix de l'article ja és profundament irònic. "Much Ado about Nothing" podria traduir-se com "molta feina sobre el No-res" (com si al.ludíssim a l'esforç seriós en el tractament d'un greu problema); però en anglès és una frase feta que podem traduir per "molt soroll per no-res", tot indicant que hom està exagerant i que hom està perdent el temps. Diem que és ironia, no sarcasme: Rosen pensa que el problema és seriós, és un problema genuí; el fet que no se l'interrogui adequadament podria ser tràgic, no còmic. De tot això ja en parlarem. De moment volíem fer notar la subtilitat, en l'ús de la ironia, de l'estratègia comunicativa de l'autor.



l'analítica. Tanmateix, la formulació no és bona perquè "què" està per alguna cosa. Per quina cosa està el no-res? No val a dir que està per no-res, perquè encara no sabem què vol dir "no-res".

Des de la filosofia de l'anàlisi es donen dues vies distintes de resposta al problema:

A) "No-res" és un concepte dotat de sentit però sense referència. Aquesta resposta té el problema que conceptus és sempre quelcom definit, delimitat, i el no-res no és res definit: un concepte és alguna cosa, no no-res. A més, el concepte "cercle quadrat" també és un concepte dotat de sentit sense referència, raó per la qual la caracterització proposada no és caracterització del no-res. Podem, aleshores, estar temptats de dir que el no-res és la classe de tots els conceptes sense referència, o alguna altra versió més o menys sofisticada del mateix. Però això és una construcció tècnica, torna a ser alguna cosa, no no-res (18).

B) Una altra via de resposta és que afirmacions tals com "no-res és present" són versions incompletes d'afirmacions tals com "no-res del tipus tal-i-tal és present". Segons això, tractar "no-res" com si fos un nom és un error de gramàtica: un nom requereix una referència, i només les coses poden complir aquest rol; les coses poden existir o no existir, però en tot cas ens referim a coses d'un tipus definit. "No-res" ("Nothing") significa "no cosa" ("no thing"), i "cosa" significa "cosa de tipus tal-i-tal". Aquesta línia de raonament el.ludeix la qüestió perquè falla en la consideració del "no" en l'expressió "no cosa":

"No" és un quantificador, i ens diu que no hi ha res a comptar del tipus designat pels valors de les variables lligades per ell, que no hi ha res a comptar del tipus designat pels valors de les variables que cauen sota el seu domini. I així: el sentit de "no" depèn del sentit de "no-res". En dir-nos que no hi ha res a comptar, el quantificador fa ús d'allò que necessitem definir; més i tot: ens explica que el No-res és incomptable. Això ens dóna: primer, que la línia del raonament és circular perquè s'usa el no-res per a explicar el no-res; i segon, que la teoria de la quantificació és irrellevant en la nostra recerca, donat que el No-res és incomptable.

En general, "no", com "no-res", és un terme lògic primitiu que hem d'entendre per tal d'entrar a articular raonaments analítics. Però el terme no és explicat pel raonament analític mateix; i això passa perquè

(18) La teoria axiomàtica de conjunts tracta els conceptes extensionalment, de manera que poden ser tractats com a conjunts. La definició de no-res seria, aleshores, la classe de tots els conjunts buits. Ara bé, "buit" ja conté una negació no explicada, car significa "que no té cap element". Si, per exemple, caracteritzem la classe buida com a  $\{x/x=x\}$ , el que fem és fer un ús de la comprensió prelògica o preanalítica de la negació, perquè "=" significa "no igual a".

aquesta manera de raonar està basada en certes assumpcions metafísiques o ontològiques, tals com el principi segons el qual ésser és ésser alguna cosa definida, una unitat o un element comptable, o (en el cas extrem de les entitats transfinites) alguna cosa que podem anomenar. L'assumpció preanalítica que ésser és ésser-comptable (això és: susceptible d'ésser tractat en el si de la teoria de la quantificació) és, alhora, l'assumpció preanalítica que no-ésser és ésser no comptable. El problema insoluble del No-res és així substituït o reemplaçat per un problema subsidiari formulat en termes tècnics: el problema genuí (preanalític) és (analíticament) reemplaçat per una construcció tècnica; i "what man constructs, he can also deconstruct" (19):

Els problemes són reemplaçats per trencaclosques. Allò que sembla un gran avenç en rigor tècnic (i que de fet pot ser tal) és en realitat el triomf de la poesia sobre la filosofia. Els trencaclosques són poemes o artefactes.

Fer-se càrrec del No-res ve a ser així una investigació sobre la possibilitat de la filosofia. M'agradaria insistir en què no es tracta de fer-se càrrec d'un "trencaclosques" a ser resolt en virtut d'algun formalisme enginyós. Però això no ens excusa de la necessitat d'inspeccionar amb precisió una varietat de solucions tècniques proposades al problema. Només tot fent tals investigacions guanyem el dret a cercar altres vies de respondre a les exigències d'explicar el que en elles no és explicat. (20)

Aquest text ens permet de justificar la manera com hem triat de començar el tot del nostre estudi sobre Rosen, i també ens permet de veure quina és la manera de fer del nostre autor. Si l'anàlisi no es fa càrrec del no-res, l'anàlisi esdevé poesia, i quedem a l'empar del relativisme que s'emascara amb el nom de "creativitat". Però cal que

(19) Quarrel, p.150 (el subratllat és meu). Avancem que aquesta observació aclarirà també la dèria destructora derrideana: la desconstrucció del "platonisme" és desconstrucció d'una construcció feta (entre altres) per Derrida mateix (l'anomenada "metafísica de la presència"), no desconstrucció de l'ensenyament platònic, perquè (com haurem, amb Rosen, de mostrar) aquest ensenyament no és cap construcció, no consisteix en cap "metafísica de la presència", i així, no pot ésser desconstruït. De tot això ja en parlarem. El que sí cal retenir, com a observació feta per endavant, és que els excessos "analític" i "hermenèutic" poden ser vistos, si atenem acuradament a la cita apuntada, com a fills d'un mateix error. La diagnosi roseniana apareix amb tota la seva potència aclaridora.

(20) Idem.

no perdem el fil de la nostra investigació. El text citat ens obliga a inspeccionar les diverses solucions tècniques al problema. Malauradament, el present estudi no pot detenir-se en una investigació tan ampla. Insistim, així, en remetre als principis del discurs analític (més que no pas a les seves "solucions"). Recollim, doncs, l'observació que els raonaments analítics es basen en certes assumpcions metafísiques:

La formalització -diu Rosen- és expressió d'una posició o tesi metafísica. És una interpretació sobre què significa ser racional, una interpretació basada en la nostra comprensió, no lògica o analítica, sinó de la vida de cada dia (amb tot el seu gruix de contradiccions!). Dit de forma simple: és la tesi que la racionalitat és en darrer terme una qüestió de relacions formals. La tesi es presenta (per exemple en el cas de Quine) com a metafísicament neutral quan oblida que les relacions formals també són, que aquestes relacions tenen un ésser inclús més fonamental que els valors de les seves variables (en parlar de "x" o de "B" o de "f(x)" sense que ens importi què siguin "x", "B" i "f" -sense que ens importin els seus "continguts", la seva dimensió ontològica-, es crea el miratge que les relacions entre "x", "B" i "f(x)", que són el que són i no cap altra cosa, són ontològicament neutrals). Aquest oblit és induït en primer lloc per la redefinició d'ésser com a existència i per la definició d'existència sobre la base dels quantificadors, de les anàlisis funcionals de les proposicions i de les variables com a quantificables i com a pertanyents a qualsevol domini d'objectes. El simbolisme formal ens permet manipular "allò que és", però ell mateix no és inclòs en aquest domini: "Logic now assumes the status of the divine logos; it is beyond being (or existence). But this is either theology or nonsense; it is not self-conscious and discursively-argued rationality." (21). Si la lògica no és res comptable o quantificable, aleshores (des d'un punt de vista lògic) la lògica no és res. La defensa de la lògica només pot ser translògica, perquè l'assaig d'una defensa lògica de la lògica esdevé defensa del no-res. Dir la lògica per part de la lògica és aquesta empresa: no-res a dir.

Recomencem tot situant la lògica en les seves pretensions filosòfiques:

La filosofia neix a Grècia (p.e. amb Parmènides) com un intent d'explicar el principi unificador del tot. Però ¿què s'entén per "el tot"? ¿És la suma de totes les coses (ta sympanta), o és la unitat formal d'aquesta suma (to holon), la qual no és ella mateixa un element de la suma?

La primera resposta no és viable pel sol fet que conèixer els elements d'una suma no ens permet de conèixer el principi en virtut del

---

(21) "Logic and Dialectic" (Anc&Mod, pp.118-159), p.135 (el subratllat és meu). Ja veurem que la "teologia filosòfica" apareixerà en cada un dels tres moments del recorregut a fer en aquest primer capítol de l'estudi; i ja direm per què no pot ser d'una altra manera.

qual la suma és efectivament una totalitat. Preferim, aleshores, respondre que el tot és una unitat formal. Ara bé, si la unitat del tot és una forma, aquesta forma ha d'ésser distingible de les formes dels elements que constitueixen el tot, perquè sinó seria merament un element de la suma. Però si és distingible, com reuneix els elements? I si no és un element de la suma, pot ésser comptat? I si, després de tot, no pot ésser comptat, com pot ser alguna cosa (almenys mentre mantinguem el principi que ésser és ésser alguna cosa i és, així, ésser alguna cosa comptable)?

Tampoc no val a remetre a la unitat com a principi del tot, perquè la unitat del tot no pot diferir de la unitat d'un element constitutiu. La unitat no té estructura interna i no pot ser explicada, així, analíticament. Analíticament la unitat és no-res perquè no és analitzable. Els intents de definir la unitat amb precisió han de començar per reemplaçar la unitat per la identitat o la igualtat, perquè una definició és una anàlisi i no pot haver-hi anàlisi del que no té estructura interna; però això és multiplicar les unitats (22). La unitat qua unitat és invisible; la "veiem" com a present només en la diversitat; i per tant:

La unitat és anàloga al No-res, que no pot ser "vist" en si mateix, sinó només en el si, o en els "marges", d'alguna cosa. Així com l'intent de definir la unitat a través de la diversitat ha de fallar (vid. Sofista de Plató), així també els intents de definir el No-res a través d'alguna cosa (o d'Alguna-cosa) han de fallar. Al mateix temps, fins que no poguem accedir a alguna comprensió de la unitat i del

---

(22) Quan representem la identitat per l'expressió  $x=x$  o  $(x)(x=x)$ , dupliquem o tripliquem la  $x$ . No es tracta simplement d'una conveniència de notació, sinó que mostra alguna cosa fonamental sobre el pensament. No podem pensar la identitat (sameness) sense la invocació o mediació de la diferència. No val a dir que la  $x$  de la dreta no és diferent a, sinó la mateixa que, la de l'esquerra (això és triplicar la  $x$ !). La identitat de la  $x$  només pot ser mostrada tot indicant, a través de la diferència, la identitat del "de  $x$ " ( $\underline{x's}$ ). Per a concebre la identitat sense la diferència n'hi hauria d'haver prou amb pensar, dir o escriure el símbol  $x$ . Però un sol símbol significa no-res (aquesta és la crítica platònica de la doctrina parmenídea de l'U). No hi ha cap camí concebible per a definir la identitat excepte a través de la diferència. (El sol símbol  $x$  podria ser símbol d'un  $x$  tal que  $x=x$  -això és intel·ligible, i la lògica en fa ús sense problemes-, de tal manera que el símbol estigués per allò que no és idèntic a si mateix, o si es vol, per no-res).

De nou, la definició de  $p$  (la identitat) exigeix la participació de  $-p$  (la diferència). La definició és dialèctica -no merament lògica o analítica-, en aquell sentit que fa afirmar a Hegel la intel·ligibilitat recíproca de la posició o afirmació i de la negació.

No-res, romandrem incapaços d'explicar què entenem pel tot. Si la unitat és indistingible del No-res, aleshores el tot, en virtut de la seva unitat, és indistingible del No-res (23). La manera analítica d'interrogar considera la identitat o la igualtat (no la unitat) i el no-comptable (no el no-res); però així: iguala el no-res i la unitat com a analíticament no-tractables. El tot, l'"estructura" global de la nostra situació -i així, de la nostra orientació-, queda com a no-res: "situat" el tot de la nostra vida sobre el no-res, la nostra orientació de vida no és tal orientació, sinó (auto)pèrdua en el nihilisme. Què és

(23) El raonament el recullo de "Much Ado about Nothing: Aristotle contra Eleatism". En aquest article Rosen considera, primer, la resposta parmenídea al problema: atès que tot allò que és, és, com a unitat identificable, una unitat, i, a més, atès que entre una unitat i una altra unitat hi ha no-res, el tot constitueix una unitat singular; l'Ésser és u. Parmènides ens prohibeix, així, de parlar o pensar "el que no és de cap manera", el Nihil absolutum, to medamos on, o en la traducció de Rosen, the altogether not (la traducció està explicada a la p.180 de Plato's Sophist). Els eleàtics, obeint la prohibició de Parmènides, reinterpreten el no-ésser com a alteritat: en una multiplicitat un element és diferent de, o altra que, i així no és, els altres elements. Ara bé, si "S no és P" significa que "S és un altre que P, és a saber, Q", el significat de la nova afirmació depèn del nostre reconeixement tàcit que Q no és P: la intel·ligibilitat de to medamos on està pressuposada en la intel·ligibilitat de l'alteritat: la multiplicitat depèn de l'eliminabilitat de la negativitat "ontològica" (i no precisament "sintàctica"); però això, la negativitat "ontològica", ha d'evitar-se si es vol donar compte racional del tot; els eleàtics conclouen, aleshores, això: no hi pot haver esclatxes en el plenum de l'Ésser, i així, l'Ésser és u. Per a Rosen, la tasca fonamental d'Aristòtil és la d'explicar com la diferència ontològica (i així, el discurs analític) és possible, sense que això signifiqui obrir discontinuitats o buits en el plenum que és l'Ésser; dit altrament: ha de reemplaçar el plenum de l'Ésser per un continuum, o descobrir una manera d'explicar l'alteritat que no depengui de to medamos on. Això fa que reinterpreti la negació com a privació.

En aquest article Rosen estudia la solució aristotèlica al problema, i en mostra les deficiències. El present estudi no és el lloc per a entretenir-nos en això. Però el que sí cal destacar és el fet que, en remetre a Aristòtil, Rosen (re)situa l'analítica en el si de la tradició filosòfica occidental. Tant se val ara qui faci un ús més responsable de l'anàlisi; el cas és que Aristòtil també és "analític" (en un sentit que Rosen explica bé en l'article en qüestió, i que té a veure amb la manera com fa seu el principi de no-contradicció), i que això fa que deixi sense resoldre greus problemes.

el tot? Veiem que, efectivament, en l'analítica és no-res:

Remetem-ho a la teoria axiomàtica dels conjunts. Els lògics parlen de tres estadis successius en el desenvolupament de les teories matemàtiques. El primer estadi va ser l'intuïtiu o "ingenu". En aquest estadi, la situació era més o menys la següent:

Per tal de formalitzar el raonament matemàtic, necessitem un llenguatge perfecte, arrelat en intuïcions indubtables, i que sigui incapaç de generar inconsistències. La teoria de conjunts va ser considerada en principi aquest tal llenguatge, i el principi d'abstracció va ser considerat el principi d'aquesta teoria.

Intuïtivament sembla obvi que un conjunt és una col·lecció d'objectes que participen d'una propietat comuna, i sembla obvi, així, que tota propietat defineix un conjunt. Tanmateix, el 1903 Bertrand Russell va descobrir la paradoxa següent ("la paradoxa de Russell"):

Intuïtivament, és clar que hi ha conjunts que són elements de si mateixos, i conjunts que no. Per exemple: el conjunt de tots els conjunts és un conjunt, però el conjunt de tots els homes no és un home. Considerem, aleshores, el conjunt de tots els conjunts que no es pertanyen a si mateixos (el qual conjunt està ben definit en virtut del principi d'abstracció); anomenem A a aquest conjunt. Aleshores, obtenim que: A pertany a A si i només si A no pertany a A (si A pertany a A, aleshores, per definició d'A, A no pertany a A; i si A no pertany a A, aleshores, també per definició d'A, A pertany a A). La intuïció ens fa caure en contradiccions.

Les vies de solució de la paradoxa passen totes elles per una negació de la indubtabilitat de qualsevol intuïció (24). Zermelo evita la paradoxa tot proposant un esquema axiomàtic de formació de conjunts

(24) És cert que Brouwer respon a la paradoxa tot inaugurant el que hom anomena l'intuïcionisme. Però aquest intuïcionisme té clarament un substrat idealista-dialèctic, car assenyala el subjecte creatiu com a font de què prové la força de les matemàtiques, una força que no pot ella mateixa ser expressada en termes matemàtics. Això no és una correcció intuïcionista de la lògica clàssica, sinó que és un trencament amb aquesta lògica, o si es vol, una "recuperació" d'un context prelògic o preanalític, "dialèctic" (Rosen remet a Brouwer en el context d'una discussió sobre Fichte; vid. Limits, p.186).

D'altra banda, l'intuïcionisme posterior, per exemple l'intuïcionisme de Dummett, tracta la intuïció en termes de probabilitat o de verificació. A més, Dummett usa "intuïble" com a sinònim de construïble, de tal manera que la pressumpta indubtabilitat d'una intuïció donada dependria, en tot cas, no del fet que ella és indubtablement referència immediata a l'objecte, sinó del fet que el tècnic-matemàtic pot fer una tal construcció. La intuïció en aquell sentit en què el principi d'abstracció era evident també aquí és negada, i en el seu lloc es posa, no una altra intuïció, sinó un constructe tècnic que anomenem "intuïció". (Sobre Dummett, vid. Limits, pp.30-32).

que impedeixi de formar conjunts "massa grans". Podríem dir que del què es tracta és d'establir sempre, en cada cas, l'univers del discurs. La teoria intuïtiva deia que per a tota condició,  $P(x)$ , podem definir el conjunt de tots els elements que la compleixen,  $\{x/P(x)\}$ ; Zermelo inclou una nova restricció:

Parlar de "tots els elements" pressuposa que hi ha el conjunt de tots els elements; però això és un conjunt "massa gran" (d'aquell tipus de conjunts que duu a la paradoxa de Russell). L'esquema axiomàtic de formació de conjunts ara diu que per a qualsevol conjunt donat,  $A$ , i per a qualsevol condició,  $P(x)$ , hi ha el conjunt dels elements d' $A$  tals que satisfan aquesta condició,  $\{x/x \text{ pertany a } A \text{ i } P(x)\}$ .

¿Què ha passat, aleshores, amb el tot? Amb la negació de la intuïció advé la negació del tot, perquè al tot només hi accedíem "intuïtivament", i ara aquesta via d'accés ha quedat deslegitimada. És ben cert que Zermelo no té l'última paraula: l'estadi axiomàtic de la lògica (perfeccionat pel sistema de Von Neumann-Bernays-Gödel, NBG, que resol la paradoxa de Russell de forma distinta a la de Zermelo) serà continuat i perfeccionat tècnicament en l'estadi formalitzat. Tanmateix, pel que fa al Tot la situació serà la mateixa. Abans de veure-ho, tot remetent a la paradoxa de Cantor, formulem una mica més a poc a poc el problema del tot i de les parts:

El problema del tot i de les parts pot ser formulat en termes de la lògica racionalista tradicional, com ja hem fet -de forma similar- més amunt, de la manera següent. Cada tot concebible és una entitat finita o determinada; és concebible perquè té una forma determinada. Conèixer un tot és sempre conèixer "aquest tot específic". Però quan els filòsofs parlen de o sobre el Tot, aparentment es refereixen a quelcom que té una naturalesa autocontradictòria, quelcom que és alhora específic i inespecífic: específic, perquè no es refereix a aquest o a aquell tot sinó a tots ells; i inespecífic, perquè, com a Tot dels tots -o, en terminologia de la lògica actual, com a "classe de totes les classes"-, és un tot més entre tots -o una "classe més entre les classes"-. En tant que autocontradictòria, aquesta entitat no pot ser tractada lògicament. Veiem-ho d'una altra manera:

La lògica, i el discurs racional mateix, funciona pel mètode de divisió i (re-)col·lecció. Potser pensament i parla no són idèntics, però en tot cas són inseparables; i així: no podem pensar lògicament si no és sobre entitats de les que pot parlar-se'n. I parlar és classificar (implícitament o explícita). Però el procés-de-classificació és un procés-d'-especificació, i això vol dir que una espècie és obtinguda per la divisió d'una altra pel simple acte en què afirmem o classifiquem un individu com a membre d'una espècies donada. Per exemple: quan dic "això és una poma", implícitament estic dient, també, "i no és una mandarina, una maduixa, ...", o en general, "i no és cap altra cosa"; conèixer una poma és conèixer això i no allò, i d'aquesta manera i no d'aquella. Doncs bé: en el cas del Tot això és manifestament impossible, perquè fora de Tot hi ha no-res.

Tant si el discurs lògic és una expressió perfecta de com són les coses, com si el que passa és que nosaltres no podem conèixer excepte si

expliquem el discurs lògic, el fet és que no podem donar un tractament lògic del Tot. Atès que donar comptes és dir alguna cosa d'alguna cosa, especificar, obtenim que tot tractament ostensible del Tot constituïria en realitat un tractament de part del Tot. Més i tot: obtenim que no hi Tot, perquè "ésser" és ésser alguna cosa, un això (i no allò) o un allò (i no això), o una cosa d'aquest tipus (i no d'aquell tipus) o d'aquell tipus (i no d'aquest tipus) -i el Tot és, en tot cas, Això-Tot, però en cap cas "això i no allò". Ara bé, si no hi ha Tot, la realitat és una col·lecció de tipus o d'espècies sense gènere comú; i així: haurem de concebre la multitud en el buit, és a dir, haurem de concebre una seqüència discontinua d'espècies, no-relacionades lògicament a una estructura comuna, relacionades lògicament a l'estructura comuna del discurs racional mateix creat ex nihilo pel subjecte del discurs.

Remetem-ho ja a la lògica formal. La idea de Von Neumann per a evitar la paradoxa de Russell fou, no evitar la formació de conjunts "massa grans" (amb Zermelo), sinó evitar que aquests conjunts siguin al seu torn elements d'altres conjunts (la clau està en triar adequadament les regles de formació de nous conjunts; o, vist altrament, en la distinció crucial entre les relacions d'inclusió i de pertinença). L'estadi formalitzat de la lògica és una continuació de l'estadi axiomàtic representat pel sistema NBG. Veiem quin tractament té el Tot en aquest estadi:

Els lògics normalment expressen el caràcter paradoxal del Tot fent referència a la paradoxa de Cantor, la paradoxa de la classe de totes les classes. Formulem-la resumidament (25). Considerem la classe de totes les classes, simbolitzada com a M. Sigui UM la classe de totes les classes contingudes en M. En general: per a tota classe, el seu número cardinal és sempre més petit que el número cardinal de la classe de les classes contingudes en ella; per exemple: si una classe donada C conté dos elements (a i b), UC en contindrà  $2^2=4$  [a, b, a i b (o C), i 0 (la classe-nul·la)]. Atès que M és la classe de totes les classes, UM ha d'estar inclosa en M, i això vol dir que el número cardinal de UM és més petit que (o igual a) el número cardinal de M. Però ja hem vist que el número cardinal de UM ha de ser més gran que el número cardinal de M. Per tant: la definició mateixa de M ens fa entrar en contradicció; no hi ha una tal M. Expressem encara el mateix de forma més simple:

La classe de totes les classes pertany a si mateixa o no pertany a si mateixa. Si no, aleshores hi ha una classe que no pertany a M, contra la nostra definició. Si sí, aleshores podem construir una altra

---

(25) El contingut de les pp.22-24 correspon a l'exposició del problema del Tot i de les parts que Rosen fa a G.W.F.Hegel, pp.35-43. Novament, el mateix problema troba tractaments diversos en les distintes obres. A destacar és el caràcter recurrent que té el problema en el tot de G.W.F.Hegel, i també en el tot de Limits. En tot cas, el problema, en tant que problema genuí, té un paper fonamental en tota exposició en què apareix un tractament del mateix.



classe que inclogui "totes" les classes i la primera "classe de totes les classes" (presa ara com a membre d'una classe més comprensiva). En ambdós casos, no hi ha Tot sinó només una multitud, bé estàtica, bé tot expandint-se: en el primer cas la lògica guarda silenci pel que fa al Tot; en el segon cas el discurs lògic entra en una regressió infinita que no aconsegueix donar comptes del Tot mateix. Hom ha d'ajustar la lògica de tal manera que n'excloquem la classe de totes les classes: però això no és resoldre el problema, sinó més aviat reconèixer que es tracta d'un problema insoluble; o és, més pròpiament, "oblidar" el problema tot substituint-lo per un problema tècnic subsidiari que ignora el seu origen pre-tècnic. Excloure la classe de totes les classes és merament admetre que el Tot és inaccessible. Ara bé, si no podem fer-nos càrrec del Tot, aleshores tampoc no podem fer-nos càrrec de cap tot, o el que és el mateix, tampoc no podem fer-nos càrrec de cap part (26):

Una anàlisi completa d'una forma ha d'especificar, i en aquest sentit, comptar, tots els seus elements essencials. Suposem que això ja ha estat fet. ¿Què passa aleshores amb l'ordre d'aquests elements, que és en definitiva allò que entenem per aquesta forma específica? Si l'ordre és ell mateix un element de la suma d'elements, aleshores necessitem un altre element fora de la suma per tal de constituir la forma. Si l'ordre dels elements no és cap element, aleshores no és possible cap anàlisi formal de la forma específica: podem fer una llista dels seus elements o bé proveir una imatge de la forma en qüestió; però la imatge és intel·ligible només si ja coneixem l'original, i en aquest cas no hi ha l'equivalent analític a "conèixer l'original". En el primer cas, la forma és més que si mateixa; en el segon, sembla ser igual a si mateixa: en ambdós casos, no hi ha explicació analítica de la unitat de la forma com a unitat (vid.pp. 19-20), i no hi ha, per tant, explicació analítica de la forma com a forma. El caràcter de tot ("wholeness") de la forma és igualat amb el "fet" de la co-presència de molts elements formals. Atès que no és possible donar cap explicació que permeti considerar aquesta co-presència com a necessària (perquè això exigiria "deduir" els elements a partir de la unitat del seu ordre, cosa que no tenim), la co-presència ha d'ésser tractada com a contingent. El caràcter de tot de la unitat d'una forma deixa pas al "(caràcter de) tots" ("allness") de la suma de les parts d'una forma, que es dissol, bé en la "substància invisible" de l'empirisme modern (que al seu torn és negada com a il·lusió), bé en la intenció de l'analista. De nou, o bé aquesta intenció és ignorada, o bé és analitzada com a co-presència contingent d'elements formals. Però això condueix, bé a deixar sense explicació les parts com a tots, bé a una regressió infinita. Obtenim, d'aquesta

---

(26) Aquesta discussió es troba a G.W.F.Hegel, pp.42-43. Es tracta d'una versió resumida del què està a bastament discutit al capítol 4 d'aquesta mateixa obra, i arreu a Limits.

manera, que l'anàlisi ho perd tot:

Allò que volia ser discurs enraonat sobre la intel·ligibilitat del món deixa el món com a intel·ligible. Heus ací les conseqüències autodestructives del racionalisme modern! No-res a dir, i així, dir no-res. Els límits interns de l'anàlisi la fan folla quan persisteix en l'actitud claustrofòbica. Tal com anunciàvem en començar aquesta secció de l'estudi, tot constrenyint l'anàlisi hem assistit a la seva transformació en allò que de primer apareixia com a l'enemic de l'anàlisi mateixa. Però la diagnosi no ha acabat, perquè encara no hem assenyalat la via de recuperació de l'anàlisi en la seva figura benèfica per a la vida humana. Així doncs, continuem.

