

"rellançar-nos constantment a les faldilles de Plató"? Recapitem.

Començàvem examinant els límits de l'anàlisi tot assistits pel punt de mira ofert per la dialèctica. Aquesta dialèctica no era la hegeliana, puix que el "motor" que la movia no era la negativitat en el no acompliment del Concepte, sinó la "negativitat" inherent al fer i al dir humans de la vida de cada dia: la dialèctica en qüestió era platònica. En el segon capítol examinàvem la desconstrucció derrideana (figura de la desmemòria, com també ho són Eutidem-Dionisodor) amb l'ajut d'un Plató reconstruït. Per fi, en el tercer capítol ens miràvem la veu heideggeriana tot escoltant el silenci de Plató. Si hom admet que, sigui com sigui, les escoles o tradicions (o el que siguin) examinades són filles de Plató, aleshores el "nostre" Plató semblaria que pot ser vist efectivament com un Crónos, perquè aparentment "se les menja". Aquesta sospita es podria veure enfortida en constatar el fet que la nostra contemporaneïtat ha donat una ben nodrida diversitat de "Zeus" que volen destronar "el Crónos" Plató. Convé advertir, tanmateix, que el Plató a destronar per aquests aspirants a sobirà diví en cap cas pot ser "un Crónos", perquè en cap cas és el pare d'aquests aspirants, sinó més aviat el seu fill: un Plató totalitari (Popper), un Plató ontologista (Derrida-Heidegger), un Plató sofista-que-argumenta-malament (analítica), etc. D'aquesta manera, l'enemic a batre és en cada cas l'altre de la pròpia postura en el context d'aquesta o d'aquella querella contemporània. Els diversos "Zeus" engendren un fill per després menjar-se'l: ells si que són "Crónos"! -uns antiquats o (dit patockianament) uns pre-històrics (155). Notem que inclús si admetem que el "nostre" Plató és efectivament (d'alguna manera) el pare d'aquestes "escoles", ell tampoc no és ni pot ser "un Crónos", perquè és mentida que "se les mengi": el que hem fet en la primera part del treball no ha estat destruir l'ensenyament en cada cas examinat, sinó més aviat mostrar els seus límits per tal d'obrir la possibilitat d'una

(155) El món pre-històric patockià no és aquell que precedeix temporalment al començament de la història, sinó que és "el món sense problematicitat", "el món anterior al descobriment de la seva problematicitat". El fenomen de la decadència seria aleshores "el no reconeixement de la història per part de l'home històric (=problemàtic)". Per dir-ho així: hi ha èpoques més històriques (que encaren més obertament la seva pròpia problematicitat) i èpoques menys històriques (que viuen "més immanentment en la cova" de manera que no la veuen com a problemàtica). La prehistòria i la història no serien, aleshores, dos moments successius en l'horitzó temporal, sinó dues possibilitats coetànies, sempre presents, i així co-existents, en la vida de l'home històric (=problemàtic). Diguem de passada que aquesta concepció de la història és ben "platònica".

refiguració terapèutica; per dir-ho així: Plató si pren cura dels seus fills. Deixant ja de banda aquest joc seriós, el que convé retenir és el fet constatable que l'enemic de la contemporaneïtat és el "platonisme". Convindria interrogar per què. Aquest no és el lloc de fer-ho (156), però en tot cas queda clar que l'aclariment de la discursivitat dispersa que ens fa d'autoreferència epocal es pot fer (com ja hem fet) de forma unitària (i així de forma insospitadament aclarida) si alliberem Plató de les diverses còpies dolentes en què ha estat constrenyit. Que Plató sigui un aliat contemporani contra la sofística no és, aleshores, gens casual.

Tanmateix, hom encara podrà objectar que una tal empresa constitueix, a tot estirar, un exercici de dissecció competent (enfront les disseccions incompetents) del cadàver Plató: Plató és fill d'un altre moment històric, i com a tal no pot assistir-nos en la reorientació de la nostra pròpia època. L'objecció adquireix l'estatut d'evidència quasi-apodíctica en virtut de la força que en la doxa actual exerceix la retòrica historicista. Tot i amb això, davant la possibilitat que la retòrica del cas sigui exercida com a mera persuasió, i.e. com a força sense veritat, convé atendre al fet que la meditació filosòfica comença sempre precisament amb la des-fixació respecte les pròpies opinions; així mateix comencen, per exemple, les meditacions cartesianes: "Il y a déjà quelque temps que je me suis aperçu que, dès mes premières années, j'avais reçu quantité de fausses opinions pour véritables, et que ce que j'ai depuis fondé sur des principes si mal assurés, ne pouvait être que fort douteux et incertain..." (AT, IX, 13). En Descartes aquesta percepció (correlat del deslligament exaifnés del presoner en el mite de la cova) obre l'ascensió de les tres primeres meditacions com a propòsit de "détruire généralement toutes mes anciennes opinions", una destrucció que es durà a terme tant com sigui possible (157), i que permetrà guanyar un punt de mira privilegiat en atendre esforçadament a les resistències insuperables al dubte. Ens tocaria, aleshores, d'emprendre aquesta ascensió tot prenent de punt de partida la retòrica historicista que converteix a Plató en un "Crónos". Afortunadament, la tasca esforçada

(156) Stanley Rosen treballa en l'actualitat en l'aclariment d'això. Fruit d'aquest treball serà un llibre que apareixerà l'any vinent publicat per la Yale University Press, i que probablement es dirà The Question of Being.

(157) El que es trobarà serà la idea de Déu com a la més clara i distinta, tot i que Déu quedarà com a Omnipotència Incomprensible. Ara no podem aturar-nos en això, però és destacable el fet que el Déu cartesià és l'equivalent a allò que hem anomenat l'"horitzó platònic". Establir les semblances i les diferències fóra massa llarg. Potser convindria afegir que aquesta observació no pertany a Rosen, "el Descartes del qual" és més ortodox del que podria esperar-se.

que aquesta empresa requereix ja l'hem feta. L'horitzó-món platònic que ja hem albirat no és l'horitzó-món (proto)temporal del "pensador del nostre temps": la història mateixa ha de ser pensada, consegüentment, de manera diferent a aquella que hi ha al darrere de tota la discursivitat contemporània. Potser és Plató mateix qui es defensa contra l'acusació, esgrimida arreu, segons la qual és un Crónos. Si la doxa actual ens deixa com a presoners (en l'immanentisme) que no se saben tals, aleshores potser Plató, com a figura de tot allò de què presumptament ens hem alliberat, pot oferir-nos l'apertura "sobtada" en què ens veiem de nou com a presoners. Només el deslligat es reorienta tot re-produint cosmicitat; però l'absorció de la política (=àmbit de l'endreament humà reorientador) per la història (entesa com a àmbit de l'esdevenir-se quasi-diví del tot en què l'home viu) en l'ensenyament del "pensador del nostre temps" (158) ens dona la claustrofòbia en què el presoner opina de si mateix que és lliure. Deslligar-nos fóra, aleshores, obrir-nos a l'apertura en què política i història no es confonen. Així les coses, la resposta adequada al lector que hagi pensat que "orientació en la coherència humana", "reorientació terapèutica", etc. fins al moment han estat meres expressions buides, és que, de la mateixa manera com els interlocutors socràtics de cada cas limiten les possibilitats de la recerca conjunta de la veritat, així mateix l'historicisme doxosòfic dels nostres interlocutors de la primera part del treball ha deixat fora de consideració el tema de la política. És ara, un cop guanyat un punt de mira més ample, que això pot ser interrogat. Fent justícia al fet que el nou punt de mira ens l'ha ofert Plató, tracem, en la part central del nostre treball, el recorregut següent:

Atès que el problema a aclarir és per què el presoner actual no se sap tal, per què ens sembla lliure i és presoner, per què aquest home és i no és allò que és (a saber, presoner), el primer que interrogarem serà el joc de la manifestació en el que les coses apareixen i no apareixen com a tals; això serà un examen de "el drama de l'original i la imatge". En segon lloc veurem quin paper juga en aquest drama la transmissió

-
- (158) Félix Duque assenyala que "cada vez se le hace más claro a Heidegger que no se puede servir a dos señores: al Ser y a lo ente" de manera que (això ho afegeixo jo) el pensador, com a servent de la veritat, és essencialment un idiota (en el sentit grec del terme); com Duque indica lúcidament, en Heidegger el desplegament de la veritat és l'eclipsi de la política. Vid. Félix Duque (comp.), Heidegger: La voz de tiempos sombríos, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991, esp. pp.108ss. Notem, en consonància amb això, que la resolució davant l'ansietat del Dasein no serveix per a ben endreçar la comunitat, perquè una tal resolució es viu en la privacitat, és pròpia de l'idiotés.

intergeneracional del saber, tot atenent a les mediacions i al perill de degradació del saber en la transmissió, en el marc d'un breu estudi sobre el convit com a possibilitat de reendreament (en la tensió) de l'ordre polític destensionat o desfigurat. Per fi, clourem el moment central de la nostra exposició tot recollint la visió de la història i la visió de la política que ens han estat revelades, tot mostrant, d'aquesta manera, la "modernitat" de Plató.

Bo i rebent l'ensenyament platònic pel que fa a la política i a la història, estarem en disposició d'assajar, en la tercera part del treball, una diagnosi dels mals que afecten la vida humana (que sempre és en comunitat) actual, i estarem així en disposició de fer alguna proposta terapèutica al respecte. Per dir-ho així: un cop feta l'ascensió (=primera part del treball), tot com-prenent les altures a què hem accedit (=segona part del treball), podrem iniciar el descens a la "nostra" cova en tant que l'lar possible (=tercera part del treball). És temps d'acostumar els ulls a la llum solar.

2.1. El drama de l'original i la imatge

[Vestit amb les robes del seu germà Esaú, i amb les mans cobertes amb pells de cabridets, Jacob] anà a trobar el seu pare i li digué: "Pare!" Li respongué: "Digues. Qui ets, fill meu?" Jacob digué al seu pare: "Sóc Esaú, el vostre primogènit. He fet tal com m'heu dit. Alceu-vos, si us plau, seieu i mengeu de la meva caça perquè em pugueu beneir". Isaac digué al seu fill: "Que n'has trobat aviat, fill meu!" Respongué: "Jahvè, el vostre Déu, m'ha estat propici". Isaac digué a Jacob: "Acosta't, deixa que et palpï, fill meu, a veure si ets de debò el meu fill Esaú o no". Jacob s'atansà al seu pare Isaac. Aquest el palpà i digué: "La veu és la de Jacob, però les mans són les d'Esaú". No el va reconèixer, perquè les seves mans eren peludes com les del seu germà Esaú, i el va beneir. (Gènesi 27: 18-23)

La benedicció de Jacob disfressat d'Esaú té, en el relat bíblic, conseqüències perniciosos per a Jacob mateix. Ja hem vist que Derrida prefereix l'escriptura precisament perquè nega que hi hagi res tal com un original: "writing, the favorite son of différance, is the hand of Esau within Jacob's coat". En aquesta manera d'expressar-ho, Rosen dóna una volta més a la confusió de la imatge bíblica: si en el relat bíblic

l'enganyador és "les mans de Jacob (disfressades) amb el vestit d'Esau", Rosen parla de "les mans d'Esau (la disfressa) amb el vestit de Jacob"; accentua, d'aquesta manera, "el diferir-se de l'origen absent": tot jugant amb la imatge, la gira per tal d'emfasitzar la sensació de mareig en què hom pot caure fàcilment quan les coses són i no són allò que són. És important destacar que en el conte la ceguesa del pare té conseqüències no desitjables per a l'impostor mateix, i així, per a l'estirp mateixa de l'enganyat: més amunt ja vèiem que cal interpretar quan allò interpretat és crucial per a una comunitat. Com veurem, en el moviment de les coses que apareixen i no apareixen com a tals, està en joc la (bona) vida humana mateixa. Ara fem d'aquesta temàtica el nostre objecte d'estudi, tot remetent al Sofista de Plató (159). Diguem abans alguna cosa sobre la lectura roseniana dels diàlegs platònics en general.

Sòcrates diu que ell és amic d'aprendre i de comprendre (philomathés; Fedre 230d). Si nosaltres els lectors ens situem (per dir-ho així) "platònicament" davant el text platònic, aleshores, en tant que "amics de comprendre", estarem legitimats per a assumir, com a "the logical precondition of the thesis that a text is coherent and possess a unified meaning" (160), que en un diàleg platònic res no és accidental (no ho és, en particular, i especialment, la forma mateixa de diàleg). Com Rosen escriu, "the method [de lectura d'un diàleg platònic] is simplicity itself; it amounts to the careful and reflective consideration of every aspect of the dialogue under study" (161). Si els mètodes són fills de les qüestions (162), i no a l'inrevés, aleshores un mètode es defensa a si mateix en el seu propi absentar-se quan ens trobem ja llegint aclaridament el text filosòfic. Donat que fins aquí ja hem "llegit molt a Plató", renuncio a fer més explícits els principis hermenèutics que orienten la lectura de Rosen (163). Em

(159) Seguim l'obra Plato's Sophist, que duu el subtítol: "The Drama of Original and Image".

(160) Ch.L.Griswold, Self-Knowledge in Plato's Phaedrus, p.11.

(161) Quarrel, p.78.

(162) Aquesta observació aclarida i aclaridora és del professor Jordi Sales.

(163) Rosen tracta explícitament qüestions de mètode a les pp.xi-lxvi de la segona edició de Plato's Symposium i a les pp.1-57 de Plato's Sophist. Per a una excel·lent discussió d'aquesta temàtica, en una lectura solidària amb la de Rosen, i amb la inclusió d'una bibliografia erudita i exhaustiva sobre l'estat de la qüestió, vid. l'obra de Griswold citada a la nota 161, pp.1-16.

limitaré a explicar la idea segons la qual la lectura d'un diàleg platònic és una fenomenologia dramàtica. Començo amb una il·lustració (165).

L'Eutifró representa una conversa entre algú que ha estat acusat d'impietat (Sòcrates) i algú que acusa el seu pare d'impietat (Eutifró). A Grècia l'impiu és simplement el qui pot ser perseguit, el "mal ciutadà". Sòcrates demana a Eutifró que li expliqui què és la impietat, atès que l'acció d'acusar el seu pare mostra que Eutifró ja ho sap, i atès que a Sòcrates li caldrà saber-ho per tal de defensar-se davant el tribunal (li va la vida). Notem, aleshores, que el context de la conversa és polític. Eutifró viu de tal manera que ha de saber necessàriament què és la pietat: un diàleg que es diu "Eutifró" interroga què és la pietat perquè Eutifró, l'especialista en històries dels déus, excel·leix en això (aquesta és la seva virtut, la seva arete). Eutifró ja sap què és la pietat; per dir-ho així: ja en té la "idea". En respondre que la pietat és allò que ell fa en acusar el seu pare (seguint l'exemple de Zeus), Eutifró viu com si l'altre del fet (la "idea") estigués ja en el fet: la idea és ja en la pretensió d'exemplaritat dels fets, i no apareix, per tant, ni en el dir ni en el fer, sinó en la mesura de la possible correcció (=justícia, dikaiosyne) del dir i en la mesura de la possible correcció del fer. Els homes actuem ja en la vida de cada dia -platònicament: en la vida política- de tal manera que les nostres accions i les nostres afirmacions s'exerceixen amb pretensions de coherència o de correcció. La filosofia examina (tal com mostra l'Eutifró mateix) els fonaments d'aquestes accions, la correcció de les quals es judica de forma habitual en virtut dels postulats de la saviesa especialitzada o de les opinions de cadascú: si Eutifró admet (com passa en el diàleg) que l'acció pia és estimada pels déus perquè és pia, i Eutifró això ho admet per vergonya, aleshores ja no pot defensar que la seva acció és pia perquè és estimada pels déus (o per Zeus), amb la qual cosa no té resposta a la qüestió de la pietat en tant que especialista en històries del déus. Quan aquesta apertura en l'aporia (en la falta de recursos per part del personatge) es dona, el diàleg podria avançar cap a la qüestió de la correcció o justícia de l'acció pia; però Eutifró no es desplaça perquè no es buida de la seva saviesa especial, i no fa lloc així a la recerca possible. En la ciutat (polis), el punt de partida de la filosofia mai no és un punt zero del saber, sinó que és les diverses doxosofies que pugnen, com a rivals, per tal d'ocupar el mateix lloc que pretén fer seu la filosofia. L'estratègia de Plató és situar en escena la filosofia, tot mostrant que la vida filosòfica és la menys vergonyosa, que aquesta vida

(165) Recullo algunes indicacions que Jordi Sales fa al seu excel·lent article "El jove que no es desplaça" (rev. Convivium I, any 1990, pp.5-24). Aquest escrit serà probablement un dels capítols d'un llibre constituït per diversos estudis que el professor Sales ha realitzat sobre l'obra de Plató, i que apareixerà en breu publicat per l'editorial Anthropos.

és la més valuosa. "Plato wager is", aleshores, "that the 'political' dimension of human experience is more or less stable throughout history. Hence his portrayals of it can function as mirrors in which we can recognize, and be reminded of, our own moral intuitions -above all, the intuition that the great issues of life are great because they are somehow tied to the truth and the good in nonrelativistic senses of the terms" (166). Si ens reconeixem en el mirall que és el diàleg escrit tot fent memòria de les nostres pròpies accions i dels nostres propis discursos, que ja sempre hem exercit amb pretensions de coherència, la intervenció de les pors i de les vergonyes podria donar una apertura en què l'autoexamen donés pas a una reorientació terapèutica com a correcció en el fer i en el dir. La vergonya juga, d'aquesta manera, un paper fonamental en les argumentacions socràtiques (i filosòfiques en general), les quals convindria considerar "retòriques" més que no pas "lògiques" (sense que això signifiqui que no siguin bones argumentacions, atès que pel que fa a la mesura de la correcció cap demostració lògica és suficient) (167). Introduïm ja els termes rosenians per a explicar això mateix:

Un diàleg -escriu Rosen- és una producció poètica en la que els mortals parlen, no als déus ni als herois, sinó entre ells. Al mateix temps, en el diàleg hi ha una jerarquia de mortals que s'arrela, no en les contingències del naixement, sinó en les naturaleses de les diverses ànimes humanes:

un diàleg no és una descripció fenomenològica, sinó una interpretació de la vida humana. Com a producció poètica, endreça les escenes de la vida humana de manera tal que proveeix un comentari indirecte sobre la significació dels discursos articulats en aquestes escenes. (168)

El que és important destacar és que "it may be possible to give a

(166) Ch.L.Griswold, "Plato's Metaphilosophy: Why Plato Wrote Dialogues", p.166

(167) Sobre això vid. l'article de Richard McKim "Shame and Truth in Plato's Gorgias" (Platonic Writings/Platonic Readings, pp.34-48), en el que es mostra que les inconsistències que tants comentadors "analítics" troben en aquest diàleg desapareixen quan hom comprèn que l'argumentació de Sòcrates no pretén demostrar de manera lògica que una determinada tesi és vertadera, sinó que "tries to demonstrate.... that everybody already believes that is true" (p.36).

(168) Plato's Sophist, p.12

phenomenological description of a philosophical dialogue, but a dialogue is not itself such a description" (169). El fenomenòleg ortodox pretén en cada cas oferir una descripció "objectiva" o científica d'allò descrit, una descripció que és la mateixa per a tota persona que sigui capaç de veure l'objecte des de la perspectiva del fenomenòleg mateix, tot donant per suposat que una tal perspectiva és assolible per tothom en virtut de la purificació fenomenològica. Un diàleg platònic no fa això, sinó que reproduïx mimèticament la situació mateixa a descriure, i "convida" el lector a interpretar-la. Si el lector de l'Eutifró veu que la doxosofia d'Eutifró és ridícula (perquè el personatge apareix en escena tot fent com si sabés allò que el drama mostra que no sap), aleshores ell si pot fer allò que Eutifró no fa, a saber, desplaçar-se vers la qüestió de la correcció (dikaiosyne) en el dir i en el fer. Que el diàleg no és una descripció fenomenològica sinó una mimesi de les situacions a descriure fenomenològicament, això ara ho podem expressar, tot modificant jogasserament una indicació feta més amunt, dient que la perspectiva oferta per un diàleg platònic és aquella perspectiva per a la qual hi ha perspectives. Les doxosofies o les savieses especials es viuen habitualment com a correcció en el dir i en el fer, i és per això que donen perspectives del tot que no es reconeixen a si mateixes com a tals perspectives. La filosofia apareix en escena, generalment en la figura de Sòcrates, com una més d'aquestes savieses especials que rivalitzen entre elles. Però la no-presència de Plató dona a l'escena i a l'acció dramàtica una unitat silenciosa que és la que ens permet de veure unes doxosofies com a més valuoses que les altres, i que ens permet copsar l'efecte còmic de les incorreccions o autocontradiccions en els discursos i en els fets dels personatges. La unitat intrínseca de cada diàleg és així la de la superioritat de la vida filosòfica sobre la vida no-filosòfica. Aquesta unitat és perfectament compatible amb les representacions o imatges (és a dir, amb el fet de no oferir un logos omnicomprehensiu); més precisament: aquesta unitat necessita representacions i imatges de les més diverses menes d'existència humana, i així de la més gran diversitat de discursos humans. Per dir-ho així, el que mostra el diàleg és que la filosofia no és una afició de professors i escolars "acadèmics", sinó que és una orientació de vida en la correcció que respon als problemes que tot home troba plantejats en la vida de cada dia. Per això la filosofia platònica és ja sempre política: potser el problema de fons és individual, en el sentit que la desorientació té a veure amb el fet que l'ànima humana no és una estructura formal (dit nietzscheanament: té a veure amb el fet que l'home és "l'animal inacabat"), però el problema es fa visible només en l'àmbit de la polis. És per aquest motiu que Plató "va a mirar" això allà on es pot veure, en l'únic lloc on esdevé visible, en els fets i els discursos dels homes dins la vida política, dins la vida de cada

dia. La filosofia és visible com a l'orientació de vida més valuosa només en l'escena política en la que ja sempre es troba; per això Plató reproduïx aquesta escena, tot oferint imatges de les diverses orientacions de vida que pretenen excel·lir. "As an interpretation of the episodes it recounts, a dialogue is an image of images" (170); i una imatge sembla diferent des de diferents perspectives. L'acte d'escriure diàlegs és certament un acte polèmic i revolucionari per part de Plató, perquè forma part de la lluita de la filosofia per tal d'excel·lir en el món de l'opinió, en l'àmbit polític; el fet d'oferir una imatge d'imatges respon a la prudència política platònica, perquè allò que es mostra inequívocament a qui tingui ulls per a veure-hi no ho veu tothom, perquè, com de fet ja hem vist repetidament en la primera part del treball, qui viu claustrofòbicament la seva pròpia saviesa especial pot veure ben poca cosa: en deixar oberta la possibilitat d'una diversitat de perspectives, el diàleg platònic protegeix el seu pare de les cicutes. Repetim per què:

L'això-tot que és l'horitzó-món platònic només pot ser vist com allò que ens dona el marc en què la nostra vida transcorre com en una escena unitària, però que ell mateix no es troba mai en escena. En els diàlegs, Plató ens envia l'escena reproduïda de la vida quotidiana que és cada diàleg, però ell mai no és en escena. El monòleg que en cada cas és el diàleg escrit dona senyals del seu propi caràcter d'imcomplert (171), i exhorta així a recuperar el context més ample en què el diàleg mateix es troba ja sempre situat. El tot fretura d'estructura formal, és inabastable amb un logos comprensiu (perquè qua tot és un món-horitzó); de manera que convé preguntar (convé perquè la bona

(170) Ibid., pp.13-14

(171) Entre certs deixebles de Heidegger, la "doctrina" platònica, com allò essencialment no-pensat en el pensament tradicional (vid. supra), es troba precisament en aquests senyals en tant que fracàs del dir tètic, i així en tant que remissió no tematitzada a l'áthesis. Això atén a la ironia socràtica, que assenyala els límits del dir, però no atén a la ironia platònica, que "posa" el silenci com a imitatio dei en el sentit explicat més amunt.

En el marc de l'estat actual dels estudis platònics, els representants de l'escola de Tubinga (H.Krämer, K.Gaiser, G.Reale, etc.) veuen aquests senyals com una remissió a l'ensenyament oral transmès en l'Acadèmia, que podem conèixer a través de la tradició indirecta. Proposen, en conseqüència, una renovació dels estudis platònics que se centri en aquesta tradició. En un primer moment de la renovació (amb els autors que hem citat entre parèntesi), la nova manera d'atansar-se a l'ensenyament platònic el que troba és que Plató hauria defensat una doctrina ontològica acabada, la doctrina dels principis (l'U i la Díada indefinida). Per a Rosen,

orientació de vida depèn del fet que el marc de l'orientació ens sigui accessible): on compareix el tot? En Heidegger es donava en l'apertura del Dasein, i a això hi oposàvem el món platònic com a (no)present en els diàlegs en el silenci de Plató. És en l'home que el tot pot donar-se com a tot: l'experiència de la vida de cada dia en la que cadascú fa i diu coses amb la pretensió (no sempre explícita, però sempre afirmada implícitament) d'estar fent-les i dient-les amb correcció, aquesta experiència és la que ens dóna notícia de la (no)presència d'un àmbit de l'orientació que ens permet mesurar allò que fem i diem (la mesura ha de ser transcendent al fer i al dir, perquè sinó entrem en la regressió dels discursos sobre discursos sobre discursos etc., o bé entrem en l'espontaneïtat caòtica -i per tant "sense mesura"- viscuda com a llibertat). Que l'home sigui un ser situat ho dóna el fet que, per bé que l'home és certament una part del tot, és precisament aquella "part" del tot (les cometes indiquen que no es tracta de cap cosa, de res que tingui una estructura formal) que interpreta el tot com a tot. Cada forma de vida dóna una perspectiva del tot, i l'aclariment de cada una de les perspectives és el que fa que l'orientació de vida del cas sigui més o menys valuosa. I és en el diàleg on el major o menor aclariment de cada una de les perspectives es

aquesta lectura és il·legítima perquè, com ja hem mostrat, els diàlegs deixen l'ontologia com a impossible: allò que falta al text platònic -al que remetent irònicament els senyals del text mateix- és el silenci de Plató, que de fet ja sempre acompanya al text mateix, i que és precisament, com ja hem vist, el que l'il·lumina. Podríem dir que la vehemència de les primeres formulacions del nou "paradigma" (una terminologia que funciona només davant els intèrprets que són professionals de la filologia) dels de Tubinga ha viciat el diàleg possible amb els intèrprets no adscrits a l'escola (entre els quals comptem, òbviament, Rosen mateix). Pensem que això podria canviar, perquè l'obra d'un altre "tubinguià", Thomas A. Szlezák (Platone e la scrittura della filosofia, Vita e Pensiero, Milano, 1989; trad. de G.Reale) situa la recerca allà on el diàleg torna a ser possible, això és, en els diàlegs mateixos (R.Brage, p.e., fa una lectura que apropa els "straussians" o deixebles de L.Strauss, com és el cas de Rosen, i els de Tubinga). Sigui com sigui, quan els de Tubinga mostren convincentment un cert isomorfisme entre l'estructura dramàtica d'alguns diàlegs i l'estructura "ontològica" de la teoria dels principis, això és quelcom que qualsevol estudiós seriós de Plató avui dia ha d'interpretar (Rosen d'alguna manera ho fa quan escriu: "The significance of the so-called two Platonic principles of the One and the unlimited dyad is that there are two kings, or if you prefer, that dualism is the king of all men. Triadic synthesis is just a garrulous form of the silence of unity", Quarrel, p.26; la raó per a parlar de "dualisme" es tractarà a l'apartat 2.2).

fa més o menys palès. Atenent a això, el diàleg platònic reproduceix el drama de la confrontació de les diferents perspectives en el context que li és propi, en el context de la vida de cada dia, de manera que crida el lector a interpretar l'episodi representat, tot obrint així la possibilitat que aquest lector examini en el diàleg la seva pròpia perspectiva, i reconegui d'aquesta manera la seva pròpia ignorància -aquest fóra el moment d'obertura exaifnés d'una paideia possible. Els diàlegs platònics pretenen fer veure-hi a qui sap escoltar-los situats en el seu fons de silenci. Mentre els humans parlen els uns amb els altres, qui s'ho mira des d'una posició "divina" (i.e. des de fora de l'escena representada), pot comprendre, pot escoltar cada passatge com a fent part d'un tot, de manera que pot extreure'n un ensenyament que és "allà" però que només esdevé accessible per a qui atén al silenci de Plató que acompanya a la paraula. Aquesta és la ironia platònica (que es capta només des de fora del diàleg), que cal distingir de la ironia socràtica (intradialogal) (172). Notem que la perspectiva del tot ens la dóna l'orientació de vida: el que està en joc en la confrontació entre perspectives no és merament el reconeixement o la fama, sinó el re-endreçament del cosmos polític que dóna cabuda a aquella manera de viure que és la més valuosa. La lluita és política, i el filòsof s'exposa a les cicutes. Que el filòsof pugui ser pres, no com aquell qui, per dir-ho així, sap de cosmicitats i podria, per tant, reendreçar l'ordre polític en benefici "de la humanitat" (en el sentit apuntat), sinó com aquell qui destrueix els déus de la ciutat mogut per la seva pròpia voluntat de poder, aquesta confusió possible deixa el

(172) La ironia platònica en general té a veure amb el fet que una conversa parlada és reproduïda en un text escrit. Aquesta ironia mai no és supèrflua o frívola, sinó que apunta a un ensenyament seriós, i de fet és precisament el que fa que el joc que és en cada cas un text platònic sigui un joc seriós. Una mostra de la ironia platònica és el fet que la crítica socràtica de l'escriptura sigui feta en un text escrit per Plató. Una altra mostra és la composició de les escenes, que es fan sempre fent intervenir personatges ja morts posats en situacions còmiques en el sentit que aquestes situacions ens els mostren amb les seves autocontradiccions més evidents (sovint Plató conta encontres que mai no pogueren produir-se). Fer discutir de la temperança a un personatge que després (segons el temps dramàtic) serà un tirà (Càrmides), o fer aparèixer en la ciutat algú que en vida havia estat expulsat d'ella (Fedre), fer veure vi i parlar d'eros als destructors dels Hermae (El Convit), etc. Tot això són recursos de la ironia platònica, que accentuen, a voltes còmicament, a voltes tràgicament, l'exemplaritat de les diverses formes de vida amb llurs respectives limitacions (i amb llurs respectives possibles conseqüències no desitjables).

filòsof en una posició ben precària, i ens obliga a interrogar seriosament el drama de l'original i la imatge. Atenem ja al Sofista.