Tot és No-res -això és el que hem trobat. No hi ha tot, i així, estem (des)situats en el no-res. La filosofia com a orientació global de vida (tensionada vers la saviesa) esdevé impossible, donat que neguem l'àmbit global de l'orientació. "The first principle of sophistry" -escriu Rosen- "is the denial of the whole" (27): l'analítica queda degradada en sofística. Pel que fa a la intel·ligibilitat del marc global, que és el que ens permet (o bé ens permetria) de ben orientar-nos, l'analítica té no-res a dir. Però el discurs analític parla només del què és comptable, parla de coses, no del no-res; i així: enfront el no-res a dir, l'analítica diu no-res (és el silenci i el misticisme del "primer Wittgenstein") o bé construeix en el no-res problemes tècnics subsidiaris per tal d'evitar el problema genuí (sobre el què mantenen també el silenci), de tal manera que el discurs analític esdevé un discurs sense fi, atès que el progrés que només és progrés és indistingible del no-res: l'analítica ja no atén a l'estructura de la intel·ligibilitat, sinó que passa a parlar, tot jugant, del parlar. Podem dir que la matemàtica (de mathesi: comprensió) ha perdut el seu telos, de manera que ja no aclareix res; i no aclareix res simplement perquè hi ha no-res a aclarir. En virtut d'una inversió dialèctica, la matemàtica, que és "el referent a l'aclariment o a la comprensió", esdevé allò que és aparentment el seu contrari, a saber, creació o producció ex nihilo (una versió degradada de la poesia), això és, contrucció sobre construccions que es fa en i des del No-res. La seriositat i la sobrietat analítica es transforma aleshores en un joc el sentit del qual roman ocult. De la manera següent som convidats per Jesús Mosterín al joc:

Así como la fantasía musical del hombre produce sinfonías diversas, así también nuestra imaginación matemática concibe teorías distintas. Y según qué teoría de conjuntos elijamos, estaremos jugando a un juego distinto. En el campo matemático hay sitio

---

(27) Plato's Sophist, p.327

para muchos juegos. Y todos ellos son peligrosos, pues no está asegurada la consistencia de ninguno. Pero más vale arriesgarse que aburrirse. La misión de este libro no es sino la de presentar uno de esos juegos. Ojalá el lector lo encuentre divertido. (28)

Per què hauríem de triar un joc i no un altre?, o per què hauríem de triar-ne algun? Des de quin joc, i amb quina consistència, se'ns convida a jugar a algun d'aquests jocs? I per què aquests jocs són divertits? Sòcrates s'arriscava per tal de salvar l'ànima, i ara se'ns convida a arriscar-nos per tal de combatre l'avorritament. Això passa perquè a l'ànima li passa com al tot: no té estructura, i així, no és analitzable; analíticament és no-res, i el repte de dir-la és un repte avorrit perquè és no-res a dir. Notem que l'estat del discurs analític que ara hem detectat té a veure, com ja hem dit, amb l'"oblit" per part de la matemàtica del seu caràcter de comprensió (un "oblit" que és pròpiament "autooblit"); la clau està en què l'accés al tot en què som i l'accés (re)orientador a l'ànima no pot ser l'"explicació analítica", sinó que només pot ser la "comprensió dialèctica":

Jo mateix [escriu Rosen] sóc un partidà de la tesi que comprenem l'Ésser i el no-res però que no podem explicar-los en una manera no-circular, consistent, rigurosa. Si sóc acusat de sucumbir a les especulacions rapsòdiques, només puc dir que, tant si els meus crítics estan escoltant com si no, la música sona. (29)

La música mateixa sona; aquí no es tracta que la fantasia musical de l'home la produeixi. Hi ha un accés (en la comprensió) a allò que analíticament és inaccessible perquè és no-res. De moment no podem dir

---

(28) J. Mosterín, Teoría axiomática de conjuntos, Ariel, Barcelona-Caracas-México, 1980<sup>2</sup>, p.31. Convé insistir en què, malgrat els comentaris que faig a continuació, Rosen (i jo mateix) se sent pròxim a l'"esperit" racional de la filosofia lògica de l'anàlisi. El llibre de Mosterín és certament, com l'autor es proposava, un bon entreteniment i una bona introducció a la teoria axiomàtica de conjunts. No posem en qüestió aquí la bondat de la lògica; del què es lamenta Rosen és precisament del fet que la lògica mateixa no pugui defensar-se a si mateixa. No voldríem que ningú malinterpretés els comentaris que fem entorn el text del professor Mosterín, i tampoc, en general, que ningú malinterpretés el sentit de l'esforç rosenià per tal de delimitar les fronteres de l'anàlisi. Només demanem, com feia Quine en acabar el primer article del recull From a Logical Point of View (1953), "ser tolerant i tenir un esperit experimental".

(29) "The Limits of Analysis" (Anc&Mod, pp.160-174), p.174

en què consisteix aquest accés. El que sí convé destacar és el fet que això que cal comprendre per a no perdre'ns en la desorientació que viu en la inaccessibilitat absoluta del tot, això no és explicable de forma consistent. Si per a Mosterín valia la pena de jugar malgrat la possibilitat perillosa que el joc en darrer terme es revelés inconsistent, per a Rosen el punt de partida és l'aclariment del fet que tot joc analític que volgués accedir a allò al què val més la pena d'accedir serà desemmascarat sens dubte com a inconsistent. A això hem d'accedir-hi d'una altra manera. Insistim en la fragilitat o en la indefensió de la lògica:

Si el convit al joc de la lògica es basa en combatre l'avorriment, aleshores podria objectar-se retòricament, i amb la mateixa (il.-)legitimitat lògica, que més val deixar estar aquests jocs frívols perquè el que verament importa és salvar l'ànima. Certament, pot objectar-se que no tots els lògics formularien el convit tal com ho fa Mosterín. Però l'exemple és vàlid perquè qualsevol altre convit o qualsevol altra defensa hauria d'ésser, o bé circular (car la defensa es faria tot respectant el principi de no-contradicció, i esdevindria així defensa de la lògica per part de la lògica), o bé frívola (amb arguments ad hominem del tipus triat). En breu: la lògica roman desprotegida enfront la retòrica perquè deixa com a igualment (ir)raonable la racionalitat i la irracionalitat. Això també es pot fer veure tot dient que la lògica es degrada en mera construcció tècnica sense fi perquè deixa (silenciosament) subordinada la racionalitat teòrica a la pràctica irracional (o irraonada) que tria jogasserament el joc que en cada cas tria. La dèria constructora és un senyal d'aquesta preeminència del fer pre- o i-lògic, que apareix com una de les figures de la inquietud i de l'ansietat característica de l'autoconsciència (post)moderna:

Paradoxalment, i com ja hem vist, la sobrietat i la seriositat analítica esdevé massa sòbria i massa seriosa, de tal manera que experimenta una inversió dialèctica en virtut de la qual s'igualava a la follia poc seriosa dels seus enemics. "Analysis without intellectual perception is destruction" (30), escriu Rosen -és autodestrucció, podríem precisar. D'aquesta manera, el problema de la intuïció apareix com a un dels eixos de la diagnosi roseniana de les deficiències del discurs analític. Detinguem-nos-hi una mica (31):

Vèiem com l'estadi intuïtiu de la teoria de conjunts ens abocava a una contradicció formal. Aparentment, la intuïció ens duu a contradiccions:

Intuition justifies too much. It justifies,

(30) Plato's Sophist, p.331

(31) A partir d'aquí atendrem sobretot a l'article "Logic and Dialectic" (Anc&Mod, pp.118-159). La mateixa qüestió també està a bastament tractada a Limits i a G.W.F.Hegel.

for example, a naive set theory riddled with paradox. It justifies, apparently, Euclidean geometry at the expense of consistent and useful alternatives. And because intuitions notoriously differ from person to person, it can and does justify theories that conflict one another. It even justifies logics that conflict with one another. It is far from obvious that an appeal to intuition is better than just leaving the axioms wholly without justification. Indeed, our epistemology would be equally good if, instead of relying on intuition, we relied frankly and forthrightly on prejudice. (32)

Si ens refiem de la intuïció, ens contradiem a nosaltres mateixos, mentre que si neguem la intuïció els nostres axiomes i les nostres regles-de-formació perden el seu caràcter indubtable: renunciem a la justificació, o bé remetem a raons pragmàtiques que apareixen com a l'únic remei quan la intuïció s'ha igualat al prejudici. El criteri pragmàtic ens dóna que no és l'evidència el que ens fa triar els axiomes, sinó que el que passa és que els axiomes estan justificats perquè ens permeten d'assolir "fins postulats": la qüestió de la fonamentació es trasllada al domini dels fins. El resultat és que: o bé entrem en una regressió infinita de justificacions dels nostres fins, o bé aquests perden tota certificació racional i queden com a arbitraris.

Hi ha, certament, assajos de resolució del problema dins la "tradició analítica" mateixa. Un assaig important és el de Lakatos [vid. "Infinite Regress and Foundations of Mathematics", a: The Aristotelian Society, supl.vol.36 (1962), pp.155-84]. La proposta d'aquest autor és un tipus de fal·libilisme popperià, això és, el reemplaçament de les intuïcions "indubtables" per suposicions o conjectures refutables. Però suposar -objecta Rosen- és un tipus d'intuïció! Expliquem aquesta idea:

L'ús més corrent del terme "intuïció" en el nostre segle (certament el de Lakatos, i també el de Creath i el de tota la tradició a la què aquest autor pertany) concep la intuïció com a la percepció intel·lectual immediata, pura, d'allò que és plenament present, simple o trivial, i així indubtable. Doncs bé: Rosen usa "intuïció" amb un altre sentit:

Per bé [escriu Rosen] que no tinc aversió a incloure la intuïció categorial o formal com un tipus d'intuïció estic d'acord amb Hegel en què sigui el que vulgui que prenguem com a immediat, això en

---

(32) Richard Creath, "Carnap, Quine and the Rejection of Intuition" [a: R.Barrett/R.Gibson (eds.), Perspectives on Quine, Basil Blackwell, Oxford and Cambridge, 1990, pp.55-66], p.58

realitat (actually) és mediat. La intuïció formal està així mediatitzada per allò que els popperians podrien anomenar "background knowledge", o sia, per una "opinió" (doxa) en sentit platònic. Les opinions són formulades sobre la base de l'experiència de cada dia, la qual està ella mateixa saturada amb el llenguatge natural. Si intentem analitzar les opinions més d'aprop, trobem que consisteixen en percepcions sensibles, fragments de la tradició, hàbits, inferències, mites, somnis, intuïcions, pressentiments, inclús suposicions. I tot això és per descomptat completament fal·lible. Però així com Lakatos no nega les matemàtiques sobre els fonaments de la seva fal·libilitat, així mateix tampoc nosaltres neguem l'experiència diària o la intuïció, la "goma d'enganxar" de l'experiència diària, perquè sigui fal·lible. (33)

Veiem com, amb aquesta noció "platònica" d'intuïció, les crítiques apuntades per Richard Creath perden la seva força. Comencem remetent a

- (33) Anc&Mod, p.142. Atès que aquí, i també en altres ocasions més amunt, ha quedat manifest l'acord de Rosen amb Hegel, convé que diguem ja que la dialèctica proposada pel nostre autor és distinta a la hegeliana. Hegel anirà apareixent episòdicament en el nostre estudi, però no en farem un tractament detingut. La raó és que aquest autor mereix que se'l tracti molt acuradament i amb molta seriositat: si no hi ha temps més val passar de llarg. I amb tot, el cert és que el deute de Rosen amb aquest filòsof es farà palès (gairebé sempre sense que ho explicitem) sovint al llarg de la nostra exposició, i és un deute fonamental per a la comprensió de l'obra de l'autor que ens ocupa. Assenyalem de moment només com assenjala Rosen la distància de la seva pròpia postura respecte la de Hegel (en la tercera part de l'estudi tornarem sobre la qüestió, allà de forma una mica més detinguda i una mica més sistemàtica):
- A G.W.F.Hegel, Rosen mostra la manera com Hegel critica la intuïció (Anschauung) (aristotèlico-platònica) de les formes determinades -tot rebutjant-la com a pensament no-dialèctic i.a. incapaç de fer-se càrrec del Tot-. Tanmateix, apunta Rosen, Hegel aprova la discussió aristotèlica de Noesis tes noeseos, atès que donar comptes de Tot no pot quedar-se en la progressió-sense-fi del pensament dianoètic (i.a.analític). Ara bé, aquesta "intuïció eterna" és al final del desenvolupament de la Idea, la qual es veu a si mateixa reflectida en la naturalesa. La intuïció és present al començament (com a l'antecedent de la representació i del pensament) i al final del coneixement, però no és un component del procés dialèctico-especulatiu del pensament mateix. Hegel nega l'anàlisi discursiva com a fonamentada en la intuïció noètica de les formes finites separades. Una tal anàlisi duu a discursos infinits, discontinus, separats els uns dels altres en tant que

la paradoxa de Russell. La situació era aquesta: una intuïció sobre la formació de conjunts ens ha fet entrar en contradiccions formals, i per tant hem de malfiar-nos de les intuïcions. Aquest "i per tant" perd la seva força tan bon punt deixem de concebre la intuïció com a referència immediata a l'objecte-davant-els-ulls; no hi ha tal caràcter immediat de la intuïció: no hi ha intuïcions "últimes" perquè no hi ha coneixement immediat; i així: les intuïcions mateixes són contrastables:

El fet que una intuïció ens hagi fet entrar en contradiccions formals el que ens mostra és, no que haguem de negar la intuïció en general, sinó que les intuïcions sovint entren en conflictes les unes amb les altres, fan funcions completament diferents, o són de diferents naturaleses. Suposar o fer conjeitures és una activitat subjectiva tant com ho és intuir (la crítica al psicologisme ha d'afectar a ambdues activitats, o bé a cap de les dues). Per descomptat, les suposicions i les conjeitures poden ser avaluades; però també és així en el cas de les intuïcions. Insistim en la clau de la lectura roseniana del problema: les intuïcions no són percepcions immediates sobre les quals no pugui dir-se res racional; ans al contrari: una intuïció és una activitat cognitiva que fa possible que poguem dir alguna cosa en general. El lògic ens deia: la intuïció ens fa preferir la geometria euclídea a d'altres que són més útils, no ens permet de triar entre teories rivals, i ni tan sols ens resol la tria entre lògiques rivals... Però, si totes

separats de les formes sobre les què són discursos. Hegel assimila, tot evitant això, la forma en el pensament discursiu. El "silenci" característic de la intuïció intel·lectual és negat per Hegel com a base de la veritat lògica. Tanmateix, la solució es perdria en la discontinuïtat si "encara" no hem ofert un discurs total o un tractament complert del Tot, del Concepte. La filosofia és, per a Hegel, la recol·lecció d'una experiència ja conclosa. Però una experiència conclosa és la manifestació de l'Absolut; i.a.: ¿com hi pot haver una recol·lecció intel·lectual d'una manifestació de l'Absolut, si aquesta manifestació és ella mateixa una conseqüència de la seva recol·lecció conceptual? La circularitat aquí no és dialèctica: "So far as I can see," diu Rosen, "this is a contradiction which has no Aufhebung" (p.273). Enfront Hegel, Rosen exigeix, per tot el dit, el restabliment de la intuïció (silenciosa) de les formes en el sentit de Plató. Sense aquest enfortiment del pensament amb la intuïció, el donar comptes del Tot promès per Hegel ha de restar com a arbitrarïetat, com a mera construcció (vid.tbé. Limits, en espec. Cap.5: "The World as a Concept").

Amb el dit no pretenem haver explicat pròpiament res. Només volíem indicar "intuitivament" la crítica de Rosen a Hegel. És destacable el fet que la crítica a la dialèctica hegeliana tingui a veure, com acabem d'apuntar, amb la crítica a la lògica analítica. En la secció següent veurem la importància que té el "silenci" en la defensa del logos rosenià.

aquestes alternatives no les resol la intuïció, ¿qui o què les resol? ¿Com ho sabem, si no és per la intuïció, que la geometria euclídea té alternatives més potents? ¿I, atès que segons el seu punt de vista és notori que les intuïcions són diferents d'una persona a una altra, com pot ser que en l'estadi "ingenu" de la lògica "tots" haguem caigut en el mateix parany? I per fi, l'adverbi "notoriously" usat per Creath, ¿no és sinònim d'"evidentment", i no remet, així, a una intuïció fiable? En aquesta darrera observació es troba una indicació de la clau de l'ensenyament de Rosen (pel que fa a aquesta qüestió, és clar):

Corregim o deixem de banda el principi (intuitiu) d'abstracció (que ens feia caure en la paradoxa de Russell), no amb res altre de la intuïció, sinó precisament de forma intuitiva. Una intuïció rectifica la intuïció precedent, perquè la segona ens mostra que la primera no era suficient per a suportar el principi irrestringit d'abstracció; però la restricció la fem en virtut de la nova intuïció, no en virtut de cap procediment "merament" formal: la discriminació de teories, o les decisions pel que fa a la naturalesa satisfactòria o insatisfactòria de les nostres suposicions, no poden fer-se sobre la base de procediments formalment rigurosos. Notem que si algú no hagués tingut la intuïció original, no només no hi hauria hagut el principi d'abstracció: ni tan sols hi hauria hagut el principi restringit; o el que és el mateix: no hi hauria hagut teoria de conjunts.

És clar que hom pot objectar que el que Rosen ha anomenat "l'experiència de cada dia" -la doxa de Plató, la intuïció en el sentit del nostre autor- és simplement una hipòtesi o conjectura d'aquest autor. Malauradament per a Lakatos, pel que fa al referent a l'experiència de cada dia no hi ha res conjectural, atès que això, l'experiència de cada dia, és en tot cas la font de la conjectura (els popperians sovint parlen del "context de la descoberta"; això no és res que se suposi, sinó el que està ja sempre suposat quan ens trobem en el context de la justificació). Les reconstruccions conjecturals de l'experiència ordinària o de cada dia han de ser jutjades en els termes d'aquesta mateixa experiència; si no es fa així la teoria esdevé indistingible de la poesia -s'esdevé la inversió dialèctica que ja hem apuntat-. És veritat que no hi ha una semàntica formal del llenguatge natural i que no hi ha una formalització de l'experiència de cada dia; però això no significa que aquesta experiència sigui reemplaçada com a base de la ciència per la tradició o per la cojuntura històrica, atès que la tradició històrica mateixa reflecteix les nostres intuïcions. En suma: la justificació de la ciència no és formalista ni conjectural (en el sentit ambigu del terme usat per Lakatos), sinó que és dialèctica. "One function of dialectic" -explica Rosen- "is to produce conjectures, but it does not do so in the dark, nor as a mindless reflex to historical fashion" (34): la incapacitat de veure en la foscor degrada

---

(34) Op.cit.p.144



la lògica en mera parla sobre la parla; només la dialèctica pot recuperar la lògica en fer-se càrrec del continuum de la intel.ligibilitat, perquè només la dialèctica es fa càrrec adequadament de la "goma d'enganxar" (the "glue") de l'experiència de la vida de cada dia, això és, de la intuïció.

Trobem així la resposta a la pregunta que feiem al lògic quan demanàvem per què havíem de jugar a un joc i no a un altre, i per què en general havíem de jugar a algun joc. És la intuïció que ens ensenya quin joc hem de jugar i com jugar-hi adequadament. La supressió de la intuïció condueix a una doctrina de l'autonomia de les regles, i condueix directament, d'aquesta manera, als tractaments formalistes de la racionalitat. No hi ha regles per a l'aplicació de regles. Si no podem veure quina regla hem d'aplicar -per exemple en l'avaluació d'una suposició inspirada-, aleshores entrem en una regressió infinita d'explicacions discursives de l'aplicació de regles, o bé renunciem a l'explicació en favor de començaments arbitraris i discontinus. El segon cas suposa la renúncia a interrogar amb seriositat les qüestions que trobem platejades; el primer cas suposa posposar el tractament seriós de les qüestions al tractament infinit (de tan seriós, frívol o inútil!) del mètode (la dèria metodològica és un altre senyal de l'estat de les qüestions en els nostres dies, al què al.ludíem en les primeres línies de la "Introducció"). En qualsevol cas, necessitarem la dialèctica per a salvar-nos de la retòrica irracional; el que està en joc és la racionalitat mateixa que l'analítica pretén representar.

Però ¿com pot la dialèctica defensar la racionalitat lògica? Insistim en el caràcter de la qüestió: l'afirmació de la dialèctica no es fa en detriment de la lògica, sinó que es fa precisament en defensa de la lògica mateixa (és l'auto-afirmació unilateral per part de la lògica el que és pernicios per a la lògica mateixa!). Més amunt apuntàvem que el principi de no-contradició no podia ser legitimat analíticament; hom podria haver pensat, aleshores, que negàvem la legitimitat mateixa d'aquest principi. Doncs bé: això no és així en absolut. De fet, al llarg de tota la nostra exposició hem procurat de no caure en cap contradicció formal, precisament tot intentant de respectar el principi suara esmentat. El que passa és que, tal com hem mostrat repetidament, la nostra raó per a respectar un tal principi no la trobem en la manera analítica d'interrogar. Perquè comprenem la rectitud del principi del discurs analític, pretenem mostrar en què consisteix una tal rectitud, i no ens conformem amb la retòrica analítica insatisfactòria des del punt de vista de l'analítica mateixa. Rosen argumenta de la manera següent:

En la tradició dialèctica, la lògica és vista com una interpretació metafísica del continuum de la intel.ligibilitat. L'espai lògic és co-extensiu amb el continu de la intel.ligibilitat en el sentit que hom no pot pensar o parlar racionalment sense alguna intuïció de la conseqüència lògica. D'altra banda, l'espai lògic no és idèntic amb el continu de la intel.ligibilitat, perquè les nostres intuïcions sobre la conseqüència lògica requereixen elles mateixes una discriminació

racional enfront altres intuïcions pertanyents també al continu de la intel·ligibilitat. ¿Com es fa la discriminació? "I assume or grant" -escriu Rosen- "that what we mean by logic includes an allegiance to the principle of non-contradiction, and that we mean this because that is the way things are, not because we are playing a contingent language game" (35):

Establir una cosa, sigui la que sigui, és dir alguna cosa d'alguna cosa. No és gens clar com ho fem, això; però el que sí és evident per si mateix és que això ho fem. No cal cap argumentació sobre fonaments per a afirmar que, quan hom desitja argumentar o persuadir, hom no pot fer una tal cosa tot afirmant i negant al mateix temps que p és q, o, si el lector ho prefereix, tot afirmant i negant al mateix temps que Fa i no-Fa. Aquesta afirmació no pot ser negada amb sentit perquè tot intent de fer una tal cosa hauria d'emprar el principi mateix afirmat. Hom podria, tanmateix, objectar que en un cert sentit obeim el principi de no-contradició i en un altre cert sentit no l'obeim. Mostrem-ho amb una il·lustració (que no és un mer exemple):

Hi ha una afirmació que pot ser vista com a negadora del principi de no-contradició, és a saber, l'afirmació del principi de no-contradició mateix. Si diem: és impossible afirmar p i no-p d'un subjecte gramatical al mateix temps i en el mateix sentit, aleshores hem articulat una contradicció en l'acte mateix d'instruir els oradors per a què evitin una tal articulació; la impossibilitat d'afirmar p i no-p és establerta, no merament per una regla sintàctica, sinó per l'afirmació tàcita prèvia de la intel·ligibilitat del concepte corresponent al predicat "p i no-p". L'establiment del principi de no-contradició sembla contradir el principi de no-contradició mateix. Tanmateix, el que aquest establiment mostra és que les contradiccions són intel·ligibles, no que poguem construir arguments mitjançant l'ús d'afirmacions auto-contradictòries. L'establiment del principi no és auto-contradictori, encara que el predicat d'aquest establiment sigui una auto-contradició.