El Sofista i el Parmènides solen ser els diàlegs preferits dels professionals de la filosofia, perquè en ells hom hi troba les argumentacions filosòfiques desprovistes del gruix sempre molest d'ornamentació literària. Aquests diàlegs podrien aparèixer fins i tot com a proves contra la presumpta importància de les dimensions dramàtico-poètiques de la lletra platònica. Per remetre ja només a un diàleg, semblaria que el Sofista és "ja" un text filosòfic seriós, en el que el rigor de l'argumentació deixa enrera les supèrflues floritures poètiques. La manera més directa de mostrar que aquestes afirmacions no fan justícia al Sofista mateix és tot fent notar que aquest diàleg reproduïx mimèticament, i així dóna una imatge, d'una conversa un dels eixos de la qual consisteix a distingir entre diversos tipus d'imatges. Si el filòsof és aquell qui no sucumbeix a la sofística com a "art" de la imitació, aleshores haurem de dir que els diàlegs platònics són obra d'un sofista, perquè indubtablement imiten converses que, si es van donar mai, de ben segur s'esdevingueren de manera no exactament igual a la reproduïda mimèticament per Plató. Notem que l'efecte és còmic: l'Estranger d'Elea que qüestiona sobre la tècnica imitativa dels sofistes és ell mateix una imitació, donat que qui així qüestiona no és "l'original" sinó un personatge (re)creat per Plató. Un drama sempre "juga" a ser la vida real, i això mateix fa el Sofista, que ha de ser vist, per tant, ben seriosament, com un joc. "The Sophist and the Parmenides", escriu Rosen, "are as much dramas, and hence poems, as the Symposium and Phaedrus. Of course they may be poor dramas by the usual standards of theater. But that is another question, which leads to the further question why Plato wrote poor dramas" (173). Potser els dramas avorrits assenyalen irònicament un dels perills de la filosofia, a saber, el de confondre's amb l'activitat de tècnics o professors molt i molt seriosos. Si Plató està indicant irònicament alguna distància entre ell mateix i l'Estranger d'Elea, aleshores el que passa és que el professor contemporani, tot identificant-se amb la seriositat de l'Estranger, "has been hypnotized by the speeches within the play and therefore fails to notice, or to take seriously, that it is a play" (174). Repetim-ho: el Sofista, com tot diàleg platònic, juga a ser la vida real i pretén, per tant, ser allò que no és. Si "pretendre ser allò que no és" és mentir, aleshores un diàleg platònic és una noble o

(173) Plato's Symposium, p.xxi. En el prefaci d'aquesta mateixa obra hi ha un breu però valuós comentari sobre el Parmènides, que és vist com un drama còmic (vid.pp.xxviii i següents).

(174) Idem

bella mentida; i "quan algú tendeix al que és bell, li escau bé de sofrir el que li escaigui patir" (Fedre 274ab). Si el sofista és algú que produeix imatges (Sofista 268cd), aleshores l'autor dels diàlegs platònics és un sofista. Ara bé, podria ser que hi hagués diferents tipus d'imatges i diferents tipus de producció d'imatges, de manera que el filòsof d'alguna manera se'ns retallés com a un tipus de sofista. El fet que Sòcrates sovint sigui pres com a sofista no és, aleshores, una estratègia de Plató per a ridiculitzar els que així el confonen, sinó que apunta a un problema genuí; diguem-ho remetent a l'Eutidem: a 305a, Critó explica a Sòcrates que un logògraf li va comentar que "això" al que es dediquen Eutidem, Dionisodor i Sòcrates mateix, a saber, la filosofia, és una cosa ben ridícula; aquest comentari el fa algú que representa la retòrica, això és, la doxosofia dominant a la ciutat (l'erística dels sofistes és una ocupació d'idiotes); el comentari assenyala, per tant, la dimensió tràgica de la confusió entre l'original (el filòsof) i la còpia (els sofistes que diuen que estimen la saviesa): si el filòsof és vist com un productor d'idiotes (en el sentit grec del terme, en el sentit de privacitat), aleshores s'exposa a la cicuta perquè la conversió dels ciutadans en idiotes és la destrucció de la comunitat, i en tal cas la comunitat té dret a defensar-se. Per tal de veure que Plató no és, com Sòcrates, un idiotés, i, per tant, que està protegit de les cicutes, demanem-nos ja quin tipus d'imatges són els seus logoi escrits. Llegim el Sofista fins allà on ens convingui per tal d'aclarir aquesta qüestió (175):

L'acció dramàtica del Sofista està ubicada entre la del Teetet i la del Polític. Teodor presenta l'Estranger d'Elea, que "és tot un filòsof" (216a). Sòcrates demana si, essent així, no serà un déu, i més exactament si no serà un déu refutador. Teodor respon que no perquè és més mesurat que els discutidors, i que en tot cas es tracta d'un ésser diví, puix que aquest és, segons aquest personatge, el qualificatiu que escau a tots els filòsofs. Sòcrates respon que això està bé, però que en tot cas en la ciutat alguns filòsofs tenen aspecte de polític, altres de sofista, i altres de bojós; proposa, aleshores, que l'Estranger respongui com concep el sofista, el polític i el filòsof. Després que Sòcrates li demani com avançarà en la investigació, l'Estranger argumenta que, en les circumstàncies donades, és preferible fer la recerca tot conversant amb un altre. Sòcrates li proposa que Teetet, o algun altre, sigui l'interlocutor, i l'Estranger no té res a objectar,

(175) En el que ve, tinc en compte el tot de la meva lectura de Plato's Sophist. Per raons òbvies, però, aquí no podem seguir el fil de la lúcida interpretació de Rosen, puix que això donaria peu a tot un treball dedicat exclusivament a la lectura del Sofista. Atenent a això, si els meus arguments en algun cas queden poc lligats, demano al lector que tingui en compte que en tal cas el responsable probablement sóc jo mateix i no Stanley Rosen.

i accepta l'interlocutor perquè és el que ha triat Sòcrates (218a). L'Estranger no sembla preocupat, com si ho estaria Sòcrates, per quina mena d'ànima té l'aprenent, i si aquesta és l'adequada per a la recerca del cas. Procedint de forma endreçada, el primer que es cercarà serà la definició (logos) del sofista (218c5). Per tal d'exemplificar el mètode de recerca, l'Estranger passa a definir el pescador de canya com a model (paradeigma; 218d9) a seguir en la definició del sofista. La tècnica de definició aplicada és la diaeresis, que consisteix en, tot partint de la forma o aspecte (eidós) més general d'allò a definir, dividir aquesta forma en dues meitats i reunir allò definit en una de les dues, repetint l'operació tant com calgui. Notem que el problema és, aleshores, copsar de forma competent l'aspecte o forma (eidós) que la cosa del cas manifesta. Si resultés que aquesta forma és indicible, la definició (logos) seria sempre fallida. De fet, quan, després d'haver ofert el paradigma de la definició de la pesca amb canya, l'Estranger passa a definir (amb Teetet) el sofista, el que troba són cinc o sis definicions diferents, que es corresponen a diferents maneres com el sofista apareix en la vida de cada dia. El que passa és que "instead of producing a definition of the sophist, we have arrived at the hybrid of the sophist and the philosopher" (176), perquè allò que és el sofista ho veiem en virtut d'una percepció que és privada, de manera que, davant la possibilitat d'una diversitat de perspectives, quan ho fem públic en un logos ens exposem a la contradicció. Això que sembla un sofista podria ser un filòsof, o a l'inrevés. El tècnic pretén adquirir un logos tot desplegant allò que ja es té, però si el que ens dóna la mesura del logos és un visió tinguda en la privacitat (i.e. com a quelcom transdiscursiu o translògic), "allò que ja es té" -la visió- no pot ser desplegat en un logos: un cop adquirida la visió privada, el logos que "la digui" ha de ser produït. La diaeresis, com a recerca d'un logos, necessàriament ha de fracassar. Trobem, aleshores, una doble negació dialèctica de Sòcrates i de l'Estranger d'Elea mateix (almenys, pel que fa a com apareixen en la ciutat; vid. infra): "si la virtut, com sosté Sòcrates, és coneixement, aleshores aquells qui, com Sòcrates, no poden produir coneixement són viciosos", són sofistes (177); d'altra banda, si el tècnic dóna solucions tècniques a problemes tècnics, atès que la visió privada escapa a tota techné (que és sempre pública), l'intent de donar una doctrina positiva sobre el tot fracassarà. Abans d'estirar una mica més aquesta observació, tornem al Sofista:

Després que el sofista ha aparegut dispers en cinc o sis definicions, l'Estranger adverteix que en totes elles apareix com un refutador, i més precisament com algú que refuta sobre totes les coses (al final del diàleg es veu clar que aquesta indicació va dirigida també contra Sòcrates, que des del punt de vista de l'Estranger quedaria com a

(176) Plato's Sophist, p.131

(177) Ibid., p.141

sofista). Ara bé, com que ningú no pot conèixer totes les coses (així almenys ho admet Teetet), els sofistes diuen saber el que no saben, articulen discursos que no diuen els ens sinó que merament els imiten: el sofistes són productors d'imatges. El filòsof s'ocupa del tot, interroga -segons la visió de l'Estranger- l'estructura eterna del món, que és un. Pel que fa al sofista, també sembla que s'ocupi del tot, però això no ho fa seriosament, perquè el que l'interessa no és la veritat sinó excel·lir a la ciutat (polis). Els sofistes són mags que capturen els joves amb els seus encanteris, i també imitadors que sembla que saben el que no saben (notem que, si fracassa en la seva recerca, l'Estranger mateix apareixerà com a sofista, perquè dirà que sap allò que en veritat no sap). Copsat això, "la nostra tasca (ergon)", diu l'Estranger, "consisteix ara en no deixar escapar la captura, atès que pràcticament l'hem caçat amb la xarxa del requisits propis de l'argumentació vàlids en aquests casos, de manera que no podrà escapar-ne" (235ab). Ara ja es té ben agafat el que calia capturar, i del que es tracta és de vèncer totes aquelles dificultats que trobem en el camí de la diaeresis. Puix que els sofistes són imitadors, cal preguntar quina mena d'imatges produeixen. Si una imatge és allò que pretén ser el que no és, el problema de l'ésser i el no-ésser serà un dels problemes a resoldre; si, en tal cas, donem una solució que respecti la injunció del pare Parmènides contra el nihil absolutum, aleshores el que esdevindrà problema serà l'explicació de la falsetat i/o de la mentida. La definició final del sofista només es podrà donar un cop superats aquests problemes. Aquí no ens n'ocuparem, perquè ens duria massa lluny. El que ens interessa és veure quins tipus d'imatges distingeix l'Estranger, i com això ens permet de comprendre quin tipus de producció diacòsmica és tot diàleg platònic. En fer-ho, podem precisar l'observació feta sobre "la doble negació" de Sòcrates i l'Estranger d'Elea mateix. Continuem, doncs, atenent a les distincions d'aquest segon:

L'Estranger intenta definir el sofista com un productor de falses imatges, d'imatges desaturades. Una imatge vertadera és aquella que reproduïx acuradament les proporcions de l'original, i això és un eikós. La imatge falsa és la que no manté les proporcions, i això és un phantasma. L'intent de l'Estranger decau en sofística, pel motiu següent. La imatge qua proporció o bé és el mateix que l'original o bé és diferent. Si és el mateix, aleshores no hi ha imatges sinó només l'original. Si és diferent, aleshores això vol dir que no reproduïx acuradament les proporcions, i així, que no és una vertadera imatge. En qualsevol cas, la distinció entre la veritat i la falsetat és impossible de mantenir: donat que no hi ha accés discursiu a l'original, tota afirmació és igualment vertadera (o igualment falsa); hem d'admetre, per tant, la màxima sofista. No hi ha res a adquirir perquè l'original o bé és el dir mateix o bé és absolutament inaccessible; en tot cas, obtenim que l'home produeix l'ésser en la seva capacitat en tant que animal parlador (aquest resultat ens mostra, o bé que els sofistes grecs eren molt moderns, o bé que els sofistes moderns -p.e. Derrida- són molt antics, i en tot cas que "antic" i "modern" s'han de

pensar d'una altra manera a la que és habitual). La manera com hom pot corretgir aquest resultat es veurà si ens demanem quin tipus d'imatge són els diàlegs platònics mateixos.

Segons Rosen, la intenció de Plató és icònica, en el sentit que els diàlegs pretenen ser imatges acurades. Ara bé, allò que els diàlegs imiten és el món polític, el món de la vida de cada dia, i "the world as it appears is a sophist, continuously changing its looks as we interrogate it" (178), de manera que no té unes proporcions fixes a reproduir. Una imatge acurada del que és desacurat ha de ser ella mateixa desacurada. Tot expressant-ho amb una terminologia aliena al Sofista: si el tot no apareix mai com a tal, una imatge acurada del tot ha de ser un fantasma (en el sentit del Sofista), perquè només una imatge que no sigui qua proporció pot ser imatge del que no té proporcions fixes. Rosen assenyala que també hi ha motius pedagògics per a què aquesta imatge sigui fantàstica, i ho explica remetent a l'afirmació del Fedre segons la qual els discursos han d'adequar-se a una varietat d'oients (o de lectors) possibles; notem que això és una altra versió del mateix: cada diàleg s'adapta a tot lector potencial perquè és una imatge de l'ànima humana, la qual és un microcosmos o una imatge del tot, i està, per tant, desprovista d'estructura formal. Atès que la sofística és una determinada orientació de vida i, així, que inclou una determinada disposició de l'ànima, el sofista és un d'aquells sers als quals no correspon cap forma pura. És per això que quan en parlem hem de recórrer a imatges, i és per això que les tècniques de definició han de fracassar sempre quan les emprem sota principis estrictament tècnics (el que hem trobat és que la distinció mateixa entre icons i fantasmes és suspecte). Repetim-ho d'una altra manera:

Si el logos és una imatge, aleshores no hi ha un accés discursiu als originals. Però si el logos és ell mateix els originals, en el sentit de ratios o proporcions, aleshores no hi ha un domini d'originals que pugui servir com a base per a la distinció entre el discurs acurat i el discurs desacurat. Cap de les dues alternatives és satisfactòria; des del punt de vista tècnic, el dilema només es pot salvar si donem un tractament discursiu de la percepció intel·lectual. Però això és impossible, i l'Estranger acaba fracassant en el seu intent d'evitar-lo. Notem que la impossibilitat d'evitar-lo arrela en la pretensió de fer-ho "públicament", en un logos; així: "the basis of the 'technical' problems discussed in the Sophist is.... the relation between the public and the private" (179). El problema és que, per bé que ambdós neguen el relativisme sofista, ni Sòcrates ni l'Estranger poden demostrar que ells si perceben directament coses tals com el sofista. Mentre l'Estranger

(178) Ibid., p.15

(179) Ibid., p.323

parla, Sòcrates guarda silenci (aquest efecte dramàtic demana interpretació). Ambdós afirmen que la filosofia és una forma de vida (inclús l'Estranger afirma que el filòsof genuí posseeix una ànima noble, i connecta l'"ontologia formal" amb la cura de l'ànima), però cap dels dos no pot demostrar-ho perquè això es viu en la privacitat. El resultat és que ambdós apareixen com a sofistes, reclosos en la seva privacitat, tot afirmant que saben el que no saben (diem que "apareixen com", no que "són"):

Sòcrates diu que sap que no sap res, però amb això el que fa és destruir aquelles definicions comunes de les que depèn la vida política. La polis es defensa tot matant-lo. L'Estranger pretén donar unes doctrines tècniques positives, però (per motius anàlegs als que detectàvem a l'apartat 1.1.) fracassa perquè és incapaç de donar compte del no-res. Ambdós eviten el problema tot transformant-lo en un altre problema subordinat al primer. En el cas de Sòcrates, la seva incapacitat de vèncer la disjunció entre la política i la filosofia el duu a afirmar la superioritat de la mort sobre la vida, però això contradiu l'ensenyament positiu socràtic que ens diu que la filosofia és una forma, no de mort, sinó de vida (en un sentit privat). En el cas de l'Estranger, la transformació del problema del no-res en el problema del "no" reinterpretat com a alteritat no resol res (vid 1.1.), per la qual cosa el seu ensenyament positiu (allò que situava aquest filòsof per sobre de Sòcrates) és insatisfactori des del punt de vista dels seus propis principis. El millor que pot dir-se de l'Estranger és que no corre el perill de seguir la sort de Sòcrates, perquè el seu ensenyament tècnic no sembla tenir conseqüències polítiques. Això és, tanmateix, mantenir-se en la privacitat, incapaç de ser un home lliure en l'àmbit que és propi de tot home, és a saber, en la comunitat.

Mentrestant, el sofista apareix com a imatge de la ciutat mateixa, puix que sosté que l'home, i així la llei o nomos, és la mesura de totes les coses. Així les coses, en la ciutat el que és apareix com al que no és i el que no és apareix com al que és, de manera que els qui creen ciutadans són precisament aquells que només cerquen excel·lir (aquells que si pot dir-se que són pròpiament idiotes), però que apareixen com a la forma de vida més valuosa (mentre el filòsof que vol ben viure orientat en l'àmbit de l'home lliure, això és, en la ciutat, s'exposa a la cicuta). Advertim que no diem "that it is impossible to distinguish between the philosopher and the sophist, but rather that there is no public basis for validating that distinction" (180). Sembla, per tant, que a la filosofia li escau el destí tràgic de la privacitat o de l'idiotisme. I Plató ho sap, perquè, en els termes de Rosen,

Sòcrates and the Eleatic Stranger (to say nothing

of Timaeus and the Athenian Stranger) are two aspects of the philosophical nature. They are two images, and indeed two fantasms, of Plato. (181)

La decisió d'escriure diàlegs (i de fundar l'Acadèmia) és la resposta platònica al problema de la privacitat del filòsof. Davant el perill de ser pres per allò que no és, Plató és no-present als seus diàlegs, de manera que només uns pocs, aquells que tenen les ànimes més nobles, poden veure'l en tant que no-present. Els altres se'n riuran, en tot cas, dels fantasmes de Plató, però no de Plató mateix. En el drama de l'original i la imatge, un drama inevitable perquè la distinció entre l'un i l'altra es basa en una percepció privada públicament indemostrable, Plató és en l'escena política situat de tal manera que el seu fer-se públic (en l'aparèixer silencios) es fa "com mantenint-se en la privacitat". Per què cal "situar-se" en la ciutat? Simplement, perquè no hi ha un altre de la ciutat on situar-se: romandre en la privacitat no és sortir de la ciutat, sinó trobar-se dins la ciutat en aquella situació en la que les orientacions de vida dominants t'anorreen; i això no és gens metafòric: Sòcrates perd literalment la vida per no haver-se orientat prou prudentment dins l'àmbit polític. Si la filosofia no pren cura de la vida, la vida aviat posarà fi a la filosofia. Presumiblement Plató volia conservar la vida, i la volia conservar en el sentit fort -valuós- que "vida" pot tenir. Quin és el millor ordre polític? Aquell en què els homes poden viure la vida humana més valuosa, i.e. aquell en què pot viure la filosofia. En cert sentit, el filòsof ja sempre és rei, perquè el cosmos polític és també "sofista" i, com a tal, és ja sempre una imatge del "filòsof". La polis és, així, en l'obra de Plató, un exemple artístic de com la distinció entre naturalesa (àmbit de les coses que són) i la història (àmbit del fer humà) sorgeix de la història mateixa. Això ens dóna una concepció de la història ben diferent a la contemporània:

La història és el joc consistent en el drama de l'original i la imatge propi del tot polític. L'endreqament humà que és la polis pren bones i males figures, ara dóna un bon endreqament, ara un mal endreqament, es complica, creix, i aquest creixement pot esdevenir-se tot conservant la figura o bé tot perdent-la, etc. Això ens dóna: primer, que la història no és cap procés linial que té el seu propi esdevenir-se, sinó que és (per dir-ho així) un joc oscil.lant entre moments de bon endreqament i moments de mal endreqament; i segon, que la política no es confon amb la història, perquè queda com a àmbit d'exercici de la llibertat humana en tant que possibilitat de discòsmesi benefactora per a la comunitat (i així per a cada un dels homes que hi viuen). Certament el filòsof no és el polític, perquè l'àmbit propi del

filòsof és el del joc despreocupat (en la no-situació divina, "fora" de la cova); però si la política consisteix, segons el dit, en produir bons endreçaments en què viure la vida humana més valuosa, aleshores el filòsof és qui pròpiament regeix (qui pròpiament "fa política") tot i que els imitadors assumeixin de fet aquest paper. La "folia divina" (en el sentit ja explicat) pot donar mesura i correcció a la producció del món polític perquè té un altre del món polític en què veure la correcció (notem que el que així es produeix és l'original, no cap còpia, perquè allò vist fora de la cova no és la cova); l'immanentisme, en canvi, no té mesura, i és per això que l'imitador del bon polític produeix caos enlloc de cosmos: el fracàs del filòsof en "produir" bons ciutadans deixa oberta la possibilitat de la tirania com a malaltia de la comunitat en el caos dominant en l'absència de correcció. Perquè el món polític és ja sempre una creació, "the philosopher is.... the original of the image of god" (182); perquè ja sempre moltes "imatges" han usurpat aquest paper (perquè ja sempre -en la ciutat descomposada en els seus "àtoms" esdevinguts idiotes- multitud de "Zeus" volen, com Eutifró, destronar "Crónos" l'antiquat), la filosofia ha de guanyar el seu lloc en la lluita prudent i coratjosa (com ho mostra la decisió platònica d'escriure diàlegs). Si la ciutat ha emmalaltit, qui sap de cosmicitats és qui podria curar-la. Però ¿hi ha alguna possibilitat que la ciutat entrada en decadència -destensada o desfigurada, això és, descomposada en els seus "àtoms" esdevinguts idiotes- es recomposi de forma salubre?

2.2. El convit possible en la nit de la ciutat

-¿I quin poder (dinamis) té [eros]? -vaig preguntar jo [Sòcrates].

-El d'interpretar i comunicar als déus les necessitats i els sacrificis dels homes, i als homes les disposicions i recompenses dels déus i, atès que està al mig d'uns i d'altres, el d'omplir l'espai buit de manera que sigui possible de lligar el Tot amb si mateix. (El Convit, 202e2-6)

Si el món es dóna com a horitzó de la visibilitat humana, el món natural és ja sempre un món històric. Això no ens perd en el

(182) Ibid., p.314.

relativisme absolut, perquè ja hem desmentit que el món històric sigui l'àmbit de la contingència absoluta. En el punt 2.3. ja tindrem oportunitat d'examinar l'ambigua relació que hi ha entre la physis i la polis. De moment convé observar que per tal que el món que ens envolta ens sigui benèvol, per tal que no ens destrueixi, l'hem de comprendre en tant que llar, i així en tant que endreçament o cosmos. Això no és una obvietat, perquè l'experiència ens dóna que el que ens envolta sovint ens fa front i ens amenaça com a caos. En el caos, tot és permès, o sia no-res és permès, i així tant se val com hom visqui; que això és una autopèrdua o una decaiguda de la pròpia humanitat ho constatem cada cop que experimentem correcció o coherència en el dir o en el fer (cada cop que actuem com ho fa Eutifró), i ho constatem sobretot quan experimentem la pròpia vida com situada en una escena unitària, dotada de sentit.

El que així hem trobat és: primer, que per viure humanament ens hem de trobar com en una escena unitària, això és, en el món-cosmos; i segon, que el cosmos no esdevé endreçat simplement en virtut de la seva naturalesa. Ja vèiem que la tasca de definició del sofista exigia, no merament una adquisició (de la "forma"), sinó també una producció (un logos que reproduís allò vist mancat de forma). Ara veiem la dimensió humana, o el que ve a ser el mateix, la dimensió política d'aquest aclariment:

The human being is a part of the cosmos; hence the cosmos cannot be orderly if human being is disordered. And the well-ordering of human being is a matter of techné, namely, the political techné.
(183)

L'ordre ha de ser establert per la força (de la tècnica) perquè hi ha un desendreçament inherent a la naturalesa mateixa. Atès que el desordre és l'absència d'estructura o de forma, trobem en el dit una formulació còsmica de la paideia o formació en tant que pugna per a arrancar a la manca de formació el propi estar format del cosmos. Ara bé, si el tot no té forma, què regeix o mesura la producció diacòsmica? El primer que cal veure és que una tal pugna requereix esforç, moviment, inquietud. La inquietud o eros és, per dir-ho de forma quasi-hegeliana, la negativitat que mou el que-no-és a ser (el que mou el caos a ser cosmos). Però d'inquietud n'hi ha de moltes menes, i el fet que eros sigui present no garanteix que es doni cap producció o procreació salubre per a l'home. Notem, així, que eros no es confon amb la techné poiètica endreçadora, perquè, com totes les tècniques, aquesta techné

construeix allò que necessitem, i eros en cap cas sap què necessita: "techné is the instrument of, not the abstraction from, desire" (184). Convé destacar que l'afirmació que construïm allò que necessitem també és certa pel que fa a l'eternitat: perquè la cova ha de ser compresa com a cova per tal que ens sigui llar, necessitem reproduir l'altre de la cova com a horitzó del ser cova de la cova. Ara bé, com ja hem vist al final de l'apartat precedent, la nostra necessitat de construir imatges de l'eternitat no és una evidència del fet que l'eternitat sigui ella mateixa una imatge: "el fet que hi ha una multiplicitat de perspectives, o sia el fet que la nostra visió del món és un poema, no comporta que el món sigui un poema" (185). La filosofia és aleshores un teixit d'adquisició i producció, de mathesis (comprensió) i póiesis, de silenci i paraula, de matemàtica i poesia. Quan la nostra inquietud o eros ha estat ben orientat per una visió sobtada del Bé (Agathon) o món-cosmos (enfront el tot-caos destructor), el nostre desig eròtic és guiat o reconduït vers la reproducció de cosmos benefactor. L'oposició de l'adquisició i la producció, de la matemàtica i la poesia, i de la matemàtica i eros, fa que la unitat de la filosofia sigui ben fràgil, trobant-se sempre en perill de les falsificacions: atès que la unitat entre "els dos reis que governen l'ànima humana" és silenciosa, el drama de l'original i la còpia és inevitable (vid.p.100n.171). Un poema és una producció tècnica que ens dóna una imatge enlloc de donar-nos l'original; l'Estranger del Sofista ens ha ofert, per tant, un poema, precisament pel fet d'assajar una definició (logos) tècnica: la querella entre la filosofia i la poesia

arises when techné assumes the dominant role in philosophy, and so when philosophy has already transformed itself into poetry. The quarrel is therefore specious, not merely secondary, because it is already evidence that there is no genuine quarrel. The quarrel is itself the triumph of poetry. (186)

Si el domini diacòsmic de la naturalesa requereix una visió silenciosa de les idees, la possibilitat de la filosofia depèn de la possibilitat d'una follia filosòfica que és més sòbria que la sobrietat mateixa. "It is precisely Eros which moves us to tame Eros: sobriety is a consequence

(184) Idem

(185) Quarrel, p.xi

(186) Ibid., p.xii

of intoxication" (187). La salut política és natural només com a conseqüència de l'art política, i aquesta salut possible és ben improbable perquè ja sempre estem exposats a les falsificacions a causa precisament del desendreçament inherent a la naturalesa mateixa (així ens ho ensenya el Timeu) (188). Quan la ciutat creix, si no hi ha una força (dinamis) que la lligui com a Tot en la seva figura, pot desfigurar-se, pot destensar-se tot donant pas, no al creixement de la comunitat, sinó a la destrucció de la comunitat en la dispersió dels seus element afeblits en quedar reclosos en la seva privacitat. Quan això passa el govern queda en mans de la força sense correcció o sense figura, queda en mans de la força sense ajustament i/o sense veritat, queda en mans de la tirania com a malaltia de la comunitat. En la ciutat que mostra signes evidents de descomposició (amb els seus elements acumulats com a mera suma), la recomposició salubre contra el perill de la tirania exigeix una certa intoxicació que tensi els lligams de la comunitat tot omplint l'espai buit, i tot obrint així la possibilitat que la sobrietat filla de la follia divina pugui donar una refiguració terapèutica de la ciutat. En la nit de la ciutat, que es desdibuixa en la penombra, hi ha un convit possible en què el vi i la paraula donin la possibilitat de reendreçament com a teixit d'embriaguesa i sobrietat. Atenem ara a l'ensenyament d'El Convit de Plató:

"The Symposium", ens diu Rosen, "is a 'middle' work, but not in a sense that is explained by its date of composition. One might say that it mediates between those dramatically early dialogues, which take their bearings by the events of everyday life, and those later dialogues, which begin almost at once with the most difficult questions. A more adequate formulation of this point would begin from the observation that the Symposium is about Eros, the mediator between men and gods" (189). Recollint una terminologia poètica articulada més amunt, podríem dir que Eros és el mediador entre el fora i el dintre de la cova, i així el mediador que ens permet fer neteja a casa. Vejam.