Hem trobat que la contradicció és intel·ligible, i que la lògica consisteix en una discriminació que ens fa establir com a principi el no emprar afirmacions auto-contradictòries. Ara bé, ¿per què hem de voler fer una tal discriminació? El fet que cap afirmació racional no pugui ser feta tot violant el principi de no-contradició no fa òbvia la necessitat de distingir entre la racionalitat i la irracionalitat: el que requereix defensa és la lògica. Aquesta defensa no la pot fer la lògica mateixa, perquè la lògica ja sempre ha assumit el principi que cal defensar. Les defenses són sempre dialèctiques i ad hominem (vid. Aristòtil, Metafísica IV): o bé mostren els desavantatges de no obeir el principi (amb la qual cosa mostren que és possible desobeir-lo), o bé sostenen que qui pretén desobeir-lo de fet l'està obeint (amb la qual

cosa fan entrar en l'argumentació la remissió als fets del subjecte, no merament a la coherència dels logoi). L'únic argument no frívol que es fa en defensa de la lògica des de la lògica mateixa és aquest (els frívols, no cal dir-ho, són simplement arbitraris): no podem emprar la contradicció en el discurs, o no la podem emprar amb seguredat, perquè la contradicció no respecta la predicació, i la predicació reflecteix l'estructura dels éssers: no respectar el principi de no-contradicció és simplement parlar de no-res (una versió d'aquesta crítica la fa Carnap a Heidegger). Tanmateix, l'experiència de cada dia produeix intuïcions que, si bé no són mútuament contradictòries en sentit formal, certament donen lloc a contradiccions formals (vid. la paradoxa de Russell). Les contradiccions són sovint, si no sempre, i certament en principi, intel·ligibles; si no fos així, no hi hauria principi de no-contradicció. Mostrem això de nou amb una il·lustració. Quan Miquel Martí i Pol escriu:

De tot plegat me'n queda aquesta mort  
o aquesta vida, tant se val, la imatge  
té dues cares igualment morboses,  
dues llunes al llac de la memòria. (36)

¿com ha d'entendre's que tant se val que d'"això que em queda" en diguem mort o en diguem vida? Aparentment hi ha una contradicció formal, aquí; i tanmateix, el que el poeta diu és perfectament intel·ligible: en tant que visc, moro; "living is dying". Podria objectar-se, ben raonadament, que no hi ha contradicció formal, aquí, perquè si bé nonliving i living són predicats mútuament excloents, living i dying no ho són. Aquesta, però, no és la qüestió. Rosen assenyala que sempre és possible reformular qualsevol afirmació aparentment auto-contradictòria de tal manera que mostrem que, si l'affirmació és intel·ligible, aleshores no conté contradicció formal; "I say that I will grant this," -afegeix l'autor- "but I don not believe it." (37). ¿Per què no s'ho creu?

La il·lustració de la identitat entre la vida (living) i la mort (dying) ens mostra que, a més de la contradicció formal hi ha una contradicció existencial: tot i que podem descriure de nou una situació palesament auto-contradictòria de tal manera que deixem enrera la contradicció, "there are crucial cases in which to do this is to cover over, or to fail to understand, the situation" (38). Que hom sempre pugui defugir les contradiccions formals "sense perdre res", això Rosen no s'ho creu simplement perquè hi ha casos crucials en els què evitar la contradicció formal és simplement malentendre la situació real del

(36) M.Martí i Pol, Suite de Parlavà, Ed.62-Llibres de l'Escorpí, Barcelona, 1992<sup>3</sup>, p.29

(37) Anc&Mod, p.149

(38) Op.cit.p.150 (el subratllat és meu)

vivent en el món: el preu d'evitar la contradicció formal és, en tal cas, no comprendre ja res. La mathesis, la comprensió, es degrada, perquè no atén al fet que l'anàlisi racional de la vida conclou en la percepció d'una contradicció. De tot això no se segueix que no poguem parlar sobre el tema (tal com creu el "primer Wittgenstein"), sinó més aviat que n'hem de parlar tot respectant el caràcter intrínsecament auto-contradictori de la situació: "an accurate image of inaccuracy" -escriu Rosen- "must itself be inaccurate" (39). En breu: redescrivre una situació auto-contradictòria de tal manera que salvem la coherència lògica, això sovint no és salvar la lògica, sinó mostrar la lògica com a quelcom inútil en tant que deixa de comprendre la situació del cas. Els versos de Martí i Pol parlen de "dues cares igualment morboses", i "morbós" significa relatiu o pertanyent a la malaltia: la situació del vivent no és ni (merament) de mort ni (merament) de vida (això són dues imatges malaltisses), sinó de mort-vida. El lògic podria dir: "d'una banda això, d'altra banda allò"; Rosen, dialècticament, respon: "d'una banda això, d'altra banda allò; però les dues bandes pertanyen al mateix cos: la contradicció és manté" (40). Això vol dir que l'absència de

(39) "Platonic Reconstruction" (Hermeneutics as Politics, pp.50-86), p.74

(40) Rosen assenyala que la distinció dels qua (qua metge això, qua arquitecte allò, etc.) feta per Aristòtil és una mostra de la manera analítica d'interrogar. Aristòtil no aconsegueix salvar convincentment el continuum de la intel·ligibilitat perquè només té en compte la contradicció formal (vid.nota 23), raó per la qual la seva reinterpretació del No-res com a privació esdevé insuficient; això és: suficient des d'un punt de vista formal, però insuficient des del punt de vista de la comprensió de la situació.

Notem que la força de l'argumentació de Rosen resideix en el fet que torna a posar el subjecte des-situat de l'analítica en la seva situació. Només així podem pròpiament comprendre, perquè només així s'entén la intuïció en el sentit (platònic) defensat per Rosen.

En comunitat amb aquesta manera d'interrogar la racionalitat humana, Jordi Sales i Coderch assenyala que "la racionalitat és, en un primer sentit, un poder humà de dir el món", i que aquesta tasca és "una tasca sempre amenaçada" perquè "el temps que destrueix" pot destruir l'ordre-cosmos tot deixant pas al caos-desordre (el que hi ha és cosmos-caos, un ordre que és i no és, segons ens trobem en el temps benefactor o en el temps que destrueix; així Martí i Pol parla de vida-mort com "dues llunes al llac de la memòria"). El món de la ciència o de l'analítica no posseeix contrari (fora del Tot hi ha No-res), "sinó que únicament hi ha limitació en la tasca de la seva descripció". Però quan hom va a trobar el vivent-cognoscent en la seva situació en el món-cosmos, aleshores hom comprèn que l'ésser-orientat d'aquest vivent depèn de

contradicció formal no és un criteri suficient per a distingir entre el discurs lògic i el discurs dialèctic. La dialèctica no procedeix a través d'afirmacions auto-contradictòries. L'exemple de la vida-mort ens ha mostrat que la dialèctica procedeix a través de contradiccions existencials (no formals) expressades de forma sintàcticament adequades. Convé emfatitzar que no tota afirmació dialèctica necessita remetre a una contradicció existencial; el nostre exemple és només un cas extrem: sempre que hi ha inadequació entre el que hom diu i el que hom fa hi ha una contradicció existencial, perquè en el fer un es contradiu a si mateix. El que sí cal retenir amb claredat és que, en l'ús de Rosen, una contradicció existencial és també una contradicció conceptual (sigui o no formal), i.a. examinable. Quan hom ha comprès que cal disposar, no d'un, sinó de dos principis, l'un formal o de no-contradicció i l'altre existencial o de contradicció, aleshores la coherència pren significació perquè ja no ens trobem tot jugant jocs frívols, sinó que ens trobem tot assumint responsablement la pròpia vida:

Aquells que ens expliquen que preguntar sobre la significació de l'existència és un error gramatical són simplement necis. Preguntar això no és un error gramatical perquè no ha estat plantejada cap qüestió gramatical. Però tampoc no ha estat comès cap error en la sintaxi de la interrogació. La demanda que no pot dir-se amb propietat que la vida tingui una significació, això és una doctrina metafísica, no una doctrina lògica. Pot bé dir-se que les vides d'aquells que defensen aquesta doctrina freturen de significació. La resta de nosaltres, però, som enterament lliures de continuar essent guiats per la nostra experiència. (41)

Si volem viure amb sentit, no podem quedar satisfets amb l'anàlisi

l'ésser-endreçat del seu marc de l'orientació, el qual és i no és allò que és (heus ací una nova expressió de la "contradicció existencial" de Rosen), o si es vol, es troba (o no es troba) més o menys ben endreçat. Els termes situació, orientació i comprensió esdevenen, aleshores, termes fonamentals (que l'analítica desatén en virtut de la des-situació ingènua del seu subjecte). Sobre tot això, vid.: Jordi Sales, Coneixement i situació, PPU, Barcelona, 1990 (en especial pp.52-55).

Val a dir que en aquesta nota no pretenem haver fet ni tan sols això que se'n diu "una ressenya" del llibre de Jordi Sales i Coderch. Ens hem cenyit, de fet, a un apartat molt concret de l'obra. És just assenyalar, però, que l'ensenyament del professor Sales (no només el transmès en l'obra citada, certament valuosa) ha orientat clarament la meua vida d'estudi en general, i la meua lectura de l'obra de Rosen en particular. Més endavant apuntaré altres punts de contacte entre els ensenyaments del professor Jordi Sales i del professor Stanley Rosen.

formal sense interrogar la seva comprensió de la situació existencial; però això no significa negar l'anàlisi formal mateixa: el problema és més aviat quina anàlisi formal és l'encertada. La justificació de l'anàlisi ha de ser dialèctica perquè ha de remetre a l'experiència de cada dia, la qual no està regida pel principi de no-contradicció. Això ho hem vist en la il·lustració de la vida-mort. Podem veure-ho ara oferint una versió generalitzada d'aquesta il·lustració, tot remetent al temps experienciat. Aquest temps, de manera distinta al temps de la representació matemàtica en la física, té una direccionalitat irreversible. Vivim el present: sigui com vulgui que tinguem experiència del passat i del futur, això ho experimentem com dues dimensions constituents de la unitat del present, que no té parts temporals tot i que retrocedeix al passat i avança cap al futur. Si diem que el present retrocedeix al passat però no avança cap al futur, o si diem que aquest moment present és substituït per un altre moment, aleshores disolem la continuïtat del temps i, per tant, fem impossible la seva matematització.

Potser aquests trencaclosques, diu Rosen, poden ser suprimits tot introduint distincions terminològiques. "But the suppression of the puzzle", afegeix, "is also the suppression of human experience" (42):

És el trencaclosques una contradicció? Potser, i potser no; tot depèn de la nostra ingenuïtat i de la nostra elecció de la formalització. Aleshores, si allunyem la contradicció, destruïm la nostra experiència; si no destruïm la nostra experiència, plantejem la qüestió de la base sobre la què la contradicció ha estat allunyada, i tornem així al nostre punt de partida dialèctic. En suma: quan el lògic ens explica que si  $p$  és el passat, aleshores  $\text{no-}p$  no és el futur sinó l'absència del passat, nosaltres repliquem: "Què és el futur, sinó l'absència del passat?" (43)

La defensa de la lògica només es pot fer, així, des de la dialèctica, la qual es defensa a si mateixa tot remetent a l'experiència de cada dia, a la intuïció o a la doxa. La lògica no es fa càrrec del continu de l'experiència, i perd, així, el Tot, que queda identificat amb el No-res de què res (analíticament) racional pot ser dit.

Hem vist com les solucions de la paradoxa de Russell conduïen a la negació del Tot, negació que trobàvem expressada en la paradoxa de Cantor. Ara bé, en el trajecte fet des d'aleshores hem vist que hi ha una diferència crucial entre la noció lògica de classe de totes les

---

(42) Op.cit.p.152

(43) Idem

classes i la noció filosòfica del Tot. La primera és concebuda per analogia amb els seus membres, i.a. com a estructura finita, estable, auto-idèntica. La simple definició d'una classe, o més comprensivament, la naturalesa de la lògica no-hegeliana (que defineix una classe d'acord amb el principi de no-contradicció), fa impossible que hi pugui haver una "classe de totes les classes" en el sentit de "el Tot"; però, com hem vist, és possible parlar filosòficament del Tot de forma diferent a la classe de totes les classes del lògic. Ens hem situat en l'àmbit de la dialèctica en referir-nos als principis que regeixen l'organització de totes les classes o parts. Insistim sobre això remetent a la formació de classes:

La definició feta per part del lògic d'una classe és ja una afirmació, inclús una definició reflexiva, del Tot (una interpretació metafísica del continu de la intel.ligibilitat): la definició d'una classe és una regla-de-formació, i el Tot és allò, sigui el que sigui, que obeeix aquesta regla. La regla en virtut de la qual les classes són formades no pot ser ella mateixa una classe, i expressa, així, l'essència de qualsevol classe. Si poguéssim copsar completament la regla-de-formació, hauríem copsat el Tot, no precisament una part del Tot. Més i tot: hauríem copsat el Tot de tal manera que evitaríem completament la paradoxa de la classe de totes les classes (podria haver-hi un procés infinit de formació-de-classes; bo i coneixent les regles del procés ja coneixeríem el Tot en sentit genuïnament filosòfic, és a saber, el Tot qua Tot). Però aquesta manera de fer exigeix remetre al lògic, o exigeix remetre a allò pre-lògic que ens fa triar "el joc" de la lògica. I aquesta referència el lògic la desautoritza contra el psicologisme i/o contra l'intuicionisme. Salvar la lògica és re-situar-la en el Tot que constitueix la seva unitat. I el tot és l'experiència humana. Aclarim, doncs, breument, per a acabar aquesta secció, quin accés racional pot fer-se, conseqüentment amb l'ensenyament apuntat, al Tot i al No-res:

La dialèctica és el discurs racional sobre el tot. Per "el tot" Rosen entén, com ja hem dit, l'experiència humana. La lògica és l'estudi d'aquelles estructures formals que exhibeixen un sentit o un altre del seguir-se de que obeeix el principi de no-contradicció. Notem que aquesta caracterització no és lògica, sinó dialèctica, perquè si "lògicament" vol dir formalment és clar que lògicament no pot dir-se què és la lògica. La dialèctica, en canvi, sí pot definir-se a si mateixa, perquè una definició dialèctica no ha d'ésser precisa en el sentit de la lògica: dir que les definicions de la dialèctica són circulars no és una objecció vàlida a fer a la dialèctica, perquè tot el que es pugui dir de la totalitat de les coses és, òbviament, circular. Podem certament intentar evitar tant com es pugui les circularitats, tot restringint el nostre discurs a un o més d'un llenguatge tècnic. Però la base de la restricció continua essent el tot irrestringit, o com Rosen ho ha anomenat, l'experiència de cada dia tal com s'articula pel llenguatge natural. El tot irrestringit és el que ens dóna el contingut, el qual

és certament analitzable, però no reduïble a l'anàlisi:

L'anàlisi permet examinar allò que està donat. Però l'anàlisi tancada en si mateixa ha perdut això que està donat, perquè això no és l'anàlisi mateixa. El problema es troba, com ja hem explicat, en considerar que el que està donat ho està de forma immediata -de manera que és no susceptible d'anàlisi. Contra això Rosen sosté que el que està donat ja és una mediació: una mediació d'intuïció, llenguatge, història, costums locals, propietats fisiològiques, etc. El que està donat és, així, fal·lible i corretgible. Però l'anàlisi és del que està donat (en el sentit de continguts de la consciència). "To say this" -explica Rosen- "is to endorse the principle that no theory of cognitive activity is satisfactory which deconstructs the very experience required to understand the theory in question" (44). La circularitat dialèctica esdevé, així, no només no censurable, sinó pròpiament adequada a allò que necessitem. En general, allò que anomenem prova està determinat pel nostre desig d'eliminar les contradiccions, i aquest desig sorgeix sobre la base de la nostra experiència de cada dia. Aristòtil ens mostra que aquesta experiència ens obliga a defensar l'eliminació de la contradicció, o a recercar la consistència. Aquesta defensa i aquesta recerca són dialèctiques; però, malauradament, en l'acte mateix de persuadir-nos, sovint ens fan oblidar el caràcter dialèctic de la persuasió, i som així catapultats de la dialèctica a la lògica sense que recordem el nostre punt de partida (que, en el cas que el veiem, el veiem ja només des de la perspectiva de la lògica). La dimensió dialèctica de l'experiència de cada dia apareix ara com a il·lògica, i.a. com a no-res. Neix així el desig de reconstituir l'experiència de cada dia en teories científiques (p.e. en la formalització del llenguatge natural). El progrés tècnic troba el seu lloc quan comencem a pujar l'escala que la nostra innovació tècnica ha construït justament sobre el nivell previ del subjecte: la dialèctica és l'enginy que condueix les matemàtiques, és l'ímpetu del seu desenvolupament. Però "we no longer see the nature of the stair upon which we are standing as we engage in the unending task of reconstructing our experience" (45). La nostra experiència no pot ser reconstruïda perquè ella mateixa no és cap construcció.

Les construccions són internament coherents, però no ens podem enganyar a nosaltres mateixos tot pensant que hem eliminat les contradiccions existencials en reescriure intents de descripció de la nostra situació que eliminen les contradiccions formals. Inclús la decisió que un argument donat és formalment invàlid és una decisió susceptible de discussió, perquè ella mateixa depèn de la nostra comprensió de l'argument en llenguatge natural. Això no vol dir que algun aspecte (o alguns aspectes) de la comprensió d'un argument complex pugui fer-se clar sense l'aplicació de tècniques formals. Però sí vol dir que una tal aplicació mai no és suficient, i inclús que aquest

---

(44) Op.cit.p.154

(45) Idem



recurs tècnic no és possible sense una comprensió preformal de l'argument: què sigui una contradicció formal depèn sovint, si no sempre, de com interpretem el llenguatge natural; i aquesta interpretació és prelògica.

La dialèctica s'adreça a l'existència humana com a totalitat, la qual no pot ser analitzada perquè no és cap construcció. La vida humana produeix contradiccions i inconsistències -que Rosen ha anomenat, fent conscientment un ús poc precís de l'expressió, contradicció existencial-. Atès que aquestes contradiccions no pertanyen a cap construcció, no hi ha res a desconstruir i reconstruir per tal d'evitar-les: la dialèctica no és cap procediment per a eliminar les inconsistències i les contradiccions, sinó més aviat un procediment per a fer sentit fora d'elles. En la cita de la pàgina 36 veïem com la renúncia al sentit de la pròpia vida és certament una possibilitat humana. Ara això ho podem expressar així: les contradiccions existencials no poden eliminar-se, però sí poden examinar-se per tal d'orientar la pròpia vida tot cercant la coherència màxima en el nostre dir i en el nostre fer; ara bé, si aquestes contradiccions són igualades al No-res, aleshores hi ha no-res a examinar i l'orientació de la pròpia vida es fa, consegüentment, en el no-res; o el que és el mateix: pròpiament no hi ha una tal orientació: l'home deixa de ser responsable de si mateix. D'aquesta manera, la racionalitat (analítica) alliberadora allibera de no-res, i ella mateixa esdevé la presó de si mateixa: hom pensava que triava l'opció de la responsabilitat, però en virtut de la mateixa inversió dialèctica comentada repetidament més amunt, hom cau sotmès a una cursa inquieta no-auto-conscient que fracassa inevitablement en el seu objectiu primer de viure en l'àmbit del sentit. Dit altrament: si el discurs analític no pot fer-se càrrec d'allò que originàriament és el seu objecte, aleshores el discurs esdevé indistingible del silenci, el qual diu no-res. La filosofia s'absenta en presentar-se el nihilisme. En la nota 14 avançàvem que el nihilisme és una "possibilitat sempre present en l'existència humana"; ara això ja ha quedat explicat: atès que les contradiccions existencials no són eliminables, la vida instal·lada confiadament en aquestes contradiccions és una opció sempre present. La filosofia viu en la convicció que una vida examinada és més valuosa que una vida no examinada. No hi ha demostració lògica, d'això, sinó només la possibilitat de mostrar-ho dialècticament, tot fent ús de recursos retòrics que posin en conflicte allò que un diu amb allò que un fa, per tal que la vergonya del qui es veu ridícul faci la resta. Si es vol: no n'hi ha prou amb atendre als discursos, hem de prendre'ns seriosament també els fets, o més precisament, hem de prendre'ns seriosament els drames en què fets i discursos s'articulen (46). Així és possible l'accés humà (i.a. no a

---

(46) Aquestes indicacions són només un anunci del què més tard, en tematitzar la idea d'una fenomenologia dramàtica (que l'autor explica en el context de la lectura del Convit de Plató), explicarem detingudament. En tot cas, pensem que el tot de la secció que ara acaba ja les fan perfectament intel·ligibles.

través d'un logos diví, que és el que voldria l'analítica en "divinitzar" la lògica; vid.p.18n21) al Tot i al No-res: el No-res "is seen to be accessible to human beings neither in itself nor by a successful technical surrogate, but through the inadequacy of praxis" (47), i el Tot és, aleshores, allò donat en la nostra experiència de cada dia, que és donat però mediat, amb la qual cosa és i no és allò que és. L'accés al tot és dialèctic, i això vol dir que exigeix un accés humà al No-res i al Tot, i així una comprensió que la vida irresponsable en el No-res és ella mateixa no-res, per bé que en aquest cas un "no-res determinat" que pot refigurar-se en l'àmbit de sentit.

La forma analítica d'interrogar el no-res és no-res a dir, i condemna així al silenci o a la construcció desorientadora d'edificis. L'alternativa és accedir al No-res, no a través del logos sinó a través de la inadequació entre els erga i els logoi (48). Situar-se fora del no-res, defugir aquesta possibilitat humana sempre present que és el nihilisme, això requereix, certament, considerar cada contradicció existencial en el seu moment, per tal d'examinar-la en el context que ha donat lloc a la seva aparició; i això al seu torn requereix fer ús de la manera lògica d'interrogar. Però aquesta manera d'interrogar no pot oblidar el seu propi origen, perquè en tal cas perd les seves propietats curatives, més i tot, esdevé nociva: si l'origen és deixat com a no-res, la lògica esdevé creació ex nihilo, i fa així no-res.

La dialèctica i la lògica són irreductibles l'una a l'altra, i una reducció de l'una a l'altra no farà sinó mutilar ambdues. Rosen conclou l'article dedicat a la relació entre l'una i l'altra amb aquestes paraules:

El que és graciós, o el que seria tal si no fos tràgic, és que ens els pisos inferiors de la mansió de l'anàlisi, els filòsofs funcionen com si els vells problemes de la tradició preanalítica es trobessin o bé morts o bé en procés de resolució en virtut de les noves tècniques del raonament formal. Mentrestant, en els pisos superiors de la mateixa mansió, els cadàvers són tots dansant la dansa-en-rotllana (round-dance) dialèctica de la vida. (49)

La comèdia del tècnic jogasser esdevé tragèdia perquè és

---

(47) "Much Ado about Nothing: Aristotle contra Eleatism" (Quarrel, pp.148-182), p.182

(48) Vid. H.G.Gadamer, "Logos and Ergon in Plato's Lysis", a Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato, trad. P.C.Smith (New Haven: Yale University Press, 1980), pp.1-6.

(49) Anc&Mod, p.159

(auto)destructiva. Els dansaires es dispersen com si la dansa fos acabada, la "sardana" es desfigura en caos dels inquiets en moviment, i la lògica resta així a mercès de les retòriques que ara ocupen l'àmbit de no-res que ("analíticament") esdevé la vida. La purificació del llenguatge no recompon mai la dansa, perquè

S'esmena el viure amb més viure, i al fons  
de tot del pou del sofriment hi ha sempre  
la lluna de l'incert i l'aigua que ens impulsa  
cap al brocal on la llum, viva, esclata. (50)

I així qui defuig la circularitat del viure no esmena res. En tal cas la progressió són remolins al fons del pou i el qui progressa un pes mort que l'aigua no impulsa pou amunt. Emmalaltida, l'anàlisi és aleshores construir la construcció-vida, construir no-res; creació ex nihilo: no-res a dir, i així, dir no-res (excepte el dir mateix, d'immaculada neutralitat ontològica).

## 1.2. No-res fora de l'escriptura (postmodernisme)

Platon se bouche les oreilles... pour mieux  
voir, pour mieux analyser. (51)

Derrideans... cannot look, and they cannot be  
silent. This is a necessary consequence of the  
primacy of writing, or of nothing as prior to  
the secundariness of writing. (52)

Des que Déu és mort, vivim en l'època posthistòrica,  
postantropològica, postmetafísica. És la postmodernitat. El que hem  
anomenat "la filosofia analítica" defuig una tal qualificació, i es

---

(50) Miquel Martí i Pol, Per preservar la veu (Obra Poètica V), Llibres del Mall, Barcelona, 1985, p.199.

(51) Jacques Derrida, "La pharmacie de Platon" (a La dissémination, Seuil, Paris, 1972, pp.69-198), p.196.