Les accions fragmentades i mudables dels homes en la vida de cada

(187) Plato's Symposium, p.37

(188) Sobre l'apuntat entre parèntesi, vid. "Plato's Myth of the Reversed Cosmos", a Quarrel, pp.56-77. Aquí se'ns diu, i se'ns mostra, tot confirmant la visió platònica de la història que hem donat en l'apartat precedent, que "the motion of political life is cyclical rather than linear" (p.57). Tornarem sobre aquest article a l'apartat 2.3.

(189) Plato's Symposium, pp.lxii-lxiii

dia troben legitimació en els mites que circulen en la quotidianitat. La filosofia no parteix d'una "zero-sofia", sinó que parteix precisament d'aquests mites, precisament perquè ella és una orientació de vida en la mesura de la correcció: un mite proveeix alguna mesura a les nostres accions, i "Platonic dialogues are set to measure that measure" (190). Mesurar aquesta mesura que ofereixen els diversos mites públics, això no es pot fer de forma estrictament lògica, perquè no hi ha logos del tot. Hom podria dir que els diversos mites enterboleixen la nostra visió del tot, de manera que el filòsof n'hauria de fer abstracció, tot netejant la mirada d'interferències. Malauradament, a l'origen ja no hi som mai, de manera que només podem fer memòria tot recollint i reunint les distintes imatges que "circulen" del tot; per això els diàlegs platònics no són tractats lògics: la lògica no pot mesurar els mites, sinó només (com vol Fedre al diàleg que duu el seu nom) "desmitologitzar-los", de manera que, enlloc de corregir la mesura, el que fa es deixar-nos sense mesura en les nostres accions (val a dir que en el Fedre Sòcrates diu que ell, de temps per a "desmitologitzar", no en té; 229e). El diàleg platònic vol introduir mesura, i és per tant un mite, i més precisament, un mite que recull mites tot situant-los en les seves figures, o sia, tot mostrant les seves limitacions. Això situa l'autor mateix -i el lector que estigui atent al joc platònic- més enllà del mite mateix, en el silenci diví que constitueix la imitatio dei possible:

La funció del mite és transcendir la història en un retorn als orígens; hom gairebé podria dir que Plató inverteix la direcció de la dialèctica hegeliana. De nou, donat que no donem la paraula a una interpretació exclusivament mítica, podem parlar de la funció escatològica del mite platònic. El mite re-cull els fragments de l'existència intermèdia de l'home en una unitat del començament i del final. Proporciona d'aquesta manera a l'home una percepció "instantània" de l'etern, o d'aquell tipus d'immortalitat que és accessible als éssers temporals. En El Convit

-
- (190) Jacob Klein, A Commentary On Plato's Meno, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1965, p.170. Aquest esplèndid estudi del Meno il·lumina, especialment en l'aclariment del passatge de l'esclau -i.e. en l'aclariment del mite de l'anamnesis- el tot de l'ensenyament platònic, en un sentit solidari al de Rosen. (Amb això no volen dir que Rosen i Klein estiguin d'acord en tot, sinó que apuntem simplement al sentit de les seves respectives lectures).

aquest procés dialèctic de recollida s'anomena Eros.
(191)

No ens conformem amb una interpretació exclusivament mítica perquè això igualaria la filosofia a qualsevol altre mite, amb la qual cosa totes les mesures de les nostres accions serien igualment (il.)legítimes. Però el que completa el mite no és el logos, sinó la visió instantània o inspirada. Atès que això no pot explicar-se, només pot ser mostrat en el joc de lligament-deslligament de l'ànima humana; per això "a new myth, a Socratic-Platonic myth, will always speak of the Soul and will always be concerned about the undistorted Whole" (192). A El Convit trobem les figures de distintes classes d'ànima humana, lligades fent un tot com a estadis diferents de l'orientació de vida. Podria dir-se que el que se'ns dona és una visió sinòptica de la inquietud de l'ànima, amb la possibilitat de transformació de la insolència (hybris) humana (l'home està inquiet perquè vol ser, per dir-ho així, més del que és) en la follia divina del filòsof (en la que el temps és transformat en la desaparició de la inquietud o eros, i així en la desaparició del temps mateix, en la visió noètica de la bellesa -tal com ens ensenya Diotima-). "Thus the most important theme of the Symposium is the hybris of Socrates, as well as the problem raised by his peculiarly unerotic nature" (193). Més endavant veurem que això té relació directa amb la temàtica política amb què hem obert l'apartat. De moment comencem ja a llegir el diàleg que ens ocupa:

L'escena d'El Convit és indirecta: Apol.lodor té notícia dels fets, esdevinguts quinze anys enrera (194), a través del testimoni que "abans d'ahir" li va donar Aristodem, i els narra a un amic. La distància entre el moment de la narració i el convit no és merament temporal o històrica; es tracta més aviat d'una distància que separa

(191) Plato's Symposium, pp.1-2

(192) J.Klein, op.it., p.171

(193) Plato's Symposium, p.lxiii

(194) Les dades de l'acció dramàtica són aquestes: el convit tingué lloc l'any 416, i la conversa entre Apol.lodor i l'amic té lloc entre el 401 i el 400. Sobre això, Rosen cita (p.7n.16) el llibre de R.G.Bury, The Symposium of Plato (Cambridge, 1932). Que el convit tingué lloc l'any 416 ho dona el diàleg mateix, puix que s'hi celebra el primer triomf del poeta tràgic Agató, que tingué lloc en aquesta data. L'altra data és més discutida, però en tot cas entre el convit i la conversa hi ha un interval de "molts anys" (172c).

la naturalesa del pròleg de la del convit mateix. Els dos testimonis -el narrador i el qui li va contar els fets a aquest- són deixebles de Sòcrates, i ens fan el relat d'una celebració en la que el seu mestre parla de quan era jove i aprenia de l'amor com a deixeble de Diotima. "In the Republic", escriu Rosen, "Socrates describes the turning of the potential philosopher away from the cave of 'history' and toward the sun"; "the Symposium", en canvi, "begins with a turning of disciples away from the present and toward the mythical part of Socrates' philosophical existence" (195). El doble filtre de la comunicació constitueix un joc de mediacions en el que l'"entre" (metaxú) que ens separa del convit celebrat ha de ser interrogat. Contràriament al que avui dia se sol pensar, no tot en un text demana interpretació; però en un diàleg que tracta d'eros com a metaxú que comunica els déus i els homes, el metaxú posat per Plató per a transmetre els distints fets i discursos succeïts la nit de la celebració del triomf d'Agatò, celebració que inclou l'ofrena d'un sacrifici per la victòria (173a) -i que és així de caràcter "religiós", "diví"-, demana una interpretació acurada, per tal de prevenir possibles descaraments en la transmissió.

La primera paraula del diàleg és "Em sembla" (Dokó). Apol.lodor diu que provarà de contar el que va sentir d'Aristodem tal com aquest ho explicà (174a). Després del discurs de Fedre, ens diu: "Tal fou, si fa no fa, el discurs, que, segons Aristodem, pronuncià Fedre. Després d'ell hi hagué alguns altres parlaments dels quals Aristodem no es recordava bé; per això, deixant-los de banda, em va contar el discurs de Pausànias...." (180c). No cal multiplicar referències per tal de veure que Plató fa públics els fets del convit de tal manera que en fa responsable a Aristodem (i a Apol.lodor). De seguida direm en quin sentit això es una autoprotecció per part de Plató. De moment convé destacar que el fet que el diàleg comenci amb un "Jo opino...." (Dokó....) assenyala el fet que el nostre coneixement (episteme) del que s'esdevingué es dóna a través de la mediació de l'opinió (doxa); El Convit és, en el sentit que apuntàvem en aquest mateix apartat, un mite. Els deixebles fan memòria del mestre que fa memòria de la seva mestra. Hi ha així un retorn als orígens, i d'aquesta manera, una possibilitat (per a qui s'ho mira des de fora) d'examen del reeiximent o fracàs de la transmissió. En la mesura que tot coneixement (episteme) demana una recol.lecció que reculli en una unitat l'origen i el final, atès que en l'origen ja mai no hi som, tot coneixement (no només el d'El Convit) està mediatitzat per l'opinió (doxa). Per això no és possible l'ontologia ni, en general, cap filosofia que es vulgui estrictament lògica. Els logoi han de ser complementats amb la póiesis, de manera que esdevenen mitoi. Ens caldrà aleshores atendre seriosament a les mediacions. Quin és el metaxú que ens comunica amb la reunió "divina"

(195) Plato's Symposium, p.5.

narrada? Examinem el doble filtre.

Apol.lodor es preocupa de saber cada dia què diu i què fa Sòcrates (173a), i opina que tothom és del tot desgraciat, excepte Sòcrates (173d). Per les referències que en tenim a l'Apologia i al Fedó (així com a les Memorabilia de Xenofont), és clar que Apol.lodor és un deixeble fanàtic. Un deixeble és, entre altres coses, un home que memoritza les paraules d'un altre enlloc de parlar per si mateix. Apol.lodor no està pas mal preparat per a informar-nos (172a), perquè com a deixeble fanàtic dedica molt de temps a memoritzar i a declamar. El fanatisme comporta una mimesi en què la imatge és còpia o una falsificació d'un original: Apol.lodor seria capaç de repetir tot el dit per Sòcrates, en particular seria capaç de repetir l'ensenyament d'aquest pel que fa a la serenitat davant la mort, però malgrat això és el qui més plora, i el qui plora amb més desesperació i violència, la mort del mestre (Fedó 117d). Li atreu Sòcrates, i així la filosofia, però el seu desig està mal orientat o corromput perquè la gosadia del mestre l'enlluerna de tal manera que és en això que recerca excel·lir: el fanatisme és una forma degenerada de gosadia. Però el fanatisme es dóna perquè la naturalesa de qui el professa és especialment inestable o eròtica. I això és propi de les ànimes orientades cap a la filosofia; el que passa és que "the source or cause of philosophy is also an obstacle to philosophy" (196). La inestabilitat o inquietud o eros és un daimon perillós, perquè, per bé que és l'origen de la ciutat en tant que proporciona la força necessària per a lligar la multiplicitat fent u, també és el principi de la tirania (República 573b, 574dss). Rosen assenyala que l'escena inicial d'El Convit remet còmicament a l'escena inicial de la República. En aquest segon diàleg, Sòcrates baixa cap al Pireu per tal d'assistir a un festival religiós; quan torna a la ciutat amb Glaucó, Polemarc els afigura de lluny, i envia un noi esclau que estrema Sòcrates pel darrera, pel mantell; quan Polemarc arriba al seu costat, invoca la força per tal de persuadir-los de participar en una festa nocturna en la que es conversarà (Sòcrates s'hi ha resistit, però és sotmès). Doncs bé: en l'obertura d'El Convit veiem una broma platònica sobre la manera com els deixebles imiten els seus metres (197). El deixeble de Sòcrates (Apol.lodor) accedeix sense resistència a testimoniar els fets i discursos articulats al convit d'Agató, tot i que acusa els seus interlocutors de no tenir interès per la filosofia: Apol.lodor ha après la lletra, però no l'ha compresa, perquè si ho hagués fet hauria sabut a qui parlar i a qui no, de manera que no hauria accedit a narrar els fets que narra a algú no interessat en la

(196) Plato's Symposium, p.11

(197) Ibid., p.12. Rosen explicita més del que nosaltres ho farem els paral·lelismes entre un diàleg i l'altre, tot mostrant que en el que ens ocupa tot va "com de segona mà" (l'expressió és de Jordi Sales).

filosofia -a menys que fos forçat a fer-ho. Cal advertir que el que narra és una celebració privada a la que ell mateix no ha assistit, i a la que Aristodem s'hi va presentar sense haver-hi estat convidat: fer-ho públic és transgredir els misteris de l'amor allà expressats; el fanatisme d'Apol.lodor "prepares us for subsequent revelation of Socrates' hybris, of which it is a disciple's imitation" (198). Hi ha algun excés socràtic que interfereix la transmissió de la filosofia, i que empal.lideix així l'ensenyament de la necessitat de la correcció o ajustament en el creixement de la ciutat. L'eros del deixeble fanàtic és el que possibilita la vida filosòfica, però el diàleg ens mostra que aquest eros es corromp fàcilment: la naturalesa del deixeble no pot dir-se que es dolenta, sinó més aviat que és bona i dolenta alhora; bona, perquè és la que pot orientar l'ànima vers la vida més valuosa; dolenta, perquè les naturaleses més bones són les que donen els més grans criminals (com veurem, els tirans) en la seva corrupció. "Apollodorus' complex nature is a paradigm of the complexity of the Symposium" (199). Com veurem, El Convit no és un examen socràtic, però sí un examen de Sòcrates. També això està prefigurat en el caràcter indirecte de la transmissió. Passem ja a considerar el segon filtre:

En el començament de la nostra ascensió cap a l'ensenyament de Diotima, i.e. en el nostre retorn als orígens, hem trobat el deixeble fanàtic. Però el que aquest primer filtre ens transmet és el discurs del silenciós Aristodem de Cidatenéon, un home baixet que sempre va descalç, que estima Sòcrates apassionadament (173b). Al convit Aristodem hi assisteix sense haver-hi estat convidat, hi va descalç, i en la festa roman callat. En això trobem signes del seu caràcter de deixeble de Sòcrates, però tot això en aquesta ocasió contrasta amb el fet que Sòcrates aquest cop s'ha rentat i s'ha calçat amb sandàlies, tot emfasitzant que la seva participació és voluntària (això, i el fet que el vi serà un element central, fa preveure que aquí Sòcrates parlarà més lliurement que a la República). Aristodem, potser el personatge més estrany del diàleg (Rosen), coincideix en dos aspectes amb la descripció d'eros feta per Diotima: ambdós van descalços; i ambdós fan d'intermediaris: eros entre els déus i els homes, Aristodem entre els oradors del convit i els deixebles posteriors (així com entre els primers i els lectors d'El Convit). Tot i mantenir-se silenciós al convit, comet la imprudència o hybris de revelar el succeït a d'altres. Per què roman callat al convit? Potser simplement perquè no hi ha estat convidat; però de totes maneres hi és ben rebut, i no calla al principi, quan insisteix que deixin estar Sòcrates, que s'està a fora. Per a Rosen, la raó més versemblant i més "platònica" del seu silenci la trobem en la imatge del personatge que ens ofereixen les Memorabilia de

(198) Ibid., p.14

(199) Idem

Xenofont, on Aristodem apareix com a ateu (malgrat l'esforç de Sòcrates per tal que respecti els déus). La raó principal del silenci d'Aristodem al convit és probablement que no vol lloar un déu. Sòcrates mor acusat d'impietat; això sol ja mostra que Sòcrates no reïx en aparèixer públicament com a respectuós dels déus de la ciutat. El filtre d'Aristodem dóna notícia de l'ambigüitat del sentit "religiós" del diàleg, que està farcit de referències teològiques. El que està en joc ho mostra la condemna mateixa de Sòcrates: "the various proofs of god or gods given by Plato in the dialogues, like the revelation of Eros, can be understood only in the existential [en el sentit d'aquesta paraula explicat a 1.1.] context of the 'divine' life of philosophy" (200). La privacitat de l'escena ens dóna una situació transpolítica, i això complica l'aclariment del que acabem d'apuntar; aquest aclariment pot oferir-se si atenem al fet que, com mostren els rols de Diotima i Alcibiades, El Convit és una revelació, i així, la il·lustració de la dialèctica entre discurs i silenci. El segon filtre examinat ens mostra que la transmissió es veu afectada per la impietat de l'intermediari, i alhora que aquesta transmissió es fa a través del discurs d'algú que es manté silenciós. El problema de fons és transpolític, i té a veure amb la hybris socràtica que ens és revelada en la narració; però el problema té conseqüències i es fa visible en l'àmbit polític o de l'opinió, en la publicitat que el silenciós Aristodem en fa de forma imprudent, el qual la va sentir d'Alcibiades, un altre deixeble de Sòcrates la corrupció del qual el transformà en un tirà. Atents al doble filtre, veiem com comença la narració.

Abans de començar, hem d'advertir que Plató no escrivia per a erudits del segle XX, sinó per a grecs de la seva època l'educació dels quals venia donada per la "lectura" dels poetes, i especialment per la lectura d'Homer i d'Hesíode. No és estrany, aleshores, que Plató pugui fer bromes tot jugant amb les referències mítiques que tot grec coneixia. Diem això perquè la narració situa l'escena del convit amb una broma subtil. Després que Aristodem troba Sòcrates (rentat i calçat), aquest li proposa que l'acompanyi a la festa de celebració del triomf ciutadà de la poesia tràgica (reeducada per la sofística) a casa d'Agató, malgrat que Aristodem no hi ha estat convidat. Per tal de justificar la invitació cita Homer, i en el que ve a continuació compara Aristodem amb Menelau (174c), i més tard amb Odiseu; la cita feta (dita per Sòcrates) la diu Diòmedes a la Iliada, en el context següent: es presenta voluntari per a fer d'espia al camp troià, però demana un company (10.222-26). La casa d'Agató és comparada així al camp del troians, i Sòcrates és allà un espia. Rosen suggereix que Sòcrates vol invertir el triomf d'Agató en el seu propi triomf. Malauradament, Aristodem s'adormirà en el banquet, i la seva transmissió del triomf del seu mestre serà defectuosa. Tornem a l'acció dramàtica.

En arribar a l'entrada de la casa, Sòcrates fa entrar el seu deixeble (posant-lo així en una situació ben compromesa), i ell s'espera fora una estona reflexionant. Aristodem explica que ha estat convidat per Sòcrates, que s'està a fora; Agató es mostra inquiet per l'absència de Sòcrates i s'impacienta. Sòcrates entrarà quan els comensals són a mig sopar, potser com a signe de la seva sobrietat en el menjar: pel fet d'acabar la seva meditació (sense que ningú l'hagi forçat a fer-ho), Sòcrates mostra que la seva participació al banquet és voluntària; el fet que entri a mig sopar dóna notícia de la seva abstinència. Agató el vol tenir al seu costat, per tocar-lo: hi ha un joc sexual; però hi ha també un combat: Agató espera que la seva bellesa triomfi sobre la saviesa del Sòcrates. El discurs d'Agató necessita el contacte, i Sòcrates seu al seu costat: la competició és també una comunió. La poesia tràgica engendra, és paraula de la gènesi, i necessita per tant el contacte sexual per tal d'infantar els seus fills; Sòcrates s'acomoda a la bellesa d'Agató, entra irònicament -com un espia grec en camp enemic- en el domini de la gènesi.

Sòcrates s'asseu al costat de l'amfitrió, però l'insulta en negar que el contacte físic pugui servir per a comunicar saviesa (175de). El saber de Sòcrates és "insignificant o, fins i tot, incert com un somni", mentre que el d'Agató és visible i lluent (tal com ho mostra el seu triomf davant 30.000 grecs) (175e). Agató no capta la distinció entre cos i ànima introduïda per Sòcrates, però si copsa l'insult: "Ets un insolent (hybrités), Sòcrates. ...I ben aviat les dues parts, jo i tu, obrirem un procés sobre el saber, tenint per jutge Dionís" (175e). Heus ací el context dramàtic de la discussió sobre eros: la querella entre la filosofia i la poesia, tenint d'àrbitre a Dionís. La tria del jutge mostra que Agató no comprèn bé la seva pròpia techné: Dionís s'associa amb la follia dels iniciats en els misteris (d'Eleusis), s'associa amb els telestikés, i no amb la follia poètica (que correspon a les Muses; vid. Fedre 265a). Ni Sòcrates ni Agató fan, doncs, figura de Dionís. Aquest paper correspondria, en tot cas, a Alcibiàdes, la hybris del qual el duu a revelar els misteris de la naturalesa de Sòcrates. Ni la filosofia ni la poesia venen associades amb la mística o amb la follia religiosa. Quan li toqui parlar, Sòcrates apareixerà com a Dionís revelant els misteris de l'amor que li confià Diotima: revelarà la dimensió dionisiàca de l'ànima humana. Alcibiàdes encarna aquesta dimensió dionisiàca no corretgida per la dimensió apol.línea (no corretgida per la mesura o la correcció): si el jutge és Dionís i Alcibiàdes fa en el diàleg aquest paper, Sòcrates surt vençut en el combat -puix que Aristodem, educat també per Sòcrates, no pot recordar el presumpte triomf del mestre-.

La religió relliga els fidels tot fent una comunitat. La tragèdia fa que eros sigui visible perquè connecta els discursos als cossos vivents. L'ocasió de la celebració del triomf ciutadà de la poesia tràgica permet l'establiment poètic de la religió filosòfica, o sia de la manera com la filosofia podria "relligar" els molts fent u. La

querella política entre la poesia i la filosofia troba en el convit un marc en què l'enfrontament pot donar-se en una harmonia legal -i així "relligada", religiosa-. Apol·lodor empra tot d'expressions judicials, Agató nomena un jutge, abans dels discursos fan un spónde -terme que significa "libació" però també "tractat de pau"-, etc. Notem tanmateix que Sòcrates i Aristodem són grecs entre troians: els elements de l'harmonia no són ciutadans, sinó ciutats enfrontades que encarnen distintes nomoi -Aristòfan representaria, segons això, encara una tercera ciutat-. El retorn als orígens és també retorn a la fundació de la ciutat. Caldrà veure si Sòcrates és o no és capaç de ben endreçar la polis, de tal manera que aquesta pugui créixer sense perdre's en el caos.

Tornant a l'escena dialogal, després d'Agató intervé Pausànias, el nom del qual podria ser traduït com "el qui calma les molèsties". Pausànias vol calmar els efectes de l'excés de beguda (la nit anterior alguns assistents al convit participaren en una altra celebració). Erixímac el technités metge parla del caràcter pernicios de l'embriaguesa per a la salut, i Fedre, l'estimat d'Erixímac, que representa la connexió de la tècnica i l'autointerès (fa cas a Erixímac sobretot en les qüestions mèdiques), proposa de beure, no per obligació (fins a arribar a l'embriaguesa), sinó per plaer. El silenci dels altres equival a l'acceptació de la proposta, i Erixímac acaba d'introduir el logos del seu estimat: expulsa la flautista perquè no els caldrà aquesta distracció (atès que, en no estar embriacs, podran conversar), i proposa que cadascú, per ordre, faci un encomi d'Eros. De fet, qui vol que es lloï Eros no és Erixímac, sinó Fedre. L'acomiadament de la flautista i la decisió de beure per plaer assenyalen, en termes del Protàgores (347c-348a), que els assistents a la reunió podran "entretenir-se ells mateixos amb llur pròpia veu"; però regeix el logos de Fedre, a qui li agraden les veus dels altres. Quan la interrogació socràtica provi d'introduir-se, Fedre deturarà l'intent de Sòcrates (al final del diàleg hi ha un nou intent, però Aristodem el transmet malament). Hi ha així un nou joc dialèctic entre el que és i el que no és: els oradors perlen amb la seva pròpia veu, però ho fan sota el domini del logos de Fedre, que estima la veu dels altres. La separació respecte Eros introduïda per l'acord per a beure per plaer hauria de fer que cadascú parlés deslligat, lliurement; això passa i no passa perquè la preocupació de Fedre no és per Eros sinó per la retòrica, de manera que no comprèn bé en quin sentit aquesta està ja sempre lligada a la necessitat d'Eros, i així, de manera que no dóna recursos suficients per a assolir la separació afirmada:

"Els discursos sobre Eros són introduïts en virtut d'un esforç sobri i racional per tal d'assolir plaer a través d'una separació -o llibertat- respecte Eros", i els mitjans suggerits per a guanyar aquesta separació són discursius més que no pas intuïtius (201). Si Eros és un

mode de Necessitat, la llibertat semblaria que es recolza en una exposició racional d'allò que ha estat divinament intuït. Almenys en El Convit, la llibertat de la raó està circumscrita per la força del diví; per tant: l'orador de la techné -Erixímac- està equivocadament en negar la presència de l'obligació.

Insistim en què Erixímac proposa el tema de conversa "com de segona mà": "les paraules que vaig a dir" -explica- "no són meves, sinó de Fedre" (177a3). Fedre, irritat, no para de dir a Erixímac que els poetes no han lloat Eros, "un déu tan antic i tan important" (177a8). La irritació de Fedre té a veure sens dubte amb el seu interès per la retòrica, no amb la seva devoció pel déu. El "pare del logos" (177d5) no és un home massa eròtic, sinó més aviat un que estima exclusivament en virtut de consideracions pràctiques: pren la posició de l'interès, del profit o de la utilitat que obté qui és estimat. Com a tal, és una caricatura de la recerca de la llibertat a través del càlcul racional. Tanmateix, també és obligat per Eros en el sentit que els seus "fills" -els logoi- il·luminen els més grans misteris. És certament agosarat lloar Eros per la seva utilitat, perquè suposa prendre una actitud calculadora davant el diví; Fedre posseeix en part aquesta gosadia, o almenys el seu equivalent pràctic, la manca de tacte respecte el diví (així ho mostra al Fedre en demanar la "desmitologització" d'un mite diví). Però Fedre no és prou agosarat, i necessita la complicitat d'Erixímac per a actuar: quan aquest diu que "ens convé a nosaltres.... d'adornar o endreçar el déu" (...cosmesai ton theon) (177c6), hem de prendre aquesta afirmació en el seu sentit literal (Eulàlia Presas tradueix: "...d'honorar el déu"). El que demana és una regulació del diví, una transformació del mite en un logos tècnic. Tanmateix, és clar que el que mou a Erixímac a fer una crida a la sobrietat racional és precisament el seu amor per Fedre: la intoxicació del vi és necessària per a assolir la sobrietat del discurs. Si la sobrietat és conseqüència de la intoxicació, aleshores Sòcrates és una conseqüència de la més gran intoxicació. Això es veu ja en el pròleg quan Sòcrates de forma hybrística parla en nom de tot el grup: "Ningú, Erixímac, no votarà en contra" (177d6); Sòcrates usa terminologia legal en respondre a Erixímac: El Convit és un judici, i en el nivell més profund el que està sub iudice és Sòcrates mateix. Sòcrates ha afirmat amb una hybris patent: "afirmo la meua ignorància en tot excepte en les coses de l'amor" (177d7: ta erotika). La revelació d'Alcibiades en combinació amb l'ensenyament de Diotima ens mostren que això no acaba de ser cert: l'expert en eros té una naturalesa eròtica defectuosa.

En acabar la nostra lectura del pròleg, hem d'insistir en què "in learning to read a Platonic dialogue, we must appreciate that Socrates is also a dramatic character, not just a historical figure" (202). No

és gens clar que Sòcrates sigui un alter ego literari de Plató, i de fet això ve desmentit per les lectures que Stanley Rosen ha fet dels diàlegs platònics. Tant en el pròleg com en el pròleg-dins-el-pròleg, és a dir, tant en el pròleg com en el pròleg del convit explicat per Apol.lodor en el pròleg d'El Convit, trobem ja senyals evidents del fet que Sòcrates serà examinat. Si els "fills" de Sòcrates, els seus deixebles, defensen malament el mestre, potser és perquè el mestre no ha reeixit en la transmissió del saber. Podríem dir que aparentment Sòcrates no s'estima prou els seus deixebles. Així ens ho revela Alcibiades, però també així ho trobem assenyalat dramàticament en el pròleg del convit, quan el mestre deixa sol el deixeble en una situació políticament ben compromesa (atès que fa entrar sol a Aristodem al banquet).

Des de la perspectiva del tot d'El Convit, el pròleg se'ns presenta amb una intrincada dialèctica entre proximitat i distància, entre intoxicació i sobrietat. L'ambigüitat amb què les coses són i no són s'emfasitza en acabar el pròleg, quan Apol.lodor ens diu: "Però ni Aristodem recordava tot el que havia dit cadascú d'ells ni, d'altra banda, tampoc jo no recordo tot el que ell em va dir; només allò que és més important. Per això, del discurs que féu cadascú, jo us en trametré allò que em va semblar més digne d'ésser recordat." (178a). "The Symposium is the Memorabilia written by Apollodorus" (203).

Ens hem entretingut en el tractament que Rosen fa del pròleg, per dos motius: primer, per tal de mostrar com llegeix el nostre autor els diàlegs platònics; i segon, per tal de donar un fons a tot el que direm a continuació. La primera observació no necessita cap aclariment. Què volem dir amb la segona?