(52) HasP, p.64.

limita a afirmar la seva pròpia neutralitat metafísica. Però ja hem mostrat com aquesta afirmació se sosté, no com a racionalitat autoconscient i discursivament argumentada, sinó com a teologia o com a desraó: "la lògica ara [en "la filosofia analítica"] assumeix l'estatut del logos diví" (53). Probablement Jacques Derrida, "l'oponent de la Il.lustració contemporani més eminent" (54), diria que això ("la filosofia analítica") és "platonisme", una relíquia de "la metafísica de la presència". "On pourrait montrer", escriu Derrida, "que tous les noms du fondement, du principe ou du centre ont toujours désigné l'invariant d'une présence" (55). El discurs analític està fonamentat en principis inqüestionats (el més important dels quals és el principi de no-contradicció): hi subjau una presència desprovista (com hem vist) de fonament ("analític"). En un pensament -com el de Derrida- de la contingència i de la finitud radicals, les presències, en tant que sempre-durables, són literalment insuportables. Què fóra el seu suport? Per a Derrida, un centre o un fonament o un principi. Ja hem vist que en l'analítica aquest centre o aquest principi en darrer terme apareix (quan és considerat "analíticament") com a (no-)sostingut en el no-res. L'única opció il.lustrada a aquest fracàs il.lustrat és, per a Derrida (56), la dialèctica hegeliana. Aquí el problema torna a ser l'origen, o sia, el primer moment que dóna el desplegament-desenvolupament (lògic) del tot. Suposem que el principi és una presència, una cosa; en tal cas, fóra lícit demanar per l'origen d'aquesta presència: aquesta

---

(53) Anc&Mod, p.35. Vid. p.18 del present treball.

(54) HasP, p.50.

(55) L'écriture et la différence, Seuil, Paris, 1967, p.411.

(56) Una altra opció il.lustrada és la que tria Rosen mateix, explicada (en una de les seves figuracions) en l'apartat precedent, la qual pot ser considerada (per raons que haurem de veure més endavant) com a "platònica", i la qual troba una altra formulació (apart, òbviament, de la del nostre autor) en l'ensenyament de Jordi Sales. Deixant de banda la possible sorpresa que pot suscitar el fet de qualificar l'ensenyament de Plató com a una possible opció "il.lustrada" (el sentit jogasser d'aquesta afirmació l'haurem de desvetllar més endavant), convé advertir que l'oponent de Derrida és Plató en la versió coneguda pel nom de "platonisme", que -per motius que, ara sí, revelarem en aquest mateix apartat- remet a la metafísica com a quelcom que "is a product of Aristotle and the Aristotelian tradition, not of Platonism" [S.Rosen, "Is Metaphysics Possible?" ("Review of Metaphysics", vol.XLV, no.2, December 1991, pp.235-257)], p.242. El postmodernisme és un moviment "anti-platonista" o "anti-aristotèlic", no una època.

presència, com s'ha presentat? Si responem que ve d'una cosa, la pregunta persisteix; només pot venir de no-res: només pot ser creació ex nihilo. Ara bé, en principi aquest no-res no pot ser el Nihil absolutum, perquè aleshores (tal com ens ensenya Parmènides) res no hauria passat a ser; ha de tractar-se d'una "negació determinada", d'una pre-su-posició: "al comienzo, el origen no existe más que como presuposición, o bien el comienzo no es sino esta presuposición misma" (57). Es presuposa que amb el començament ha d'iniciar-se alguna cosa; aquest "ha de" és la negació immediata de la immediatesa presuposada a l'inici: la inicialitat es troba sempre diferida. "Se trata en este caso de una acción referencial que ya no es un recurso [no és res que està per una cosa], ni retorna al infinito [tampoc no és la presuposició primera 'auto-posseïda'], sino que se obstina en el interior del sentido del inicio": el segon moment del primer moment ("l'interior de l'interior o l'exterior de l'exterior", escriu Derrida) és un pur assenyalar que assenyalava no-res; i així: "la referencia referida tiene en efecto la función de ser huella [trace] de un origen (Ursprung) perdido, es decir de un salto original (Ur-sprung). La pérdida del origen [en això "estem"] es observable sólo cuando se salta más allá del inicio". És aquesta diferència de l'origen la que engendra tot el moviment de la Lògica, que es desenvolupa "como célula originaria de ella misma, cuya significación completa está siempre, a su vez, diferida. Es el diferirse de la significación lo que anula las aspiraciones de las determinaciones del pensar a ser autónomas y a tener una significación lista y acabada": "the spontaneous Derridean signifiers themselves signify other signifiers" (58), els quals al seu torn signifiquen encara uns altres significants, etc.: tal és la différance derrideana, el diferir de la significació; tal és el no-res origen de tot; però (com Félix Duque mostra brillantment en l'article citat) "el final viene a ser..., una vez más, diferido". Tot és différence...

I "where there is only différance, there is no difference" (59): tot és el mateix, a saber, no-res. En el paràgraf precedent hem donat una mostra de l'"estratègia destructora" de Derrida: introduïts a l'interior de l'ensenyament hegelià del saber absolut, aquest mateix ensenyament ens deixa amb la radical caducitat de tot saber: ja tenim Hegel desconstruït. Ara bé, la conclusió extreta en la primera frase del paràgraf present és no-derrideana. Per Derrida, la différance és

(57) Félix Duque, "Tejido y resonancia. Hollando con Derrida el solar heideggeriano" (rev. "Anthropos", no.93, febrer 1989, pp.54-57), p.55. En el que queda de paràgraf seguim la lectura ("derrideana") d'aquest autor.

(58) HasP, p.7

(59) Ibid., p.73.

l'origen perdut, i estem així ja sempre en la pèrdua, en la secundarietat de l'empremta que no és empremta de res sinó només d'una altra empremta que es difereix al seu torn en una altra empremta, etc.; i això és l'écriture. "Si l'écriture est alors seconde, rien pourtant n'a lieu avant elle" (60). L'error de la metafísica de la presència, i.e. del "platonisme", ha estat, aleshores, considerar que hi ha quelcom fixat davant els ulls, quelcom donat com a presència immediata que el discurs diu amb major o menor fidelitat. Respecte el silenci de la visió de la presència immediata, la parla seria ontològicament més imperfecta perquè, en tant que presència mediata -significada-, perdria en adequació a la cosa mateixa. Corresponentment, l'escriptura fóra encara un nou grau en la degradació ontològica, perquè quedaria com a representació imperfecta de la parla; com Sòcrates ens explica: si preguntes al discurs escrit "el que sigui perquè vols aprendre bé algun punt, el discurs assenyala només una sola cosa, sempre la mateixa" (61), de manera que no pot defensar-se a si mateix per tal de fer-nos veure-hi més clarament sobre allò de què tracta. Aquest "allò" davant els ulls, aquesta "cosa mateixa" immediatament present en la mirada silenciosa, és el que per a Derrida és suspecte. Desatenent la pèrdua en la que ja sempre tot és diferit, Plató menysté l'expressió tot creient que hi ha quelcom fora de l'expressió mateixa, tot creient en la immutabilitat de les silencioses presències immediates: Platon se bouche les oreilles [menysté l'escriptura, l'expressió]... pour mieux voir, pour mieux analyser!

El fet que, en la frase que acabem d'apuntar, Derrida iguali voir i analyser és del tot revelador. Tot concebant la visió com a anàlisi -de manera curiosament semblant als representants de la "tradició analítica"!-, Derrida no fa sinó assumir el no-res que, com hem vist en l'apartat precedent, és el que (no-)sosté l'anàlisi mateixa. Per dir-ho així, Derrida detecta un problema genuí envers l'anàlisi o l'"aristotelisme", però no veu que la resposta platònica a aquest problema no té res a veure amb una ontologia o amb una metafísica de la presència. En el que ve a continuació ens centrarem -seguint Rosen- en els fragments del Fedre desconstruïts (62) per Derrida, i els donarem

---

(60) L'écriture et la différence, Seuil, Paris, 1967, p.152.

(61) Fedre 275de (cito, aquí en en tot l'apartat, la traducció de Manuel Balasch editada en versió bilingüe grec-català per l'ed. Bernat Metge, Barcelona, 1988).

(62) Alguns autors prefereixen traduir el terme francès per "deconstrucció", perquè creuen que així es guanya precisió en disposar d'un terme tècnic buit de les connotacions habituals. Preferim la traducció triada per tal de preservar les connotacions habituals del terme.

reconstruïts per tal de fer -ben platònicament- la figura de l'ensenyament derrideà en les seves limitacions (63):

Derrida centra la seva lectura del Fedre (64) en la crítica de l'escriptura articulada pel mite de Teüt i Tamus. Sòcrates conta aquest mite a la darrera part del diàleg, i ho fa, segons Derrida, tot censurant l'escriptura pels seus efectes perniciosos a l'hora de construir una ontologia: l'escriptura és deficient (segons la interpretació derrideana del mite) perquè, en no escriure "en l'ànima de l'aprenent" -cosa que presumptament sí fa la parla-, traeix allò davant els ulls que tracta de dir. Derrida fa notar que, com acabem d'escriure, Plató sucumbeix davant la impossibilitat de definir la parla en termes propis: la parla queda definida en termes d'escriptura. Assenyala, a més, que Plató es contradiu a si mateix (o en tot cas fa que la crítica es contradigui a si mateixa) en articular aquesta crítica de l'escriptura en un text escrit. La pròpia crítica de l'escriptura -argumenta- deixa com a impossible l'ontologia, perquè mostra que l'escriptura, com a empremta d'una absència, perd irremediablement la transcendència ("allò" davant els ulls). Més i tot: en darrer terme -i en Plató mateix!-, no hi ha diferència entre la parla i l'escriptura; ambdues signifiquen un "origen perdut".

La darrera expressió és no-platònica. Però en tot cas podem fer-la entrar en joc per tal de formular la pregunta sobre la distància que separa Plató de Derrida de la manera següent: ¿quin és, o què és, l'"origen perdut" significat pel discurs (ja sigui escrit o parlat)?

De moment reservem la pregunta, i recordem de nou que per a Derrida veure-hi és analitzar. La conseqüència d'això és ben clara: atès que analitzar és un procediment discursiu, la visió derrideana és ja sempre intradiscursiva. L'expressió "visió silenciosa" és contradictòria: veure-hi és ja sempre dir. Ara bé, donat que fora del dir hi ha no-res, el dir diu el dir mateix o bé no-res (la filiació insospitada amb "la tradició analítica" es fa palesa!): el significat significa, no cap referent -perquè això implicaria una presència prediscursiva davant els ulls-, sinó un altre significat. Si la parla "platònica" era presumptament superior a l'escriptura perquè és més aprop de la cosa significada, ara, un cop mostrat que una tal "cosa" és no-res, la parla esdevé indistingible de l'escriptura: fora de l'escriptura hi ha no-res. Derrida sosté que Plató mateix veu que el seu intent de construir una ontologia ha de fracassar, i el parisí "troba en els diàlegs", així doncs, "les ruïnes d'una ontologia fracassada" (65). L'escriptor parisí

---

(63) En el present apartat seguim sobretot "Platonic Reconstruction", capítol 2 de HasP (pp.50-86).

(64) "La pharmacie de Platon" (vid. nota 51)

(65) "Platonic Reconstruction", p.52.

acaba acusant Plató d'ostentar una ironia aristocràtica i un cinisme profund basat en el reconeixement de la impossibilitat de l'ontologia. Al mateix temps afirma, tot i amb això, l'auto-desconstrucció inconscient de la metafísica de la presència. Afirma d'aquesta manera a la vegada (referint-se a una mateixa cosa): (1) les intencions de l'autor, el cinisme conscient; i (2) la il·legitimitat de considerar les intencions de l'autor (derrideanament no n'hi ha, d'autor, sinó només textos sobre textos sobre textos etc...), l'auto-desconstrucció inconscient. Que afirmi p&p tampoc no ha de sorprendre'ns massa, perquè "Derrida is presumably not specially impressed by the principle of noncontradiction" (66). Diguem de passada que aquesta és la raó per la que l'anàlisi esdevé incapaç de defensar-se a si mateixa (67). Comencem aquí la nostra defensa raonada de la raó tot llegint curiosament -tot reconstruint- els passatges desconstruïts per Derrida:

La crítica de l'escriptura articulada pel Fedre, ¿és atribuïble a Plató? Sòcrates explica un conte de déus egipcis: Teüt presenta el seu invent, l'escriptura, a Tamus, el legislador diví dels egipcis. Tamus el legislador censurarà l'invent: "aquest art produirà en les ànimes dels qui l'aprenguin l'oblit, a causa del descurement de la memòria" (275a). Sòcrates confronta a l'escriptura aquell logos "que s'escriu amb ciència (episteme) a l'ànima del qui aprèn" (276a; el subratllat és meu); la confrontació és així entre dos tipus d'escriptura, ambdós amb el caràcter de la secundarietat; i per tant: l'ontologia queda com a impossible perquè no hi ha un logos que pugui dir rectament les coses o el ser de les coses, sinó només l'art "que produeix l'oblit", que ens deixa ja sempre sense res, amb no-res. La metafísica de la presència es

---

(66) Ibid., p.67

(67) Aquesta indefensió es va fer ben palesa el darrer mes de maig (1992), a la Universitat de Cambridge, en l'acte de proposta d'admissió de Jacques Derrida com a doctor "honoris causa". Durant l'acte, un cert nombre d'acadèmics pertanyents a "la tradició analítica" (en el sentit ample de l'expressió) van interrompre la cerimònia amb crits contra la proposta, i aquesta acció va ser acompanyada amb la redacció d'un manifest anti-Derrida. Un dels signants, Hugh Mellor, feia unes declaracions a la premsa en les que es queixava del fet que amb Derrida no es pot usar una "reductio ad absurdum" perquè "no tiene ningún sentido del absurdo y... piensa que el absurdo no es nada malo" (vid. "La Vanguardia" del 12 de maig de 1992, p.43). Davant la impossibilitat del diàleg enraonat (que té a veure -com ja hem vist- amb el caràcter no-analític del principi de no-contradicció), la defensa ("analítica") de la raó esdevé irraonada: la polèmica queda reduïda a la qüestió de qui crida més; és una qüestió de pulmons, ja no "de cap".



desconstrueix a si mateixa: el projecte de Plató és d'entrada una ruïna.

Fins aquí la lectura derrideana. Que l'ontologia [=el logos de l'ésser (o de l'Ésser)] queda caracteritzada com a impossible és prou clar; però la qüestió aleshores és aquesta: significa això que l'ensenyament de Plató queda reduït a un fracàs?; o en altres termes: es proposava Plató realment de construir una ontologia? I encara: donat que la crítica la formula Tamus en un conte explicat per Sòcrates, una tal crítica ¿es pot atribuir directament a Plató? Derrida sembla que identifica tàcitament Tamus amb Sòcrates i amb Plató, els quals però podria ser que diferissin (almenys entre ells). ¿Es proposa en veritat el Fedre d'establir la distància que separa la parla de l'escriptura, o pretenia fer alguna altra cosa? Atès que el conte en què centra Derrida la seva lectura és un conte diví, entrem ara en una discussió de teologia filosòfica:

Teüt i Tamus són déus egipcis. L'invent de l'escriptura molt bé podria haver estat atribuït a les muses (que són gregues), o també a Hermes, el déu grec missatger entre déus i entre els déus i els homes. Per què la crítica divina de l'escriptura s'articula en un conte egipci i no en un conte grec? Donat que l'entrellat del discurs (escrit i parlat) derrideà és la pregunta per la distinció entre l'escriptura (écriture) i la parla (parole), ens pertoca ara de parar l'oïda a les distincions teològiques pel que fa a això:

Els déus egipcis escriuen i parlen, i distingeixen -com mostra el conte explicat per Sòcrates- entre aquestes dues activitats. Els déus grecs parlen però no escriuen. Plató parla i escriu (68), però -com mostra Derrida, per bé que desenfocadament- en el fons no distingeix entre parla i escriptura (el fons és la seva identitat en tant que imitacions del logos diví; la superfície d'aquest fons, el lloc de la seva diferenciació, és política -vid. infra-). Això fa que Plató no pugui ser identificat ni com a divinitat egípcia ni com a divinitat grega. Per tal de completar el pàrigma teològic correcte que ens permeti de comprendre la distinció fonamental afirmada pel Fedre, cal

---

(68) Això es veu clarament en els diàlegs mateixos, i especialment en el Fedre. Però en tot cas podem remetre també al fet que Plató no només va escriure diàlegs, sinó que també impartia un ensenyament transmès oralment en l'Acadèmia. L'estat actual dels estudis platònics ens dóna una situació de recuperació de la tradició indirecta en l'estudi de l'ensenyament platònic (amb l'escola de Tubinga), amb la subseqüent polèmica entorn la qüestió de com avaluar aquesta tradició, i de com considerar conseqüentment a partir d'aquí els diàlegs. La polèmica sovint s'expressa en termes de la qüestió de l'"esoterisme" platònic. Tornarem sobre això en la segona part de l'estudi, en la que farem algunes precisions pel que fa a la postura de Rosen respecte a aquesta polèmica.

que afegim una tercera divinitat, Jahvè, el déu dels jueus. Per a Jahvè -el déu creador-, parlar és escriure: la paraula divina es constitueix ella mateixa com al món, del qual la Torà (=la Llei) és l'essència viva; però l'accés humà a la divinitat no és un accés directe, perquè un contacte directe amb el Sagrat ens perdria en la follia: la Torà exigeix una interpretació humana; això és el Talmud, la interpretació de la Llei que ve protegida de l'arbitrarietat en virtut de l'accessibilitat de la vida de cada dia. Veiem com completa això el nostre paradigma teològic que ens ha de permetre veure-hi clar:

Sòcrates explica un conte egipci que -diguem-ho jogasserament- es "desconstrueix" a si mateix. Això Derrida ho veu bé. Però Derrida no ha copsat bé la significació del fet que Teüt, l'inventor de l'escriptura, és un déu egipci: "It is entirely invisible to Derrida that by his own interpretation, what he calls 'platonism', and hence Western metaphysics, is not Greek but Egyptian" (69). Teüt i Tamus (paradigma dels "ontologistes") són egipcis. Sòcrates és un déu grec que parla però no escriu. Plató no és egipci ni grec, sinó que, si se'ns permet modificar jocosament una observació de Climent d'Alexandria (70), és un filòsof hebraic que és present com a absent en els diàlegs escrits, els quals de fet són els seus monòlegs, concebuts com a la Torà filosòfica per als éssers humans.

Per a Sòcrates l'escriptura, en tant que productora de la desmemòria, fa fracassar la vida (més) divina, la vida orientada per la màxima de "coneix-te a tu mateix" (Fedre 229e). Per a Derrida, que és partidari de la finitud original, de l'origen com a diferenciació, i així d'una seqüència infinita d'escriptures finites, i que confon la màxima suara apuntada com una injunció de l'epistemologia ontològica -com la reificació de l'ésser-, és ben clar el fet que no-res ha tingut lloc abans de l'escriptura: no hi ha vida divina anterior a l'escriptura; això ens dóna, primer, que Derrida està mancat de mesura amb què avaluar o orientar l'escriptura (no pot, segons els seus propis criteris, escriure bé), i segon, que Derrida fa impossible la repetició d'una presència. Sense la possibilitat de la repetició d'una presència res no és present; o el que ve a ser el mateix: no hi ha memòria. Derrida apareix així com una figura de la desmemòria (de forma anàloga als sofistes de l'Eutidem), i esdevé, així, una figura de la mala escriptura en el sentit presentat en el Fedre. Derrida no comprèn que la desconstrucció de la metafísica de la presència ja l'ha feta Plató amb l'ajuda de Sòcrates. L'aparent contradicció consistent en el fet que la crítica de l'escriptura és feta en un text escrit deixa de semblar una tal contradicció quan hom cospa el fet que la crítica la formula Sòcrates, el déu grec, mentre que el text -el diàleg- l'escriu Plató, el filòsof hebraic: la distinció fonamental formulada pel Fedre

---

(69) "Platonic Reconstruction", p.57 (el subratllat és meu).

(70) Vid. Stromata I. 10, 2.

no és entre la parla i l'escriptura (com pretén Derrida) sinó entre Sòcrates i Plató:

Sòcrates el déu grec desconfia del discurs escrit perquè aquest discurs "no sap distingir aquells als quals ha de parlar i aquells a qui no": "maltractat i befat contra justícia, li cal reclamar l'ajuda del seu pare, perquè ell personalment és incapaç de defensar-se i de rebutjar l'atac" (275de). Això ho diu un personatge que ha estat condemnat a mort per la ciutat, precisament (diguem-ho de nou tot jugant) per haver parlat massa! La crítica de Sòcrates és perfectament adequada pel que fa als escrits en forma de tractat, però sembla que no acaba de funcionar en el cas dels escrits en forma de diàleg: Plató difícilment haurà de defensar-se (en el sentit polític que fa que una mala defensa pugui costar-te la vida, com és el cas de Sòcrates) perquè en els seus diàlegs Plató mai no diu res: Plató mai no és un personatge de Plató (71).

La distinció és així política, i té a veure amb el fet que la filosofia ha d'auto-protegir-se en un medi que no és el seu, en l'àmbit de l'opinió, cosa que equival a dir en l'àmbit de la política. Notem que això ja havia quedat anticipat en la discussió teològica: la Torà és la Llei hebraica, i Tamus, el crític de l'escriptura, és el legislador diví dels egipcis. El diàleg platònic, en tant que Torà filosòfica, demana una interpretació talmúdica; i en general quelcom demana interpretació perquè és llei per a una comunitat; així s'entén el Talmud: és l'aplicació particular o concreta de la llei general (el talmudista és corresponentment un jutge). Una tal aplicació no es fa seguint criteris purament lògics, perquè el cas singular demana una visió silenciosa del mateix per tal de decidir quina mesura hem

---

(71) Sobre com la forma de diàleg escapa a totes les crítiques socràtiques de l'escriptura, vid. l'excel.lent obra de Ch.L. Griswold Self-Knowledge in Plato's Phaedrus (New Haven and London: Yale University Press, 1986), esp. l'Epíleg. Aquest autor mostra magistralment com el Fedre progressa palinòdicament: el mite central és una palinòdia o retractació dels dos primers discursos, però aquest mite s'auto-limita perquè dóna una visió divina dels límits del coneixement tot i que el relata un home (Sòcrates-Estesícor); així, la discussió tècnica dels logoi de la segona part del diàleg és una retractació de la primera retractació; la crítica de l'escriptura es retracta d'aquesta segona retractació; el fet que la crítica s'articuli en un text escrit retracta la tercera retractació; però el diàleg acaba mostrant la superioritat de la paraula parlada, cosa que constitueix una retractació de la quarta retractació -i ja en tenim cinc-; per fi, la sisena retractació consisteix en el fet que Plató fa entrar dins la ciutat Fedre, personatge que -abans que Plató escrivís aquest diàleg- havia estat expulsat de la ciutat per haver estat un dels participants en la destrucció dels Hermae.

d'aplicar-hi segons la llei general: no hi ha regles per a l'aplicació de regles, sinó que cal una comprensió pre-tècnica de la situació del cas. Sòcrates pot ser vist com una figura de la filosofia que polemitzava per tal de fer-se un lloc en la ciutat, enfront les doxosofies que ocupen aquest mateix lloc que la filosofia voldria fer seu. Però Sòcrates ha estat immoderat, i això li ha costat la vida. Els diàlegs platònics (junt amb la fundació de l'Acadèmia) són la resposta platònica a aquest problema, i el Fedre és un moment clau en l'afirmació de la distància que separa Plató de Sòcrates.

La situació de la filosofia a la ciutat serà un tema que reapareixerà en les dues segones parts del treball. El que ara convé tornar a preguntar és això: quina és, en definitiva, la diferència entre la parla i l'escriptura? (72)

La resposta platònica és aquesta: no-res, o sia, el silenci. La parla i l'escriptura diferencien el silenci: són l'origen de la diferència, i són així l'origen de la différance. Derrida creu el contrari, o sia, que la différance és l'origen de l'escriptura (idèntica amb la parla). Notem, així, que Plató i Derrida coincideixen en afirmar que no-res distingeix la parla i l'escriptura; la pregunta escaient és aleshores aquesta: quina és la diferència entre el no-res del silenci i el no-res de la différance; pregunta que ens duu a la qüestió de: per què els déus creen?

En la tradició hebraica no hi ha resposta a això: Jahvè no crea a causa de la bondat, sinó que primer crea (ex nihilo) i després veu que allò creat és bo: l'acte de la creació és idèntic amb la paraula (per exemple: "I Déu va dir, 'que hi hagi llum'"), però l'aprovació de la interpretació és silenciosa. A més, el Gènesi, en tant que text escrit, és posterior a la paraula de la creació divina. El Fedre, en canvi, com a escriptura platònica, és la paraula de la creació, per bé que aquí la creació no és producció ex nihilo, sinó que és una creació que es fa (per dir-ho en termes del mite central) després d'una ascensió eròtica silenciosa (divinament follia) de l'ànima vers les idees, i que consisteix en una reinterpretació del món de l'experiència quotidiana com a cosmos: "Platonic monologue orders the cosmos after a silent

---

(72) El Fedre diu clarament que la distinció és jocosa o lúdica, que es tracta d'un joc. Aquest diàleg de fet és de principi a fi una comèdia: la solemnitat de la pregària final és immediatament seguida per un moment d'humor subtil, perquè Fedre malentén còmicament la seva relació amb Sòcrates (suggereix que, com a amics ho tenen tot en comú). En general -escriu Rosen-, "The Platonic dialogues are like comedy depending upon the degree to which they make accessible the divine standpoint.... The 'noble reserve' and 'calm grandeur' of the classics is tragic or comic depending upon whether philosophy is possible or not." (HasP, p.124).

vision of the good, which transforms the pretheoretical understanding of the world" (73). Els diàlegs platònics no creen el món original, sinó que el reendrecen en un cosmos intel·ligible: com a escrits d'un autor que en ells es manté anònim (Plató no és mai un personatge intradialogal, mai no diu res -intradialogalment-), els diàlegs exigeixen una interpretació que és "rescued from fantasy by the 'pretheoretical' accessibility of the world" (74). El Fedre se situa així en un context més ample, el de l'accessibilitat preteòrica del món, un context que fa que el joc o la comèdia sigui un joc seriós. Derrida no rep aquest ensenyament seriós perquè, donat que nega l'exterioritat del text en negar la possibilitat d'una visió silenciosa (en virtut de la naturalesa primordial de l'escriptura), perd el context que fa que les comèdies platòniques siguin jocs seriosos: "Plató juga a prendre's el joc seriosament", escriu; però l'objecció seriosa de Derrida no és prou seriosa, perquè derrideanament no hi ha res jocós ni res seriós, sinó només no-res.