Plato's Symposium és una obra penetrant i agosarada, i un estudi dedicat al conjunt del pensament de Rosen no pot en cap cas aspirar a substituir la lectura que aquest fa de la lletra platònica. En el que hem apuntat fins aquí, hem donat només els primers passos de la lectura del diàleg, i fins i tot algunes de les afirmacions que hem fet haurien de ser confirmades per una lectura acurada d'El Convit. Això queda lluny del propòsit del present treball, i és per això que en el que queda d'apartat em limitaré a indicar l'ensenyament que la lectura roseniana ens permet recollir d'aquest diàleg. El nostre text reconeix així d'entrada els seus estrets límits, i demanem en tot cas al lector que -si vol- faci l'esforç d'afegir el que falta tot apuntant-se a la festa que és sens dubte la lectura del llibre que ens serveix aquí de referència. Els primers passos donats ens fan de fons perquè il.luminen el sentit de la lectura roseniana. Dit això, aclarim ja en quin sentit el convit és per a Plató una possibilitat de reendrecament de la vida en comunitat:

La consideració acurada del pròleg ens ha ensenyat que la filosofia

és una possibilitat més entre possibilitats de fundació de la ciutat. Que la filosofia és més salubre que les altres alternatives, això es veurà només si la filosofia és capaç de regenerar-se. En el discurs de Sòcrates, la mestra Diotima ensenya que el primer moment en l'ascensió vers la visió de la bellesa és l'amor als cossos, perquè aquest amor permet infantar fills. El discurs d'Alcibiàdes ens revelarà que Sòcrates té una naturalesa defectuosa pel que fa a això. Si Sòcrates ha d'engendrar filòsofs, hauria d'estimar-se els deixebles, però més aviat sembla que, potser a desgrat seu, s'imposa davant d'ells en virtut de la pròpia excel·lència. La filosofia es comunica i existeix a través de la relació mestres-deixebles, però El Convit ens mostra que en el cas de Sòcrates aquesta relació està desequilibrada perquè els deixebles que hi apareixen han orientat la seva inquietud, no vers la vida més valuosa, sinó vers un aspecte o altre de la vida de Sòcrates. Quan Diotima explica l'ascensió eròtica en la follia filosòfica, diu que el primer que cal engendrar en l'ànima és phrónesis (intel·ligència pràctica, seny, prudència); i afegeix: "la forma de pensament (phrónesis) que, de molt, és la més important i la més bella.... és la que s'aplica a l'ordenació (diacosmesis) de les ciutats i de les comunitats (oikéseon), que rep el nom de sensatesa (sophrosyne) i justícia (dikaiosyne)" (209a4-6). La sophrosyne és la reflexió sobre la intencionalitat d'Eros (204), la dikaiosyne és l'ajustament o endreçament que lliga harmònicament l'ordre humà tot atenent a l'"ordre diví" (al fora de la cova), i ambdós són les formes de prudència més belles perquè donen l'ordenació o diacòsmesi del tot-cosmos, i així de la cova en tant que llar habitable (el terme oikos, que Eulàlia Presas deixa com "comunitat", significa casa habitable o llar). El Convit això no ho tematitza, però si mostra dramàticament la necessitat de reflexionar sobre la intencionalitat d'Eros, i si dóna una situació en la que pólemos té un arbitratge legal o ajustat a llei. Si hem de fer cas al testimoni d'Alcibiàdes, Sòcrates sembla que no reïx a ser sensat.

Els diferents participants al convit representen diferents posicions davant les lleis de la ciutat. Trobem, en primer lloc, una tensió entre la techné i la póiesis, que es palesa en l'inici de la intervenció d'Aristòfanes, quan aquest fa una broma concernent a la techné mèdica d'Erixímac. Fedre fa figura de la tècnica associada a l'auto-interès, Erixímac fa figura de la tècnica moguda per eros, Pausànias fa figura de l'hermeneuta que interpreta la llei de la ciutat en benefici propi, Aristòfanes fa figura de la comèdia que congrega, Agató fa figura de la tragèdia que congrega, i finalment, Sòcrates fa figura de la interrogació que podria mediar entre la techné i la póiesis per tal de donar bons governants. La naturalesa tirànica de la hybris

(204) "Sophrosyne and Selbstbewusstsein" (Anc&Mod, pp.83-106), p.105

del seu deixeble Alcibiades, així com el caràcter d'idiotés d'Aristodem i d'Apol.lodor, donen notícia del fracàs de la interrogació socràtica. Els menys resistents a la beguda són Fedre i Erixímac (i Aristodem); en un segon nivell trobem Pausànias, Aristòfanes i Agató; i en el tercer nivell trobem només Sòcrates. Al final del convit Fedre, Erixímac i alguns altres s'aixequen i se'n van. És notable el fet que els dos citats van participar en la destrucció dels Hermae o déus de la ciutat, del comerç i de la comunicació. Aristodem ha profanat, per hybris, els "misteris de l'amor" revelats en una reunió privada, i Apol.lodor torna a profanar aquests misteris. Atenent a tots aquests senyals, Leo Strauss ha suggerit que el banquet té lloc la nit mateixa de la destrucció dels Hermae (205). Sigui com sigui, el cert és que hi ha una lluita política en la que eros es mostra com a intermediari que pot enllaçar els elements fent u, però també com a inquietud sense mesura que pot destruir el déus de la comunicació i, en conseqüència, la ciutat mateixa. Centrem-nos ja només en aquesta dimensió política de l'ensenyament d'El Convit:

Deixant de banda les figures lligades a la techné, que amb el seu afany desmitologitzador "desconstrueixen" els mites de la ciutat i, d'aquesta manera, en queden exclosos (eros també és la inquietud dels exclosos de la situació constitucional) (206), en el diàleg hi ha tres postures d'endrecament poiètic de la polis:

Aristòfanes parla en nom de la religió tradicional o olímpica de la ciutat. La poesia d'Agató és un intent de transformar la religió tradicional en una religió de la poesia. La poesia d'Aristòfanes és una defensa de la justícia; Agató no s'ocupa de la justícia i intenta usurpar les prerrogatives de la filosofia. La filosofia socràtica, en canvi, està dirigida a donar justícia tant a la filosofia com a la poesia. (207)

La poesia essencialment no és teòrica sinó pràctica, i el problema és aleshores com la theoria (pròpia del filòsof) pot o no pot il.luminar o orientar la producció poiètica. Només la religió relliga la ciutat, i això ho fa com a póiesis d'un ordre moguda per la força d'Eros.

(205) Vid. S.Rosen, Plato's Symposium, p.285n.31

(206) L'observació feta entre parèntesi és de Jordi Sales, en un curs no publicat que duu el títol "Curs de teoria del coneixement nocturn. El Convit com a fenomenologia dramàtica", curs 1988/89. Aquest estudi ha orientat part de les lectures fetes en aquest apartat.

(207) Plato's Symposium, p.200

Aristòfanes fa l'encomi d' Afrodita, la deessa olímpica de l'amor, i no d'Eros, que és un déu suspecte (l'encomi d'Eros l'han proposat els qui seran els destructors dels Hermae). En el mite dels homes circulars, Zeus castiga aquests homes per haver volgut ser, de forma insolent, més del que són -divins. A les ordres de Zeus, Apol.lo dóna un remei a l'escisió dels homes (per tal que no morin), però aquest primer remei és insuficient perquè deixa els homes abandonats a la quietud, de tal manera que moren d'inanició. Cal, doncs, un segon remei, que és Eros. En tot això trobem un joc platònic subterrani com a lluita entre la poesia d'Aristòfanes i la filosofia socràtica: el filòsof vol tenir una existència "rodona" o "divina", i és per això que la ciutat, en tant que respectuosa de l'ordre olímpic presidit per Zeus, el condemna a mort. Però el joc entorn del conte explicat per Aristòfanes es pot estirar encara una mica més:

Si els homes vivim com escindits de nosaltres mateixos, la filosofia com a orientació de vida hauria de donar un doble remei, però Sòcrates sembla que només és capaç d'oferir el primer remei. Aristodem i Apol.lodor mostren dramàticament que la cura d'Apol.lo-Sòcrates promou, potser a desgrat de Sòcrates-Zeus, una còpia de l'autarquia, i així un autoengany en l'idiotisme: la cura de Sòcrates sembla insuficient a causa de freturar d'eros.

Després de fotre's una mica d'Erixímac, Aristòfanes diu que, pel que fa al tema tractat, el que tem "no és dir-ne coses que facin riure...., sinó coses ridícules" (189b4-7). La comèdia és seriosa, perquè sap que l'ordre humà és com un joc. Aquest ordre no té ni pot tenir l'acabament que té l'ordre diví, i pretendre un tal acabament és en conseqüència ben ridícul. Però aquest acabament és precisament el que cerca de forma problemàtica la filosofia: Sòcrates és als ulls de la comèdia un personatge ridícul. Això pot ser tràgic, perquè el que està en joc és la seva vida. Veiem-ho:

En el convit s'ha acordat beure per plaer, sense obligació, però la reunió acaba amb un alt grau d'intoxicació. La força d'eros alliberada pot congrega els molts en una comunitat, però també pot destruir les comunitats. Quan Aristodem s'adorm, el caos havia deixat enrera l'ordre pactat (223b4-5). En despertar-se a trenc d'alba, només queden Agató, Aristòfanes i Sòcrates conversant, però Aristodem no es recordava (quan li ho contà a Apol.lodor) de tot el que van parlar (223d1). En iniciar el seu encomi, Sòcrates havia intentat introduir la seva interrogació, però Fedre havia fet fracassar l'intent. Ara, quan Fedre ja no és present, Sòcrates reintrodueix la interrogació, però Aristodem no se'n recorda de tot. Només recorda que el seu mestre "els forçava [als dos poetes] a reconèixer que un mateix individu pot escriure comèdia i tragèdia i que aquell qui és un bon escriptor de tragèdies és també un bon escriptor de comèdies" (223d3-4). El tècnic escriptor de tragèdies és també un bon tècnic escriptor de comèdies:

La tragèdia fa visible l'ànima humana en la seva naturalesa incompleta o eròtica en tensió vers a l'autoacompliment. Això dóna el caràcter jocós dels logoi i dels erga humans. És per això que la gènesi

natural de la procreació sexual ha de ser substituïda, a nivell polític, per la demiúrgia del poeta (208). L'acceptació de la justícia de l'ordre olímpic per part de la poesia d'Aristòfanes fa front a la producció demiúrgica sense justícia de la poesia d'Agató. La filosofia podria mediar entre comèdia i tragèdia de tal manera que la demiúrgia tràgica (sempre insolent o hybrística) fos orientada per la mesura de la justícia còmica. El respecte de l'ordre olímpic pot ser una falsificació del respecte a la justícia perquè l'acceptació del que hi ha deixa sense diagnosi els mals del que hi ha, i pot dur així fàcilment a l'autodestrucció. Enfront d'això, la producció agosarada davant els grecs pot ser una falsificació de la demiúrgia divina perquè la producció sense mesura és producció de no-res, i duu així igualment a l'autodestrucció. La interrogació socràtica hauria d'invertir el triomf públic de la tragèdia en el propi triomf tot mediant entre tragèdia i comèdia, en un joc difícil entre sobrietat humana i intoxicació divina. Però Sòcrates no reïx en el seu paper d'intermediari, perquè apareix als deixebles com si fos un home autàrquic. Aquest no reeiximent fa que l'acusació, per part de la ciutat, que corromp els joves hagi de ser presa molt seriosament: potser si que Sòcrates és un corruptor de joves! Si Sòcrates apareix finalment com a ridícul el resultat pot ser tràgic, pot ser la seva condemna a beure cicuta (209).

En la nit de la ciutat, quan els Hermae o déus de la comunitat que lliguen el tot amb si mateix poden ser destruïts, el convit és el lloc o l'ocasió d'una mediació possible rescabadora. El convit es fa en el deslligament respecte la vida política o de cada dia, en la festa (privada) del vi i de la no obligació de beure. La mediació socràtica, que es transmet malament als deixebles en virtut d'un desviament cínic, és insuficient: els uns (Fedre i Erixímac) destruiran els Hermae, un altre trairà Atenes (Alcibiades), un altre acabarà de cortesà d'un tirà (Agató), d'altres quedaran mal situats o desorientats en la ciutat (Aristodem i Apol.lodor). La combinació possible entre comèdia i tragèdia és probablement la via mediadora triada per Plató. Abans de comentar aquesta observació, convé insistir en el problema de la relació entre l'àmbit privat i l'àmbit polític:

(208) Ibid., p.189

(209) En l'Eutidem el personatge anònim del final (que representa la doxosofia que governa a la ciutat) confon Sòcrates amb els savis erístics. Aquests savis són estrangers que cerquen excel·lir posant la seva pròpia techné com a objecte d'admiració. La inquietud dels erístics també és, com ens ensenya El Convit, la inquietud dels exclosos de la legalitat constitucional. La comèdia que és la part central de l'Eutidem esdevé tragèdia al final, quan la filosofia és exclosa de la ciutat. També en aquest diàleg Sòcrates apareix com a dotat d'una naturalesa eròtica defectuosa.

En l'ascensió eròtica narrada per la mestra de Sòcrates, el primer estadi és l'amor als cossos. L'eros dels cossos està dirigit essencialment a la reproducció sexual. Aquest desig en si mateix no és polític sinó privat, i en tant que dirigit a qualsevol cos bonic pot ser considerat inclús antipolític. Com a tal, és injust i insensat, i ha de ser regulat per nomos per tal de garantir la convivència pacífica entre els homes. La justícia i la sensatesa demanen, per tant, un ascens respecte al cos; però al mateix temps depenen d'una mediació en aquest estadi d'eros, raó per la qual exigeixen un descens des de l'estadi més elevat de tots, l'estadi transpolític de la theoria o contemplació. Per dir-ho així: la justícia i la sensatesa requereixen haver-se deslligat a la cova, però també haver tornat a la cova un cop s'ha sortit d'ella. El descens és necessari perquè l'eros de la psyché o ànima està dirigit essencialment a la generació de pensaments i discursos, i està així dirigit a un excessiu amor a la fama o a un transpolític amor a les Idees: "The characteristically psychic Eros is hybristic rather than moderate in its desire for the whole" (210); aleshores,

si tot individu s'abandonés a Eros, ja sigui del cos o de la psyché, és fàcil veure que la major part dels homes, i potser tots, aviat patirien perjudicis. Segons Plató no podem simplement "dependre" de la naturalesa. La naturalesa humana és tal que l'esforç d'autoperfecció és al mateix temps un esforç d'autodestrucció. (211)

Aquesta paradoxa la veu bé Aristòfanes en el seu conte dels homes circulars. El respectuós de l'ordre olímpic defensa la vida intermèdia o política com la única salvació -tot i que reconeix la seva fragilitat. Diotima en això està d'acord amb Aristòfanes: la ciutat, com a interval o intermediari entre el cos i l'ànima, imita la naturalesa d'Eros.

El jove Sòcrates, tot i ser jove, sembla que no sent eros dels cossos, raó per la qual pot iniciar amb dificultat l'ascensió. Rosen adverteix que hi ha aquí un defecte de tipus pràctic en la consideració teòrica de la ciutat per part de Diotima. Segons aquesta, l'eros de la fama o de l'honor és l'intermediari polític entre l'eros dels cossos bonics i l'eros filosòfic. Si això és així, el filòsof mai no podrà engendrar res en els cossos llejtos, perquè aquests no ofereixen un bon

(210) S.Rosen, loc.cit., p.259

(211) Ibid., p.260

punt de partença a l'ascensió. Segons Rosen, hi ha dos motius per a aquest defecte pràctic: el primer és que Diotima s'acomoda al bell Agató, cerca fer de pont entre la poesia i la filosofia; i el segon és que el narcissisme de la poesia està també present en la combinació peculiar d'autointerès (amor propi) i desinterès (amor del que és millor) que caracteritza a la filosofia. "En termes contemporanis, hom podria dir que El Convit nega la possibilitat d'una reconciliació completa entre teoria i pràctica" (212):

Alexandre Kojève ha escrit que "Sur la question du Sage, le seule divergence fondamentale possible est celle qui subsiste entre Hegel et Platon" (213). Aquest autor tria, com és ben sabut, la solució hegeliana de la reconciliació final entre teoria i pràctica. Per Plató, en canvi, la saviesa és impossible a causa de la separació -ben vista per Aristòfanes- de l'etern respecte el temporal i del diví respecte l'humà: el discurs humà esdevé teologia (214). L'ambient "religiós" d'El Convit respon, així, a un problema genuí concernent a com la theoria -que és platònicament transpolítica- il·lumina o no il·lumina la pràctica productiva -que és platònicament política-, i concernent a com la pràctica productiva intervé o no intervé en la transmissió de la theoria. La follia alliberada en l'excés d'intoxicació duu al caos i a la destrucció, però la sobrietat excessiva del no-res de vi duu a la reclusió a l'àmbit de la privacitat i així a la vulnerabilitat davant els tirans possibles. L'ascensió eròtica de Diotima acaba amb una visió sobtada (exaifnés) de quelcom d'una naturalesa meravellosament bella (210e): l'ensenyament de la mestra de Sòcrates culmina amb una instantània possibilitat, una possibilitat de reorientació que no es realitzarà entre els comensals de la casa d'Agató. Allò que podria donar la correcció o l'ajustament de la ciutat no ha estat habitualment posseït a Atenes, i El Convit se'ns mostra, aleshores, com un judici històric sobre la paideia perduda, sobre una pèrdua que ha portat a la decadència. Tot tornant als orígens, en virtut del joc de mediacions inevitable, hem vist que la transmissió que podria donar la perennitat del bon endreçament polític s'ha degradat: Aristodem no ha estat capaç de transmetre la necessitat de la mediació entre comèdia i tragèdia,

(212) Ibid., p.261

(213) A.Kojève, Introduction à la lecture de Hegel, 2ªed. (París: Gallimard, 1976), p.283.

(214) A la p.18n.21 del present treball anunciàvem que l'ascensió en què ha consistit la primera part de l'estudi prendria la forma de "teologia filosòfica". Si afegim que en la divergència fonamental de la que parla Kojève Rosen tria la postura platònica, queda ja vist per què no podia ser d'una altra manera.

entre sobrietat i intoxicació, entre tècnica i poesia. En la nit de la ciutat, el convit possible no ha reeixit perquè l'ordre establert s'ha degradat en caos: ha triomfat el desig sobre la previsió. El Convit és aleshores una diagnosi de la decadència de la ciutat i, en conseqüència, la proposta d'un remei possible.

Avui dia proliferen certes retòriques de l'autenticitat del qui viu essent si-mateix sense deixar-se reificar en "platònics" àmbits d'auto-reconeixement sobreimposats. El que així es lloa és l'alliberament d'eros i, en conseqüència, l'alliberament de la necessitat: la lluita contra la reificació es resol en el triomf absolut de la reificació. La necessitat de la contingència dóna aleshores una (des)situació en la que els molts inquietos autoexcitats no se saben presoners de la pròpia inquietud desorientada i desorientadora: l'absència d'autoconsciència en l'absència de la subjectivitat ("alliberats" del subjectivisme!) fa que no hi pugui haver reflexió sobre la pròpia inquietud o eros, fa que no hi pugui haver sophrosyne, i fa així que no hi pugui haver dikaiosyne o justícia. En tant que animals inacabats, som a l'entremig, entre el cel i la terra, i això ens dóna la possibilitat d'habitar una casa ben endreçada, però també ens dóna la possibilitat de perdre la casa -i de perdre'ns així a nosaltres mateixos- en el caos. El que no és casa és l'altre de la ciutat, i això és l'inhabitable, un àmbit destructor. La filosofia sorgeix de la ciutat i mai no deixa aquest àmbit polític. Si Sòcrates fracassa, reclòs en la privacitat, s'apropa perillosament a l'àmbit destructor de l'inhabitable com a caos. En l'entremig, la filosofia ha de mediar entre l'àmbit dels déus i el dels homes, per tal d'oferir la possibilitat d'un endreçament "diví" per a la cova-llar en què l'home pot viure. Atenent al fet que el no-res ens ha quedat caracteritzat com a caos, i recollint de nou l'observació que la vida humana es mou en una intrincada dialèctica entre proximitat i distància, entre ser i no ser, acabem aquesta secció del treball amb les següents paraules del nostre autor:

The soul is both sophist and philosopher: sophist, because acquisition is also production; philosopher, because it perceives this unity and attempts to divide it into its constituent elements. Analysis without intellectual perception is destruction: perception without analysis is silence. The unsolved riddle of non-being lies in its eschatological nature: it is both before the beginning and after the end. And yet, it "is." (215)

Puix que la creació ex nihilo -característica dels savis de la nostra "ciutat"- que hem explorat a la primera part del treball sembla ser creadora de no-res com a caos, Plató ens ha aparegut ja com algú que ens pot assistir en la diagnosi dels mals que pateix la nostra pròpia cova situada en l'absència actual d'autoconsciència davant el perill de caos. El retorn als orígens que aquí hem assajat haurà de permetre'ns d'iniciar un descens rescabador a la nostra cova en tant que llar possible. Atenem ara, tot reformulant coses ja vistes, a l'ensenyament platònic per que fa a la història i a la política.

2.3. Els intersticis de l'esquerda entre el cosmos i l'estat

If freedom is to have any meaning at all, there can be no union of physics and politics, to use somewhat old-fashioned terms. Man is free, if at all, only in the interstices of the split within nature between the cosmos and the state. But whether free or not, man remains man only as alienated from both cosmos and state. The suppression of Jenseits may be effected by an act of extraordinary genius, as in the case of Hegel, or by obtuseness and self-forgetting. In either case, it is a philosophical error of first magnitude. (216)

En la nit de la ciutat, els ciutadans tenen una autoconsciència defectuosa: el presoner no se sap presoner, perquè no comprèn el caràcter de necessitat que té la seva pròpia inquietud. L'atmosfera religiosa d'El Convit ens mostra dramàticament que, "abans" de l'encarnació o entrada en la vida política, ja hem rebut dels déus el tipus de vida que subsequèntment vivim, de tal manera que la recerca d'una nova vida és responsabilitat, no dels déus, sinó del qui fa una tal recerca. Un canvi d'orientació de vida presuposa una certa autoconsciència, però el llenguatge mític emprat per Plató suggereix que no és possible donar una explicació lògica de l'autoconsciència (217).

(216) S.Rosen, "Theory and Practice in Hegel" (Anc&Mod, pp.107-117), p.117

(217) Vid. Ch.L.Griswold, Self-Knowledge in Plato's Phaedrus, sobretot el cap.4 "Excursus: Myth in the Phaedrus and the Unity of the Dialogue", pp.138-156.

El lloc on hom pot assajar un tractament recte de l'autoconsciència no és la lògica, sinó la fenomenologia dramàtica (en el sentit ja explicat). Aquest "lloc" és, com ja sabem, l'àmbit dels fets i dels discursos de la vida de cada dia, i.e. l'àmbit polític. El llenguatge mític o religiós de Plató ja és, aleshores, un llenguatge polític o estretament connectat amb l'experiència política (el filtre d'Aristodem a El Convit és així fortament significatiu); l'home esdevé problema per a si mateix en primer lloc a la polis:

L'origen o arché del problema és transpolític, però l'horitzó de la seva visibilitat i el discurs en el que pot ser articulats són polítics. (218)

La filosofia neix a la ciutat i mai no se'n separa, per bé que comprèn el seu propi origen transpolític. Si la filosofia es trobés a l'origen del problema, seria cosa de déus, no d'homes: l'origen mai no és present com a tal origen, i per tant només pot ser reproduït; aquesta reproducció es fa del lloc on s'està estant, i es fa així de la polis estant. A l'Alcibiades (132c-33b), Sòcrates explica que l'ànima no pot veure's directament a si mateixa sinó només reflectida en una altra ànima. Hi ha, així, una separació entre l'autoconsciència com a fenomen i el seu arché, una separació que en terminologia moderna ha de ser anomenada l'alienació de l'home. Plató intenta evitar aquesta alienació fent recurs de la sophrosyne, que és la reflexió sobre la intencionalitat d'Eros, i que obre la possibilitat de l'auto-coneixement en un sentit no-teòric. Però la intencionalitat d'Eros es fa visible només en la ciutat o en l'àmbit polític, de manera que

per tal de veure l'ànima, necessitem la ciutat.
Però per tal de veure la ciutat, hem de veure
la perfecció transpolítica de l'ànima (219),

perquè el bon o mal endreçament de la ciutat com a àmbit de la vida humana només es pot avaluar si tenim ja la mesura que ens doni en què consisteix la bona vida humana. Això explica per què el retorn als orígens és el motiu que recorre el tot del diàleg dedicat a (l'intent

(218) S.Rosen, "Sophrosyne and Selbstbewusstsein" (Anc&Mod, pp.83-106), p.87.

(219) Ibid., p.89

de) definir què és el polític. Considerem-lo (220).

2.3.1. Teixits

En el Polític, com en el Sofista, el paradigma del teixir juga un paper central. Tot diàleg platònic és una xarxa o un teixit de paraula i silenci, i és una creació diacòsmica. Com a tal, fretura del rigor de la lògica o de la claredat analítica, i ens situa davant un joc dialèctic de proximitat i distància, de presència i absència. En el Polític, això es veu en l'ambigüitat inherent a l'èmfasi que aquí es fa, de forma directa i de forma indirecta, sobre la diaeresis. També hi trobem una insistència sobre els errors, les confusions, la necessitat de recomençar de nou, o la necessitat de repetir acuradament un pas ja donat. Jacob Klein assenyala que l'èmfasi sobre els errors i els nous començaments és apropiat a una discussió de la política (201). Però això no explica: ni l'èmfasi concomitant en la precisió científica (o en la precisió de l'anàlisi conceptual rigorós), ni el rol que de fet juga la diaeresis en el Polític -deixant de banda la propaganda que l'Estranger d'Elea en fa-. Hi ha una ambigüitat central pel que fa al sentit de l'art reial o art de la política:

D'una banda, hi ha una techné o episteme de la política, a ser definida per la diaeresis, que és ella mateixa epistèmica o tècnica. D'altra banda, hi ha la techné o episteme de la política tal com és practicada de fet a les ciutats, i així tal com apareix en el paradigma de la phrónesis, això és, en el paradigma del seny o intel·ligència pràctica. Mentre la definició diaerètica desconsidera l'honor i la noblesa (de manera que rebaixa l'estatut de l'home al nivell de ramat d'animals) perquè, en tant que definició tècnica, fa abstracció de la perspectiva humana, el paradigma de la phrónesis, a ser vist en la vida política realment practicada -gairebé podríem dir: a ser palesat fenomenològicament-, ens dóna que l'art de la política consisteix en el coneixement de quan actuar per a la preservació o millora de la salut i protecció dels ciutadans, i més específicament, respecte a la justícia, respecte al noble o honorable, o respecte al bé. Notem que, si assumim la conveniència del primer cas, excloem el segon, puix que eliminem la perspectiva humana que permet d'albirar-lo; i que, si assumim el segon, excloem el primer, puix que no hi pot haver cap definició "científica" -que ens digui com actuar en qualsevol cas possible- del seny o del recte judici.

Per tal d'aclarir el problema, remetem a l'analogia entre la política i l'art de teixir (vid. per exemple 279b). Teixir és un art en

(200) En aquest apartat, i a partir d'aquí, seguim l'article "Plato's Myth of the Reversed Cosmos", a Quarrel, pp.56-77.

(201) Vid. J.Klein, Plato's Trilogy, University of Chicago Press, Chicago, 1977.

virtut del qual la llana és teixida fent-ne vestits: "a natural product is thus transformed into an artifact, through an art traditionally performed by women; and the function of its product is to protect the body against the excesses of nature" (202). Així: si la política ha de ser entesa per l'analogia amb el teixir, aleshores els ciutadans són artefactes, produïts a partir dels sers humans generats per naturalesa, en virtut d'un mètode més o menys definible -i així més o menys ensenyable- que difícilment pot ser comparat amb la phrónesis. Se seguiria d'això que la política, i així la polis, no és natural. L'associació de la política amb el teixir sembla ser una al·lusió al paper central de la dona a la família, com ho suggereix la definició implícita de la política com a cura del cos. Notem a més que el paradigma del teixir es deriva dels eide defensius del fer i del posseir (279c7ss): la política és caracteritzada al Polític com una defensa contra la naturalesa, i no com el masculí art de la guerra. Segons això, el judici fet a El Convit ens dóna que Sòcrates és massa viril, està mancat d'una dimensió femenina imprescindible (com ho mostra de forma subtil el fet que sigui deixeble d'una dona en un diàleg que es dramatitza la degradació de la comunicació), de manera que "teixeix" malament i crea així mals ciutadans (bé idiotes, bé guerrers esdevinguts tirans).

Diem que el teixir i la phrónesis no són comparables: el teixir és una pràctica productiva; el seny o phrónesis és un veure-hi clar en cada cas concret. Un cop copsat que governar és com l'arquitectura més que no pas com l'artimètica (259elss), es veu clar que les ordres de l'arquitecte són intel·ligibles només en termes de la casa a ser produïda, mentre l'aritmètica, paradigma de la gnosis o de la pura teoria crítica, produeix no-res. Tots els governants manen en nom d'alguna gènesi (261al1ss), i és obvi que hom no pot dictar ordres capaces de produir ciutadans excel·lents si hom identifica els éssers humans amb un ramat d'animals. "So if diaeresis is like arithmetic, it is incapable of defining politics which, like archtecture, exemplifies a complex relationship between knowing and making" (203). L'home de la phrónesis, l'home que practica realment la comprensió política, necessita el coneixement de l'ànima dels homes, puix que és això el que ha de formar per tal de donar bons ciutadans, però la diaeresis perd aquesta ànima. Això dóna que "an excessive attempt at precision in the study of politics leads to confusion" (204). En el mite del cosmos invertit, el tema pot ser reformulat com la relació entre la física i la política, i el mateix tema es veu bé en la qüestió de la diferència

(202) "Plato's Myth of the Reversed Cosmos", p.58

(203) Ibid., p.59

(204) Idem

entre la naturalesa i la producció. En aquesta ambigüitat en la relació entre precisió i confusió, entre física i política, i entre adquisició natural i producció tècnica, la definició del polític demana un paradigma, un exemple o model, i més precisament un paradigma de paradigmes (277d9ss). Els paradigmes tenen la seva gènesi quan "encertadament creiem" que dos elements en estructures separades aconsegueixen, quan s'ajunten, "una doxa vertadera" (278c3-6). El coneixement epistèmic consisteix, en tant que discursiu, en un "teixir junts" (l'expressió és del Sofista) diferents elements; com ja sabem des de ben aviat en el nostre treball: l'anàlisi és també síntesi. Si l'opinió o doxa remet a com se'ns mostren les coses i no a com elles "realment" són, aleshores el terme és perfectament adequat en l'ús que hem trobat, perquè veure que teixir junts dos elements ens dona coneixement depèn òbviament de com se'ns mostren les coses. En suma: un paradigma és generat, possiblement a partir d'elements naturals, a través de la participació sintètica o creativa o poiètica de l'intel·lecte humà. Això és obvi en el cas del mite, però no ho és tant en el cas de la diaeresis. A continuació ens centrarem en la diaeresis per tal de veure que la mescla de precisió i confusió en el Polític assenjala al problema de la relació entre teoria i pràctica productiva, o al problema de la relació entre física i política. El paradigma de l'art reial a seguir no podrà ser una construcció conceptual analíticament rigurosa, sinó més aviat un teixit de paraula i silenci, de concepte i visió.