Recuperem el fil del discurs. Segons el dit, en la tradició hebraica la bondat és posterior a la creació; en la tradició platònica, en canvi, la creació és posterior al bé: en la primera, regeix la voluntat divina; en la segona, regeix el bé. Amb això queda dit que Plató no és un déu hebraic; per això el vèiem jogasserament com a filòsof -no com a déu!- hebraic (75). Podria semblar, aleshores, que és Derrida qui és un déu hebraic. De fet, alguns filòsofs americans han volgut veure en Derrida la manera de fer d'un talmudista. Sobre això convé dir que, per bé que en Derrida pot trobar-se la primacia de la voluntat reinterpretada com a espontaneïtat, en ell no hi podem trobar, tanmateix, la mirada silenciosa que ens revelés que allò creat espontàniament era bo: "Derrideans... cannot look, and they cannot be silent", atès que, "tal com ella és, l'escriptura no pot parar de xerrar, perquè, en tant que empremta de l'absència, ella no té idea d'on és, i de fet, en tant que escindida del guiatge de la parla, ella (no) és enlloc" (76): en tant que ja sempre des-situada, l'escriptura no aclareix mai cap situació -i així mai no (re)orienta: si ella regeix i fora d'ella hi ha no-res, aleshores simplement hi ha no-res, o sia, el caos de la desorientació. Això fa que ni tan sols hi pugui haver text, perquè el text, en tant que teixit (textus), necessita la memòria per tal de lligar els punts donats pel teixidor (o per la teixidora) entre ells; o en tot cas: en el supòsit que hi hagués text, aquest text seria

---

(73) "Platonic Reconstruction", p.64.

(74) Ibid., p.58.

(75) De Sòcrates sí dèiem que és un déu grec. El motiu d'això és que, segons el que ens explica poèticament el mite central del Fedre, Sòcrates es considera a si mateix (com Aristòtil i Hegel després d'ell) savi, no merament filòsof.

(76) "Platonic Reconstruction", p.54.

invisible i indicible, i.e. seria il·legible: Derrida no pot llegir res en absolut, perquè llegir requereix un moment de silenci en el que veiem el text. Per a Derrida veure-hi és ja escriure; i així: la lectura és canviar de lloc o fer absent el text, és el reemplaçament de l'original absent per un altre text, diferent al primer, que al seu torn és implícitament absent, implícitament reemplaçable, però mai llegible. L'escriptura derrideana esdevé així una sàtira sobre Eros, que està contínuament canviant el seu aspecte. És una follia que no és divina ni humana -no ascendeix vers les idees ni obeeix devotament la llei divina- sinó postmoderna: si fora de l'escriptura hi ha no-res com a différance, aleshores (dins i fora) hi ha merament no-res com a caos, perquè sense mesura transdiscursiva el discurs es degrada en canvi continu indistingible ni tan sols com a canvi: on només hi ha différance, no hi ha diferència.

Derrida apareix, aleshores, com una figura de la corrupció de la tradició hebraica: "There is not God in Derrida's anticocosmos, but only the Talmud. And since there is not God, the Talmud is not the Talmud". (77).

Recordem que les dues opcions "il·lustrades" desconstruïdes per Derrida eren la lògica analítica (el "platonisme" o "aristotelisme") i la lògica hegeliana. Ara hem vist que per a Plató els homes poden veure-hi per si mateixos, però que han de guardar silenci: aquesta és la seva imitatio dei. És per això que platònicament no hi pot haver ontologia: perquè la lògica considerada separatament s'autodegrada (aquest és un problema genuí ben detectat per Derrida; el que aquest autor ni veu ni pot veure és la solució genuïnament platònica al problema). Derrida sordeja, aleshores, enfront dos tipus de discurs en

---

(77) HasP, p.17. Després d'explicar que, segons el mite central del Fedre, per a Sòcrates mai no hi ha una percepció completa de les idees, que, per tant, segons Sòcrates veure les idees és com contemplar les estrelles i no com l'astronomia, i que, en conseqüència, segons aquest filòsof la interpretació dels diàlegs ha de ser talmúdica i no filològica (en el sentit de la ciència "normal" anomenada "filologia"), Rosen assenyala que, per bé que això situa Sòcrates ben aprop de Heidegger i de Derrida, hi ha entre ells una diferència crucial: les idees no són històriques ni projeccions de la protosubjectivitat. El silenci és la resposta adequada a l'eternitat, però Derrida no té silenci (i.e. no té eternitat). Segons això, Derrida també pot ser vist com una figura de la degradació de la tradició socràtica; com escriu Griswold: la desconstrucció "is Socraticism without the Good" ["Plato's Metaphilosophy: Why Plato Wrote Dialogues" (Platonic Writings/ Platonic Readings, Routledge, New York and London, 1988, pp.143-167), p.155]. En tot cas, la desconstrucció és filla de la decadència.

Plató: el de la poesia (o mite) i el del silenci: Derrida no escolta la funció de l'escoltar en Plató perquè reinterpreta silenciosament el silenci com a escriptura. No és cert, així, com vol Derrida, que Plató es tapi les orelles per tal de veure-hi més bé; el que passa és això altre: Plató mira silenciosament allò que escolta; la visió silenciosa, el fora del diàleg, dóna els límits -i així la mesura- a la logicitat. Com assenyala Jordi Sales:

El silenci es presenta fora de tot saber lògic com a mirada sense llenguatge, audició sense resposta ni pregunta, tocar sense cap comentari en el goig o en la ferida. Aquesta activitat aliena al saber lògic el limita i es presenta separada del dir en actituds com l'erotisme laic o la mística religiosa. (78)

Aquesta activitat fa la seva aparició "filosòfica" al Fedre com a follia divina en l'ascensió eròtica al sostre del món (un aspecte del diàleg negligit per la lectura derrideana). L'"origen perdut" platònic és el vist silenciosament; el problema és aleshores com articular això vist en un discurs: dir ja és interpretar, però aquesta interpretació no és una interpretació d'interpretacions, sinó que constitueix un text genuí, això és, un teixit de parla i silenci que, perquè apunta al context més ample de la vida preteòrica tot mostrant els seus propis límits qua discurs, demana una "correcció" per part del lector a través d'una hermenèutica eròtica, és a dir, a través d'una interpretació que pren la seva mesura, no de regles filològiques o de teories (en el sentit modern de construccions conceptuals) de la interpretació, sinó de la vida mateixa de cada dia, accessible en la visió inspirada i en el silenci. És per això que el mite o la poesia (que s'originen en la visió inspirada o profètica) complementen el logos o el discurs tècnic-matemàtic (això il·lumina la unitat del Fedre). Aquesta observació ens permet reformular la tesi segons la qual en Plató no hi ha una ontologia:

Derrida entén correctament que en Plató el discurs és una empremta (trace) de l'absència, però no comprèn que és precisament per això que Sòcrates defineix la parla -o el discurs- en termes d'escriptura. La clau està en què l'"origen perdut" platònic no és l'origen perdut derrideà: per a Derrida, aquest origen és la différance, i això és invisible; per a Plató, en canvi, l'origen no està irremediament perdut, sinó que només es perd (parcialment) quan és dit. En altres paraules: en Plató l'origen no és invisible, sinó indicible. És per

---

(78) Jordi Sales, Op.cit., p.58.

això que "there is no metaphysics of presence in Plato" (79): no hi ha ontologia, perquè no hi ha logos de l'origen dels sers. L'únic que trobem en els diàlegs platònics és "a daydream, couched in a mixture of mathematical and poetic rhetoric, of ontology; better, we find a rhetorical praise of eidetic phenomenology" (80).

És ben cert que la tasca de dir el món és una tasca a fer per tot aquell que vol ben orientar-se en la situació, perquè aquesta tasca ens dóna l'endrecament que ha de permetre'ns de decidir responsablement. Dir el món forma part del repte plantejat per la versió filosòfica de l'imperatiu de Delfos, "coneix-te a tu mateix". Però el dir només és moderat si ve mesurat pel silenci; és per això que el discurs analític ha de ser completat per la poesia. L'anàlisi aïllada es degradava en xerrameca. Derrida confronta una nova manera de pensar al pensar analític, hi confronta un pensar "poètic": "la llei mateixa potser no arriba, no ens arriba, si no és tot transgredint la figura de tota representació possible. Cosa difícil de concebre, com és difícil de concebre qualsevol cosa que estigui més enllà de la representació, però que obliga potser a pensar completament d'una altra manera." (81): "'Què és...?' plora la desaparició del poema -una altra catàstrofe. En anunciar allò que és tal com és, una qüestió saluda el naixement de la prosa" (82). La metafísica de la presència perd el poema, que hauríem de reguanyar tot pensant d'una manera completament diferent, poètica. Malauradament, la poesia -aquest pensament més enllà de la representació, aquest pensament translògic i.e. poètic-, quan és aïllada és indistingible de l'anàlisi aïllada: es degrada en silenci o xerrameca. El motiu és que la póiesis (=la producció) sense mathesis (=sense comprensió) produeix no-res perquè hi ha no-res a produir: la poesia és en tal cas creació ex nihilo, i crea així no-res. Enfront els cosins germans que són l'anàlisi i la desconstrucció, el platonisme (en el sentit rosenià) afirmaria la complementarietat de matemàtica i poesia, de tal manera que anàlisi i síntesi, visió i discurs, paraula i silenci, esdevindrien (ben) orientadors i així salubres per a la vida humana.

Troben, així doncs, que no és plausible que Plató no tingués cap intenció excepte una metafísica de la presència, atès que certament va escriure, no precisament els passatges que semblen a Derrida una metafísica de la presència o el fracàs d'això, sinó el context poètic o dramàtic que fa que aquests passatges siguin jocosos: l'escriptura dels passatges presumiblement seriosos és suficient per a fer-los jocosos.

(79) "Platonic Reconstruction", p.67.

(80) Ibid., p.67.

(81) "Envoi" (Psyché, pp.109-143), p.143.

(82) "¿Qué es poesía?" (Er, Revista de Filosofia nos.9-10, anys V-VI, pp.165-190), p.170



L'oposició fonamental que estableix Plató -a part de la de si mateix respecte Sòcrates- no és entre escriptura i parla, sinó entre discurs (parlat i escrit) i silenci: el veure-hi és silenciós, i el discurs articula el vist tot treient-ho del silenci. D'aquesta manera, la mètrica de la dialèctica platònica no és una ontologia, sinó una fenomenologia. A l'identificar visió i escriptura, Derrida concep l'eidós intralingüísticament, amb la qual cosa la remissió a les idees de les coses com a font de veritat esdevé una cadena infinita de discursos i de discursos sobre discursos, de manera que no fonamenta cap veritat. Però això és una mala interpretació de Plató, deguda a la mala oïda que té Derrida per a la teologia: "Plato is serious as a god, not as an ontologist" (83), però Derrida, de forma semblant al que li passa a un professor burgès o a un tècnic, no sap què significa desitjar ser un déu (ha perdut la seva humanitat). Si no hi ha un fora, aleshores el dins és el caos i la confusió perquè freturem de mesura que ens doni l'endrecament; però si dins tot és el mateix (si "no hi ha diferència"), aleshores tant se val fer "això" o "allò": tot és permès, i ja no hi ha una orientació de vida que sigui la bona orientació; la filosofia com a orientació de vida és vençuda per un dels rostres de la sofística -venç la poesia.

La violència derrideana -típicament postmodernista- contra la filosofia és l'afirmació de la llibertat interpretada silenciosament com a espontaneïtat. Segons Derrida, el "coneix-te a tu mateix" reifica l'ésser, imposa tirànicament un àmbit de representació a allò que està més enllà de tota representació. És realment això el que passa en el Fedre?

En la palinòdia central del diàleg l'ànima ascendeix silenciosament al sostre del món, i un cop allà veu les idees, però no es veu a si mateixa. Sòcrates-Estesícor guarda silenci sobre això, però sembla clar que el mite assenyala que no hi ha eidós o forma de l'ànima: l'ànima té una naturalesa aneidètica i eròtica, i accedeix a la visió de les coses hiperuràniques en la fol·lia divina. El discurs platònic -el mite o el conte que és el diàleg- no és reificador perquè en Plató la parla no és la presència viva de l'ésser, sinó que és la presència viva davant de si mateix del qui parla, la presència viva de l'intel·lecte o Geist, no de la forma; i el Geist és accessible a si mateix només com a mite: si jo, com a "receptivitat" de la forma que per força ha de ser formalment indeterminada (per tal de poder "rebre" qualsevol forma), sóc present per a mi mateix com a parla, aleshores la parla és "formalment" la presència d'una absència. Això ho veiem dramàticament mostrat en els diàlegs en l'absència de Plató: la manera com Plató és (no-)present en el diàlegs -que de fet són els seus monòlegs- desmenteix l'acusació postmoderna de la reificació "platonista" del jo, perquè Plató és present precisament com a absent, o si es vol, com a mirada silenciosa que es mira el tot-cosmos que és cada un dels diàlegs. Aquesta situació de Plató és la mateixa en cada un dels diàlegs: és la situació des de la

---

(83) "Platonic Reconstruction", p.74. (el subratllat és meu)

que veiem tota situació possible, és la situació de totes les situacions. (Sobre això tornarem en l'apartat següent). Això no és cap construcció!

Contra el perill de la reificació, el postmodern hi oposa la desconstrucció de totes les construccions reificadores, tot alliberant (presumptament) allò que quedava sotmès. Però això alliberat és no-res. De vegades es diu que això és el si-mateix (el self o el soi), però es demana de seguida perdó per haver posat nom al que és indicible; malauradament, sobre (no-)principis postmoderns el que és indicible -o "in-escrivible"- és merament no-res. Derrida no veu que Plató pren de punt de partida de la seva dialògica, no cap principi lògic o formal, sinó el món de l'opinió o de la vida de cada dia, de la vida política, que no pot ser desconstruït senzillament perquè no és cap construcció: "Opinion is not an axiom or theoretical construction; it gives us an already intelligible, but nonmethodological, 'beginning' for our philosophizing" (84). La vida política o de cada dia no pot ser desconstruïda perquè no és cap construcció; només pot ser, en tot cas, destruïda: l'impuls alliberador de la postmodernitat podria així alliberar el caos i la tirania en posar (silenciosament) com a primer principi l'espontaneïtat enlloc de l'ajustament o la justícia. La tirania de la reificació s'agermana aleshores amb la tirania de l'antireificació: "Antifoundationalism is thus the simulacrum of foundationalism" (85). Això ens dóna la dimensió seriosa de la comèdia platònica (a percebre des de fora, des de la posició divina ocupada per Plató): la no recepció de la necessitat de l'ajustament podria acabar en tragèdia:

El retòric seriós (i tothom que parla o escriu públicament fa retòrica) engendra no merament escrits polítics -que poden produir persuasió tot trobant-se deslligats de la veritat- sinó també els ciutadans que aquests escrits engendren. Hem dit que el logos platònic reendreça el món ja donat en un cosmos intel·ligible. El món ja donat és la polis (la filosofia de Plató és així ja sempre política), i el logos ha de fer la diagnosi d'aquest món per tal de (re)endreçar-lo adequadament. Això requereix una mirada silenciosa del tot "des de fora" (des de la situació de totes les situacions que ocupa Plató), i és desitjable perquè en el caos -i en la tirania germana d'aquest!- hom no pot (ben) viure orientat amb coherència humana, perquè en el caos tot és el mateix, i així tot és permès. L'escriptura és inferior a la parla perquè no parteix de la situació donada, perquè no fa la diagnosi del present sinó que queda fixada en el passat; però si tot és escriptura, aleshores vivim en l'absència de present i de passat (i així en l'absència de futur): hi ha no-res a diagnosticar, i tota estratègia o tota orientació a prendre és indistingible de qualsevol altra: la desconstrucció no pot afirmar la seva superioritat, i de fet tant se val

---

(84) Ch.L.Griswold, Op.cit.n77, p.165

(85) S.Rosen, "Founding Philosophy" (Reason Papers 16, tardor 1991, pp.3-13), p.13.

que construïm o desconstruïm, o tant se val que no fem res en absolut. Negar el fora de la textualitat és negar el tot, i ja hem reiterat més amunt que sense el marc de l'orientació no hi ha orientació possible: la vida humana en la coherència es degrada en la (no-)vida post-(o sub-)humana en el caos. La vida és així, no merament desconstruïda, sinó destruïda.

Queda tanmateix en peu una qüestió. Han quedat així refutats els enemics de la raó? La pregunta està mal formulada, perquè hom parla de "refutació" quan algú incorre en contradicció formal, i Derrida és immune a una tal refutació. El que hem fet -seguint Rosen- és més aviat atendre a un diàleg possible entre Derrida i Plató: el que hem fet és mostrar, ben platònicament, els efectes dramàtics de les contradiccions "existencials" (en el sentit explicat més amunt) en les que incorren els postmoderns, amb l'ajut d'un Plató "reconstruït". Explicitem ara, per acabar, aquests efectes:

Derrida sosté que desconstrueix el Fedre. Ja hem vist el que ens diu, i què suposa això (quan és vist del del punt de mira que ens ofereix Plató). Ens diu que no hi ha interpretació legítima, però al mateix temps fa això: desconstrueix el Fedre. La contradicció entre el que diu i el que fa és ben clara: Derrida "must make some claim to truth, even if only in the form of the claim that he has truly understood and deconstructed his opponents"; conseqüentment "Plato's powerful strategy would seek to establish that there is intelligibility in a sense that is assumed by every deconstructive effort" (86). Això ho pot veure qualsevol que tingui ulls per a veure-hi; però Derrida presumiblement no ho pot veure, perquè, donat que nega la possibilitat de la visió silenciosa del món preteòric, fa impossible (com ja hem vist) la lectura o la interpretació competent:

Alguns diran que la vida és la producció d'una multiplicitat de textos, i que no pot per tant proporcionar-nos una base estable per a la comprensió dels artefactes escrits. En aquest cas, però, la interpretació és certament impossible, atès que la lectura es dissol en l'escriptura, i l'escriptura en gargots il·letrats. (87)

L'escriptura derrideana apareix així com a figura platònica dels gargots il·letrats: des de fora veiem que l'esforç seriós derrideà és inútil i ridícul perquè les seves tesis majors són poc serioses, destrueixen -no merament desconstrueixen- des de dins les aportacions

---

(86) Ch.L.Griswold, Self-Knowledge in Plato's Phaedrus, p.237.

(87) S.Rosen, "Squaring the Hermeneutical Circle" (Review of Metaphysics 44, juny de 1991, pp.707-728), p.728

hermenèutiques del seu pare. En Derrida no hi cap la reflexió o l'autoexamen, perquè això a examinar derrideanament és no-res. Per això aquest autor tampoc no sembla massa impressionat amb la contradicció "existencial": de fet no és que sigui un desvergonyat o que no temi el ridícul; el que passa és simplement que Derrida és cec i no pot, així doncs, veure que es contradiu. En la seva croada contra la reificació i contra la tirania de la identitat, l'autor signa sempre els seus llibres i els seus escrits amb el seu nom, va a cerimònies de proposta d'admissió com a doctor "honoris causa" en representació del senyor Jacques Derrida, concedeix entrevistes en les que explica què separa a Jacques Derrida d'altres corrents i d'altres pensadors, etc. L'efecte pot ser còmic. Però quan comprem que aquesta impossibilitat de l'autoexamen pot tenir efectes polítics nefastos (certament no desitjats per Derrida mateix), aleshores es veu clar que la publicitat d'aquest ensenyament -amb la resposta igualment irracional que en la polèmica dóna "la tradició analítica"- podria emparar retòriques de la tirania sota disfresses aparentment compromeses amb la llibertat que es viu en l'ajustament, en la justícia. El problema és, com ja vèiem en el cas de l'analítica, que el tot-cosmos en què hom pot viure orientat desapareix, i ja només queda l'àmbit de no-res en què governa el més fort (per bé que aquesta força pot tenir rostres diversos, un dels quals és la mera persuasió deslligada de la veritat i de l'ajustament):

"Si el món és un text escrit per la différance, aleshores el món és un conte explicat per un idiota, un conte explicat per una subjectivitat no-subjectiva o per un lletrat idiota, i és així un conte ple de fúria i soroll, que significa no-res" (88); de manera que la possibilitat de l'autocontradicció -i l'autocontradicció mateixa- es perd de vista: (des-)orientats en el no-res, perduts en l'anticosmos derrideà, la llei divina de l'ordre etern deixa pas a la (no-)llei del més fort en la pura baralla dels múltiples inquiets que es mouen cap a enlloc perquè vénen d'enlloc i són enlloc; la vida deixa pas a la destrucció. La superioritat de la interpretació de Rosen consisteix aleshores en el fet que aquesta interpretació, a més de ser platònica (Plató és del tot superflu per a l'empresa derrideana -o per a l'empresa postmoderna-), recupera el context més ample i indesconstruïble que ens permet de veure l'estat de decadència (en l'autocontradicció) en el que ha caigut Derrida mateix: nosaltres podem veure i comprendre tant a Plató com a Derrida, mentre que Derrida no veu ni comprèn res, i en particular no es veu ni es comprèn (sobre els seus propis principis) a si mateix.

Per descomptat que això no garanteix que persuadim Derrida. Qui no pot sentir vergonya en l'autoexamen no pot ser persuadit del fet que les seves opinions el duen a fer el ridícul (89). Però per a qui s'ho miri

(88) "Platonic Reconstruction", p.66.

(89) Sobre el paper de les vergonyes en la transmissió de la filosofia, vid.: Richard McKim, "Shame and Truth in Plato's Gorgias", a Platonic Writings/Platonic Readings (vid.n77), pp.34-48.

des de fora (des d'aquest fora negat per Derrida en què es troba Plató en tant que present com a absent en els seus diàlegs), sembla prou clar que "postmodernists do not live in accord with their own principles, nor could they" (90). Més amunt ja dèiem que el nihilisme és una possibilitat sempre present (com a caiguda i autopèrdua) de la naturalesa humana, no una època: "in fact, of course, there is no postmodern age; if there were, it would be caos" (91). Contra qui té els ulls tancats el filòsof només pot intentar de provocar una visió sobtada, una revelació que condueixi l'ànima de l'oponent a l'autoexamen que fins al moment ha estat impossible. L'estratègia platònica, i també l'estratègia roseniana, no és tant, en tal cas, mostrar les incoherències lògiques dels arguments, sinó presentar en escena el filòsof i els seus enemics (Sòcrates-Fedre, Plató-Derrida), per tal que l'aprenent potencial pugui copsar quina de les dues vides és la més valuosa en veure "des de fora" i en silenci l'efecte dramàtic de la inadequació entre el que hom diu i el que hom fa (quan aquest hom es troba situat on ja sempre estem situats, en la vida de cada dia): "Understanding the limits [de la representació dramàtica, dialògica, platònica] self-consciously and dialectically, with full awareness of all the pitfalls, and with deeds and words of both philosopher and his opponent in front of us, we are justified in drawing the conclusion that the unexamined life is not worth living" (92). L'analítica i la postmodernitat apareixen així com a dos rostres d'una mateixa cosa o d'un mateix excés: "Tots els intents de derivar la visió de la parla (o de l'escriptura) condueixen finalment al caos de la xerrameca infinita, que és refutat, no per alguna hipòtesi metafísica alternativa, sinó per la vida mateixa" (93). "S'esmena el viure amb més viure", però la tradició analítica i la tradició postmodernista han destruït la vida i ja no esmenen res: en virtut d'una inversió dialèctica, la sobrietat analítica i la follia postmoderna s'igualen en la progressió ansiosament inquieta (des)constructora; la unitat o mònada és la del no-res, és a dir, el caos:

Que, precisament, en l'estranyedat de l'angoixa, mirem sovint de trencar el buit silenci xerrant sense solta ni volta, no és sinó la prova de la

---

(90) S.Rosen, "Founding Philosophy", p.13.

(91) Idem.

(92) Ch.L.Griswold, "Plato's Metaphylosophy: Why Plato Wrote Dialogues", p.167.

(93) S.Rosen, "Is Metaphysics Possible?", p.257.

presència del no-res. (94)

1.3. Horitzons. Creació ex nihilo versus creació com a diacòsmesi.  
L'apertura platònica

Para ocultar y olvidar el Olvido mismo se ha inventado la contemplación, la teoría, la repetición de lo idéntico: el tiempo presente como privilegiado, en suma. En vano. Eso contra lo que se lucha, pero que está siempre ahí (Da), y nos propulsa a la decisión subitánea [exaifnés], a la invención del tiempo como in-stante, nos madura (zeitigt) y, a la vez, hace que nos perdamos en la misma noche. (95)

[Diotima.-] Aquell qui ha estat guiat fins aquí i instruït en els afers de l'amor (ta erotica) i ha contemplat ordenadament les coses belles i en la forma deguda (orthos), quan s'apropi ja al terme de la iniciació amorosa (pros telos ede ion ton eroticon) contemplarà, de sobte (exaifnés), quelcom d'una naturalesa meravellosament bella. (96)

L'ascensió feta fins aquí ens ha madurat (gezeitigt) el suficient com per haver comprès ja que els savis contemporanis no són massa amics de la contemplació. Els filòsofs analítics, desencisats de la intuïció pels fracassos del primer estadi de la teoria axiomàtica de conjunts, en darrer terme deixen el món i la vida com a absents. Els postmodernistes

---

(94) Vid.n.8

(95) Félix Duque, "Sentido de la verdad como desvelamiento" (a: Er. Revista de Filosofía, nº5 Año III, pp.7-32), p.32.

(96) Plató, Fedre 210e. (Cito la traducció d'Eulàlia Presas a l'edició grec-català de l'ed. Bernat Metge, Diàlegs VI, Barcelona, 1983).

apareixen, aleshores, com en principi més profunds, perquè es fan càrrec d'aquesta absència, i assagen una nova manera de pensar que els permeti de recuperar la vida. En aquest retorn a la font de vida -a la recerca de l'origen perdut-, la contemplació és estigmatitzada com a oblit (descurament) de l'oblit (del fons que se sostrau a les formes -dels "analítics"- i que ens les envia), atès que (presumptament) ens lliga a la tirania de la presència (97). Malauradament, si tot és (l')absència, aleshores res no és present, i l'empresa postmodernista es desemmascara així com a no-res a la recerca de no-res. El cosmos analític i l'anticosmos postmodernista apareixen aleshores en la seva secreta identitat: com a "mers" poemes, o sia com a creacions ex nihilo.

Quin és el nihil de què prové tot aquest malbaratament d'energia creativa? Aquesta energia es vol expressió (que no sempre "representació") de l'exhauriment de la metafísica. Els uns es complauen per haver deixat enrera la superstició (la Il.lustració ha vençut i ara regna la ciència); els altres es mouen en la festa esdevinguda orgia de l'espontaneïtat alliberada (la Il.lustració s'ha acomplert i en la seva consumació s'allibera el fons que fins ara era ofegat pels àmbits de la representació encara no consumats) (98). En tot cas, el nihilisme (implícitament o explícitament assumit, com aquella no-situació en la que tot és permès) regna en ser alliberat espontàniament per una (problemàtica) autoconsciència "epocal" que ens dóna que la història és acabada, o bé que hem passat de l'època històrica de la modernitat a l'època històrica de la postmodernitat. "The most important contemporary thinker is therefore without question Heidegger, because he alone has stated with genius and exhaustive rigor the onto-poetic historicism that underlies contemporary philosophies of the most divergent appearances." (99)

Ara veiem per què el recorregut traçat en aquesta primera part del treball (vid.p.10) és adequat al sentit de l'empresa roseniana, i per què l'afirmació del fet que anem realitzant una ascensió és del tot

---

(97) Gairebé podria dir-se que aquí la degradació assenyalada es fa per tal de no esdevenir "analítics" (en el sentit apuntat en la primera secció). Aquesta indicació jogassera ens mostra els límits del postmodernisme com a (des)figuració de l'"analítica".

(98) Val a dir que les actuacions dels uns i dels altres sovint és ambigua, perquè la complaença i l'orgia (pretesament festiva) a voltes deixen pas a la violència i al combat per tal de fer vèncer o de consumir allò que suposadament ja ha vençut o ja s'ha consumat.

(99) S.Rosen, Nihilism, p.xvii

seriosa (una broma, si es vol, però una broma seriosa). En la nostra ascensió, i.e. en la nostra contemplació ordenada, ara ens pertoca d'examinar l'ensenyament heideggerià. Però quan l'oponent és Heidegger (i hem trobat que Heidegger és l'oponent), es fa ben difícil el diàleg, perquè aquest autor ha pensat seriosament i esforçadament el tot, de manera que només tot "mirant" el tot podem "escoltar" la veu de Heidegger. Aquesta dificultat afavoreix dos perills anàlegs: podem caure sota l'encanteri de la paraula heideggeriana com a còpia dolenta del mestre, o bé podem caure sota la frivolitat de la deslegitimació fàcil que es fa des de la imcomprensió i la mandra. Rosen no s'empara en cap d'aquests dos refugis, sinó que dialoga esforçadament amb Heidegger tot assistit pel punt de mira que ofereix el diàleg amb Plató (100). A continuació exposem, seguint Rosen, això, el trobament de Heidegger i Plató.

Comencem repetint la indicació que l'"historicisme onto-poètic" (a continuació haurem d'aclarir aquesta expressió) floreix en el (presumpte) exhauriment de la metafísica.

"Què és metafísica?" Així es titula una conferència pronunciada per Heidegger l'any 1929. En l'edició de l'any 1947 l'autor hi afegí un Epíleg, i en la de l'any 1949 una Introducció. En aquesta introducció se'ns diu que la pregunta inicial a respondre és: "què és en el fons la metafísica?" (101). Però abans de tornar sobre aquesta conferència (ho

---

(100) Heidegger és l'oponent de Rosen a Nihilism. A Quarrel el diàleg amb Heidegger pren la forma que triarem en la nostra exposició, en un capítol magistral que duu el nom de "Heidegger's Interpretation of Plato" (pp.127-147). En els altres llibres l'aparició de Heidegger com a tema de l'exposició és episòdica, però sempre juga un paper fonamental en l'aclariment del tot de la discursivitat contemporània que es vol sàvia (és destacable el tractament que el pensament heideggerià troba a les seccions 11 i 12 de Limits). El llibre Heidegger and Modern Philosophy probablement és considerat pel seu autor com una obra fallida (val a dir que jo no he aconseguit consultar cap exemplar d'ella; les raons que em suggereixen el caràcter fallit de l'obra tenen a veure amb un comentari que Rosen fa a la pàg.xi de Limits, i amb les indicacions que l'autor va donar-me per carta en resposta a una consulta meva -potser aquest és el lloc d'expressar-li el meu agraïment). Per fi, cal remarcar que darrerament Rosen ha estat treballant sobre "Heidegger's interpretation of metaphysics as Platonism", un treball que coneixem parcialment pels articles que ha publicat més recentment (sobretot els articles: "Is Metaphysics Possible?" i "Squaring the Hermeneutical Circle"), i que donarà lloc a la publicació d'un llibre, l'any vinent, per la Yale University Press.



farem en el punt 1.3.2.), cal que remetem breument a un moment de l'exègesi del Dasein a Sein und Zeit (a partir d'aquí SZ), un moment que exposarem (a la manera d'un conte -a la manera d'un mite-) tot atenent al sentit que aquesta exègesi adquirirà en el pensament tardà de Heidegger (i fent alguna trampa -en el sentit que incorporem elements posteriors a aquesta obra-):

La nostra "primera" relació amb les coses és espontània, confiada, és una relació de "saber fer-ne ús", de "saber haver-nos-les-amb". Quan piquem amb un martell sense tenir el martell com a objecte de consideració, és a dir, simplement fent-ne ús de manera confiada, el martell té el seu lloc, és allò que és, es retalla com a martell sobre les altres coses, sorgeix com a tal, en el nostre simple fer-ne ús, sense que això signifiqui que tinguem una definició del martell, sense que haguem de preguntar què és. En aquest "primer" moment sabem del martell, però no perquè l'haguem tematitzat, no perquè disposem del seu concepte, sinó simplement perquè en el nostre fer resolt en el món el martell és o sorgeix allà on li pertoca. La veritat d'aquest saber originari no consisteix en l'adequació entre el dir i el dit, sinó que es tracta d'un saber atemàtic, atètic, adiscursiu: és el fer mateix de l'home resolt el que confereix a cada cosa el seu lloc "segons l'ordre del temps".

Notem que el fer confiat de picar amb el martell ja inclou el clau que piquem, i inclou el taulell (en què clavem el clau) en una determinada situació; i la situació implica un àmbit de la situació, un marc global de referència. Això és el món: si considerem totes les "coses" co-implicades en el fer confiat de l'ésser finit (de l'"animal inacabat", diu Nietzsche) que és l'home, això ens remet al món. Cal, però, que filem ben prim: no diem que hi hagi l'ens total "món" com a fons de la situació en què "després" l'home fa coses; el que diem és això altre: el fer resolt de l'home és l'"allà" (Da) on les coses sorgeixen originàriament, i és perquè les coses es manifesten que hi ha un marc de la manifestació: certament sense àmbit de la manifestació res no es manifesta, però d'altra banda sense les coses manifestades tampoc no hi ha aquest àmbit. Rosen, tot atenent al fet que el fons que mai no apareix com a cosa és l'àmbit dels déus, ho expressa així: "It is necessary for gods as well as for mortals to be serious about human affairs, because gods would not be gods unless they were 'worshipped' by mortals" (101). Quan les coses són "a la mà" (=en un saber atemàtic que és "saber haver-nos-les-amb"), el seu sorgir es dona sobre el seu fons originari, de manera que el sorgir de les coses és el (no-)sorgir de l'horitzó sobre el qual les coses sorgeixen. Però tornem al martell:

Suposem que mentre pico, de sobte el martell se m'espantalla. En tal cas pot passar simplement que el llenci i faci resoltament una altra cosa (per exemple que em posi a picar confiadament amb una pedra, de manera que "segons l'ordre del temps" sorgeixi ara la pedra). Però

---

(101) HasP, p.71

també pot passar que, en espatllar-se el martell, ja no sàpiga què fer-ne; d'aquesta manera, ja no el tinc "a la mà" en el meu fer confiat, sinó que deturo l'acció i me'l miro, el faig objecte (de consideració): el martell passa a ser "davant els ulls", passa a ser presència problemàtica. Ara això que tinc a la mà ja no és allò que tenia, perquè allò funcionava i això no: quan el martell es trenca (i el faig objecte de consideració) es produeix una distància entre allò que és i allò que sembla: sembla un martell, però ja no ho és. Ara deixo de saber del martell, perquè ja no sé què fer-ne, i em demano què és això que tinc a la mà i que ara em fa front com davant els ulls. La pèrdua del saber atemàtic dóna naixement a -o és- el saber temàtic. Ara bé, en reflexionar sobre la tematització mateixa, es produeix un desplaçament: atès que tant "allò que és" com "allò que sembla" són alguna cosa, el problema és ara quin discurs és l'adequat a cada una d'aquestes dues coses que són; el problema es planteja, així doncs, a nivell del discurs: la qüestió ara és l'adequació entre el dir (el discurs) i el dit (la cosa): la qüestió de la veritat (com a adequació) es desplaça del món de coses al subjecte del discurs.

Per tal d'integrar aquest conte en l'ensenyament posterior de Heidegger, cal advertir que tot això no és res que passi a tots i cada un dels filòsofs com a subjectes empírics, sinó que és el que s'ha esdevingut des del naixement de la filosofia fins a la seva conclusió. L'esdeveniment (Geschichte) en qüestió és aquest:

A Grècia es produí (s'inicià) l'epokhé, la pèrdua del sòl damunt del qual hom trepitja, la pèrdua de la contrada o comarca (102). En passar això, l'home es troba en la situació de (poder) restar enfront (les coses) sense saber què fer: les coses passen a ser "meres coses", coses "davant els ulls" (ZS §16). Amb Plató i Aristòtil la qüestió de la veritat com a adequació queda plantejada referida al món (de coses). Descartes reformula la qüestió referida ja al discurs. Hegel(-Nietzsche) suposa la resolució de la qüestió -amb la qual cosa s'acompleix la pèrdua total (l'epokhé) de l'horitzó (del món o del sòl) originari. Així queda resumida la versió heideggeriana de la història (Geschichte) de la filosofia. En l'acompliment de la filosofia, el fenomen filosofia mateix pot ser interrogat: quin és el sentit de la filosofia? Això és el que queda per respondre en filosofia. Però preguntar pel sentit és preguntar pel fons des d'on sorgeix allò que té sentit (perquè tenir sentit és precisament

---

(102) Félix Duque: "Gegen, y su equivalente latino contra, ha dado origen a 'comarca', suelo en el que se nace y muere, contra el que se está a la espera" ("Sentido de la verdad como desvelamiento", p.32). És l'horitzó del fer resolt: "Desde tal comarca, y contra ella, la vida humana adquiere sentido".

destacar-se o retallar-se o sorgir a partir o sobre o contra un fons).

Podem ja, aleshores, plantejar la qüestió que ens donarà el trobament de Heidegger i Plató, i que ens permetrà així de donar una visió sinòptica més "responsable" de l'ensenyament del primer. La qüestió és aquesta: quin és l'horitzó o el fons sobre el qual són les coses que són? La resposta a aquesta qüestió d'alguna manera ja l'hem donada (en el conte); ara la reformularem en tres moments successius; veurem: primer, què cal entendre per "horitzó"; segon, la resposta heideggeriana; i tercer, la resposta platònica. Això ens donarà una apertura platònica de -o cap a- la part central del nostre treball.

### 1.3.1. L'horitzó

En tractar la filosofia analítica hem vist que el tot no pot ser un concepte o una forma o una determinació; no pot ser un ens. Ens movem entre les coses, entre el que es mostra. El que se'ns mostra posseeix un fons, un camp del qual sorgeix. "Aquest camp és tan sols camp, no un conjunt de coses delimitades: en aquest camp es manifesta també el que no està del tot manifest. Allò que hi ha allà, allò que es mostra en tant que present, em mostra també una altra cosa, quelcom que no m'és directament present, però que indubtablement està allà, que d'alguna manera està allà indicat, en el si mateix del que està present per a mi; el no present també es mostra amb l'índex 'allà'" (103). Hi ha, així, un fons d'indeterminació sobre el qual i a partir del qual sorgeixen les determinacions; aquest fons ens dóna el marc global de la situació, i ens dóna, així, el sentit de la nostra vida:

Tota la nostra vida s'esdevé en la manifestació de les coses i en la nostra orientació enmig d'elles. La nostra vida no apareix fragmentada en meres sèries de fets discontinus, sinó que es desplega com si fos dins d'una escena unitària. Hi ha, per tant, un àmbit que dóna (possibilitat de) sentit a la nostra vida: la nostra vida està contínuament determinada fins al fons pel fet que les coses es mostren i que es mostren en la seva totalitat. Cada cosa singular del nostre camp se'ns apareix com a part integrant d'un entorn que, pas a pas, ens condueix cada cop més lluny, fins que acabem reconeixent la necessitat d'una estructura no arbitrària del que es mostra, d'una cosmicitat en la manifestació. D'aquesta manera: el món, el cosmos, ens està donat, no

---

(103) Jan Patočka, Platón y Europa (Ed. Península, Barcelona, 1991), pp.23-24. Val a dir que una versió diferent d'això l'hem exposat en explicar el conte del fer originari del qui pica resoltament amb un martell; el co-implicat en aquest fer era el marc global de la situació, l'horitzó, el tot. La diferència entre ambdues versions té a veure amb dues maneres diferents de "concebre" l'horitzó. Val a dir que de moment seguim el tractament patockià; després ja precisarem la versió heideggeriana.

com a ens, sinó com a totalitat en el sentit d'àmbit; el món ens està donat com a horitzó, i no a vegades i accidentalment, sinó sempre i necessàriament, com a camp universal de tota praxis real o possible:

Les coses són sempre coses en l'horitzó del món, i l'horitzó només apareix com a fons quan el que hi ha són coses: l'horitzó ens envia presències, ara unes ara unes altres; però, d'altra banda, sense coses presents tampoc no hi hauria horitzó. Insistim en el caràcter de l'horitzó com a camp de l'orientació de l'home:

Jo veig això que apareix com a tal, i mentre ho veig no estic veient alhora tots els "aixòs-tals" possibles, perquè la meua visió és limitada. Així, veig això que apareix com a tal: primer, perquè estic en situació de veure-ho; i segon, perquè hi ha un horitzó de la visibilitat (un fons sobre el qual, a partir del qual, dins del qual l'"això-tal" del cas resulta visible), un àmbit de la visibilitat que pertany a la situació donada. Tenim, així, que, donat que hi ha una multiplicitat de situacions, hi ha també una multiplicitat d'horitzons. Ara bé, el món és tot, i és, per tant, un sol horitzó: el món és l'horitzó de tots els horitzons possibles, o el que és el mateix (104), la situació de totes les situacions possibles. L'horitzó de tots els horitzons possibles és l'això-tot (que mai no és com a tal), font de totes les determinacions possibles, el que ens envia les presències.

Heidegger pensa el tot. Quin és l'horitzó de tots els horitzons heideggerià?

### 1.3.2. L'horitzó temporal -Creació ex nihilo

El que ens envolta, el que ens fa front, "té sentit", resulta comprensible: hi ha un àmbit dintre del qual, sobre el qual i a partir del qual això que ens envolta resulta comprensible. Però això que ens fa front no és l'àmbit en qüestió, no és "el sentit", sinó les coses que tenen sentit. Si preguntem què és aquest àmbit, haurem de respondre que és no-res (nichts). Però si és no-res, ¿com fóra possible pensar-lo?

A SZ, la trobada amb el no-res (das Nichts) o, inicialment, amb no-res (nichts) té lloc a través d'un estar-disposat ("un encontrarse", tradueix José Gaos) existencial fonamental, l'ansietat (Angst). Si pensar és pensar alguna cosa (i en SZ encara ho és),

Si després de tot fos possible pensar l'Ésser,

---

(104) És el mateix perquè el "primer" (la situació) i el "segon" (l'horitzó de la visibilitat) presuposat en la visió d'un "això-tal" són "primer" i "segon" només a efectes analítics o de l'exposició; el que passa és que (com ja hem vist en el conte "heideggerià") situació i horitzó es co-impliquen: hi ha situació si i només si hi ha horitzó.

aleshores requeriríem un nou tipus de pensament, un tipus de pensament que no està orientat per les coses, i que, per tant, a la qüestió "què?" ha de respondre "no-res". (105)

La negació o la negativitat (el no-ens) ve possibilitada pel no-res, i no a l'inrevés: "el no-res precedeix originàriament el no i la negació" (106). Les disposicions afectives que ens fan dir si o no a les coses ens porten davant l'ens en la seva totalitat, però així ens envelen el no-res que busquem. Podríem trobar-nos davant el no-res, "a la manera originària que hi correspon, només en una disposició que, segons el seu sentir descobridor més propi, palesés el no-res". "Que això s'esdevingui és possible i àdhuc real -bé que força rarament- només per breus instants en la disposició fonamental de l'angoixa [Angst]" (107). L'ansietat és, així, un element essencial de la preparació del nou pensament; notem que això cau encara dins l'àmbit del pensament tradicional (discursiu, analític): "Heidegger is not inviting us to experience some new phenomenon. He is describing an experience that every normal human being has undergone at one level or other of his consciousness" (108). On es produeix, doncs, l'encontre amb el no-res?

L'ansietat es dóna només dins el món (bàsicament, el món de l'experiència diària) que és ja una xarxa d'articulacions o de sentits, una xarxa teixida per l'home en tant que Dasein (l'"allà" -Da- de l'apertura de l'Ésser -Sein-) finit en els seus discursos, fets, desitjos, etc... finits, i que pot ser teixida perquè existir (l'essència del Dasein) és "obrir" un món com l'horitzó de l'existència

---

(105) Limits, p.144

(106) "Què és metafísica?" (M.Heidegger, Fites, Laia, Barcelona, 1989, pp.41-103; trad. Manuel Carbonell), p.73. Cito, aquí i arreu, amb la traducció i la paginació d'aquesta edició.

(107) Ibid., p.76. Notem que Rosen tradueix Angst per l'anglès anxiety; per això, mentre no indiquem expressament el contrari, quan escribim "ansietat" estarem simplement reproduint la traducció triada pel nostre autor per al terme alemany. Diguem, en tot cas, que la traducció roseniana és una bona traducció: el terme "angoixa" pot sonar com a estat, com a experiència passiva; "ansietat", en canvi, recull més bé la inquietud o el caràcter de disposició de l'Angst heideggeriana, un aspecte que, com veurem a continuació, és de crucial importància.

(108) Limits, p.144

(recordi's el conte explicat més amunt). "In this sense at least, we 'act' before we 'articulate'" (109).

Ara bé, si el món (de coses) s'"obre" així, què queda "fora" del món (de coses)? La resposta és "no-res", i això ens ho dóna el fet que tot -l'ens en la seva totalitat- es dóna en l'"apertura" en la que consisteix existir. Atès que el Dasein és finit, el "teixit" que és el món també és finit. Aleshores "the most difficult question is whether the nothing 'outside' the world is, like the world, finite" (110).

Veiem-ho:

En la nostra experiència de cada dia ens trobem davant l'ens en la seva totalitat, davant el món. Ara bé, el món com a tal ens fa front només en la disposició fonamental de l'ansietat; més precisament: experimentem l'ansietat respecte a aquest món com a tal, o respecte nosaltres mateixos com a "essent en el món com a tal". El "com a tal" assenyala la definició de la noció de "món" o de "ser-en-el-món" que ens permet pensar-la com el "davant què" (wovor) de la nostra ansietat:

Allò davant què s'angoixa l'angoixa és "no-res" del que és "a la mà" dins el món. Però aquest "no-res" del que és "a la mà"... no és un total no-res. El "no-res" del que és "a la mà" es funda en el "què" més original, en el món. (SZ, §40)

Hi ha, per tant, un cert "què" en l'experiència de no-res que ens permet moure'ns més enllà de l'experiència com a disposició pre-cognitiva a l'exposició de SZ, una disposició que identifica "no-res" com a el no-res (das Nichts). Dit altrament: a SZ el no-res és indistingible del món com a tal, si no és que és el mateix. No podem, per tant, pensar el món com a tal mentre no poguem pensar el no-res. Ja sabem que això no es pot fer analíticament, i.e. en el pensament tradicional. Hi ha, tanmateix, una plausibilitat de fer-ho en la proclama inicial que experimentem el no-res com a ansietat. "This claim cannot be verified by argument; the reader has to consult his own experience" (111). Quin és, en tot cas, l'horitzó resultant?

Insistim en què el no-res no és "un total no-res", no és la vacuïtat absoluta o el nihil absolutum: l'ansietat separa el Dasein de les connexions afectives amb les coses en el món en buidar aquestes, les coses, de sentit, no en esborrar-les. L'ansietat posa entre parèntesi (en el sentit de Husserl) el món amb un "no", i el priva així de sentit

---

(109) Ibid., p.145 (el subratllat és meu)

(110) Idem

(111) Idem

existencial. Aquesta és la versió heideggeriana de l'epokhé fenomenològica, i "brings out the nihilistic implications of phenomenology" (112), les quals són habitualment dissimulades amb una retòrica "científica". Semblaria, així, que l'epokhé heideggeriana ens perd en el no-res com aquella (no)situació en la que tot és permès, és a dir, semblaria que ens perd en el nihilisme. Però això no és del tot cert, perquè, com hem vist, Heidegger reté la possibilitat de la salvació, per bé que en una forma secular (113): a SZ la "desconnexió" de la significació del món és un encontre amb el món "com a tal". Això és una versió del que també trobem en Hegel (així com en Marx i Nietzsche): la negació des-encobreix la totalitat. Ara bé, per Heidegger una tal desconnexió no ens situa "fora" del món (en una perspectiva absoluta, en una perspectiva divina o de l'eternitat). La transcendència de Heidegger és immanent i temporal; i així: heideggerianament l'horitzó de tots els horitzons és temporal (és el no-res en el que consisteix la prototemporalitat; vid. infra). L'ansietat ens revela com a éssers finits en el món, els quals, junt amb el món, estan marcats per la negativitat (Nichtigkeit); en la formulació hegeliana: el no-res no és buit, sinó que conté allò que nega, és a saber, tot (totes les coses).

Després de SZ Heidegger passa a identificar el no-res amb l'Ésser:

"L'ésser pur i el no-res pur són, doncs, el mateix."  
Aquesta proposició de Hegel és perfectament lícita.  
Ésser i no-res es pertanyen mútuament, però no pas perquè tots dos -vistos a partir del concepte hegelianà de pensament- coincideixin en llur indeterminació i immediatesa, ans perquè l'ésser mateix és en essència finit i perquè es palesa només en la transcendència del Dasein extratingut [hinausgehaltenen] en el no-res.  
(114)

Al llarg de tota la seva producció, Heidegger mantindrà la finitud de l'ésser, o sia la identitat de l'ésser i el no-res. L'article a das Nichts no és un mer apèndix gramatical, sinó que respon al "què" del "davant què" de l'ansietat descrita a SZ. En la cita que acabem d'apuntar es diu que la transcendència consisteix en el extratenir-se

---

(112) Ibid., p.146

(113) En aquesta possibilitat apareix la distància que separa Heidegger de la majoria dels seus deixebles adscrits al "postmodernisme" (Derrida inclòs).