2.3.2. Diaeresis i phrónesis

El fracàs de la diaeresis per a separar de forma clara i distinta l'eidos del polític fa que l'Estranger construeixi un mite cosmològic, tot imitant en el discurs, d'aquesta manera, el fer del demiürg diví. Hem d'emprar el mite, diu, per tal de purificar la degradació o desgràcia conferida al logos per la diaeresis. La desgràcia o devaluació del logos té lloc perquè Teodor, el mestre del càlcul i la geometria, introdueix la neutralitat, pròpia també de la diaeresis, pel que fa a la noblesa de l'home respecte als animals, i pel que fa a la noblesa del filòsof respecte al polític i al sofista (257b2-4). L'Estranger diu que el mite conté quelcom de jocositat (268d8), la qual cosa implica que conté també quelcom de seriositat. El mite cosmològic és un joc seriós. Certament la diaeresis és ben seriosa; convé aleshores que ens demanem: ¿conté algun element jocós? Comencem observant que la diaeresis no s'ocupa del que és útil per l'home, sinó només de la comprensió de les relacions tècniques; tenim, en particular, que la diaeresis no "sap" res de la seva pròpia noblesa o utilitat. La diaeresis és indiferent pel que fa a l'home: és massa seriosa, raó per la qual abaixa el món humà al món de coses:

There are.... a number of jokes in the diaeresis of the Statesman, all designed to lower the status of man, and so of political life and consequently of political science. One joke is explicitly identified as such by the Stranger. The diaeresis have produced the famous joke that man shares the same fate as the most tractable of beings, presumably the pig (266b10ff; cf.263c1ff). (205)

Les bromes resultats de la diaeresis són filles de l'excessiva seriositat d'aquesta. Ja vèiem, en el cas de Heidegger, que ser seriós en excés duu a la depreciació de la política, i així, a la desorientació de l'home que queda sense recursos empresonat en el que en algun lloc Rosen anomena la necessitat de la contingència. La diaeresis no només no produeix un eidos de la tribu humana que sigui políticament útil, sinó que, molt pitjor que això, proporciona una definició de l'home que amaga la capacitat política d'aquest. Contràriament al que l'Estranger sosté al Sofista (235c4-6), la diaeresis no és un mètode universal. En el Polític això apareix de forma còmica (206), perquè la definició assajada no només no captura allò que vol definir, sinó que pròpiament ho allunya, ho perd: "an apolitical conception of man cannot lead to a theoretically sound definition of the political art (297). La diaeresis és defectuosa des d'un punt de vista polític, i més aviat sembla una broma de Plató el fet d'emprar-la per tal d'intentar delimitar l'art de la política.

Queda aleshores la phrónesis, que consisteix en interpretar assenyadament cada cas individual per tal d'aplicar amb correcció la llei o nomos general. Notem que això comporta que la phrónesis ha de ser assistida per la diaeresis, perquè és la techné de les divisions i les unions el que permet donar les lleis generals, sense la explicitació de les quals els falsos polítics es poden disfressar amb suma facilitat. El legislador ha de donar lleis generals, i en això està assistit per la diaeresis, però el jutge ha de saber interpretar el cas particular a jutjar, per tal d'aplicar bé les lleis, i això no ho pot donar cap

(205) Ibid., p.61

(206) També el Polític, com hem vist en els cassos del Sofista i del Parmènides, és un drama còmic, per bé que ara (després del vist a l'apartat 2.2.) ja sabem que hi ha una identitat subterrànea entre comèdia i tragèdia.

(207) Op.cit., p.62

techné sinó només la phrónesis. En cert sentit, la phrónesis i la diaeresis estan renyides l'una amb l'altra, perquè la victòria absoluta de l'una suposaria la desaparició de l'altra. Hi ha aquí una ambigüitat que té a veure amb el fet que la vida política és un interval o metaxú entre el cel i la terra, tal com ens ha ensenyat El Convit. Per als homes, no hi ha reconciliació final entre teoria i pràctica, de manera que ens movem sempre en un teixit de precisió i confusió en el fer i en el dir. La diaeresis no pot funcionar intel·ligiblement si no se sotmet a la phrónesis, però la phrónesis necessita l'assistència de la diaeresis per raons pràctiques: la phrónesis veu cada cas particular tal com aquest és; la diaeresis, que dóna nomoi, ajunta molts casos individuals sota un mateix criteri tot perdent els trets naturals dels individus. Això suggereix una hipòtesi potser sorprenent:

Malgrat la seva connexió amb la política, i així amb la pràctica productiva, la phrónesis és un tipus de gnosis o theoria, mentre la diaeresis.... sembla ser pràctico-productiva.
(208)

La phrónesis veu el cas individual; la diaeresis produeix imatges vàlides per a molts cassos individuals. La mescla de precisió i confusió que recorre tot el diàleg apunta així a una inestabilitat que presumiblement podria corretgir-se dialècticament tot teixint els elements separats. "Whereas diaeresis is analysis, weaving is synthesis, as is telling of myths or the constructing of the cosmos" (209). Si la phrónesis, com a pràctica assenyada, esdevé theoria que veu però no actua quan la considerem aïlladament, i si la diaeresis, com a tècnica teòrica de classificació, esdevé pràctica productiva quan la considerem aïlladament, potser aquesta confusió en la que, segons la naturalesa mateixa d'eros, el que no és passa a ser i el que és passa a no ser desapareixeria en un teixit de phrónesis i diaeresis a la manera que trobem en l'art de la construcció d'una casa. La recuperació de la cova com a llar o casa habitable és possible en la pràctica de l'art reial o de la política il·luminada per una visió del problema de fons, que és transpolític.

¿Quin és, en suma, el paper de la diaeresis al Polític (deixant de banda la propaganda que en fa l'Estranger)? Aquesta techné no fa cap contribució seriosa i directa a la nostra comprensió de l'art de la

(208) Ibid., p.64

(209) Idem

política: l'Estranger no fa cap broma quan diu que la diaeresis s'ha desgraciat o espatllat o devaluat a si mateixa; però això ens dóna el resultat següent: la no seriositat detectada ens transmet un ensenyament seriós, atès que, si la diaeresis que només és diaeresis s'autodegrada tot transformant-se, de forma eròtica, en el seu opost, aleshores el paper defectuós de la diaeresis en la definició del polític ens empeny a interrogar seriosament l'altre de la diaeresis, a la recerca d'allò que falta per tal que la diaeresis mateixa ens sigui salubre (210). Quin paper juga la productivitat humana en la construcció d'un cosmos?

2.3.3. Política i història. L'esquerda entre el cosmos i l'estat

Recapitulem. Si l'art del polític és diaerètic, aleshores d'una banda és teòric o tècnic, però de l'altra, i en virtut d'una inversió dialèctica moguda per la inestabilitat eròtica, és pràctico-productiu. Si aquest art és la phrónesis, aleshores d'una banda és pràctic, però d'altra banda, i en virtut del la mateixa inversió dialèctica, és theorètic. L'examen que ens ha donat aquesta confusió l'hem fet, tanmateix, "diaerèticament". Al Polític hi ha senyals nombrosos de la insuficiència d'aquest tipus d'examen (al Sofista trobàvem això mateix). La manera més fecunda de mostrar-ho és que Plató teixeix junts la diaeresis i el mite en un diàleg dedicat a l'examen del polític. La diaeresis fóra suficient si disposéssim ja del "cadàver a disseccionar", això és, si el polític sorgís o se'ns retallés de forma natural, com un producte simplement adquirit, i el tècnic en divisions i unions pogués així tallar i cosir la carn del cadàver tant com calgués per a arribar a donar l'eidos precís desplegat i reunit en totes les seves notes. Però això no passa, perquè la diaeresis no es limita a constatar i aclarir, no es limita a adquirir el que se'ns dóna de forma natural, sinó que en el procés diaerètic ha de produir un endreçament, tot articulant una pràctica creadora. El polític no es retalla com a tal de forma natural, sinó que sorgeix i no sorgeix, en el drama de la còpia i l'original, en el context d'una problemàtica relació entre polis i physis. Aquesta relació, que presuposa una distància, no és suprimible. "In my view", escriu Rosen, "the purpose of the myth [en el Polític] is to illustrate the ambiguous nature of the relation between physics and politics, but not to resolve this ambiguity. The ambiguity cannot be resolved; to do so would be to remove the obscurity surrounding the origin of the polis, or to transform political science from phronêsis into a function of dianoia [i.e. del pensament discursiu], and so perhaps to make accessible to diaeresis" (211). El problema de fons és la relació entre

(210) La "modernitat" de l'ensenyament platònic esdevé clara si comparem aquest resultat amb el que trobàvem a l'apartat 1.1.

(211) Ibid., p.67

la teoria (en aquest context: la física com a estudi de la naturalesa o physis) i la pràctica (productiva: la política com a endreçament reorientador de la vida humana), o, en termes del Sofista, el problema de la relació entre adquisició i producció (212). El problema troba expressió en el mite del cosmos invertit:

En el mite tramat per l'Estranger es parla de dos cicles del cosmos, el nostre propi, i un en el que la kinesis o el moviment és invertit. Els dos cicles junts constitueixen el tot, o sia, el treball del demiürg diví. Atès que el segon cicle s'associa a Crónos i el primer (el nostre) a Zeus, sembla com si tinguéssim tres divinitats o tres grups de divinitats. Rosen mostra convincentment que el que hi ha són tres aspectes diferents de la mateixa divinitat: els dos cicles del canvi còsmic són aspectes contraris de l'existència humana en un i el mateix cosmos, aspectes que en certa manera són governats pel principi de no-contradicció, però en certa altra manera no. De forma igual a la naturalesa d'Eros tal com ens apareix a El Convit, el cosmos viscut està constantment esdevenint allò que no és i deixant de ser allò que és. La vida humana està marcada així pel flux de la temporalitat en dos sentits distingibles, el de la física i el del mite; o millor, està marcada per dos mites, un dels quals és el de la física: el mite teixeix junts la física i la poesia per tal d'ordir un cosmos que sigui suportable per a l'existència humana.

El mite del cosmos invertit està ordit amb tres elements: l'enfrontament d'Atreu i Tiestes, amb la inversió del cosmos per part de Zeus com a signe del seu suport a Atreu; el mite de l'edat daurada de Crónos; i el mite de la raça dels homes autònoms. L'Estranger, que parla d'una visió sobtada tinguda temps enrera i que es tornarà a tenir (268e), situa el mite del cosmos invertit en un context transpolític, abans de l'aparició del nostre cicle còsmic: un cop més (com, p.e., en El Convit), la figuració del món polític exigeix un retorn als orígens, i exigeix així el mite. L'Estranger parla del govern de Crónos i de la raça dels homes que creixien sense memòria perquè ho feien en el sentit invers al nostre, i que sorgien de la terra sense generació sexual (sense la intervenció d'eros), a la manera com ho fan les plantes (269ab). L'Estranger deixa clar que el seu tramat és invenció seva: imita el demiürg còsmic tot originant un tractament de l'origen; i com un déu, no dóna cap explicació de com ha copsat les primeres i les últimes coses.

En el cicle invertit respecte al nostre, que en el mite és el primer, "el déu mateix" guia i va junt al cosmos, pren cura de les seves generacions. Quan la mesura de les revolucions que constitueixen aquest cicle ha estat aconclerta, el déu deixa anar el timó o el guiatge, i el cosmos es gira espontàniament (automaton) en el sentit oposat (en "el

(212) Avui dia el mateix problema es formula com la pregunta per la naturalesa de la praxis.

nostre") (269cd). La inversió quan deixa d'actuar el déu es deu a una necessitat innata: el primer cicle és imposat pel guia diví, que aquí apareix com a Crónos; el segon (el nostre) respon a la pròpia inclinació del cosmos, a la seva pròpia necessitat, atès que el cosmos és viu i posseeix phrónesis (=la capacitat del rei perfecte).

Els dos cicles se succeeixen l'un a l'altre cíclicament. El guia de totes les coses mòbils, presumiblement el demiürg, ha de governar un cosmos que és una dimensió comprensiva del canvi: el cosmos comprensiu ha de combinar els cicles oposats en un canvi unificat. El guia comprensiu no pot ser el guia del primer cicle, perquè això faria que entrés en contradicció amb si mateix, cosa que és impossible per phrónesis (270a1). La relació entre el guia del tot i el rector del primer cicle, així com entre el guia del tot i el cicle sense guia que és el nostre, ha de ser compresa en una forma dialèctica (en un sentit proper a Hegel):

El cosmos és el paradigma viu del principi de no-contradicció, però com a tal, és la subsunció i així la preservació de la contradicció. La unitat, així entesa, conté l'excitació de la vida espiritual o divina. És la identitat de la identitat i de la no-identitat. (213)

En el moment de la inversió del cicle, i així en el moment en què la necessitat del cosmos ocupa el lloc del guiatge diví, hi ha un grau alt de destrucció. En el primer cicle no hi ha l'excitació d'Eros perquè la guia del déu no deixa lloc a la negativitat en el si de l'home: no hi ha memòria ni treball, perquè els homes creixen espontàniament; i no hi ha, per tant, filosofia (214). D'això se segueix que l'Estranger tot això ho sap, no perquè algun supervivent de l'edat primera se'n recordi, sinó en virtut d'una visió profètica o recol·lectiva (l'anamnesis) que recull el tot en atendre a l'altre de la presència que s'enllaça a la presència. Atenem ja a la significació política (que el jove Sòcrates no capta) del mite:

El cicle de Crónos és aquell en el que tot s'esdevé per a l'home de forma espontània (a la manera del fer "autèntic" d'alguns "potmodernistes"). Quan el guia deixa el timó és el cosmos que es mou espontàniament (269c7), i l'home ja no. En el cicle regit per Crónos, l'espontaneïtat de la vida humana feia que no existís la política. La

(213) Ibid., p.69

(214) Les figures de la desmemòria, com Eutidem, viuen com a còpies dels homes de l'edat de Crónos -que són com plantes.

nostra edat és una que té uns orígens molt durs, destructors, caòtics: els animals que creixien espontàniament de sobte necessiten prendre cura del seu propi cos, i molts d'ells no sobreviuen. En els temps de Crónos, en l'absència de la memòria, d'eros, del treball i de l'experiència, no hi pot haver la possibilitat del desenvolupament de la phrónesis humana com a capacitat d'autodirecció en la coherència, i no hi pot haver conseqüentment política. Què passa quan l'home queda a mercè de les feres i de la naturalesa destructora sense l'assistència del déu? Que li cal treballar per tal de sobreviure, i que li cal així orientar bé la pròpia actuació. Ara bé, com ho sabem que ens hem d'orientar, i que ens hem de ben orientar? Ho sabem perquè vivim en la pèrdua d'un estat en el que les coses funcionaven bé sense necessitat de preocupar-nos-en: l'edat de Crónos és necessària per tal de reconduir la nostra pròpia edat al bon ordre i a la perennitat de la vida humana:

Si els dos cicles han de ser entesos.... com a dimensions coordinades de la vida humana, aleshores l'oblit és necessari com un element en la consciència o en el record. Hi ha una discontinuïtat en el procés de la vida humana que ens adverteix de no ser savis o simplement bèsties. (215)

El canvi temporal dóna remei, però també esdevé verí que fa caure la humanitat en la decadència, i és per això que necessitem la referència de l'oblit o de la decadència per tal de mantenir-nos en el record i en la salut. Els homes de Crónos simplement són destruïts en el nostre cicle, i així l'edat de Crónos ens dóna notícia tant d'un màxim d'estabilitat possible com d'una possibilitat de decadència en nosaltres mateixos que suposa l'autodestrucció. Ens calen, així, mites sobre "aquells homes", és a dir, mites sobre nosaltres mateixos "invertits": "the myth must be awakened (272d5) from the sleep of forgetfulness in order to guide us toward a proper appreciation of phronêsis." (216). Per dir-ho així: sense el recod de l'oblit el record no pot mantenir-se com a tal, perquè el treball humà només troba el seu telos si és orientat per una precomprensió del que ja funcionava bé de forma "natural" i que ara, en la pèrdua d'això, hem de saber reproduir. Allò que funcionava en l'espontaneïtat de la vida humana, en el cicle de l'espontaneïtat del cosmos demana phrónesis per part de l'home, i neix així l'àmbit de la política.

El mite del cosmos invertit ha estat introduït per tal de refutar

(215) Ibid., p.72

(216) Idem

la definició diaerètica trobada del polític com a pastor diví (275bc). Davant el fracàs de la techné de les divisions i les unions, l'Estranger d'Elea introdueix un mite. En el mite, els homes viuen espontàniament resolts quan intervé el demiürg diví; però quan aquest deixa d'intervenir, el cosmos, en tant que corporal, tendeix al repòs, de manera que s'inverteix el sentit del moviment. És ara, en l'edat en què hom ha de prendre cura del cos, que neix la política (217). El demiürg crea el cosmos com una alternança de dos cicles. El primer, governat per Crónos, és el presupòsit per a l'existència distintivament humana -perquè l'home ha d'atendre als seus orígens per tal de donar el telos als seus erga i logoi-, mentre el segon, presumiblement autocràtic però en realitat programat pel demiürg (274a), és l'estadi de la sexualitat, del treball, de la política i de la filosofia. Com l'existència prehistòrica i l'existència històrica en Jan Patocka, aquest dos cicles són en realitat sincrònics, dues dimensions de la vida humana mateixa.

En un sentit comprensiu, el demiürg pren cura de tot el cosmos, però gràcies a la necessitat (el que en el Timeu és el no-cosmos o caos) es veu forçat a bifurcar-lo en dos cicles oposats, en un dels quals assumeix la identitat de Crónos. En l'altre, tot i que el rol diví és més ambigu, el demiürg pren la identitat de Zeus (vid. també el conte d'Aristòfanes en El Convit, en el que la intervenció de Zeus dóna pas a l'escisió dels homes i, així, a la necessitat de la política). L'ambigüitat del rol diví, i.e. del pastor diví, al nostre cicle, es veu

(217) Tant aquí com al Timeu Plató intenta presumiblement donar resposta, en un "conte versemblant", al problema astronòmic de la disharmonia en els moviments celestes. Hi ha caledari, i així hi ha un endreçament del temps que és benefactor (enfront el caos possible que suposa la desorientació i la destrucció de l'home), perquè uns moviments de tipus circular ens donen regularitats. El moviment circular del cel, resultat de l'acció cosmopoiètica del demiürg, ens dóna el temps astronòmic; però hi ha alteracions o irregularitats: els moviments dels astres, els desajustaments entre dia, mes i anys a l'hora de fer el calendari, el canvi de posició de la terra respecte al sol, etc. Aquests desajustaments és el que els contes versemblants del Timeu i del Polític intenten explicar. Atès que hi ha com dos moviments oposats, cal pensar, o bé que el demiürg mou el món cap "aquí" i cap "allà", o bé que hi ha dues divinitats, o bé que el demiürg mou el món i el deixa al seu propi moviment de forma "alternativa". Les dues primeres opcions han d'admetre l'absència de phronêsis, i.e. l'auto-contradicció, en el cosmos; la tercera és la triada per l'Estranger. Val a dir, però, que en el mite s'expressa diacrònicament (en termes de les dues edats) allò que és sincrònic (dos principis d'acció com a forces físiques: la necessitat i l'acció demiúrgica), tal com, segons Friedländer, passa sempre en les narracions mítiques.

també en el fet que, davant la destrucció imminent del cosmos, l'atenció del déu és designada per kêdo (273d5), tot i que l'Estranger usa normalment epimeleia per a designar la cura política (vid. 274b6, d4-5, 275b5, etc.). Aquesta ambigüitat s'incrementa al final del mite:

Al començament del nostre cicle, "de la mateixa manera com al món li havia estat imposat ser amo i senyor del seu propi curs, així, de forma igual, també a les seves parts per si mateixes, tant com fos possible, els era imposat, en virtut d'un impuls similar, gestar, donar a llum i nodrir pels seus propis medis" (274a). Els homes, desprovistos de protecció, eren destrossats per les feres per naturalesa ferotges, amb el mal afegit que en els primers temps els homes freturaven de recursos i de les arts (technai). Els homes no podien pròpiament treballar perquè, com a primera generació d'homes del nostre cicle, abans mai no havien estat obligats a fer-ho en virtut de cap necessitat: l'home, quan està mancat de technai i de l'assistència o cura (epimeleia) divina, es troba en perill mortal davant la physis del nostre cicle. En ambdós cicles la physis del cosmos és hostil a la naturalesa humana. No és gens clar, aleshores, que les coses que són bones i nobles per a la naturalesa humana provinguin només de la construcció demiúrgica: el cicle en què vivim ha de ser enriquit pels dons dels déus, per "el necessari ensenyament i instrucció: el foc de Prometeu, les technai d'Hefest i de la seva col.laboradora artesana, les llavors i les plantes d'altres...." (274c5ss):

durant el regnat de Zeus l'home és preservat pels olímpics, i potser no amb l'entera aprovació de Zeus.... Els déus olímpics resideixen en el cosmos; Zeus [rei dels olímpics] no pot ser, per tant, el qui corona el cosmos [puix que viu dins d'aquest]. Com l'Estranger diu: atès que els homes han perdut l'epimeleia dels déus, "van haver de dirigir de seva vida i van haver de prendre cura de si mateixos" (274d3ss). (218)

Trobem, en suma, que els déus olímpics són trames o poemes que juguen un paper crucial en l'auto-preservació dels homes. Per què cal teixir aquests poemes en el tractament de l'art de la política?

El polític el veiem, però s'esmuny cada cop que intentem caçar-lo en una definició diaerètica. El problema, ja ho sabem, és el silenci que acompanya a la visió. El que ens dóna la comprensió de l'art del polític és la theoria, però no en el sentit modern de construcció conceptual, sinó en el sentit grec. La theoria és una atenta mirada

contemplativa sobre els fenòmens divins, i per extensió, una aprehensió purament intel·lectual o una visió de l'ordre natural. L'Estranger conta un mite que es fa càrrec d'aquest ordre, perquè la techné diarètica s'ha mostrat insuficient. El silenci associat amb la metàfora o amb la figura de la visió és compatible amb una recepció passiva de l'ordre natural; però parlar ja és construir: intentar establir per mitjà dels recursos lingüístics tècnics allò que hem vist és fer una póiesis, perquè aquells recursos constitueixen una activitat productiva o constructiva. "Hi ha en la parla tant com en l'escriptura una absència del que és purament visible, i una substitució del ser absent per una construcció verbal" (219). El mite es fa càrrec del fet que allò vist se sostrau al logos, de manera que no pot ser "caçat" en virtut d'una techné lògica.

Tot això no significa que el filòsof -en aquest cas l'Estranger- sigui un ateu constructor ex nihilo que no creu en res que no pugui produir ell mateix: "myth about gods are not the result of disbelief but of an inability to provide a logos concerning one's beliefs" (220). Les nostres vides estan teixides amb records i oblits, amb envelliments i rejuveniments, amb temps benèvols i temps destructors. Una descripció lògica -tècnica- de la nostra vida és sempre insuficient perquè allò que ens passa està teixit junt amb elements inconsistents, de manera que la recerca obsessiva de la consistència perd la comprensió del teixit de consistència i inconsistència en què transcorre la vida humana i que en cert sentit és aquesta mateixa vida (221). L'Estranger dirà que la definició del polític com el pastor diví és dolenta perquè "la figura del pastor diví és massa alta" per a un rei (275bc): el pastor diví fóra en tot cas Crónos al primer cicle, mentre el polític viu dins el seu cicle, havent així de prendre cura de si mateix i dels altres en un sentit en què els homes no es confonen ni amb les bèsties ni amb les plantes. El pastor diví corona la physis, i el polític humà no pot merament imitar la physis perquè seria destruït per aquesta. Tanmateix la physis platònica tampoc no pot dir-se que sigui el nostre enemic a ser dominat (a la manera moderna) per les technai i la phrónesis. La naturalesa ens renova i ens consumeix. Ens proporciona la phrónesis necessària per a produir els instruments per a dominar la necessitat natural. La naturalesa ens planteja un trencaclosques i la nostra supervivència depèn de la seva solució:

(219) "Theory and Interpretation" (HasP, pp.141-174), p.148

(220) "Plato's Myth of the Reversed Cosmos", p.75

(221) Trobem formulat així platònicament el que vèiem en l'apartat 1.1. Ara s'entén bé la cita que fèiem a la pàgina 139 (de la que donem referència a la nota 213).

De quina manera la imitem? Sense la resposta a aquesta qüestió, el nostre geni tècnic no té valor.... El diàleg platònic, i especialment el Polític, imita la naturalesa en presentar-nos amb una xarxa de precisió i ambigüitat. Els diàlegs "exposen" d'aquesta manera la naturalesa, no a la manera d'un tractat, i tampoc com una doctrina codificada, sinó com una imitació del cosmos: un ordre que necessita el nostre pensament per a assolir la seva plena naturalesa. (222)

Un diàleg platònic és, com ja hem vist més amunt, un fantasma en el sentit del Sofista. En el nostre cicle, la no assistència del demiürg fa que el tot hagi de ser amo i senyor de si mateix, i així, que cada part hagi de prendre cura de si mateixa: si l'home no produeix cosmos amb el seu treball, la part del tot que és l'home desfigurà el cosmos en caos, i així el tot mateix esdevindrà caos. Per tant:

La naturalesa necessita el govern de la intel·ligència en totes les technai, i així també en la política. Si vèiem que tant la physis com la història sorgeixen de l'àmbit de la història, ara podem precisar per què això no ens perd en el relativisme absolut: la història, l'àmbit de la política, i així el nostre cicle, troba un telos tot atenent a l'altre de si, i això dóna una situació pensable d'harmonia i estabilitat per a la vida humana. Aquest telos no té res a veure, però, amb "el sentit de la història" en un sentit progressista modern, perquè el màxim pensable a la pràctica no és cap Estat feliç sinó en cada cas l'estat que segons la phronesis sigui el més convenient a l'assoliment del màxim possible d'humanitat -no es tracta de res linial, sinó més aviat d'una possibilitat sempre present que ens dóna una concepció cíclica de la història. La phronesis és l'autodirecció il·luminada per aquell estat "feliç" en el que als homes no els calia ni tan sols la memòria per a sobreviure (perquè el déu en tenia cura); de manera que "political life, despite its instability and complexity (294a10-c9), must be governed in a way that is not naturally [=segons la necessitat, no segons la guia del demiürg] the best (297d7: ouk orthotaton), namely, by nomoi" (223). Així: la phronesis s'expressa a si mateixa en la política en suprimir-se a si mateixa. És ben clar, aleshores, per què l'intent de definició de la política dóna lloc a un teixit de precisió i confusió. Les nomoi són regles a aplicar, no en virtut d'altres regles, sinó en virtut de la phronesis; però la phronesis, que no té regles per a l'aplicació de regles, reïx tant més com millors regles dicta per al

(222) Ibid., p.76

(223) Idem

govern de la ciutat. Hi ha així una ambigüitat en la que es combina la subjecció a la necessitat amb la producció des d'un cert deslligament sofert en la manca de recursos:

La vida política no és del tot lliure, però si es troba parcialment separada de la naturalesa. I és precisament en l'espai d'aquesta separació parcial que la vida humana té lloc: l'home és lliure.... només en els intersticis de l'esquerda en el si de la naturalesa entre el cosmos i l'estat, però es manté lligat tant a la naturalesa (com a cosmos/necessitat) com a l'estat (en tant que àmbit fora del qual l'home serà destruït) (224). Per tal de prevenir que aquesta separació parcial en el cor de la naturalesa no decaigui en el caos, l'home inventa mites així com altres instruments i arts. "La tasca de dir el món" és una part fonamental d'aquest esforç humà per a mantenir la verticalitat sempre amenaçada pel perill de mort en el caos i la destrucció (225): els treballs i els fets del homes, els seus paradigmes i els seus somnis, intervenen en la constitució del cosmos. Insistim en què això no significa una creació ex nihilo, perquè el fet que la producció completi la naturalesa no significa que la produeixi, sinó només que l'home no pot existir simplement d'acord amb la naturalesa: la producció en qüestió és diacòsmesi orientada per la visió profètica de la guia divina, no essent ella mateixa aquesta guia. Tant la física (estudi de la physis) com la política emergeixen de la polis, i en certa manera mai no la deixen; així mateix el mite del cosmos invertit és alhora un producte i una interpretació de la polis. Només en l'àmbit polític cal dir el món i així només aquí pot sorgir la física; però a més: aquesta només aquí té sentit, puix que forma part de la política en tant que endreçament d'allò que en cas de no ser endreçat amenaça la vida humana. El mite només pot ser comprès si mantenim la separació parcial, i així la connexió parcial, entre física i política. Aquest punt de mira ens el dona precisament la filosofia:

La filosofia és a la física i la política el que el demiürg és a Crónos i Zeus. I aquesta és la raó per la qual hom no pot eliminar l'ambigüitat de la filosofia més del que hom pot excloure-la de la vida humana. No és l'acompliment de la filosofia, sinó potser el seu començament, apreciar la paradoxa inèxpnable de l'empresa humana: el continu teixir

(224) Vid. p.130n.216

(225) Sobre això vid., de Jordi Sales, "L'activitat humana cognoscitiva: sentits de la racionalitat i figuracions de l'animalitat", capítol segon de Coneixement i situació, i en especial el punt 7 d'aquest capítol, "La racionalitat com a verticalitat amenaçada".

junts elements naturals en un vestit destinat a protegir l'home d'aquests mateixos elements. (226)

Així com Crónos i Zeus són, en el mite de l'Estranger, dos rostres del mateix demiürg diví, així també la filosofia és ja sempre política i és ja sempre transpolítica o física. Atès que no és possible viure merament d'acord amb la naturalesa, la desatenció de la política és la mort de la filosofia en un cosmos esdevingut caos. Ara comprem amb claredat la crítica de Plató a Sòcrates: atenent al joc de termes del mite, l'acusació de Dionisodor segons la qual Sòcrates és un Crónos (Eutidem 287b) probablement sigui del tot justa (227). En virtut de la seva naturalesa no-eròtica (revelada a El Convit, però detectable a molts altres diàlegs), Sòcrates està mal endreçat en les seves relacions de mestre-deixeble i d'amant-estimat, de manera que fracassa en la transmissió del saber polític, que arriba degradat a l'aprenent. L'escena dialògica dels diàlegs és sempre la de la representació de la transmissió del saber. Plató ens mostra que una tal transmissió és sempre difícil, i així, que la vida política com a la vida de la comunitat tensionada vers l'assoliment i manteniment de figures ajustades -vers la producció i retenció d'un cosmos- decau ben fàcilment en el caos en què al vida humana es veu amenaçada de mort.