(114) "Què és metafísica?", p.87

el Dasein en el no-res: la immanència de la transcendència és ben palesa. Inspeccionem més detingudament el des-envelar-se el no-res (o sia el món "com a tal") en l'ansietat:

L'ens en la seva totalitat té sentit per a nosaltres. En té, perquè es manifesta o sorgeix o es destaca sobre un fons. Pensar radicalment exigeix fer-nos càrrec d'aquest fons. Però el que ens envolta són les coses dotades de sentit, no el sentit mateix, no el fons o l'àmbit en qüestió. Si es donés el cas que l'horitzó pensat es destaqués com a ens o cosa, això voldria dir que hi ha encara un altre horitzó "més llunyà" sobre el qual el primer horitzó es destacaria; voldria dir que el nostre pensament no era prou radical: l'horitzó que és el món "com a tal" mai no pot aparèixer com a ens. Ara bé, si el que ens dóna la (no-)presència del fons és el fet que les coses ens fan front dotades de sentit quan ens trobem "en el cas de", aleshores la via adequada d'accés al fons pot ser la del sentit: comprenen l'ésser (perquè les coses que són tenen sentit per a nosaltres), de manera que podrem posar en llibertat l'horitzó originari si som fidels radicalment a la naturalesa d'aquesta comprensió. SZ comença, en efecte, "kantianament", preguntant (per dir-ho així) per les "condicions de la possibilitat" del factum que és la comprensió de l'ésser (SZ, §2). Ens ocupen les coses que són, i no ens ocupem de què pugui voler dir que són; però el cert és que no ens n'ocupem perquè vivim ja en la comprensió d'aquesta paraula, "ésser". El fet que el factum sigui la comprensió d'una "paraula" té a veure amb el fet que, segons Heidegger, "sin decir, sin palabra, sin discurso, no tiene lugar ente" (115): si la pluralitat no es recull (legesthai, logos) en un unitat no hi pot haver una (cap) cosa; però així: si l'ésser no es recull (legesthai, logos) d'alguna manera, tampoc l'ésser no compareix com a ésser: d'entrada admetem així un discurs (no sabem encara quin) al qual presta atenció la pregunta per l'ésser. El punt de partida ja marca el fet que sempre ens moguem, en el camí del pensar de Heidegger, dins l'àmbit de la discursivitat. Però tornem a la qüestió:

L'home viu rodejat de forma preocupant d'allò que ha de fer: és sempre des de, i només des de, el "per a què" sigui això que em fa front com jo torno a mi mateix, en tant que cura (SZ, §41). El que el distingeix de tots els altres ens és que al seu ésser li és inherent la referència de si mateix (en tant que ens) al seu mateix ésser. El meu ésser és "poder ésser"; el que em pre-ocupa com al meu propi ésser és que el meu fer està ell mateix marcat per una referència ontològica: la meua presència òntica té lloc com a desplegament d'una presència ontològica, com a desplegament de la comprensió de l'ésser. Obtenim

---

(115) Felipe Martínez Marzoa, De Grecia y la Filosofía, Universidad de Murcia, Murcia, 1990, p.77



que "en el no-res del Dasein, i només en ell, l'ens en la seva totalitat accedeix a si mateix segons la seva més pròpia possibilitat, a saber, en el mode de la finitad" (116): tal com vol Martínez Marzoa, l'èsser del Dasein no és l'èsser, però el sentit de l'èsser del Dasein és el sentit de l'èsser. L'ansietat és aleshores aquella disposició fonamental del Dasein per poder ser en el món, i que el disposa davant el no-res que és el món "com a tal". El Dasein és per tant l'apertura en la que els ens són i en la que l'horitzó a partir del qual els ens són (no)apareix com allò que, en el seu no manifestar-se, és el que pròpiament es manifesta. Com compareix això, si no és cap cosa? Quina és -per dir-ho amb Félix Duque- aquesta comarca, aquest contra el que existim? "La áthesis" -l'absència de tot "posar" que "ens envia" tot el que és "posat"- "no puede comparecer de otro modo que en su substraerse. Si la áthesis ha de comparecer en algo así como una figura, ésta no puede ser otra que precisamente la no-figura de la muerte" (117). La resolució heideggeriana davant l'ansietat té a veure amb el fet que la mort assigna al pensament la seva tasca més pròpia: "Romanem al nostre lloc tot i que estem perfectament assabentats de la fi que ens espera; però al mateix temps, succeeix que només mitjançant la mort sabem on som" (118): la mort és el no-res davant què el Dasein està en l'ansietat, és l'horitzó que ens dóna la radical finitud de l'home; i l'estar resolt davant d'ella és precisament la "salvació" heideggeriana contra el nihilisme, l'únic que ens dóna una "marc" de l'orientació. "En el 'ser relativament a la mort' el Dasein es condueix relativament a si mateix com un assenyalat 'poder ser'" (SZ, §51). Tanmateix, convé emfasitzar que la mort com al no-res davant què s'està en l'ansietat no és la mort vista com a acte o trànsit o accident -podríem dir que el no-res que és la mort és l'única Idea platònica admesa per Heidegger, per bé que es tracta d'una idea negativa (119)-: la mort no es

---

(116) "Què és metafísica?", p.87

(117) Felipe Martínez Marzoa, De Kant a Hölderlin, Visor, Madrid, 1992, p.105. Val a dir que la formulació apuntada és la que és perquè el context en que Marzoa l'escriu és una exègesi de l'"Hiperión" de Hölderlin.

(118) Josep M<sup>a</sup>.Bech, La recerca del sentit i l'experiència del temps, Anthropos, Barcelona, 1991. Es tracta se'ns dubte d'una obra excel.lent.

(119) Vid. Limits, p.147. Aquí Rosen parla del no-res, no de la mort. Sobre el fet que la mort com a no-figura de l'áthesis no pot ser un acte o un accident, vid. també l'excel.lent exègesi de Marzoa citada a la nota 117.

decideix, sinó que és ella la que -de nou en termes de Félix Duque- "nos propulsa a la decisió subitánea", és a dir, a la de-cisió o tall sobtat (exaifnés) a través (durch) del temps.

Ja hem trobat que l'horitzó de tots els horitzons heideggerià és el temps. Ara ho precisarem. Però primer reformulem molt breument el "conte" heideggerià explicat més amunt. En la pàg.70 hem explicat -seguint Rosen- la versió heideggeriana de l'epokhé fenomenològica. La filosofia neix amb l'epokhé, amb la pèrdua del sentit de l'ens. Però aquesta pèrdua s'ha d'esdevenir, perquè fins que l'ens en la seva totalitat no hagi "lliscat", fins que l'ens en la seva totalitat no hagi comparegut com a tal, la tal pèrdua no podrà comparèixer com a tal pèrdua: l'esdeveniment (Geschichte) d'aquesta pèrdua és la història (Geschichte) de la metafísica (com aquell preguntar que pensa l'ens en tant que ens, i que, així, no-pensa l'ésser). Aquesta història comença a Grècia i acaba amb Hegel i Nietzsche: només quan tot és Déu (Hegel), quan l'ens en la seva totalitat ha aparegut en la seva veritat, aquesta veritat pot ser interrogada i el fons sobre el que ha aparegut pot ser pensat. D'aquesta manera, els enunciats de la metafísica, des del seu començament fins a la seva consumació, es mouen de manera curiosa en la incessant confusió d'ens i ésser; aquesta confusió no és una falta, sinó l'esdeveniment apropiador o Ereignis, el show (Rosen) en el que "totes les coses van actuant fins que ja han actuat totes" de manera que el show pot finalment aparèixer com a tal; dialogant amb Hegel podem aleshores dir: "tal vez el pensar sin Dios, que se ve obligado a abandonar al Dios de la filosofía, al Dios Causa sui, se encuentre más próximo al Dios divino" (120), el qual té més llibertat del que la metafísica havia pensat: la tasca més pròpia de la filosofia ja pot aleshores fer-se, descobrir "la verdad (desvelamiento) de la verdad (correspondencia coherente)" (121). Quan la qüestió de la presència ja ha estat resolta, Heidegger retrocedeix, així, cap a la indeterminació que tota determinació suposa; "suprimits" (per a dir-ho fichteament) tots els ens (en la seva independència), la consumació de l'epokhé allibera l'horitzó que ens dóna el sentit de la metafísica, i això és el que queda per pensar. Això aparegut ha aparegut, tanmateix, allà on ha aparegut, en l'epokhé o Geschichte mateixa: és el fons no-pensat de la metafísica; trobem així que l'essencial de tot pensament de la tradició és allò essencialment no-pensat en aquest ensenyament, i això és el que ara ja es pot i cal pensar. Per això la filosofia ara s'esdevé com a història (historia, ja no Geschichte) de la filosofia

---

(120) M.Heidegger, Indentidad y diferencia (Anthropos, Barcelona, 1988, trad. H.Cortés i A.Leyte), p.153

(121) Félix Duque, "Sentido de la verdad como desvelamiento", p.7

(=de la metafísica) (122). Quin és, en definitiva, l'horitzó així alliberat?

Ja ho hem dit: l'horitzó temporal, tal com l'hem trobat més amunt. Diguem primer com no l'hem trobat (123). El temps originari no és la pura successió d'instants, no és la pura successió linial i infinita d'"aras" que fa que tot punt de la línia temporal sigui igualment (ir-)rellevant (respecte a qualsevol altre). No és això: primer, perquè això se'ns retalla com a un objecte (si es vol, com a un objecte "ideal", però com a un objecte), raó per la qual no pot ser l'horitzó de tots els horitzons cercat; i segon, perquè l'ansietat és aquella disposició fonamental en la que estem situats davant un "què" que desmenteix la radicalitat d'un horitzó temporal en el que el temps és in-finit i linial: el ser davant "la mort suprema" com a poder ser en el món és un tall fonamental que desvela el caràcter derivat de la temporalitat contínua i infinita. Davant la mort (no accidental), i sempre sóc davant d'Ella, sóc relativament al meu ésser: el meu ésser és poder ésser, però no com a mera juxtaposició de possibilitats, sinó com a podent-ésser en el pro-jecte total del meu propi ser:

Que el meu ésser propi és podent-ésser vol dir que és en cada cas "trobar-me en el cas de...". I jo "em trobo en el cas de..." quan "és temps de"... el temps de la collita, el temps de l'esmorzar, etc. Tot això no són punts d'un continu, sinó que són l'advenir d'aquell poder-ser en el que jo em trobo ja i en el que és oberta la situació present. La prototemporalitat és l'horitzó de tots els horitzons perquè és la possibilitat d'apertura de totes les situacions. La consideració del temps com un continu -com al present que s'allarga infinitament ençà i enllà- només apareix, així, quan jo em situo fora del meu propi ser, és a dir, fora d'allò de què no puc estar fora; i això passa quan (amb la metafísica, inaugurada per Plató) em des-situo teorèticament

(122) Histor és el qui veu i ha vist; el que queda per fer és escoltar allò que s'ha vist. L'obra de Martínez Marzoa està compromesa seriosament -molt seriosament- amb aquesta tasca.

(123) Val a dir que aquí segueixo en bona part l'exègesi de Marzoa a l'obra citada en la nota 115. Diguem també que pel que fa al tema de la història o Geschichte com a l'esdevenir de l'ésser, hi ha un excel.lent tractament, molt més proper a la lletra heideggeriana que el nostre, en l'obra de Josep M<sup>a</sup>.Bech citada a la nota 118, en el capítol "Crisi, ocultació i nostàlgia: la història del pensament i la sostracció del ser", pp.53-76; aquí Bech ens diu: "el fet que la filosofia hagi assolit la seva irrevocable culminació només vol dir, als ulls de Heidegger, que per fi està sorgint la possibilitat fins ara inèdita del pensament." (p.66)

(considerant les coses "davant els ulls"), perquè en tal cas el que faig és negar el meu propi (poder-)ser: "para ocultar y olvidar el Olvido mismo [=la mort en el sentit fort apuntat] se ha inventado la contemplación, la teoría, la repetición de lo idéntico: el tiempo presente como privilegiado, en suma". Això és en va, diu Félix Duque: el seu reeiximent fóra no ser allò que som.

Insistim en què el Dasein mateix no és en el temps, sinó per, a través (durch) del temps: el Dasein és "estar en camí", un fer dotat de sentit, sempre-potent-ésser; no és una presència, sinó una de-cisió, un tall; i aquí trobem la no-presència de la prototemporalitat: el ser davant la mort suprema és el tall que dóna l'apertura del món, que dóna l'esdevenir-se de l'ens en la seva totalitat i el fons de prototemporalitat d'aquest esdeveniment. "L'antiga proposició 'ex nihilo nihil fit' adquireix aleshores un altre sentit que afecta el problema mateix de l'ésser i que s'enuncia així: ex nihilo omne ens qua ens fit. En el no-res del Dasein, i només en ell, l'ens en la seva totalitat accedeix a si mateix segons la seva més pròpia palesabilitat, a saber, en el mode de la finitat". 'Ex nihilo nihil fit': des del no-res (el) no-res; el no-res anorrea, i aquest sostraure's fonamental del ser és a la vegada el sorgir l'ens en la seva totalitat com a tal. La creació ex nihilo del món (com a nihil/l'ens en la seva totalitat), tal com la concep Heidegger, ens dóna una orientació de resolució en l'ansietat: "La filosofia arriba a posar-se en marxa només mitjançant una inserció [Einsprung] peculiar de la pròpia existència en les possibilitats fonamentals del Dasein en la seva totalitat. Per a aquesta inserció és decisiu: d'una banda, fer lloc a l'ens en la seva totalitat [acompliment de la metafísica]; llavors, deixar-se anar al no-res [alliberament de l'horitzó temporal de l'acompliment]....; finalment, llançar-se a les oscil·lacions d'aquest estar en suspens, per tal que això ens rellanci constantment a la qüestió fonamental de la metafísica, a la qual constreny el no-res mateix: ¿Per què, en general, hi ha ens i no pas més aviat no-res?" (124). Atenent al fet que aquest estrés que és la resolució en l'ansietat ha estat qualificat per Rosen "la salvació" secular retinguda per Heidegger, podem concloure aquest punt amb la següent indicació de Léo Strauss:

Esse, as Heidegger understands it, may be described crudely, superficially, and even misleadingly (but not altogether misleadingly) by saying that it is a synthesis of Platonic ideas and the Biblical God: it is as impersonal as The Platonic ideas and as elusive

as the Biblical God. (125)

### 1.3.3. L'horitzó dels diàlegs platònics -Creació com a diacòsmesi

Els diàlegs platònics són els logoi de Plató. Podem demanar-nos, aleshores, si aquest dir platònic és, com vol Heidegger, discurs ontològic que, com a tal, deixa com a essencialment no-pensat allò que precisament és el que ara hem (o el pensador ha) d'escoltar, o si, pel contrari, és alguna cosa així com el legein "al qual presta atenció la pregunta per el ser" (126). La resposta d'aquesta qüestió exigeix veure si, i com, en la lletra platònica és o no és pensat l'horitzó de tots els horitzons, i (en el cas que hi sigui pensat) si aquest horitzó coincideix amb el pensat per Heidegger o (si no hi ha coincidència) si és o no és més (o menys) "original".

Sobre aquest plantejament, convé que fem dues observacions. Si trobéssim que l'horitzó platònic és més original, l'horitzó heideggerià se'ns retallaria sobre aquell, de manera que introduiríem un desviament al camí heideggerià (127) vers el fons-font de tota determinació. Segona: això no és un cas de "la sempre gratificadora tasca que consisteix a demostrar, prenent el cas d'un filòsof concret, que la visió heideggeriana es recolza en un simplisme excessiu" (128), perquè la nostra manera de propiciar el trobament possible entre Heidegger i Plató fa justícia a l'empresa heideggeriana mateixa. Dit això, hem de començar per aclarir per què allò pensat amb geni i amb rigor exhaustiu per Heidegger és, en l'expressió de Rosen, l'"historicisme onto-poètic". Aquest aclariment ens permetrà de replantejar més rectament la qüestió del dir platònic.

Donat que en el punt 1.3.2. ja ha quedat vist que la prototemporalitat és l'horitzó de tots els horitzons heideggerià, el que queda per aclarir de l'expressió considerada és l'adjectiu "onto-poètic". (Donem

---

(125) Léo Strauss, "An Introduction to Heideggerian Existentialism" (a: Thomas L. Pangle, seleccionador i introductor dels textos, The Rebirth of Classical Political Rationalism, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1989, pp.27-46), p.46.

(126) F.M.Marzoa, De Grecia y la Filosofía, p.77.

(127) L'expressió és de Jordi Sales, a "Heidegger i el silenci de la cova" (Taula. Quaderns de pensament, núms. 13-14, 1990, pp.253-260), p.256.

(128) J.Ma.Bech, La recerca del sentit i l'experiència del temps, p.355 nota 44

per suposat, tanmateix, tot el dit més amunt, que dóna el sentit de bona part de les afirmacions que aquí farem, i que deixarem sense desplegar). Per a Heidegger, allò al que es pregunta (das Befragte) en la pregunta per l'èsser és a les coses que són, a allò ens. Ara bé, atès que en general per tal que hi hagi ens, i.e. per tal que hi hagi una cosa, la pluralitat del que ens fa front ha de ser reunida o recollida (de legesthai, legein, dir) en una unitat, el que la pregunta té al seu davant és el discurs (logos) dels ens, el discurs òntic: la pregunta escolta aquest discurs en tant que està en certa manera més enllà d'ell. El que així es tracta d'esbrinar és "el sentit de l'èsser". Ara bé, en certa manera tot és ens, i així hi ha una diversitat en principi indefinida de discursos òntics; d'aquesta manera, semblaria que l'accés al sentit de l'èsser queda indefinidament posposat, perquè aquest accés aparentment exigeix que escoltem tot discurs òntic. Però al sentit hi hem accedit, i trobem, així, que "no cualquier modo de discurso tiene que poder ser dado por supuesto en el preguntar por el sentido del ser. Y, sin embargo, es necesario que algún discurso se dé por supuesto; en caso contrario, no habría 'ente'" (129). La lògica no pot ser aquest dir, perquè a ella, en tant que discurs tètic (que "posa" coses), se li escapa l'èsser com a átthesis, com a allò pròpiament "no-posat" (que no es pot "posar"). "Tal decir habrá de ser aquel en el que, ciertamente, es dicho lo ente, pero es dicho precisamente por cuanto el decir en cuestión tiene el carácter del abrir y descubrir originario, en el que cada cosa es situada en su propia luz. (...)Tal decir originario, 'creador', es... la esencia de lo que Heidegger entiende como poema" (130). Prestar atenció (In-die-Acht-nehmen: noein) a aquest dir (legein) és el que fa la pregunta per l'èsser: en Heidegger pensar és escoltar allò que es mira, perquè això és pròpiament un dir originari, creador, poètic. El dir ocupa un espai de temps: l'horitzó és temporal. Aquest dir originari és el dir de la creació en tant que sorgir de la cosa mateixa en el que no hi ha separació o escisió entre el dir i el dit; i per tant: la creació heideggeriana és una creació espontània, ex nihilo. Aquí no hi ha coses a "posar", perquè l'espontaneïtat com a font és el posar mateix; per aquest motiu l'ontologia, com aquell dir que atén al dir òntic que concorda amb les coses (diguem: la ciència), obre, un cop aconseguida, l'ontopoietica, que atén al dir de la creació (espontània) ex nihilo. Atès que en aquest dir no hi cap la pregunta per la concordança (adequatio), obtenim que pensar (en el seu sentit més propi) és escoltar la paraula, però no per a dur-la a la cosa, sinó precisament per a poder arribar a la paraula mateixa, per a poder simplement dir-la.

El dir platònic, ¿és ontològic o ontopoètic?

---

(129) F.M.Marzoa, op.cit., p.77

(130) Ibid., p.78.

Que el discurs platònic no és ontològic ja ha quedat prou clar en l'exposició feta a l'apartat 1.2., i aquí no repetirem l'argumentació. En aquest mateix apartat també hem vist que el Fedre és el logos de la creació, i que això té el caràcter secundari propi de l'escriptura. Per tant, ja sabem: primer, que el dir platònic és efectivament cosmopoiètic; però segon, que, en tant que marcat pel caràcter de la secundarietat, aquest dir és essencialment incomplet: el dir platònic ha de ser completat amb el no-dir platònic. Que això sigui així ens dóna que la creació platònica no és creació ex nihilo, sinó un altre tipus de creació: el dir platònic no és ontològic, però tampoc no és ontopoètic, perquè el que produeix no és ta onta (o no és to on), sinó cosmicitat. El dir platònic és cosmopoiètic, però això equival a dir que és cosmologia orientada per una visió sinòptica (poètica) de l'endrecament o cosmos.

Hem anat certament massa depressa. Per tal d'aclarir l'apuntat, demanem-nos ja què se'ns mostra en els diàlegs platònics pel que fa a la qüestió del món. ¿Quin és l'horitzó en els diàlegs platònics?

Cada un dels diàlegs (re)presenta un drama en escena, delimitat espacialment i temporalment. El resultat és un (re)endrecament que situa els discursos humans (logoi) en el context que els és propi, en l'àmbit de les accions (erga) de la vida de cada dia (doxa). Per tal de veure el cosmos que és cada diàleg, no n'hi ha prou amb escoltar el que es diu, sinó que això cal escoltar-ho en la situació dialogal (política) que en cada cas és representada. Els personatges dels diàlegs no només parlen, sinó que fan coses i els passa coses: s'enfaden, s'avergonyeixen, s'emborratgen, passegen, polemitzen, etc. Això ens dóna el context en el que hem d'escoltar els discursos en cada cas recollits. Però ¿és aquest fer temporal el que constitueix l'horitzó "original" dels diàlegs platònics?

Ja sabem que el temps en la seva "comprensió vulgar i tradicional" (l'expressió és de Heidegger), o sia com a mera successió d'"aras", no pot ser el tal horitzó, perquè, així entès, el temps és una cosa que tenim ja "davant els ulls" -si es vol, com a cosa "ideal", però com a cosa: com a continu linial i infinit-, i, per tant, és quelcom que se'ns retalla sobre un fons o horitzó més original. Ara això ho podem precisar tot plantejant la qüestió següent: si la representació feta del temps en aquesta noció "tradicional" és adequada com a horitzó de tots els horitzons, aleshores ¿on queda Plató (en els seus diàlegs)?

Plató mai no és present en l'escena dramàtica del diàleg, mai no és cap personatge platònic: mai no es troba situat en un moment del flux temporal intradialogal. Tampoc no és en el punt temporal on es troba el lector d'"ara", perquè ara mateix, metre llegeixo (per exemple) la República, Plató és mort; i així: (en els diàlegs) Plató tampoc no es troba situat en el continu temporal en el que hem trobo ara jo. I tanmateix, d'alguna manera Plató és en els seus diàlegs, per bé que mai en la situació dramatitzada, sinó fora d'aquesta situació en la que

consisteix el cosmos que en cada cas és el diàleg. Plató es troba en la mateixa situació que el lector, per bé que això no pot ser entès (per raons òbvies) temporalment. Així: atenent als diàlegs, i a la forma com Plató és (no-)present en ells, hem vist, no només que Plató no es troba en el continu temporal al que jo al·ludia, sinó també que tampoc no es troba en la prototemporalitat heideggeriana, perquè no es troba "en el cas de..." o "en el temps de...", no es troba "en situació de fer...", simplement perquè no es troba en cap situació finita. Plató (en els seus diàlegs) no és ni en l'escena intradiàlogal ni en la situació de podent-ésser en presència del seu propi text com a cosa "a la mà". La dramàtica platònica (en cada cas) (re)produeix certament un espai de temps, i precisament això, un espai de temps (i no la temporalitat com a successió d'"aras"), aquesta temporalitat en la que la situació (re)presentada obre el joc en el que les coses (els aixòs) es donen o no es donen com a tals (com a què). I aquesta prototemporalitat és ella mateixa visible en un context més ample, sobre i a partir d'un horitzó més original. Hi ha un horitzó de la visibilitat que "ens envia" les situacions en les que les coses es-donen/no-es-donen com a tals, i que és així "primer" respecte a la secundarietat de l'advenir de les presències sobre l'horitzó (proto)temporal; es tracta d'una lluminositat informulada: "the dialogues become intelligible only when we perceive this unstated luminosity, which is directly present as the silence of Plato" (131). ¿Quina és, en suma, la situació de Plató en els diàlegs?

Semblaria que Plató simplement no està situat, que està des-situat. Això fóra, en termes heideggerians, trobar-se fora d'allò de què no podem estar fora. Tanmateix, no és exacte que Plató estigui des-situat; el que passa és que hi ha una manera d'estar en la situació com a distància, com a separació (chorismos), en la que el punt de mira és absolut i permet, així, que el món es doni. Per tant: no és que Plató es trobi des-situat, sinó que es troba en el que en el punt 1.3.1. anomenàvem la situació de totes les situacions possibles, la situació per a la qual hi ha situacions. Trobem, així, que el silenci de Plató és la (no)presència de l'horitzó de tots els horitzons en l'apertura del món-cosmos que és cada un dels diàlegs. En cada diàleg la situació o l'endreçament canvia respecte als altres diàlegs, "segons l'ordre del temps" (en el sentit de "ser temps de..."); però en tots i cada un d'ells trobem a Plató exactament en la mateixa (no)situació. Això "mateix" que "ens envia" la paraula de la creació però que "ell" mateix no és aquesta paraula és el silenci de Plató. El fet que el fons-font no sigui cap dir ens situa el dir de la creació heideggeriana sobre un horitzó més fonamental. Gairebé podríem dir que en l'empresa

---

(131) S.Rosen, "Heidegger's Interpretation of Plato" (Quarrel, pp.127-147), p.132. En el que queda d'apartat, en línies generals em guio pel contingut d'aquest excel·lent article.



"heideggeriana", Plató és més radical. El que passa és, més precisament, això altre: en malentendre l'horitzó del dir de Plató, la caracterització heideggeriana de la prototemporalitat com a horitzó és una mala caracterització. De fet, Plató i Heidegger probablement coincidirien a dir que la lògica ha de ser corregida amb el mite. Jean-François Mattéi expressa així aquest trobament:

"Si Heidegger veut retrouver 'l'autre commencement', occulté depuis que Platon fit naître la philosophie du passage du muthos au logos, il lui faut nécessairement croiser la route de Platon et revenir en amont du logos au muthos. Les deux penseurs devaient donc se rencontrer, comme il se doit, au crépuscule, et ils ne pouvaient se croiser qu'au coeur de la croisée." (132)

Respecte a això, cal dir que, si bé és cert que en ambdós pensadors mite i logos són una mateixa cosa (per això parlàvem d'un "conte", d'un mite heideggerià, sense que això volgués dir que per ser tal no fos fiable), en el cas de Heidegger fora d'això hi ha no-res, raó per la qual el dir originari és la mera espontaneïtat per a la qual no tenim mesura, mentre que en Plató hi ha una visió silenciosa que regula el dir: el crepuscle heideggerià està resolt en la foscor, mentre el crepuscle platònic té un fora com a font lluminosa que il·lumina intermitentment l'existència humana. Aquesta font lluminosa platònica és present en els diàlegs com el silenci de Plató, i només atenent a aquest silenci el tot-cosmos que és cada diàleg esdevé intel·ligible (per això en un altre lloc dèiem que Plató és seriós com un déu, no com un ontologista).

És hora d'atendre més d'aprop al tractament heideggerià de la lletra platònica, perquè això ens ajudarà a situar "platònicament" la figura de l'ensenyament heideggerià. Comencem recapitulant una mica:

Hem vist com "the appearance or presentation of beings within the openness (Lichtung) of Being, is a process, happening, or eventuation whereby Being both diversifies itself by spilling out from an unknown and silent source, and also collects or gathers itself together in the common bonds of sight and hearing" (133). Que l'escoltar i el veure-hi tinguin vincles comuns s'arrela en el fet que, segons el dictum parmenidi, el mateix és noein i legein. Això és el que fa que la

---

(132) J.-F.Mattéi, L'ordre du monde, P.U.F., Paris, 1989, p.196

(133) "Heidegger's Interpretation of Plato", p.133

pregunta pel sentit de l'Ésser presti atenció al poema (vid. supra), en tant que aquell dir en el que physis (sorgiment o creixement que alhora és un sostrare's) i logos (reunió o recollida) no es troben escindits: "The unity of thought (noein) and speech (legein) conceived as the 'taking up', 'preserving', or 'taking care of' what has been 'gathered' or 'stored up' is grounded in the conception of physis as growth, and so as birth and death: it is grounded in temporality, and int temporality conceived in terms of human activity" (134). La prototemporalitat és concebuda en termes de l'activitat humana (135). De manera que el moment teòric (en el que les coses són "davant els ulls") és una pausa com un "quedar-se-en" o un derivat del moviment, de la comprensió -el fer propi de l'home- que recull i reuneix. Aquest moviment, en tant que orientació humana, és entès com a temporal abans que com a espacial. Ja hem explicat que l'Ésser compareix en el recollir-se (això és, en un dir); recollir-se, dir, és fer advenir a la presència allò que és present: en l'origen ja tenim (heideggerianament) un fer (advenir) com a aquell dir originari en el que té lloc el sorgiment/ocultació de les coses. És perquè les coses poden ser només en un dir, que l'Ésser necessita el fer de l'home com a apertura. Però el fer humà és (en un sentit ja explicat) "davant la mort suprema": és un fer finit, històric; de manera que l'Ésser mateix és concebut dins l'horitzó de la temporalitat. Per aquest motiu, Heidegger mai no pren en consideració la possibilitat que el present temporal sigui ell mateix un derivat de la presència transtemporal de la visibilitat:

Mentre Heidegger escolta el silenci de la cova dins la cova estant, Plató mira silenciosament des de fora de la cova -situat en un punt de mira absolut- allò que escolta dins la cova. La interpretació heideggeriana de Plató té com a eix l'exègesi del mite de la cova. Acabarem aquest apartat, i amb ell la primera part del nostre treball,

(134) Ibid., p.141.

(135) Això ja ho havíem vist en explicar el mite heideggerià dels orígens (vid. p.64), i també en tractar l'exègesi heideggeriana del Dasein com al Da de l'"apertura del món". Respecte a això segon, a la p.69 trobàvem que, essent el món una xarxa d'articulacions o sentits, "nosaltres 'actuem' abans que 'articulem'". Ara bé, això que és clar a SZ potser no ho és tant posteriorment; sobre això, Rosen escriu: "The 'activist' dimension of Being and Time is replaced by mood of submission or 'letting-be', and man is now described, in a striking phrase, as the shepherd of Being, 'the place-holder of nothingness [das Nichts].'" (Limits, p.146). L'home segueix essent, així, el lloc (Da) que sosté el no-res horitzó de tots els horitzons: sense la intervenció de l'home com a pastor de l'Ésser, l'horitzó i l'ens en la seva totalitat no apareixerien.

tot remetent al caràcter defectuós d'aquesta exègesi (136). Això ens permetrà acabar d'aclarir l'apertura platònica a la que ja ens hem referit, i en la que d'alguna manera ara ens trobem.

Segons Heidegger, el mite de la cova tracta de la paideia o Bildung (formació), com a alliberament progressiu en una ascensió gradual cap a la llum com a obertura. L'accés a la veritat es realitza en un percebre que té respecte a la idea un sentit de veure: la paideia és un capacitar aquest veure per a una exacta adequació a la idea. I atès que la Idea no remet a cap ocultament (puix que és determinació), la veritat com a aletheia (il.latència, des-encobriment) es perd en filosofia de la Idea. Hi ha una ascensió esforçada continua i gradual en què es va guanyant rectitud (orthotés) a albirar la idea, en què es va consolidant la concordança (adequatio) del conèixer amb una cosa. Per dir-ho així: per a Heidegger, el fet que la paideia acapari tota l'atenció fa que primi la visió i determina així una filosofia de la Idea que perd el sentit original de la veritat. El problema és que Heidegger "no capta... el moment en què el que sigui la paideia o formació s'origina i en nom de què" (137). El text decisiu de la confrontació fóra, aleshores, aquest:

...Sempre que un fos deslligat i de cop i volta [exaifnés] me'l fessin redreçar i girar-se d'esquena, i caminar, i mirar la llum, ...." (República, 515c).

Tal com veu bé Jordi Sales, "una sobtada necessitat d'aixecar-se que allibera d'una anterior situació fixada no és la transició d'una situació a una altra en una gradació homogènia -o la seva neutralització i reversibilitat com a resolució davant l'adveniment-, sinó l'adveniment de la situació per a la qual hi ha situacions" (138). Trobem, per tant, que "the periagôgê or 'conversion' is not originally paideia or 'education', but the instantaneous illumination of wonder [thauma] which permits paideia to occur" (139). No és la paideia el que allibera l'home, sinó que és l'home ja alliberat el qui pot accedir a una formació: "si hi ha moviment eròtic [si hi ha aquest "moure's amunt" en la inquietud desprovista de forma a la recerca d'una forma -recerca que

---

(136) Seguim a continuació, en bona part, l'article de Jordi Sales citat a la nota 127, que està en perfecta comunitat amb l'article de Rosen que orienta la nostra exposició.

(137) Jordi Sales, loc.cit., p.256.

(138) Idem.

(139) "Heidegger's Interpretation of Plato", p.128.

és, segons el Fedre, "folia divina", en tant que l'ànima, segons aquest mateix diàleg, està desprovista de forma o idea], ...., n'hi ha [de moviment eròtic] per a nosaltres per l'obertura instantània que ens dona l'altre de la fixació. Que el presoner es trobi primer lligat i després, de sobte, deslligat és el que li dona una situació de presoner, això és, d'estar en un àmbit altre que el 'propi'. La caverna o cova és un camp d'exploració possible o necessari perquè hi habita un presoner.... La cova és cova, i el presoner és presoner des de la des-fixació experimentada com a situació exploratòria." (140). Veiem aleshores com se situa Heidegger mateix en la cova:

L'epokhé heideggeriana és, en els termes de l'exegesi comentada, l'alliberament de la veu de l'Ésser en l'acompliment (amb Hegel) de la paideia com a rectitud de la mirada. En Plató, en canvi, la il.luminació instantània (eixafnés) del Bé (Agathon) és el que permet que la paideia succeeixi com a resposta. Per tant, "for Heidegger, 'thinking is a hearing that sees', whereas for Plato, it is a seeing that hears" (141):

Per a Heidegger, el llenguatge de l'Ésser-Ereignis, el llenguatge del show, "és el d'un tot visible que s'escolta en la paraula del silenci de la cova com a Nihil" (142). Escoltar el que es veu de la cova estant, dir la paraula de la creació ex nihilo de la cova estant: els camins del pensar heideggerià apareixen aleshores en conjunt com "una mimesi humana de la paraula divina". Plató, en canvi, per a qui pensar és veure el que s'escolta, "per comunicar la philo-sophia (la saviesa no és comunicable) fa una mimesi divina de la paraula humana en el silenci [el silenci és, ja ho hem dit, la seva imitatio dei] d'un efectiu discurs sense autor perquè és sempre una escena" (143). Com veu bé Rosen, la doxa no és la veu de l'Ésser [com vol Heidegger] sinó la veu de l'home. És veritat que, donat que cal temps per veure o parlar en el món espàcio-temporal, en aquest món no pot haver-hi ni una visió completa ni un discurs complet. En la cova som presoners. Però hi ha un alliberament sobtat que ens dona l'horitzó de visibilitat, i que ens situa així la cova com a cova (i el presoner com a presoner): l'obrir-se dins la cova és l'horitzó de la nostra visió, però com a tal també és visible com un obrir-se fora de la cova. El reconeixement que no hi pot haver cova si no és en tant que encerclada o tancada per un horitzó extern és el primer pas en el moviment ascendent, eròtic, des de l'apertura humana: inclús com a resident del món de la doxa de la cova,

---

(140) Jordi Sales, ibid., p.257

(141) "Heidegger's Interpretation of Plato", p.136.

(142) J.Sales, ibid., p.258

(143) Idem.

l'home pot intermitentment deixar o transcendir aquest món, el món espàcio-temporal, per "un altre àmbit". Així, "for Plato, time is not the horizon of openness within which Being lights up beings (and thereby reveals itself as concealed). Instead, Being is the horizon of openness within which time occurs as the intermittently illuminated twilight of man's existence" (144).

Som a la cova, però en la des-fixació sobtada tenim notícia d'un fora de la cova com a horitzó. Certament, "the step up is also a step down, namely, by the light from the external horizon which illuminates, and so identifies, the opening of the cave" (145). L'apertura de la cova es dona com a visió instantània de la situació per a la qual hi ha situacions, però això no és la cova, sinó la possibilitat de cosmicitat o d'endreament en (o de) la cova: el descens és necessari perquè la revelació que hi ha una situació per a la qual hi ha situacions no és encara la situació en la que jo hem trobat dins la cova, i en la que jo m'he de ben orientar. Tenim, per tant, que no té cabuda un discurs complet de la cova perquè la situació o apertura de la cova mateixa la dona un horitzó que, per dir-ho així, s'extén més enllà del que de la cova estant es pot abastar amb la mirada o amb la paraula. És per això que la saviesa no pot ser transmesa, perquè el discurs de la transmissió mai no pot ser complet: la totalitat només pot ser dita en un mite, que consisteix en, tot prenent de referència la funció paradigmàtica de la visió, intentar parlar en termes espacials (no temporals, ni tan sols en el cas de Heidegger), és a dir, visuals; el mite recupera un context que ja sempre està donat (en l'experiència de la vida de cada dia) i que és el que situa silenciosament el dit sobre el fons en què el dit ha de ser escoltat per tal que permeti veure-hi. Repetim-ho: el dir platònic ha de ser completat amb el no-dir platònic. Aquesta és una altra manera d'assenyalar la distància entre Heidegger i Plató:

En Heidegger el discurs del pensador és el de l'Ésser: l'Ésser parla. En Plató, l'Ésser no parla, sinó que és vist silenciosament com a horitzó, i només "després" nosaltres tractem de dir el vist a la llum d'això: aquí només l'home parla. El resultat és que Heidegger apareix com a massa esforçat i massa seriós: heideggerianament la ironia seria quelcom inherent a la relació que manté el qui sap amb allò que sap, en tant que la veritat d'això sabut "inclou" un ocultament essencial (146). La ironia seria, així, d'alguna manera inherent a l'Ésser. En Plató, en

---

(144) "Heidegger's Interpretation of Plato", p.132.

(145) Ibid., 138.

(146) Una bona explicació d'això, sota una perspectiva coincident, en això, amb la heideggeriana, es troba a: F.M.Marzoa, "Sócrates y la ironía" (De Grecia y la Filosofía, pp.33-39).

canvi, "it is not Being but man who is ironical" (147). L'home veu la possibilitat de l'endrecament en què ben orientar-se perquè té una revelació sobtada (en "la follia divina") del marc global de les situacions; però l'home s'orienta dins la cova, de la que no tenim un discurs complet. És per això que el qui hi veu sap que la dia-lèctica, com a aquell dir humà que ha de ser completat amb el silenci ("diví"), endreça el vist tot jugant (playfully), amb ironia humana. Enfront d'això, Heidegger pensa que amb Hegel ja ha estat donat un logos (dialèctic) absolut, i que el que queda després d'això és el no-res davant què estem en estar resolts en l'ansietat: "Heidegger is resolved in the face of Angst, but never playful": "in proceeding abruptly to the voice of Being, Heidegger does not do justice to the Platonic view that it can be recorded only via the infinitely subtle echoes in becoming" (148). És per això que en Plató la creació és sempre una re-creació consistent en un joc seriós, mentre que en Heidegger és una creació ex nihilo seriosament seriosa -massa seriosa. En Plató la creació és una diacòsmesi, una (re)producció de la cosmicitat o endrecament orientada per la visió sobtada, silenciosa i instantània, del Bé com a horitzó de tots els horitzons. L'horitzó de l'Ésser és més ample que el camp de la visibilitat de l'home. Vèiem que en Heidegger l'Ésser necessita (el fer de) l'home; en Plató, en canvi, és l'home qui necessita l'Ésser com a àmbit en el que ell, l'home, pot o no pot realitzar el sentit.

Plató reconeix la diferència entre l'Ésser i els ens, entre la llum i allò que és descobert o il·luminat. És per això que tracta d'evitar un discurs que temporalitzés, objectivés o racionalitzés l'Ésser mateix. L'apertura de l'Ésser és la lluminositat no dita en el si de la qual els diàlegs són ells mateixos visibles. Aquesta lluminositat no formulada és present com al silenci de Plató; atenent a aquest silenci els diàlegs esdevenen intel·ligibles: la veu parlada dels diàlegs té lloc sempre en l'interior de la cova, però podem sortir fora si escoltem la veu silenciosa de Plató que acompanya la veu parlada. Cada nou diàleg és una nova re-creació, però en tots ells el silenci de l'autor és omnipresent: cada un d'ells és, aleshores, no una creació ex nihilo, sinó un endrecament de l'experiència de la vida de cada dia a ser confirmat o negat tot atenent silenciosament a aquesta mateixa experiència. En el món preteòric, ens movem entre les coses, ens hi orientem. Ara bé, les coses ens fan front com a aixòs, i només parcialment les veiem com a tals, és a dir, com allò que són; així:

Donada una cosa, veiem això com a tal, no perquè hi hagi un horitzó temporal que ens l'ha enviada quan "és temps de...", sinó perquè ja hi era i ara, en el deslligar-nos, hem adquirit la separació necessària per a què el punt de mira sigui adequat per a veure-la així. Els límits de

---

(147) "Heidegger's Interpretation of Plato", p.139.

(148) Ibid., p.133 (el subratllat és meu).

la perspectiva heideggeriana se'ns aclariran si ens demanem què vol dir aquest ja hi era. La indicació següent de Jan Patočka assenyala (per dir-ho així, "amb Plató") el problema:

A partir de Sein und Zeit, Heidegger identifica el problema de la verdad con el problema de la manifestación de las cosas, sin tener en cuenta el hecho de que una cosa puede manifestarse ya sea como lo que es, ya como lo que no es en sí misma. El problema propio de la verdad no reside en el hecho de que las cosas se manifiesten, de que se conviertan en fenómenos. Ésa no es más que la condición de posibilidad del problema. Es obvio que el hecho de que el mundo se manifieste es lo más importante y lo más profundo, el problema con el cual y en cuyo interior trabaja la filosofía. Pero la manifestación en sí misma sólo es el sustrato sobre el cual puede asentarse el problema de la verdad, puesto que la verdad es la manifestación de las cosas tal como son. (149)

Tal com són, les coses apareixen i no apareixen. En els diàlegs, les doxosofies i les relacions reproduïdes apareixen essent i no essent allò que com a tals són. Eutidem apareix (entre els seus deixebles) com a savi, però no ho acaba de ser; Eutifró apareix com a pietós, però no ho acaba de ser; Critó i Sòcrates apareixen com a amics, però no ho acaben de ser; etc.: en cada cas, la figura d'aquesta o d'aquella doxosofia, o d'aquesta o d'aquella relació, etc., apareix i no apareix com a tal, es figura i es desfigura (en el dià-leg situat en el seu context dramàtic). En l'apertura de la manifestació les coses apareixen i no apareixen com a tals, en un joc de figuracions i desfiguracions. El problema de la veritat té a veure amb les bones figuracions, però aquest problema es planteja perquè "abans" hi ha un joc silenciós de figuracions/desfiguracions. La transcendència heideggeriana és immanent perquè no comprèn la manifestació com a "condició de la possibilitat" del problema de la veritat. Notem que el trobat explica per què el no-res que és el silenci platònic no pot ser vist com el no-res que és l'"espontaneïtat" heideggeriana: en Heidegger el fons del fer humà és un fons d'indeterminació que "ens envia" les determinacions (i que així s'envia a si mateix en tant que indeterminació); en Plató, en canvi, el fons del fer humà ja és un joc de determinació/indeterminació. D'aquesta manera, en Plató l'eidos no és la manera d'aparèixer la cosa

---

(149) Jan Patočka, Platón y Europa (edició citada), pp.163-64.

quan ja no és "a la mà", sinó que està ja sempre donat com a allò que això és quan és tal (sense que això ens garanteixi que cap això aparegui mai absolutament com a tal).

Perquè el fons no és indeterminació sinó determinació/indeterminació, l'eidos està donat en el fer, acompanya ja a l'això del cas i, per tant, pot ser vist i és vist silenciosament, pre-lògicament: el món ja està donat com a això-tot, essent i no essent com a tal, en un cosmos intel·ligible; el logos platònic, com a discurs de la creació (en el sentit de diacòsmesi) és un poema filosòfic que no produeix el món (que ja està donat), sinó que el reproduïx introduint cosmicitat, endreçant-lo per tal de ben orientar-nos-hi. Així doncs, el sentit està ja sempre donat com a possibilitat de la bona orientació: el fer humà ja sempre ve acompanyat pel moment teòric com a moment de la (re)orientació aclarida del fer, i el temps es dóna en l'horitzó d'aquest sentit, com a possibilitat de realització del sentit; de manera que l'"estar fora" contemplatiu de Plató no és pèrdua del propi ser (com voldria Heidegger), perquè el "poder ser" que sóc ja té com a moment de la reorientació el moment teòric que té lloc com a visió silenciosa en trobar-se un situat com fora, en la separació (chorismos).

Si Heidegger és, en un cert sentit rellevant (no merament segons la moda), "el pensador del nostre temps", i Rosen així ho creu, aleshores el drama esdevingut tragèdia de la nostra contemporaneïtat és que, lligat l'home en la immanència davant no-res, la resolució en l'ansietat decau en l'espontaneïtat dels inquiets que es mouen, no a la recerca de l'ajustament salubre (diacòsmesi), sinó excitats per allò que (tot avançant quelcom que serà tema de la tercera part del treball) podem anomenar "la voluntat de poder": creació ex nihilo, creativitat sense altre de si, i aleshores paraula creadora ella mateixa indistingible del silenci; en suma: creació cega i folla, creació de no-res.

Heidegger assenyala certament un problema genuí, però el seu tractament semblaria que no s'apropa prou al tal d'aquest això. Si el punt de mira de Plató és adequat, aleshores l'horitzó de l'estrés en la resolució heideggeriana és simplement una còpia dolenta de l'horitzó de tots els horitzons. En el que Rosen anomena "el drama de l'original i la còpia" (ja ho aclarirem), la creació com a diacòsmesi decau en la creació de no-res com a caos. Mal posseïda, la paraula que ben orienta en l'endrecament degenera en el seu contrari, i la producció de cosmicitat esdevé producció de caos. La poesia venç a la filosofia, i la seriositat del resolt davant no-res no és prou seriosa, puix que ens perd en el nihilisme. Com diu Rosen:

"It is hard to see how Heidegger, despite his distinction between Geschichte and Historie, makes it possible for man to take a responsible stand toward history. One must seriously question the



adequacy of the resolute acceptance of tradition  
-i.e., what happens- as a criterion for human conduct.  
An ontology which cannot assist man in his struggle  
to preserve himself from his own actions runs the  
risk of Nihilism, which I regard as the consequence  
of the claustrophobia of complete immanentism  
masquerading as freedom. (150)

Vist això, la filo-sofia, com a re-orientació de vida, i així com a re-productora de (la) cosmicitat, troba avui dia la necessitat de fer seva la tasca de l'aclariment de les circumstàncies en les que la disseminació claustrofòbica (en l'immanentisme complet) dels "inquiets inquietats" ha passat a ser "viscuda" com a expressió de la pròpia llibertat. Potser l'home contemporani ha decaïgut en aquella situació "primera" en la que el presoner no se sap tal, perquè, en no haver estat des-lligat, no té ni la més mínima distància de si en si que li permetés comprendre la pròpia situació en tant que presoner. La pèrdua del presoner com a presoner ens donaria, aleshores, la pèrdua de la cova com a cova: "tot és permès" és així una altra manera de dir que "no-res és permès". Si ser modern és (dit patockianament) recollir l'herència platònica com a cura de l'ànima en l'orientació coherent dins la cova, aleshores, donat que la cova "encara" no hi és (perquè el presoner es manté lligat a les cadenes), ser modern ha esdevingut, no ja difícil, sinó gairebé impossible. Per això l'estratègia comunicativa de Rosen és, com ja s'haurà vist al llarg de tot el recorregut fet, fortament i coratjosament polèmica, perquè el que pretén és, per dir-ho així, "fer veure-hi sobtadament" (en uns temps en què ningú no veu res!), "des-lligar el presoner" per tal que el presoner mateix se sàpiga tal i pugui fer-se responsable de la seva pròpia orientació en la inquietud (pugui fer-se responsable del seu propi eros, precisament en una època de decadència extrema que alimenta l'eros d'eros, una època en la que l'única responsabilitat consisteix en produir, ex nihilo, més i més energia eròtica que no duu enlloc perquè és enlloc).

Combatre el nihilisme és, doncs, recuperar la cova com a cova, en tant que "casa habitable", en accedir silenciosament a la (no)presència de l'altre de la cova (151). El trajecte fet fins aquí ens ha d'haver

---

(150) "Heidegger's Interpretation of Plato", p.147.

(151) Atenent al fet que això fóra un desviament al camí heideggerià que recupera la cova com a llar -com a àmbit benèvol- en atendre a "la situació per a la qual hi ha situacions", i que un tal desviament només es pot fer en la resolució coratjosa, Jordi Sales escriu: "Gründender als Denken, bleibe der Dank". Els camins de

permès, si més no, de reguanyar un punt de mira en el que l'aclariment de la decadència de la modernitat en nihilisme, i.e. en el que la diagnosi de l'auto-pèrdua de la modernitat com a cova/llar, pugui reobrir la possibilitat de la refiguració del nihilisme en modernitat, tot atenent al "fora" de la cova. El perill a combatre és, en definitiva, el caos que nodreix l'autocontradicció inconscient com a malaltia de l'home, i que nodreix així la tirania, en tant que domini del més fort en la foscor, com a malaltia de la comunitat. En la lluita coratjosa per tal de salvar la humanitat "europea" de la mort com a caos, Plató apareix, conseqüentment, de forma (postmodernament) prou curiosa, com al nostre aliat.

---

l'agraïment foren una exploració complementària a la tasca heideggeriana, però llavors potser 'Danke' fóra la paraula de la cova com a tal, més continua que les transicions, més perenne que les èpoques. ¿Agraïment de què? De la situació per a la qual hi ha situacions. Pensar com a agraïment serà l'única possibilitat de rectificar el doble senyal de l'estrés del Berufzeit i l'orgia de l'oci com a signatura d'una època. Per això caldrà la resolució davant de la comicitat dialògica festiva i el coratge de la solidaritat del escruixits (J. Patocka). Són camins que cal explorar per aprendre a situar el pensar en l'agraïment" (loc.cit., p.259). La solidaritat o la comunitat d'aquesta resolució amb la de Stanley Rosen és ben palesa.

## 2. PLATÓ I LA HISTÒRIA

Contrary to Xenophon, courage is in fact a Socratic virtue. For this reason, and with all due reflection on the apparently paradoxical nature of what I am about to say, I conclude this segment of my study with the assertion that Plato was a "modern," not an "ancient." (152)

A l'Eutidem, en la disputa central del diàleg entre Sòcrates i els sofistes, després que Dionisodor ha argumentat que és impossible refutar o contradir perquè ningú mai no s'equivoca (donat que "ningú no diu allò que no és, perquè allò que no és no es pot manifestar enraonant" -286a), Sòcrates fa admetre a Eutidem que, segons l'argument adduït, tampoc en l'actuar ens equivoquem, i planteja, a continuació, la pregunta següent: "Si no ens equivoquem ni en l'actuació ni en la paraula ni en el pensament, vosaltres, per Zeus, essent així, ¿de què veniu a fer de mestres? ¿No dèieu ara mateix que procuràveu de la millor manera la virtut a l'home que la vol aprendre?" (287a). La resposta de Dionisodor és violenta: "¿Ets un home antiquat (ei Crónos), Sòcrates, . . . , que ara et recordes del que hem dit abans, i àdhuc et recordaries ara del que es deia l'any passat, si s'hagués dit res, i en canvi no saps com encarar-te amb les coses que es diuen en aquest moment?" (287b) (153). Molt ens temem que algun lector hagi vist ja en nosaltres un Crónos (154). ¿No és una mena de nostàlgia senil aquest

---

(152) HasP, p.140

(153) Citem la traducció de Joan Crexells a l'edició grec-català: Diàlegs III, Bernat Metge, Barcelona, 1950.

(154) Crónos, pare de Zeus, i així rei d'un ordre ja superat, que es menja els seus fills -que és, per tant, un monarca destructor-, i que ho hagués seguit fent si Zeus, salvat per la seva mare Rea amb l'ajut dels pares d'aquesta (Gea i Urà), no l'hagués destronat, tot erigint-se en "pare dels déus i dels homes" (vid. Hesíode, Teogonia, 455ss.)