La història ens queda així dibuixada com una alternança de moments d'aparició i retenció de bones figures -d'endreçaments benèvols per a la vida humana- i moments de descomposició i possibilitat de reconstruir les figures degradades. Això passa i no passa sempre, perquè aquella figuració i aquestes descomposició i possibilitat de refiguració són elements sincrònics. En tot cas, la política mai no es confon amb la història perquè la política és l'àmbit de l'acció humana, il·luminada per la teoria de l'ajustament possible, dirigida a la recomposició o reajustament o refiguració de la polis desendreçada. En la història hi ha situacions de certa innocència en les que les coses es fan simplement tot fent-se; en altres moments les coses fetes es desfan, i aleshores cal pensar-les: aquí viu la política i amb ella la filosofia.

Segons el vist, la identificació actual de política i història, i l'afirmació que vivim ja en la resolució d'això -de la història-, ens dóna que hem tornat al cicle de Crónos: aquells qui acusen Plató de ser un antiquat són, en el mite platònic, uns antiquats. Negar l'alienació respecte a la naturalesa i respecte a l'estat (en la presumpta resolució

(226) "Plato's Myth of the Reversed Cosmos", p.77

(227) Val a dir que en aquest diàleg Sòcrates també apareix amb una naturalesa no-eròtica, i així, amb una naturalesa políticament defectuosa.

de la història) "is a philosophical error of the first magnitude" (228) perquè mata la filosofia, la naturalesa, la política i, en suma, l'existència humana mateixa en tant que distinta a la de les plantes del regnat de Crónos: l'atac contra la reificació "platònica" es fa tot reificant. Això és una mostra de l'absència de phrónesis que es dona quan hom ha depreciat la política i negat la possibilitat de l'autoconsciència.

Precisem, abans d'acabar, quina relació ens ha quedat dibuixada entre la filosofia i la política. El filòsof és l'home de la theoria (en el sentit grec), i el polític és l'home de la phrónesis. Una facultat no es confon amb l'altra, però entre ambdues hi ha una harmonia natural. Els judicis de la intel·ligència pràctica s'adrecen a l'ara i aquí, o sia als esdeveniments particulars, i així als esdeveniments almenys parcialment contingents. Però aquests judicis no són ells mateixos radicalment contingents, perquè es fonamenten en una percepció de la naturalesa humana que podria ser restablerta en termes theòrics:

si el que és contingent és intel·ligible, és a dir, si és susceptible de judici, aleshores la base de la intel·ligibilitat o del judici no pot ella mateixa ser contingent. És veritat que la decisió sàvia sota les circumstàncies presents pot ser nècia sota unes altres circumstàncies, però la saviesa de la decisió sota les circumstàncies presents no és arbitrària. Jutjar és comprendre, no crear ex nihilo. (229)

L'ànima se'ns mostrava a El Convit com a comèdia i tragèdia. La tragèdia expressa vivament les discontinuitats profundes en la naturalesa humana; la comèdia ens ensenya que és foll o ridícul voler escapar a les discontinuitats, i que la vida s'acompleix en l'altra vida com a retorn a través de la mort a "la naturalesa original" (El Convit, 193d2-5). Hi ha així com una distància de si en si, en la naturalesa mateixa:

Els judicis d'acord amb la naturalesa són aquells

(228) Vid. p.145n.224

(229) "Theory and Interpretation", p.149

que completen la naturalesa. Però la possibilitat del judici, confirmada pel reeiximent tant com pel fracàs, significa que hi ha una naturalesa a completar.
(230)

L'home de la phrónesis, el polític, jutja assenyadament assistit per la theoria, la qual albira -com en la distància- la naturalesa en tant que necessitat i la naturalesa en tant que allò que manca a la naturalesa per tal d'ajustar-se o de lligar-se amb si mateixa. La theoria, per la seva banda, només pot viure en un món que sàpiga de l'altre de si com a mesura per a l'autocorrecció, perquè sinó pot ser expulsada de l'estat. En assistir a la phrónesis, la theoria s'assisteix a si mateixa.

En els nostres dies la theoria ha estat estigmatitzada com a tirànica i reificadora, i ha estat sotmesa o reduïda pel fer (des)constructor: l'art -i la matemàtica també ha quedat reduïda a això- no completa la naturalesa, sinó que la produeix ex nihilo. Al dessota de tot això hi ha un impuls revolucionari que dóna lloc a una querella entre els antics i els moderns: els (post)moderns repudiem la seriositat de la filosofia grega en "the conviction that, in its original form, it is the common enemy of all modern revolutionaries" (231). Contra aquest prejudici, la manera com la filosofia ens ha quedat platònicament situada, en tant que l'original de la còpia del demiürg diví, ens dóna que la filosofia és en virtut de la seva pròpia naturalesa revolucionària, o si es vol, que el filòsof és ja sempre filòsof-rei, per bé que el significat pràctic d'això quedi platònicament com ambigu.

Es vol veure en els clàssics la serenitat de qui es mira l'espectacle des de l'altra banda de la barrera. Però Plató no només ens ha deixat la filosofia en la posició rectora en la que l'hem trobada, sinó que, a més, això ho ha fet públicament, per escrit. Plató va fer públics els seus punts de vista, els quals xoquen frontalment amb els interessos dels governants fàctics de la ciutat, moguts per la doxa dominant (vol "invertir" el triomf de la retòrica en el triomf de la filosofia). Certament aquesta publicitat no és ingènua fins al punt de fer-se condemnar a mort, sinó que ve protegida contra les cicutes (pel que fa això Plató tenia la lliçó del -fracàs del- mestre ben apresada). Plató dissimula, però això no vol dir que el lector atent i esforçat no pugui comprendre allò que, per bé que dissimuladament, Plató transmet de forma clara. Ja hem vist que el polític ha de conèixer les ànimes dels ciutadans que ha de "crear". L'escriptura platònica és sempre política, i com a tal discrimina entre els lectors: aquells que tinguin les

(230) Ibid., p.150

(231) "Philosophy and Revolution" (Quarrel, pp.27-55), p.29

millors qualitats comprendran l'ensenyament profund dels contes que Plató explica, i potser s'adreçaran a l'Acadèmia -la fundació de la qual és un altre acte extremadament revolucionari, que ha de ser interrogat en la seva significació política. Val a dir, a més, que el fet de dissimular els propis punts de vista no és propi del Plató, i ni tan sols dels clàssics. Com veurem, també Kant articula una retòrica autoprotectora, i això no el converteix en un Crónos. La gosadia no ha d'esdevenir temeritat, perquè el filòsof vol viure com a filòsof, no morir com un heroi. El fet que l'"esoterisme" de Plató no remeti a un ensenyament absent en els diàlegs sinó a la necessitat de llegir-los acuradament, i així, el fet que l'ensenyament de Plató hagi estat fet públic, ens fa concloure que Plató és "modern", no un "antic".

El coratge és una virtut filosòfica perquè la filosofia és sempre revolucionària, i està així ja sempre en conflicte amb la ciutat de la que sorgeix i que mai no deixa del tot. No cal remetre al Gòrgies per a comprendre que pólemos regeix la relació entre la filosofia i la vida de cada dia (el món de l'opinió o de la doxa). A El Convit Sòcrates és un grec entre troians, i aparentment perd: en la lluita per a introduir correcció en l'endrecament humà, la filosofia corre el perill de ser destruïda. La ironia platònica ens ho mostra arreu amb la presència de la figura del filòsof condemnat a mort per la ciutat: la comèdia és també tragèdia. Potser fóra adequat, aleshores, amb el risc d'incórrer en una lleugera exageració, acabar aquesta segona part del treball amb unes paraules de Juli Soleràs, que aquest personatge refereix a Horaci però que nosaltres referirem a Plató:

;fa massa temps que la vas dinyar perquè encara et llegeixin! És per això que n'hi ha tants que parlen de la serenitat dels clàssics: si els troben serens, és perquè no n'han vist ni les cobertes. ;La serenitat dels clàssics consisteix a no llegir-los!
(232)

(232) Joan Sales, El vent de la nit (Incerta glòria seguit d'El vent de la nit, Club Editor-Grup del Llibre, Barcelona, 1981⁵), p.777. (En les quatre primeres edicions El vent de la nit formava part d'Incerta glòria; en la cinquena l'autor decidí separar-la com a novel·la independent; per això cito com ho faig).

3. UNA PROPOSTA MODESTA DE REPENSAR LA IL.LUSTRACIÓ

Postmodernism is the Enlightenment gone mad. In human affairs, madness takes the role of contradiction in logic; anything follows.... I am not in the business of defending the extreme rhetoric of enlightenment. My point is rather that this extreme rhetoric does an injustice to the paradigm of enlightenment. (233)

Plató ens ha ensenyat que eros és el desig de l'ànima d'adquirir una estructura formal de la que l'ànima mateixa està mancada. Per això la culminació de l'ascensió eròtica narrada per Diotima és la contemplació o theoria de la bellesa, perquè és aquesta contemplació el que pot donar a l'home l'altre de si que li manca per a lligar-se amb si mateix en una manera no auto-contradictòria:

Per a Plató, el cosmos és l'expressió més alta, més profunda i més comprensiva del nostre desig. Però aquest desig no pot ser satisfet. És per això que la filosofia és per a ell una orientació de vida; no hi ha, per a Plató, separació entre el bios theoretikos i el bios praktikos. Filosofar és necessàriament viure com un ésser humà que pugna per a esdevenir diví. (234)

Una altra manera d'expressar això mateix la trobàvem en la nostra polèmica amb Heidegger, quan explicàvem en quin sentit el moment theòric

(233) "A Modest Proposal to Rethink Enlightenment" (Anc&Mod, pp.1-21), p.20.

(234) "Founding Philosophy" (rev. "Reason Papers" 16, tardor 1991, pp.3-13), p.7

està ja sempre incorporat en la pràctica. Però tant en aquest context com en el tot de la segona part del treball ha quedat ben clar que això no significa que la pràctica i la teoria s'identifiquin; de fet el que hem vist és que no hi pot haver reconciliació final entre ambdues, precisament perquè el desig més alt no pot ser satisfet. La vida humana és aleshores un teixit de pràctica i teoria, d'adquisició i producció, en un sentit que ja hem estudiat, i que preserva ambdós elements en una xarxa complexa en la que cap dels dos elements es fon o desapareix en l'altre.

Els savis "cientificistes" actuals són fills de la revolució il.lustrada. Les llums han deixat enrera la superstició, i la ciència ha deixat enrera la religió. Aparentment això donaria un gir a l'ordre dels elements en la creació divina: el món no és bo perquè l'hagi creat Déu, sinó que (dit en forma de conte) Déu ha creat el món tot atenent al bé. Però això no és així, perquè des del punt de vista de la "ciència" el bé queda del costat de la superstició o de la fe. La claredat analítica ens perd aleshores en el nihilisme. Com a resposta a aquest (genuí) problema, sorgeixen els "anti-il.lustrats", que deprecien la teoria dels analítics en favor d'un fer "autèntic" i resolt que posi els valors -el bé i el mal- ex nihilo. En aquesta inversió del primer corrent, el nihilisme consistent en la "divinitat" de la teoria (en el sentit modern de construcció conceptual) transpolítica o "trans-ètica" és substituït pel nihilisme consistent en la "divinitat" de la pràctica "autèntica" (=no sotmesa a cap contaminació teòrica) igualment transpolítica i "trans-ètica" en trobar-se situada més enllà del bé i del mal. La inestabilitat del paradigma il.lustrat ens dona així una paròdia d'eros, en virtut de la qual el que és passa a no ser i el que no és passa a ser. Si en l'analítica pròpiament només estan presents les presències, en els moviments anti-il.lustrats només està present l'absència; si en l'analítica la lògica és divina, en els moviments anti-il.lustrats l'únic diví és el fer trans-lògic; si en l'analítica s'afirma la seriositat enraonada, en les moviments anti-il.lustrats s'afirma la jocositat del fer jugar del nen innocent; etc. Malauradament, com veu bé Heidegger per al cas de Sartre, però com també es podria aplicar a Heidegger mateix, una inversió de la tradició es manté dins de la tradició. Hi ha així una identitat secreta entre la sobrietat excessiva dels uns i la follia excessiva dels altres: ambdues duen al caos o a la descomposició de la ciutat a causa de la reclusió dels ciutadans en l'idiotisme. El teixit d'adquisició i producció que és la vida humana s'esfilagar-se, i l'existència humana és així destruïda.

Al nivell de la comunitat, l'absència de mesura -l'absència de bé-comuna als uns i als altres engendra la tirania: "les constitucions reals... són l'escenari en el que té lloc la tragèdia de la humanitat, amb la pèrdua, cada cop més profunda, de l'harmonia i de l'equilibri, la desunió i l'estripada en permanent creixement fins a culminar en la tirania, en la que el desig, en la seva voluntat de governar, no es posa

cap límit , no reprimeix en res els seus apetits criminals" (235). L'era de l'ansietat i de la voluntat de poder com a eros d'eros és l'era de l'alliberament de la força que destrueix, i la creativitat com a disfressa d'això no és res més, com hem mostrat a bastament en la primera part del treball, que creació ex nihilo com a producció de no-res, és a dir, com a producció de caos.

Si la història és més com ens l'ha mostrada Plató que com la veu l'historicisme avui dia dominant, aleshores és ben clar que el nihilisme, com aquella follia, anàloga a la contradicció lògica, en la que tot és permès, no és una època històrica, sinó una possibilitat sempre present de decadència de l'existència humana, i en tot cas, una dimensió "prehistòrica" que acompanya ja sempre a la història entesa com a problemàtica. Si això és així, el nihilisme en què ens veiem ara abocats pot ser combatut en el pólemos coratjós i prudent per tal de refigurar el cosmos esdevingut caos. L'era del desig alliberat és aleshores l'era de la guerra, en la que la filosofia com a àmbit de la llibertat podrà o no podrà combatre la necessitat disfressada de llibertat amb el nom d'"espontaneïtat".

Si en la primera part del treball hem explorat distints rostres del nihilisme actual, i si en la segona part del treball hem aclarit el punt de mira que ens ha permès la contemplació ordenada de la primera part, ara ens pertoca d'assajar una diagnosi dels mals detectats. No n'hi ha prou amb indicar que l'historicisme dominant és el que crea la confusió. Cal interrogar per què l'historicisme és dominant, i cal així retornar als orígens de la doxosofia actual. Palin ecs archês: comencem de nou. El convit continua.

3.1. L'espontaneïtat. La tercera llibertat kantiana

Kant és tant el paradigma de la inconsistència interna (i així, de la "fecunditat") de la Il.lustració com el punt de referència indispensable per a la comprensió de l'atac de la modernitat tardana sobre la Il.lustració, el qual ha vingut a ser conegut en la nostra pròpia dècada com el

(235) Jan Patočka, Platón y Europa, p.278

"postmodernisme". (236)

"L'edat moderna s'ha caracteritzat des del seu començament per una estructura contrapuntística de gosadia i d'inquietud" (237). Aquest teixit ambigu d'audàcia i d'eros el podem assenyalar provisionalment tot remetent a l'entusiasme matemàtic dels "cartesians" per una banda, i al terror que aquest entusiasme desperta, p.e. en Pascal, per l'altra. Però si el que volem és mostrar que ambdós elements formen part d'un mateix teixit, que conforma la Il.lustració, aleshores haurem de trobar-los ordits en un mateix ensenyament. En el que ve a continuació atendrem a l'ensenyament kantianà pel que fa a la història, i veurem com Kant és el paradigma d'una inestabilitat interna inherent a la Il.lustració. En fer això, veurem en quins sentits l'era postmoderna és en realitat una continuació de la Il.lustració. Comencem examinant, just el suficient per a dur a terme la investigació proposada, les principals hipòtesis teòriques de la filosofia kantiana (238).

Podem distingir tres sentits principals de la llibertat en Kant. El primer i de menor importància és el de la llibertat "empírica" o política. El segon és el de la llibertat moral. El tercer, no formulat explícitament per Kant, el de la llibertat per a seguir o rebutjar la "revolució copernicana" (una expressió que no és kantiana). Notem que Rosen no diu que davant l'ensenyament kantianà nosaltres, en virtut dels nostres propis criteris, tenim la llibertat de no creure'ns aquest ensenyament: el que diu és que aquesta llibertat la posa l'ensenyament kantianà mateix (no nosaltres com "des de fora"). Per tal de situar-nos amb rapidesa en la problemàtica que ens ocupa, estudiem la diferència entre els dos segons sentits de llibertat apuntats, tot atenent a dos termes kantians crucials, l'espontaneïtat i l'autonomia:

És ben sabut que la investigació kantiana comença amb la constatació de dos fakta, de dos tipus de validesa que no hem deduït

(236) "Transcendental Ambiguity: The Rhetoric of the Enlightenment" (HasP, pp.19-49), p.21. En aquest article baso el gruix del present apartat.

(237) Ibid., p.19

(238) Potser algú trobarà desencertat parlar d'"hipòtesis" aquí. Val a dir que aquest és el terme de Rosen, i que en el decurs de l'exposició ja tindrem l'oportunitat de mostrar l'adequació de la t del terme (almenys en el si de la interpretació roseniana de l'ensenyament kantianà).

d'enlloc sinó que simplement estan donats: el faktum del discurs cognoscitiu, i el faktum del discurs pràctic. Partint del faktum, es demana per les condicions de la possibilitat d'això; i això dóna lloc a la investigació transcendental. En la primera Crítica Kant declara que les proposicions de la matemàtica i les lleis físiques són patentment necessàries, cosa que seria impossible si no ens proporcionéssim a nosaltres mateixos el component de necessitat a través de l'acció del pensament conceptual: bo i partint de la constatació d'un discurs vàlid, ens dóna què és necessari per a què aquest discurs sigui possible; i això el dur a afirmar la necessitat del que hom ha anomenat "la revolució copernicana", que podem formular així:

Si volem explicar la necessitat causal en la naturalesa i la llibertat moral, cal un canvi fonamental en la nostra perspectiva intel.lectual comprensiva. Enlloc de deixar l'intel.lecte conformar-se a una naturalesa ostensiblement independent, necessitem que la naturalesa sigui conforme a l'intel.lecte. (239)

La llibertat moral queda preservada perquè la necessitat estricta de la matemàtica i la física no ve del món, sinó que la posa el subjecte. El component de necessitat ens dóna la determinació del que hi ha, però no ens fa decidir res al respecte. Notem de passada que si l'afirmació del Faktum és reemplaçada per la negació de la necessitat estricta de la matemàtica i de la física, aleshores no hi ha cap necessitat d'acceptar la "revolució" copernicana per a la causa de la llibertat moral: "Curiously enough, the advent of the view that mathematics and physics are fictions, and so contingent or perspectival, brought with it the corollary that moral laws are also contingent or perspectival. Instead of being preserved, moral freedom was replaced by what I call 'the necessity of contingency.'" (240).

La "revolució copernicana" comporta la hipòtesi de l'ego transcendental, o sia, comporta una col.lecció de condicions lògiques en virtut de les quals un ésser pensant i sensible com nosaltres constitueix el món de la naturalesa en l'espai-temps i deixa "lloc" per a la possibilitat de la llibertat moral; tal llibertat actua fora de l'espai-temps, tot i que ha de manifestar-se dins l'espai temps. L'ego transcendental posseeix dues facultats intel.lectuals, la raó (Vernunft) i l'enteniment (Verstand). Ambdues són espontànies i autònomes, per bé

(239) Ibid., p.24

(240) Ibid., pp.24-25

que en sentits diferents dels termes:

La Verstand produeix conceptes (=regles de construcció) espontàniament (KrV A68, B93; A50-51, B74-75); aquests conceptes unifiquen les sensacions (=materials de la construcció), que tenen caràter receptiu, en objectes de l'experiència (=construccions), que són també objectes possibles del coneixement científic. No hi ha objectivitat si no hi ha receptivitat i espontaneïtat; el que dóna la determinació de l'això rebut o donat és el concepte produït espontàniament per la Verstand. La Verstand, que és la facultat del coneixement, és espontània. Ara bé, atès que la Verstand és legisladora a priori de la naturalesa com a àmbit de tots els objectes possibles de coneixement, la Verstand mateixa no pot donar raó de la seva pròpia espontaneïtat, no en pot donar exemples. L'espontaneïtat que dóna les determinacions que ens permeten "posar" l'ordre causal del món és extramundana:

La Vernunft (la Verstand no pot) produeix la idea d'una causa extramundana i espontània d'una sèrie de condicions dins el món espàcio-temporal, a saber, la idea de si mateixa com a iniciadora de l'acció moral dins el món (KrV B430; A533, B561; A545ss, B573ss). Segons Kant, hi ha dos tipus de causalitat, la de la naturalesa i la de la llibertat. La primera consisteix "en relacionar, dins el món dels sentits, un estat amb un altre anterior, al qual segueix conforme a regla" (KrV A532, B560). Si es té en compte que la causalitat dels fenòmens es basa en condicions temporals i que si l'estat anterior hagués existit sempre no hauria produït un efecte que només sorgeix en el temps, aleshores la causalitat de la causa d'allò que succeeix o neix també ha nascut i necessita, al seu torn, una causa. Això ens dóna que la causalitat de la naturalesa no ens pot donar la idea cosmològica de la totalitat. Obtenir aquesta Idea és necessari perquè la llei moral presuposa d'alguna manera el tot: en la forma de màxima ve exigida la possibilitat d'una descripció exhaustiva de la situació del cas, i l'imperatiu categòric exigeix, així, que la totalitat sigui pensable (tot i que no necessita que de fet sigui pensada). La causalitat de la naturalesa (=de l'àmbit dels objectes possibles de coneixement) no ens permet fer això, perquè ens fa entrar en una regressió infinita. Cal atendre, aleshores, a la causalitat de la llibertat (entesa en sentit cosmològic):

"Per llibertat, en sentit cosmològic, entenc... la capacitat d'iniciar per si mateix un estat" (KrV A533, B561). No es tracta per tant, d'una causalitat que es trobi, al seu torn, sota una altra causa que, seguint la llei de la naturalesa, la determini temporalment. Doncs bé, "la Vernunft crea per si mateixa la Idea d'una espontaneïtat que pot començar a actuar des de si mateixa" (KrV loc.cit.). Això és de crucial importància. Veiem per què:

La decisió inclou uns continguts del coneixement i el fet que aquests continguts no ens siguin indiferents. Però això segon també és quelcom que constatem, i pertany així a l'àmbit cognoscitiu. En què consisteix aleshores la decisió pròpiament dita? Jo decideixo, donades les circumstàncies A, B, C, etc., fer X. Segons els valors que prenguin

Una proposta modesta de repensar la Il.lustració 156

aquestes variables tenim una màxima o una altra. Les màximes no tenen cap pretensió d'universalitat efectiva: assumir-ne una no inclou pretendre que algú altre també ho faci o que jo mateix ho faci dintre d'una estona. El que si té la màxima és la forma d'universalitat. Això vol dir que el que és universal en la màxima, el que legisla la decisió, no és cap contingut, sinó la forma mateixa d'universalitat. Sigui quina sigui la meua decisió, aquesta ha de donar per suposada la forma d'universalitat. Com legisla, això? La manera de mostrar que això efectivament és un criteri de conducta és donar algun exemple o alguna il.lustració d'accions que no puguin ser enunciades en la forma d'universalitat (perquè això comporti entrar en una contradicció); Kant això ho mostra per al cas de la mentida, i en fer-ho mostra, a més, que fins i tot quan actuem sense màxima hem de donar per suposada una determinada màxima. Per dir-ho així: quan deixem de decidir ho fem en virtut d'una decisió.

No tenim temps aquí d'entretener-nos en això (241). L'únic que volíem mostrar és que la forma d'universalitat de la màxima és fer-X-en-les-condicions-A-B-C-etc. Això significa que la llibertat moral presuposa la possibilitat de donar una descripció cognoscitiva exhaustiva de les condicions A-B-C-etc. encara que de fet mai no la poguem donar per a una situació donada. Atenent a això, el fet que la Vernunft creï per si mateixa la idea d'una espontaneïtat que pot començar a actuar des de si mateixa -i que, per tant, és extramundana- és crucial per a la preservació de la llibertat moral:

la creació de la Idea de l'espontaneïtat de la Vernunft no és el mateix que, sinó que és la condició de la possibilitat de, l'exercici de l'espontaneïtat moral en la creació de la llei moral (i així en l'exercici de la llibertat moral) (242)

Kant no "sap" per endavant, en virtut d'una inspecció de l'experiència humana, que la Vernunft té aquesta creativitat espontània:

Exactament igual com ho fa un físic teòric (un matemàtic cartesià), construeix entitats teòriques que serveixen al seu propòsit. No hi ha, tanmateix,

(241) En la breu exposició que hem fet, hem seguit, de forma molt abreujada i de forma molt deficient, l'excel.lent exègesi del professor Martínez Marzoa a Releer a Kant (Barcelona: Anthropos, 1989), pp.95-108.

(242) "Transcendental Ambiguity", p.25

confirmació empírica de la hipòtesi de Kant, ja que el que compta com a experiència, i també com a confirmació, és creat per la nostra acceptació de la hipòtesi. Kant actua, no com un científic empíric, sinó com un artífex-del-món, com un déu. (243)

Això ens apropa Kant a Plató, però no el suficient, perquè l'espontaneïtat com a primer principi dóna pas a una inquietud o a una intoxicació extrema. El que passa és que la creació quedarà kantianament com a ella mateixa espontània. L'espontaneïtat, com a acció causal, és autònoma. Actua com a expressió de la llei auto-produïda. Així salva Kant el cosmos, atès que si no fos així seria simplement caòtica. Ara bé, la producció de lleis no és la mateixa cosa que l'obediència a lleis: si aquestes dues coses fossin el mateix, l'espontaneïtat es transformaria en necessitat, i la llibertat de la voluntat seria impossible. El resultat d'això, potser no copsat per Kant mateix, és que les lleis són elles mateixes espontànies.

Hem vist que l'espontaneïtat és un presupòsit necessari de la llibertat moral. Podem dir que és el "fonament infonamentat" de l'ego transcendental, i com a activitat "teòrica" espontània que crea aquells conceptes tècnics que necessita, és expressió de la llibertat en el tercer sentit: atès que "el que l'espontaneïtat necessita" no és res determinat,

la llibertat en el tercer sentit significa que som lliures d'acceptar o de rebutjar els móns del coneixement i de la moralitat tal com són "definites" per Kant. Com a conseqüència, aquests móns són radicalment contingents. Som lliures d'afirmar el caos com la condició primera. (244)

L'afirmació del caos com a la condició primera és el que decideix de fer Nietzsche. L'espontaneïtat ens ha aparegut com a principi o cimentació de tot l'edifici de la raó pura, atès que és condició de la possibilitat de la llibertat moral i condició de la possibilitat del coneixement. Però l'espontaneïtat ens ha aparegut, a més, com a llibertat en el tercer sentit kantià detectat per Rosen. Així: la decisió nietzscheana

(243) Ibid., p.26 (el subratllat és meu)

(244) Idem (el subratllat és meu)

de substituir la lliure activitat del subjecte per la producció a l'atzar per part del caos d'estructures del món que s'auto-desconstrueixen, aquesta decisió pot ser considerada pròpiament "kantiana". Notem que en ambdós casos el resultat és el mateix: l'Ésser és una interpretació. En Kant trobem així, en l'espontaneïtat, el presupòsit de la transformació de la filosofia en hermenèutica. Queda assenyalada així una via que va de Kant a la postmodernitat, i que mostra aquesta com a continuació de l'ensenyament d'aquell: l'espontaneïtat és l'antecedent històric del caos, però també de la différance derrideana. Hom podria objectar que l'antisubjectivisme derrideà nega aquesta troballa. La resposta adequada a això és que

l'atac postmodern sobre la subjectivitat és una absurditat; jo he de llegir el text produït pel caos, i llegir és interpretar. El fet que jo també sóc lliure d'interpretar-me a mi mateix no suprimeix la necessitat d'un punt de referència en cada nova interpretació. Sense un punt de referència tal com el lector auto-conscient, la parla sobre l'escriure diu no res, i no res identificable com a lectura apareix. (245)

Apareix el no-res com a caos. La lectura aleshores és impossible, i la lleugera exageració amb la que acabàvem la segona part del treball deixa de ser tal: era ben exacte dir que dels clàssics "no n'han vist ni les cobertes", perquè ja no es veu ni se sent ni es diu res de res, sinó només no-res. Però tornem a Kant:

Kant és paradigmàtic per a una comprensió del postmodernisme com una continuació de la Il.lustració -ja dèiem que aquesta tercera part del treball seria, en cert sentit, un retorn als orígens. De moment hem vist que la Il.lustració ja prepara la transformació de la filosofia en hermenèutica. Hi ha altres dues vies principals a través de les quals podem veure la postmodernitat com a continuació de la Il.lustració. Una és la de la descoberta de la historicitat, i l'altra és la de la invenció a escala filosòfica global de la retòrica de la franquesa. Atès que això segon serà tractat en un altra apartat, ens limitarem aquí a la qüestió de la història:

Com hem vist, la llibertat moral presuposa la possibilitat d'una descripció exhaustiva de la situació. Però, atès que de fet una tal

descripció mai no la podem donar -puix que el nostre coneixement és finit-, obtenim que de fet mai no sabem ni podem saber quina màxima és la que hem assumit en la nostra decisió d'"ara". En el supòsit que algú sigui pròpiament virtuós -cosa kantianament ben improbable-, mai no podem saber -ni nosaltres ni ell- que ho sigui. La llibertat moral és obediència a la llei moral que la raó legisla per a si mateixa, però això no regula la materialitat de les accions. Que no regula la materialitat de les accions vol dir que l'àmbit de la política o del dret és distint respecte al de la moralitat; per dir-ho així: la bondat o la virtut moral (en el sentit que aquesta expressió pot tenir en Kant segons el que hem exposat més amunt) no juga cap paper positiu en l'endreqament polític. La llibertat política és la preservació de la justícia i de la tranquil.litat que permet a l'individu la recerca de la felicitat mundana; però kantianament, tot i que Kant en parla, l'assoliment de la felicitat és ben improbable:

La política és motivada per la inclinació natural, que cerca l'auto-interès i la gratificació de les passions. Atès que no hi pot haver coneixement de la moralitat, tot i que podria dir-se, o almenys esperar-se (l'esperança és un altre terme kantià kantianament suspecte), que el progrés polític tendeix cap a la conjunció amb la moralitat, això mai no ho podem saber: no és que la virtut no causi la felicitat en aquest món, sinó que, a més, la història és incompatible amb la felicitat almenys fins que no arribi aquell moment en el futu infinit en el que la moralitat i la política coincideixin. D'altra banda, la política, com a àmbit de les accions (materials) humanes, no pot ser simplement idèntica amb la ciència natural. Trobem així que la política no es confon ni amb la moral ni amb el coneixement. La política és una qüestió de phrónesis o Klugheit, una qüestió de seny o càlcul prudent (que en Kant queda restringit a l'àmbit de les passions o de l'autointerès), i concerneix, per tant, als particulars contingents de la vida de cada dia; en suma: si la política fos determinada per la naturalesa seria impossible parlar de llibertat o de responsabilitat. No hi hauria base per a l'esperança. Tenim aleshores el resultat següent:

la separació de coneixement i moralitat d'una banda, i la separació de moralitat i existència política o empírica de l'altra, poden deixar lloc per a la possibilitat de la llibertat moral, però això té a veure amb la nostra existència en l'altre món. No ens proporciona una explicació de com la moralitat ha de regular la ciència en aquest món. La llibertat humana en aquest món requereix, no merament la regulació de la naturalesa, sinó la transcendència respecte la naturalesa, el seu domini. No n'hi ha prou amb impedir la usurpació epistemològica de la moralitat per part del

raonament científic. La ciència també ha de ser forçada a sotmetre's a la voluntat humana. (246)

Que la llibertat moral té a veure amb la nostra existència en l'altre món vol dir simplement que la moralitat no ens dóna la materialitat de l'acció, i no pot per tant orientar-nos en aquest món, en el món espàcio-temporal. Que la ciència ha de ser sotmesa per a garantir la llibertat en aquest món es deu a quelcom que ja apuntàvem: la política no pot ser idèntica amb la ciència natural, sinó que ha d'estar més enllà d'aquesta. La naturalesa es presenta com a amenaça de la llibertat mundana, i la resposta adequada per a preservar aquesta llibertat és aleshores dominar la naturalesa.

Insistim en què si la felicitat té a veure amb la virtut, aleshores kantianament la felicitat en aquest món és impossible. La vida en aquest món semblaria que queda reduïda a misèria i injustícia. Vist que no pot oferir-nos la felicitat mundana, Kant desitja justificar la nostra misèria i encoratjar-nos a actuar sobre la base de l'esperança, per tal de contribuir d'aquesta manera a l'assoliment de la condició mateixa que tots els éssers humans anhelan. La necessitat del domini de la naturalesa, i la voluntat de combatre l'acusació que la nostra vida és injustícia i misèria, són dos dels motius que porten a Kant a fer especulacions sobre la història; el que hem trobat és això:

La història, que fonamentalment és política, no pot ser deduïda a partir d'un fonament transcendent. Atès que no hi ha judicis polítics o històrics sintètics a priori, la història és no-racional. Com a fenomen sense fonaments, constitueix un domini "ontològicament" distint. Com a fenomen no-racional, no pot ser el tema propi de l'anàlisi i de l'argumentació filosòfica racional: quan especulem sobre la història hem de recórrer a la retòrica i a l'esperança. Detinguem-nos en com queda kantianament caracteritzada la Il.lustració:

A diferència de d'Alembert, qui defineix la Il.lustració com al tableau de nos connaissances réelles, davant el qual tota la resta no és res més que ficció o sàtira, Kant la defineix en termes polítics o històrics. "Per tant, Kant està ben aprop d'identificar la Il.lustració amb allò que per a d'Alembert és 'no res més que ficció o sàtira'." (247). En la versió kantiana, la resposta retòrica a la qüestió retòrica de la naturalesa de la Il.lustració gira entorn el primer principi del seu pensament, a saber, entorn la desitjabilitat de la llibertat. Com ja hem vist, aquest primer principi és ben ambigu: en tant que principi, no pot ser deduït de cap fonament anterior; en tant que espontaneïtat infonamentada, és clar que qualsevol cosa pot ser

(246) Ibid., p.20

(247) Ibid., p.22

deduïda a partir d'ell -en particular, la negació de la desitjabilitat de la llibertat-; i per tant: des del començament, és evident que la defensa de la llibertat és necessàriament retòrica. Enfront la confiança o la gosadia "cartesiana" de D'Alembert, l'aparent confiança kantiana en els fakta detectats ve teixida amb un element d'inquietud que sovint resta ocult a l'estudiós de Kant a causa d'haver estat dissimulat retòricament: l'"esoterisme" platònic del que parlàvem més amunt no és específic dels "antics", sinó que el posa en pràctica tot aquell qui introdueix inquietud en l'ordre polític de cada cas, que es vol estable o etern. En el nostre segle Kant sovint és vist com a "conservador", o inclús "de dretes"; més endavant insistirem sobre els motius que fan que aquesta afirmació sigui injusta. De moment tornem a la resposta retòrica de la qüestió plantejada:

Notem que una de les conseqüències principals del que hem anomenat (seguint una terminologia habitual) la "revolució copernicana" és que la ciència és literlament ficció: quelcom no merament endreçat, sinó format per la intel.ligència humana -ja dèiem que Kant actua com una artífex del món. També hem vist que això és necessari per a preservar la llibertat moral. Tot això té un paper central en les consideracions retòriques que fa Kant sobre la política:

Allò que hom pot anomenar les recomanacions polítiques "concretes" de Kant es troba sempre subordinat, tant explícitament com implícitament, a la seva interpretació global de la llibertat i de la racionalitat humanes.... L'hermenèutica de la llibertat de Kant el duu a una doctrina retòrica o especulativa de la història. L'"ideal" polític de Kant és inseparable de la doctrina del progrés històric infinit (248),

perquè només així queda base per a l'esperança un cop que la política ha quedat escindida de la moralitat. Cal potser aclarir l'adjectiu "concretes":

Atès que l'imperatiu categòric no jutja la materialitat de la conducta, l'Estat, que és una força material, no pot fer judicis morals. Si la història és un àmbit "ontològic" distint, mancat de fonaments, potser es pot obtenir un principi del dret atenent a aquesta negativitat. La llibertat política consisteix en l'absència de coacció que ve exigida pel fet que l'Estat no pot decidir què és bo i què és dolent. Es pot argumentar, aleshores, que aquesta llibertat, que aparentment és una absència de norma, en veritat és norma, "porque del

Una proposta modesta de repensar la Il.lustració 162

mismo argumento que nos ha conducido hasta esa 'libertad' se sigue que ella es 'libertad' para todo individuo posible, libertad universal, y puede, por lo tanto, enunciarse así: ...yo tengo derecho a hacer todo aquello tal (o bajo condiciones tales) que, sin contradicción, el mismo derecho se pueda reconocer también para todo otro en las mismas condiciones en que se me reconoce a mí. Este es kantianamente el único principio a priori del derecho" (249). Ara bé, en l'argument hem dit que l'absència de coacció ve exigida pel fet que l'Estat no pot decidir què és bo i què és dolent, i ara aquesta manera d'argumentar se'ns fa problema. Que l'Estat no pugui decidir això no implica que vingui exigida una absència de coacció, sinó només una indecisió. Potser fins i tot impliqui que l'Estat no pot coaccionar remetent al bé i al mal, però no que estigui malament que coaccioni per consideracions prudentes (una possibilitat que Kant mateix admet i en alguns casos recomana); però tanmateix, atès que mai no podrem saber que qui així coacciona no menteix (perquè desconixerem sempre la màxima realment decidida), de fet mai no sabrem si la coacció d'"ara" respecta o no respecta el principi formulat. Dit altrament: la llibertat política detectada està certament ben detectada, però això no garanteix la seva desitjabilitat, i sobretot no garanteix que sapiguem mai si realment l'estem respectant o no (o no defensa avui dia tothom "les llibertats polítiques"?). Puix que aquest principi segueix remetent a unes condicions donades, i atès que aquestes condicions segueixen essent des del punt de vista kantianament indescriptibles en la seva exhaustivitat, el principi apuntat no ens dóna cap actuació "concreta". El problema de fer abstracció dels individus -la universalitat de la fórmula- és el nus del problema. Si en el cas de Plató el bon governant era l'home de la phrónesis, amb Kant la phrónesis, i així la política mateixa, queda depreciada en favor de la història (això mateix trobàvem en Heidegger, del qui d'altra banda ja dèiem que és, per dir-ho així, molt "kantianament"), perquè no té en compte el que l'home de la phrónesis ha de tenir en compte, és a saber, les "ànimes" dels ciutadans. Notem que la depreciació de la phrónesis es troba ja en el fet que la Klugheit sigui només el seny mundà, o sia l'instrument de l'auto-interès, no la intel·ligència pràctica que atén a les coses divines. El principi del dret enunciat fa que la política sigui sempre fer abstracció; en el punt 2.3. ja observàvem la paradoxa que el reeiximent absolut de la phrónesis comportaria la desaparició de la phrónesis mateixa: fer abstracció és certament -també per a Plató- l'acompliment de la política. Però la diferència és que Plató no creu que un tal compliment sigui possible. Potser Kant tampoc, però en tot cas la seva retòrica de la franquesa oculta o dissimula aquesta desconfiança. Rosen mostra de forma reeixida que Kant empra la retòrica per tal de forçar una revolució filosòfica global, lligada al projecte il·lustrat:

malgrat les seves objeccions a la revolució

(249) Felipe Martínez Marzoa, De Kant a Hölderlin, Visor, Madrid, 1992, p.86

política, Kant, com tot filòsof genuí, és ell mateix un pensador revolucionari. Desitja rebutjar el món "produït" pels seus predecessors per tal d'establir el seu propi règim. L'oposició a la revolució ve només després de l'establiment de la legitimitat. (250)

En l'establiment d'aquesta legitimitat, Kant, com un déu, construeix tot allò que necessita, en un tipus de discurs que no és ni cognoscitiu ni pràctic, sinó retòric o especulatiu. Així, les recomanacions polítiques "concretes" kantianes estan sempre subordinades a l'hermenèutica kantiana de la llibertat i del coneixement humans perquè és això el que ha donat la desitjabilitat de la llibertat; i afegim l'adjectiu "concretes" perquè el principi del dret, derivat de l'absència de fonament en l'àmbit de la història, no ens dona cap estratègia concreta a seguir, puix que fa abstracció de totes les estratègies, és immoderat o insensat (en el sentit de la sophrosyne). Podríem dir que Kant no té una doctrina seriosa de la racionalitat política: la identificació de la història amb la política condueix a què ambdues siguin no-racionals. No tenim temps de seguir aquí els diversos camins a través dels quals Rosen ens ho mostra, per bé que ja n'hem indicat un. Tampoc no ens pertoca de seguir en els textos kantians l'estratègia retòrica kantiana que aquí simplement hem enunciat. El que si és important retenir és el següent:

Més amunt vèiem com Kant prepara la transformació de la filosofia en hermenèutica global (això Rosen ho mostra amb més detall de com ho hem fet, tot atenent a la retòrica kantiana). Ara el que hem trobat és que Kant ens deixa el llegat de la depreciació de la història i de la política com a dimensions irracionals sobre les quals hom només pot parlar bo i emprant la persuasió com a violència retòrica sense correcció. Això no vol dir que en Kant aquest resultat ja sigui del tot visible o ja sigui assumit. Convé insistir, un cop més, que la Il.lustració, també en la versió kantiana, és un teixit d'inquietud i confiança, i que en Kant aquest teixit encara reté els dos elements.

L'espontaneïtat produeix l'ego transcendental com instrument en l'actualització dels propòsits filosòfics, però això comporta una transcendència autodestructiva del si-mateix: Kant s'equivoca en pensar que jo puc ser present per a mi mateix com a estructura formal. Rosen assenyala que la distància que separa Kant de Plató desapareixeria tan bon punt consideréssim la doctrina transcendental kantiana com un poema, com un mite referent a l'ànima humana; això no seria perdre la psyché sinó retornar-la a si mateixa. Malauradament, Kant identifica la racionalitat, en el sentit de l'instrument del coneixement, amb el pensament matemàtic: el món kantià no és una revelació divina ni un

poema filosòfic, no és una interpretació a ser confirmada o negada en virtut d'una inspecció preteòrica del món de l'experiència humana; el món kantian, en tant que constituït per l'ego transcendental, és l'únic món de l'experiència humana. Aquesta és la gosadia kantiana com a excés que dóna lloc a la transformació de la filosofia en hermenèutica: puix que l'origen de l'únic món que kantianament hi ha és l'espontaneïtat, el món mateix és ja sempre una interpretació. En Plató trobàvem una situació diferent: el logos platònic no tenia en absolut la pretensió de donar un eikon del món, sinó que reconeixia el seu caràcter de fantasma o d'interpretació o de poema; però això no el perdia en la fantasia perquè això no volia dir que el món mateix, accessible en l'experiència preteòrica de la vida de cada dia, fos una interpretació o un poema. En Kant totes les interpretacions se subordinen a l'estructura de la intel.ligibilitat afirmada transcendentalment; quan hom compregui que aquesta estructura és ella mateixa una interpretació, el cosmos kantian construït en la confiança en la ciència deixarà pas al caos postmodern "guanyat" en el coratge contra la il.lusió "kantiana" que la raó pot ser autònoma.

Si hom identifica la raó amb la ciència, aleshores la resolució o el coratge són irracionals; heus ací el cor de l'escisió d'eros i raó: mentre Kant exhorta a la resolució i al coratge per tal d'assolir l'autonomia de la raó, l'eix de la retòrica (anti-)il.lustrada del segle vint és l'exhortació a la resolució i al coratge davant l'absència o la impossibilitat de l'autonomia de la raó. La història com a àmbit de les passions o de l'eros benefactor en el progrés humà, deixa pas a la tesi freudiana de les conseqüències autodestructives de la passió humana. La gosadia científica de la Il.lustració (clarament present en Kant), ella mateixa una forma d'eros filosòfic, o sia, una forma d'allò que Sòcrates anomena la follia divina, està intrínsecament renyida amb la prudència política.

Podem acabar aquest apartat amb una llarga cita que ens permetrà resumir en quins sentit el postmodernisme és essencialment kantian:

Kant descobreix la concepció moderna de la història com una dimensió ontològicament independent en el si de la qual les altres dimensions ontològiques són unificades d'alguna manera.... Segon, Kant concep la història d'una manera fonamentalment no-racional o transracionalista. Tercer, prepara el punt de vista de finals del segle dinou, exemplificat per Nietzsche, segons el qual l'"Ésser" és intrínsecament històric i irracional. Quart, Kant abaixa radicalment l'estatut de la prudència política, de la phronesis; la seva identificació inicial d'història i política condueix, tant a curt termini com a llarg termini, a la depreciació

de la política. El següent pas és l'ocultació de la naturalesa política de la història per mitjà de temptatives d'anar més enllà del racionalisme i del no-racionalisme, o sia, per mitjà de temptatives de descobrir un tipus "nou" de pensament que sigui apropiat per a la naturalesa peculiar de la història. Aquest nou pensament, en mantenir-se en la contingència radical de la història, pren el caràcter de poesia. (251)

"Per descomptat," -afegeix Rosen- "això no vol dir que Kant es proposés de fer aquestes coses. Però tanmateix les va fer" (252).

En el cor de la Il.lustració hi ha una inestabilitat consistent en la separació entre l'eros teòric i l'eros pràctic. L'escisió entre la confiança en el progrés científic i la inquietud davant la contingència radical de l'àmbit de la vida humana es resol de forma insatisfactòria en la construcció retòrica que és l'ensenyament comprensiu de Kant. Si exigim al nostre propi logos la rigorositat matemàtica el que estem fent és combatre l'escisió amb l'escisió mateixa. Aleshores la racionalitat queda d'una cantó i la vida de l'altra. Una possible correcció a això és la posició platònica que ja hem estudiat a bastament. El fracàs en la combinació salubre dels dos elements duu al nihilisme, tal com va quedar clar en la primera part del treball. Si la creació d'"allò que necessitem" té com a font l'espontaneïtat, aleshores la creació mateixa no té mesura que introdueixi correcció, i esdevé així creació ex nihilo que crea no-res:

¿Es acaso Kant el primer pensador del nihilismo?....
La razón misma, ¿qué es, sino la autocreación
(Selbstgeschöpf) en, y de, entes de razón (nada)
para velarse a sí misma su procedencia de la
sin-razón de todo ente (nada)? ¿Dónde han ido
a parar, entonces, las grandes esperanzas? A la
pregunta: "¿qué me está permitido esperar?", ¿cabe
contestar, serenamente: "nada"? No. Es la ilusión
de la razón en su uso especulativo lo que permite
la verdad. Es la ilusión de la razón en su uso
práctico lo que permite la vida. ¿Qué cabe hacer,
pues, si desvelamos el velo de Isis (la madre
naturaleza cantada por Kant en KU., §49.V, 316)?
Solamente cabe una cosa: reir. Pues: "La risa es
una afección producida por la súbita transformación

(251) Ibid., p.21

(252) Idem

de una tensa espera en nada." (KU., §54. V, 332).
¿Estamos preparados para esta risa, o debemos primero
superar al hombre y, en cuanto hombres superiores,
aprender a reír? (253)

És clar que el sentit que dóna Félix Duque a la troballa és ben diferent al que li dóna Rosen. Per al primer la dimensió nihilista del pensament de Kant és prova de la profunditat i de la fecunditat d'aquest ensenyament; per al segon, és senyal de l'error filosòfic de primera magnitud que Kant comet, un error, això si, dotat d'una enorme fecunditat. Sigui com sigui, el que mostra la cita apuntada, a part de confirmar el caràcter d'il·lusió dels discursos vàlids kantians, i així el caràcter de poema del seu pensament especulatiu, és que el que queda per "fer" a l'home és quelcom que Kant defineix com una afecció: ens veiem "alliberats" a un fer davant no-res que és en realitat un estar presoners en la cova-presor que ja mai no es pot veure com a tal perquè ja no hi ha res a veure -un cop perdut l'horitzó de la visibilitat. Per dir-ho així, si l'horitzó del fer humà és el món constituït per l'ego transcendental, aleshores: quan aquest ego és desemmascarat com a poema el fer humà es queda en la claustrofòbia de l'immanentisme radical en virtut del qual és el fer mateix que es dóna el seu propi horitzó. Un tal horitzó és massa estret, esdevé, un cop més, paròdia d'eros com a marc de l'alliberament de l'eros destructor. La inversió que posa com a sobirà l'eros pràctic, tot sotmetent la confiança científica "cartesiana", és el govern d'eros sense correcció: puix que l'espontaneïtat és anterior al bé i al mal, tant se val què fem; el convit o la festa com a equilibri tens entre intoxicació i sobrietat deixa pas a l'orgia en la que l'excés de sobrietat i l'excés d'intoxicació apareixen com a idèntics: és el caos -i així la desorientació- en el que la paraula intoxicada esdevé xerrameca, indistingible de la sobrietat idiota del silenci:

El postmodernisme no ha rebutjat Kant més del que Kant va rebutjar la Il.lustració. Ara estem vivint al llarg i a través del frenesí retòric de l'últim intent de la naturalesa auto-contradictòria de la Il.lustració per a imposar-se ella mateixa com una solució a la seva pròpia incoherència. Queda per veure si això és merament la continuació de la farsa de l'existència o si hi ha una manera de combinar la sobrietat prudent amb l'auto-contradicció. (254)

(253) Félix Duque, De la libertad de la pasión a la pasión de la libertad; NATAN, Valencia, 1988, p.95

(254) S.R., loc.cit., p.49

Donat que el més gran defecte de Kant rau en el fet que el seu poema -el seu ensenyament transcendental- queda com arbitrari perquè nega la intuïció intel·lectual i nega, així, l'accessibilitat preteòrica del món de l'experiència de cada dia (255) -que és el que podria introduir mesura-, potser la combinació possible hauria de ser alguna versió moderna del teixit platònic. El retorn als orígens de la postmodernitat ens llença, així, als orígens mateixos de la modernitat.

3.2. Hermenèutica com a Política

Sur la question du Sage, la seule divergence fondamentale possible est celle qui subsiste entre Hegel et Platon. (256)

Mentre el futur és "obert", el discurs hegelian és obert a la contradicció, o sia, obert a l'Aufhebung.

Tan bon punt veiem això, la connexió entre el postmodernisme i la Il.lustració s'aclareix. El terme mig és Hegel, o, dit més acuradament, la diada Hegel-Marx. (257)

Hem trobat que en el cor mateix de la Il.lustració hi ha una ambigüitat fonamental que suposa la victòria tràgica de la poesia sobre la filosofia, dins la filosofia mateixa. És el fet mateix que hi hagi una querella entre la confiança tècnica i l'eros pràctic que dona aquesta victòria, perquè la querella per si sola ja mostra que el teixit ambigu de precisió i confusió en què consisteix la filosofia s'ha esfilagarsat: "la querella és ella mateixa el triomf de la poesia" (258). En Kant, la primacia de l'espontaneïtat sobre la raó (terme amb

(255) "Squaring the Hermeneutical Circle", pp.714-718. Aquí Rosen mostra com "Kantian transcendentalism is dissolved by Heideggerian historicity into postmodern transience" (p.714). El pas intermig és Hegel, del que direm alguna cosa en l'apartat següent.

(256) A.Kojève, Introduction à la lecture de Hegel, p.283

(257) "Hermeneutics as Politics" (HasP, pp.87-140), p.98

(258) Quarrel, p.xii

el que aquí podem incloure tant la Verstand com la Vernunft) fa que aquesta sigui irracional a causa de la seva arbitrarietat. Aquesta és la base per a la consideració subsegüent que la raó és un artifici de la història: si al segle divuit la història apareix com un artifici de la raó, ara, en la resolució de la querella (que, repetim-ho, és ja el triomf de la poesia), la segona passa a ser un artifici de la primera. Després de Nietzsche, esdevé obvi que raonar és interpretar, puix que la raó és ella mateixa una interpretació.

La filosofia examina allò que és obvi. L'autocomplaença actual en el que ha esdevingut obvi és potser, aleshores, una autopèrdua per part de la filosofia. Així ens ho ha donat almenys la consideració de la tercera llibertat kantiana. Però per tal que poguem sostenir la tesi ja defensada, que la postmodernitat és kantiana i és, així, una continuació de la Il.lustració, cal encara superar una nova dificultat. La pretensió per part de Hegel d'haver accedit al saber del tot, i així la pretensió hegeliana d'haver superat la contradicció inherent al programa il.lustrat, fa que haguem d'interrogar seriosament si la Il.lustració mateixa pot haver "continuat" en el món posthegelià, atès que semblaria que després de Hegel ja no hi ha res nou a dir. En Plató la filosofia és sempre orientació de vida, perquè la plenitud cognoscitivo-pràctica, la saviesa, és quelcom que els homes no podem assolir. En Kant passa això mateix, però en aquest cas la desconsideració de la intuïció intel.lectual ens priva de l'accessibilitat del món preteòric de l'experiència de cada dia, i ens deixa, així, sense cap mesura amb què avaluar si la nostra orientació de vida és verament orientació cap a la plenitud. Hegel ha esdevingut, en termes del logos-mitos platònic, un déu: ha accedit a allò que segons Plató només poden tenir els déus. Així ho expressa Hegel en les seves lliçons sobre la història de la filosofia:

el que he establert de manera preliminar i el que diré a continuació no ha de ser pres -ni tan sols respecte a la nostra ciència [Wissenschaft]-merament com un presupòsit, sinó com una mirada de fit a fit de la totalitat [der Ganzen], com el resultat de la contemplació ajustada en ella per nosaltres -un resultat que m'és conegut, perquè la totalitat ja m'és coneguda. (259)

La veritat de la Il.lustració és l'acompliment de la història, i això passa només amb Hegel. Aquesta afirmació només pot entendre's si

(259) Hegel, Die Vernunft in der Geschichte, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1955, pp.92-93

advertim que en el pensament de Hegel hi ha una connexió fonamental entre la història i la lògica. Segons Rosen, "Hegel is first and foremost a logician and not a philosopher of history, a political thinker, a theologian, or a Lebensphilosoph" (260). Això és així perquè Hegel accepta la concepció grega de la filosofia que ens dóna que aquesta consisteix en donar un logos o un tractament discursiu del tot. Ara bé, aquest plantejament és problemàtic quan hom pretén haver assolit la saviesa, perquè sembla que un tal logos com a molt podria tractar-ho "tot" excepte si mateix. La saviesa, o aquell tractament discursiu del tot que Hegel diu posseir, ha de ser conseqüentment circular, perquè sinó cauria en el mateix error que detectàvem per a la Il.lustració: combatria l'escisió (entre el món tal com ens apareix i el món tal com és) amb una nova escisió. Notem que la saviesa és allò recercat per la filosofia; l'assoliment d'això fa que la filosofia es resolgui en ciència o saber (Wissenschaft). La saviesa, en la seva forma més pura la ciència de la lògica, és un coneixement discursiu o conceptual de l'Absolut. És tal, perquè fora d'un logos no hi ha, per a Hegel, presència de res: Hegel nega la intuïció intel.lectual (en el sentit platònic de noesis, com a intuïció de formes determinades) perquè, segons ell, tota presència és ja sempre mediata. Notem que Plató també defensaria que tota presència és ja sempre mediata, atès que el seu punt de partida és el món de l'opinió, el qual és ja sempre un joc de mediacions; el que Plató no acceptaria és que d'això se seguís que no hi ha una intuïció privada, tan mediata -si es vol- com els conceptes, però del tot silenciosa o translògica i al mateix temps "acomplidora" del discurs (vid. supra). No tenim temps aquí de seguir l'estructura de la lògica hegeliana, i en farem només un breu esbós atenent exclusivament a la noció de l'experiència de la consciència:

"La ciència" -diu Hegel- "en el seu aparèixer, és ella mateixa una manifestació; la seva aparició no és encara la ciència en la seva veritat". La ciència o el saber ha de sorgir, per tant, en un arrancar-se a l'aparença. D'una manera semblant a la platònica (i, perquè no dir-ho, a la roseniana), Hegel sosté que no n'hi ha prou amb rebutjar certes pretensions de saviesa, sinó que cal situar-les en la seva figura, per tal de conservar-les, així, en superar-les (o en suprimir-les en la seva independència) tot guanyant espai per a si mateixa. Si la ciència es limités a afirmar la pròpia excel.lència tot despreciant les pretensions de ciència altres, el que faria seria només auto-afirmar-se en tant que apariència, tot renunciant al seu ser. Atès que no hi ha presència altre que la presència de l'Absolut, tot el que apareix ha de ser conservat en la seva figura en el logos omnicomprehensiu. No passa, aleshores, que hi hagi un món vertader i un(s) món(s) fals(os), sinó més aviat que les presumptes savieses que no són tals són versions defectuoses o incomplertes de la saviesa. El discurs comprehensiu ha de reintegrar-les, ha d'incorporar-les "al seu lloc". La veritat només podrà distingir-se absolutament de l'aparença

si no és res altre que l'aparença, sinó l'essència de l'aparença mateixa. Per dir-ho així: l'aparença és aparença perquè no acaba de ser allò que en veritat és. Dit en termes no hegelians: la saviesa fóra la resolució del drama de l'original i la imatge, tot tenint en compte que aquí el drama el viu el Tot. En el punt 1.1. estudiàvem la naturalesa dialèctica del principi de no-contradicció; ara podem aprofitar l'assenyalat allà per a insistir en el mateix de la forma següent: la veritat del discurs regit pel principi de no-contradicció radica en la superació i conservació d'aquest principi en el si d'un context més ample (261). Per dir-ho així: en l'examen de la consciència analítica, hem trobat que la veritat d'aquesta figura de la consciència es guanya accedint a allò que des d'aquesta consciència queda com a no-res. Aprofitem una mica més la il.lustració. El que diem no és que l'analítica -o l'assumpció del principi de no-contradicció- sigui falsa, sinó simplement que no pot donar compte de si mateixa, que la seva veritat no és absoluta, sinó soluta. L'examen d'aquesta figura de la consciència ens donava el no-res (des d'un punt analític) com a fonament. "Però el no-res, considerat com el no-res d'allò de què prové, només és, en realitat, el resultat vertader; és, per aquesta raó, en si mateix, quelcom determinat, i té un contingut.... Quan el resultat s'aprehèn com allò que en veritat és, com la negació determinada, això fa sorgir immediatament una nova forma i en la negació s'opera un trànsit que fa que el procés s'efectuï per si mateix, a través de la sèrie completa de les figures" (262).

La major dificultat que Hegel troba és, aleshores, com saber que

(261) No ens despistem, però: Hegel no està parlant de res anàleg al context més ample estudiat a 1.1. La dialèctica assenyalada en aquell apartat era més aviat "platònica", i ja hem dit en algun lloc que aquesta dialèctica és una mena d'"inversió" del hegelianisme: no "va cap a" el logos absolut, sinó que "va cap a" la recuperació del món de l'opinió com a mesura silenciosa del logos mateix. La diferència crucial és que el nostre examen de la lògica analítica ens empenyia vers un àmbit preanalític o prelògic, mentre que la conservació hegeliana de la figura de la lògica analítica s'assoleix en virtut d'una superació igualment lògica. És clar, així, que la lògica dialèctico-especulativa de Hegel no ve regida pel principi de no-contradicció, sinó que, atès que és moguda per la negativitat o per la distància de si en si, ve regida pel principi de contradicció: "For Hegel, . . . , wherever we begin in the assertion of a logical law, we engender a contradiction or return to the origin of the separated moments of reflection in such a way as to join them without erasing their distinct determinations. The law of contradiction is thus revealed as the grounded ground, that is, the Whole." (G.W.F.Hegel, p.116)

(262) Ja s'haurà endevinat que en aquesta exposició hem seguit, deixant de banda la il.lustració, la "Introducció" de la Fenomenologia de l'Esperit.

el procés ja s'ha acomplert i, així, com saber que totes les figures de la consciència ja han estat superades-conservades. Si Hegel no resol això, el seu ensenyament podria ser, segons el seu propi ensenyament, una figura més de la consciència a ser superada-conservada, podria tornar a ser una aparença de ciència i no la ciència mateixa. Si la filosofia comença en l'intent de distingir entre naturalesa i convenció, això és, entre naturalesa i les opinions sobre la naturalesa, aleshores un fracàs en el començament comporta el perill que reemplacem la naturalesa per una opinió, que la nostra anàlisi de l'existència humana produeixi en realitat una anàlisi de les opinions sobre l'existència humana. Això s'apropa perillosament a admetre que el sentit de l'existència humana és una mera qüestió d'opinió, o que l'home és un animal radicalment històric. "The Hegelian response to this difficulty is to claim that the truth may be ascertained from a dialectical study of all fundamental opinions, which are identified with the history of philosophy in one sense, and with human or world history in another" (263). La història de la filosofia, com a procés dia-lògic -és a dir: a través dels logoi dels filòsofs- que recull en cada nou estadi la veritat de l'estadi precedent, és aleshores el procés-de-formació en què la reflexió s'autosuprimeix/s'autoconserva com a desplegament i desenvolupament del tot fins al seu compliment; la saviesa és el coneixement d'aquest procés de formació, que només pot donar-se, òbviament, quan el procés ha acabat. La connexió entre lògica i història es veu ara de forma clara. Podem assenyalar, respecte a això, dos problemes decisius pel que fa a la temàtica global del nostre treball:

primer, la necessitat de demostrar que tota opinió fonamental sobre el món ha estat de fet manifestada, i així que la història (en el sentit especial hegelian) és essencialment completa. El hegelian no pot oferir una opinió, o ni tan sols un mite, sobre la saviesa com el compliment essencial de les opinions; ha de demostrar la seva saviesa en un discurs perfecte, i així, en un discurs auto-explicatiu. El segon problema és un corollari del primer: en el decurs de la identificació de la saviesa com al discurs comprensiu sobre les opinions, la naturalesa ha estat reemplaçada per la història. (264)

(263) Nihilism, p.205

(264) Idem

En tractar aquests problemes, i atès que el problema de fons que estem tractant és el del paper que juga Hegel en el desplegament de la postmodernitat a partir de la tercera llibertat kantiana, atenem ara a l'ensenyament d'un "hegelià" que ha influït en la major part de la intel·lectualitat francesa contemporània, la qual representa, com és ben sabut, la primera línia de la croada postmodernista. Ens referim a **Alexandre Kojève** (265). En l'exposició que ara ve, tornem sobre Hegel, puix que ens ocupa la interpretació que Kojève fa de la seva obra.

La Fe il·lustrada en la matemàtica com a logos diví, i la Raó il·lustrada com a espontaneïtat lliure, són expressió de la pugna en el cor mateix de la raó entre la Fe cristiana i la Raó il·lustrada. "L'Aufklärung", escriu Kojève, "és una mentida perquè revela una mentida, la de la Fe. La Raó-propaganda de l'Aufklärung està pervertida perquè s'imagina que combat una altra cosa que si mateixa". El discurs hegelià fóra, segons això, la reconciliació final entre Fe i Raó, la conservació d'ambdues en la supressió-superació d'ambdues:

En la lectura de **Rosen**, l'eix de l'ensenyament hegelià és la querella entre els antics i els moderns. El que corromp la lumen naturale il·lustrada és un "platonisme" residual, la intuïció: atès que el coneixement és intuïció, i atès que la intuïció és essencialment privada i silenciosa, no pot justificar-se a si mateixa o distingir-se a si mateixa de la fe. Només queda el recurs a la propaganda retòrica, l'ús del qual és ja senyal del fracàs de la Raó il·lustrada a combatre la Fe. En aquesta situació, la universalitat simple oferta per la matematització del coneixement és una manifestació silenciosa de la Fe, la qual, "no només és incapaç de proveir una forma conceptual o discursiva a l'experiència històrica de la particularitat, sinó que, en ser incapaç d'aquesta manera, permet a la particularitat moure's

(265) A les lliçons sobre Hegel que va impartir a l'École des Hautes-Études a París l'any 1930, hi van assistir, entre altres: **Maurice Merleau-Ponty**, **Raymond Aron**, **Jacques Lacan**, **Georges Bataille**, **Andre Breton** i **Raymond Queneau**. La seva influència, exercida no exclusivament a través d'aquests cursos, als seus deixebles i als deixebles dels seus deixebles, s'extén a dues generacions d'intel·lectuals francesos, els quals al seu torn han propagat aquesta influència, sobretot a través del món acadèmic americà. Un dels exemples més destacats és **Michel Foucault**, qui anuncia la mort de l'home anys després que ho hagi fet Kojève mateix.

Destaquem, a més, que **Rosen** mateix és deixeble de Kojève, per bé que no n'és una mala còpia, puix que, com es veurà en el que direm, no persisteix com a deixeble. I que consti que amb això no volem dir que els autors citats a la llista si ho siguin, de còpies dolentes.

esvalotadament, o sia, permet multiplicar l'element subjectiu infonamentat a l'infinit": "L'individu històric és arrencat i deixat de banda pel procés de la Il.lustració" (266). El fracàs de la Il.lustració és aleshores la universalització de l'idiotisme; com escriu Kojève: "no hi ha Comunitat, sinó només homes aïllats, Particulars.... Cadascú pot voler transformar les seves idees personals en realitat política, sense passar per un boig o un criminal". Això és precisament el que detectàvem en Kant. La llibertat absoluta és no-res pur, la mort: "el saber de si mateix com un si mateix singular absolutament pur i lliure" dóna que l'únic que en pot ser captat és "la seva existència en general": "la relació entre aquests dos termes, pel fet de ser indivisiblement absoluts per a si i no poder, per tant, destacar cap de les seves parts per a què serveixi de terme mig que els articuli, és la pura negació totalment no mediada, i enraonadament la negació del singular com allò que és en l'universal. L'única obra i l'únic acte de la llibertat universal és, per tant, la mort, i a més una mort que no té cap àmbit intern ni acompliment, perquè el que nega és el punt incomplet del si mateix absolutament lliure; és, per tant, la mort més freda i més insulsa, sense cap altra significació que la de tallar un cap de col o la de beure un glop d'aigua" (267). La forma universal conté així un contingut auto-contradictori, el qual al seu torn nega -enlloc de ser sintetitzat per- aquesta forma. El resultat polític directe és la Revolució Francesa: el principi universal de la llibertat amb el contingut del Terror (Schrecken=mediació singular-universal a través de la mort).

Però la negativitat també és la força del treball o de producció -a més de Robespierre, genera Napoleó. En fer un breu esbós de la lògica hegeliana, hem vist -almenys implícitament- que Hegel nega l'axioma clàssic segons el qual ex nihilo nihil fit. Parlàvem, en efecte del nihil determinat com a veritat de l'ésser; o millor: vèiem que l'ésser del que apareix -allò que en realitat és això que apareix- en cada estadi és el nihil determinat per l'estadi en qüestió. L'axioma ex nihilo nihil fit no és acceptable perquè en veritat no hi ha separació entre Ésser i No-res: l'Ésser i el No-res són moments abstractes de la realitat fonamental de l'Esdevenir. Il.lustrem-ho tot remetent, seguint Hegel, a l'anàlisi de la identitat:

Si $A=A$ es pren separadament com a la llei universal del pensament, és a dir, si totes les coses són auto-idèntiques, aleshores aquesta propietat en si mateixa exclou la diferència. El resultat és un univers de mònades o unitats no articulades, cada una de les quals indistingible de les altres. D'aquesta manera, cada mònada col.lapsa en virtut de la seva indistingibilitat amb les altres, i el resultat és A, l'U

(266) "Hermeneutics as Politics", p.95

(267) Hegel, Fenomenología del Espíritu (F.C.E., México, 1966; trad. Wenceslao Roces), p.347

parmenidi, que no pot ser distingit del Nichts. D'altra banda, si afirmem separadament $-A=A$, aleshores no hi ha dues coses que siguin la mateixa, donant-se així el cas que no hi ha base per a què siguin comparades o relacionades. Un univers de mònades radicalment disjunctes no proveeix, tanmateix, cap base per a distingir una d'una altra. Només podem afirmar la no-identitat d'A i -A sobre la base de la identitat de les dues As. Això significa que la no-identitat és concebible només si podem distingir en el que és igual, i significa, al mateix temps, que només es pot afirmar la identitat si afirmem la diferència. La llei de la identitat es contradiu a si mateixa, o sia, afirma simultàniament $A=A$ i $-A=A$. "In this contradiction is expressed the law of contradiction or ground: identity and difference are identical-within-difference" (268). El negatiu és, així doncs, sempre, en si mateix, el negatiu d'alguna

(268) G.W.F.Hegel, p.116. Vid. també p.139 del present treball, on la reproducció poètica del cosmos en el mite del Polític ens permetia dir: "El cosmos és el paradigma viu del principi de no-contradició, però com a tal, és la subsunció i així la preservació de la contradicció. La unitat, així entesa, conté l'excitació de la vida espiritual o divina. És la identitat de la identitat i de la no-identitat". De nou, correm el perill de confondre Plató amb Hegel. Cal, doncs, insistir en què el mite del Polític és això, un mite (hegelianament: una superstició, un conte dictat per la Fe), mentre la lògica dialecticoespeculativa és això, una lògica. El mite es podrà sostenir amb pretensions de veritat només si admetem l'accessibilitat del món de l'experiència de cada dia en una visió silenciosa. La lògica hegeliana es podrà sostenir amb pretensions de veritat només si admetem (entre altres coses) que l'Esdeveniment és acabat.

En l'epígraf de la Fenomenologia titulat "La virtut i el curs del món" Hegel parla del "món invertit". En el seu G.W.F.Hegel Rosen conclou l'estudi d'aquesta temàtica amb aquestes paraules: "La dialèctica del món invertit és la representació dins la Fenomenologia del procés de reflexió, tot i que no encara entès com la reflexió absoluta en el sentit dual de circularitat lògica i auto-consciència. La inintel·ligibilitat de la Fenomenologia considerada apart de la Lògica és equivalent a la manca d'estabilitat (en el sentit hegelianà d'excitació circular) en l'auto-consciència, i en el procés que és la consciència que apareix a si mateixa." (p.150). El mite del Polític ens donava que vivim en un cosmos invertit, dins el qual la vida humana depèn d'una auto-consciència que passa pel record de l'oblit. La inestabilitat detectada en el mite no és, tanmateix, segons el mite mateix, suprimible (en un sentit hegelianà), sinó que demana un tipus d'equilibri que inclou l'oblit mateix o l'altre de si, copsat, dèiem, com en una visió profètica. La diferència entre Hegel i Plató torna a ser que per al primer hi ha una resolució final -i que aquesta resolució és discursiva i sense noesi.

cosa, de manera que està introduint o presentant alguna cosa en l'ésser. Es manté, aleshores, la qüestió seriosa que ja havíem plantejat: aquest procés, ¿avança sobre l'infinit, tot negant per tant cada pas i amb ell (tot negant) la significació de tot el procés?, ¿o bé es tracta d'un procés acumulatiu i auto-acomplidor, que valida per tant cada pas finit (que també és una negació) com un element de significat dins la totalitat intel.lectual?

Per Hegel, no hi ha separació entre l'etern i el temporal, sinó que aquests dos elements venen a ser l'estructura del Concepte, és a dir, l'estructura del discurs filosòfic sobre la totalitat o el tot. La història humana exemplifica l'estructura de la intel.ligibilitat, i això ens dóna una estructura tripartita de la història, que correspon a la lectura hegeliana del dogma cristià (és a dir, que correspon a la "veritat" de la Fe cristiana):

La providència de Déu és, per Hegel, el tema de la història del món. Com a resultat de la providència, l'home retorna a Déu, gràcies a la seva pròpia tasca conceptual; o sia, a compleix la promesa de la seva divinitat com a present en Déu mateix: "Man is 'one of us' (in God's Words) and so no longer merely 'like one of us.'" (269). "The Father 'poses' the world and is reflexed within its essence as the Son; the separation implied by the notion of reflection is overcome within the Spirit or Holy Ghost" (270). Notem que això no converteix a Hegel en un cristià, almenys no en el sentit ortodox de l'expressió -com a creient. S'ocupa de la veritat de la Fe cristiana, i així de la veritat de la Il.lustració en tant que la pugna de la raó amb la fe en el si d'aquesta és ja senyal del no-triòmf de la raó. En termes històrics, o en termes de les opinions històricament més valuoses, la filosofia grega seria el primer moment del procés històric, el moment en què el món és "posat", per bé que com allò que ha d'arribar a ser; la filosofia helenístico-medieval seria l'equivalent de l'absentar-se de Jesús de carn i ossos; la filosofia moderna seria la reflexió sobre la filosofia grega un cop esdevinguda la separació. Aquesta filosofia es resoldria amb Hegel mateix, en la figura del qual "Déu es recupera a si mateix". Amb Hegel es resol la separació entre l'etern i el temporal: "Hegel completes de reconciliation between God and man in the eternal present of wisdom as accessible to and in a certain sense 'produced by' the spirit of the finite, historical individual" (271). Ara bé, atès que Hegel concep la querella entre la raó i la revelació com la querella entre la discursivitat lògica i la visió silenciosa, la reconciliació final entre Déu i l'home exigeix que la història s'acompleixi a si

(269) G.W.F.Hegel, p.9

(270) Ibid., p.47

(271) Ibid., p.12

mateixa, o, en altres paraules, que l'estructura de la intel.ligibilitat es reveli ella mateixa completament, no a la intuïció (=revelació, pertanyent a la Fe), sinó al discurs humà.

Notem el següent. La concepció mateixa de la raó com a lògica exigeix que el discurs omnicomprehensiu hagi "deixat enrera la revelació". Si no hi ha revelació és simplement perquè l'ordre diví ja és accessible al discurs humà. Però això significa simplement que qui accedeix al discurs omnicomprehensiu, no merament esdevé savi, sinó que esdevé un déu. S'entén així el significat de la mort com a mediació final: la mort de Déu és al mateix temps la mort de l'home: "l'home mor, per a renéixer com un déu mortal la 'immortalitat' del qual consisteix en la seva saviesa o en el compte discursiu complet que dóna de la totalitat" (272).

Però ¿quina és la prova de la completesa de la història?

Si el discurs hegelian ha reeixit, aquest discurs ha de certificar-se a si mateix, i això ha passat quan ja no és possible dir res de nou (273). Després de Hegel no hi pot haver, si és que aquest no ha fracassat, cap continuació, perquè tot intent de dir res de nou serà tornar a la posició precedent a la resolució final, a aquella posició en la que l'escisió de fe i raó suposa la victòria de la fe. La història de la filosofia és el procés en què una "posició" se situa, en assenyalar els seus límits, en una doctrina més comprensiva en "negar-se" a si mateixa, és a dir, en mostrar una limitació intrínseca que és superada, o que sembla ser superada, pel seu successor (274). El

(272) "Hermeneutics as Politics", p.96. De nou, això ens recorda l'ensenyament de Diotima pel que fa a la immortalitat a la que els homes poden aspirar; i de nou, la diferència crucial és que platònicament una tal aspiració esdevé una forma de vida (no la resolució de la vida humana) "tensionada vers", il.luminada per una visió sobtada (per una revelació) i per una ascensió que en el Fedre és qualificada de follia divina.

(273) Convé insistir en què, per bé que sovint atenem a textos de Rosen que es dediquen a l'estudi dels textos hegelians, el que guia la nostra exposició és un article dedicat a la interpretació que Kojève fa de la filosofia hegeliana -perquè atenem a la recepció de Hegel en això que hom anomena la postmodernitat. El que acabem d'apuntar en el text és una observació del mestre Kojève.

(274) Rosen adverteix que aquest procés no és linial: hi ha moltes falses resolucions, passos enrera: de la mateixa manera com després de Hegel encara hi ha qui pretén dir coses noves, tot i que això en realitat suposa perdre la saviesa guanyada, així mateix al llarg del procés s'han produït a voltes passos enrera i recuperacions. Això no deslegitima la lectura oferta.

discurs de l'explicació en cada estadi és el discurs d'una època històrica acomplerta de forma ajustada: no hi ha separació de la veritat respecte la història. El discurs del savi és l'explicació de l'època històrica que explica totes les altres èpoques segons llur fi, perfecció o justificació, i és, per tant, un discurs circular: hom es mou fora del cercle només tot contradient-se a si mateix, i així tot tornant dins el cercle. Això és sostenible, repetim-ho, només si el cercle s'ha tancat, això és, només si Hegel encarna verament, com a savi, la superació dialèctica de l'home i de Déu:

Hegel was required by his own doctrine of the coincidence of human history and the Concept, as well as by the assertion that his teaching is the final and comprehensive Wissenschaft of completion of history. If history is not complete in principle, then Hegel's ostensible science is reduced to the level of merely another opinion in the history of philosophy. The Hegelian discourse is open to contradiction, or Aufhebung, so long as the future is "open." (275)

Cap al final del present apartat tornarem sobre el reeiximent o fracàs de la pretensió hegeliana d'haver assolit la posició divina que sosté haver assolit. Examinem primer la solució kojèviana. La posició de Kojève pel que fa al presumpte final de la història és ambigua: no és clar si la història ha estat acomplerta en la saviesa kojèviana o si ha estat dissolta en virtut de la naturalesa manifestament utòpica, i per tant manifestament kantiana, del projecte kojèvià. En el seu estudi de Kant editat pòstumament, Kojève escriu:

....l'experiència mostra....que l'Home pot viure humanament COM SI un enunciat que és fals, no només de fet o per a nosaltres sinó també per a si mateix, fos vertader, a condició d'actuar tot fent per manera que l'enunciat que era fals abans d'aquesta trans-formació esdevingui vertader després d'ella. En altres termes, el Com-si kantià té sentit i valor només en tant que Projecte d'una Acció negativa (=creativa o "revolucionària") eficaç. (276)

(275) "Hermeneutics as Politics", p.98

(276) A.Kòjeve, Kant, Gallimard, Paris, 1973, p.99

Rosen assenyala que el "per a nosaltres" aquí vol dir: per als "hegelians kojèvians", i així, per a Kojève. El "com si" kantià remet al fet que Kant exhorta retòricament al compliment del "deure" com si hi hagués una identificació entre moral i política en un futur infinitament distant, i remet també al caràcter circular de la justificació kantiana de la llibertat: hem de viure en aquest món, que de fet és l'únic món, com si la llibertat palesament accessible en el món noumènic fos també accessible aquí, o si ara no ho és, com si fos accessible en un futur infinitament distant.

La correcció (orientada per una determinada interpretació de Marx) introduïda per Kojève en l'ensenyament hegelianista és aleshores de tipus kantià: el trànsit de Kant a Hegel no s'acompleix en virtut d'una necessitat històrica impersonal (o transcendental): el "com si" kantià és un projecte de la voluntat humana, i això mateix és la interpretació kojèviana de Hegel.

Kojève manté, à la hegeliana, que el desig humà, que és essencialment el desig de reconeixement, dóna origen a l'autoconsciència i a partir d'ella a la raó discursiva com als medis de satisfer el desig. Manté també que la relació de cada intent successiu d'assolir la satisfacció en virtut d'un discurs explicatiu té una relació lògica definida amb el seu antecedent. "Però la relació entre el discurs precedent i el seu successor no és necessària o deductiva. El trànsit des de l'antecedent al successor és una negació o un acte de la llibertat humana" (277). La interpretació kojèviana de Hegel dóna que és l'home, no Déu o un Concepte transcendental, qui és acció negativa, això és, revolucionària. Aquesta interpretació ens dóna el projecte polític kojèvià. "Hermeneutics is politics" (278).

Trobem, així, que Kojève no és en absolut un professor o un sobri membre de l'acadèmia. El seu ensenyament sobre el que seria el gruix de la intel·lectualitat francesa no suposa una contribució a l'erudició acadèmica, sinó un acte revolucionari, un acte de propaganda; i "en un treball de propaganda és perfectament legítim emprar certs artificis i al mateix temps blasmar els adversaris pel fet que fan ús d'aquests mateixos artificis" (279). Així constatem com Kojève se separa de Kant: "Kojève no és simplement un kantià que especula sobre la culminació de la història a ser realitzada no per l'home sinó per la Providència. Kojève, exactament igual com Plató, intenta esdevenir un déu, intenta crear no merament el futur sinó el cercle comprensiu del temps entès

(277) "Hermeneutics as Politics", p.100

(278) Idem

(279) "Christianisme et Communisme", Critique 3-4 (1946), p.311.

com al discurs complet que explica, i per tant que crea, un món humà" (280). Malauradament, el seu mite diacòsmic no és prou sobri. Rosen parla de l'"abans" i el "després" de la nota a les pp.436-37 afegida en la segona edició de la Introducció a la lectura de Hegel (1948). En aquesta nota Kojève confessa que s'ha adonat que la història és acabada. Aquest final suposa la mort de l'home. Això ens hauria de donar un món de déus, o bé un món de d'homes esdevinguts animals en haver quedat finalment del tot satisfets. La descripció kojèviana ens mostra més aviat un món de bèsties, en un retorn als orígens anàleg al que suposava en el Polític la remissió als homes del cicle de Crónos. Enmig dels homes-bèsties, Kojève es refereix a si mateix (en una entrevista publicada en una revista) com a déu. El projecte polític de Kojève queda en certa manera estroncat, perquè allò que hauria d'assolir aquest projecte, de sobte ha resultat que fa temps que ja es va assolir. I tanmateix, la posició kojèviana segueix essent ambigua, o més precisament incoherent, perquè, en el supòsit que la saviesa s'hagués ja efectivament assolit, no hi hauria res de nou a dir, i la postura coherent del savi seria en tal cas el silenci. Per no haver guardat silenci: després de la publicació de la nota Kojève es contradiu a si mateix pel sol fet de parlar o de dir coses en textos publicats. La circularitat no dialèctica (en sentit hegelianà) del com si del "primer" Kojève deixa pas a una nova contradicció. Sigui com sigui, Rosen sosté que Kojève és més sobri que Nietzsche i Heidegger. Probablement això sigui per consideracions polítiques: la seva retòrica -la seva disfressa com a estudiós de Hegel- el protegeix de l'ira del règim en què viu, tot i que la inferència neta del seu ensenyament és que la tirania, o l'estat homogeni universal, és desitjable, perquè ens dóna aquell estat en què tots els homes estan satisfets. Nietzsche i Heidegger, en canvi, articulen una retòrica mal situada en l'estat, que els empenys a l'aïllament i genera com a deixebles precisament el contrari d'allò que es volia generar. El més gran error de Kojève és haver pensat que els éssers humans podem esdevenir déus:

Els éssers humans no poden esdevenir déus, però tampoc no poden retornar al nivell de la bestialitat, perquè l'auto-consciència o l'auto-reconeixement no pot originar-se de la "lluïta pel reconeixement". Jo no puc reconèixer el meu propi desig, i així a mi mateix, en el desig d'un altre, si no és que ja l'he conegut. L'ésser humà és humà de sortida: no "esdevenim" humans, ni deixem de ser humans excepte quan morim. (281)

(280) "Hermeneutics as Politics", p.105

(281) Ibid., p.107

Aquest error és la versió kojèviana de la pretensió hegeliana que tota la revelació esdevingui raó. Abans de tractar-ho, obrim un parèntesi.

Ens hem ocupat d'un dels mestres de Rosen, Alexandre Kojève, i pensem que ja ha quedat vist en quin sentit Rosen mateix n'és deixeble i en quin sentit, com a bon deixeble, Rosen parla "amb la seva pròpia veu". Atès que, per raons expositives, no tractarem l'ensenyament de l'altre gran mestre de Rosen, Leo Strauss, és just dir-ne ara alguna cosa. L'ocasió és bona perquè el context és el de la inestabilitat existent entre raó i revelació. "És clar que el fil roig per comprendre els estudis de Leo Strauss és el problema teològic-polític en el contrast i la confluència de la doble herència de Jerusalem i Atenes" (282). Contra la resolució "hegeliana"-kojèviana de, per dir-ho ara de forma una mica descurada, el conflicte entre Jerusalem (la fe) i Atenes (la filosofia), Leo Strauss pensa que aquest conflicte és irresoluble, i exhorta a una "bona vida" amb una retòrica que el presenta com un sobri erudit sobre textos antics. Leo Strauss és un bon "lector de textos difícils", un hermeneuta les interpretacions del qual amaguen, malgrat tota la seva sobrietat, i segons ens revela Rosen, un projecte polític anàleg al del Kojève. No és possible ni tan sols resumir en aquest breu parèntesi quina mena d'esoterisme practica Strauss, i si això és coherent amb les seves afirmacions "exotèriques". L'únic que volem destacar és que si hom no aconsegueix combinar en un sol teixit "Jerusalem" i "Atenes" el resultat és, segons el que hem vist al llarg del nostre treball, el triomf de Jerusalem. "No one" -escriu Strauss- "can be both a philosopher and a theologian, nor, for that matter, some possibility which transcends the conflict between philosophy and theology, or pretends to be a synthesis of both. But every one of us can be and ought to be either one or another, the philosopher open to challenge of theology or the theologian open to the challenge of philosophy" (283). Aquesta síntesi impossible entre la filosofia i la teologia és el que aparentment fa aquest polèmic assaig de teologia filosòfica que és Hermeneutics as Politics, i és també el que fan els diàlegs platònics segons la lectura donada per Rosen. El no reeiximent en una tal síntesi és ja el triomf de la fe. Això Kojève ho veu bé, amb Hegel. Però Strauss té raó si una tal síntesi pretén donar-se en un discurs (d'això en parlarem per a tancar l'apartat). Seria massa esquemàtic dir aleshores que en Rosen s'assoleix la síntesi

(282) Jordi Sales-Josep Montserrat i Molas, Introducció a la lectura de Leo Strauss, Barcelonesa d'Edicions (col.lecció "eixos", 07), Barcelona, 1991, p.56.

(283) "Progress or Return?", a: Thomas L.Pangle (selec.), The Rebirth of Classical Political Rationalism, The University of Chicago Press, Chicago and London (pp.227-270), p.270.

rescabaladora -però ja està dit.

Tornem, per tancar aquest apartat, a Hegel. Dèiem que en Hegel hi ha presència només si hi ha determinació, i així només si hi ha logos. Podem expressar la versió hegeliana de la querella entre els antics i els moderns com la querella entre la intuïció intel.lectual de les formes determinades, que es manté sempre en la fe perquè valida el coneixement remetent a la visió silenciosa -i així, remetent a quelcom des del punt de vista hegelianà encara-no-racional-, i el discurs racional. En el principi del procés tot és intuïció; en el final, la intuïció es recupera, però precisament en la seva veritat, és a dir, com a discurs complet:

Dit en llenguatge teològic, Déu es veu a si mateix com a reflectit en el món, i així, com a la identitat-en-el-si-de-la-diferència de si mateix i el món.... La intuïció és per tant present en el començament (com l'antecedent de la representació i del pensament) i al final del coneixement. Però no és un component que funcioni en el procés del pensament dialecticoespeculatiu mateix. Inclús com a present en la Idea plenament desenvolupada, la intuïció caracteritza la Idea per a si mateixa.... (284)

En Hegel no hi ha noesi, sinó la proclama d'una dianòia completa. El silenci característic de la intuïció intel.lectual és rebutjat per Hegel com a misticisme inarticulat, que no pot servir de base a la veritat lògica. La lògica hegeliana no és, òbviament, la lògica matemàtica. La qüestió de si Hegel ha assolit o no la saviesa l'assoliment de la qual és imprescindible per a defensar l'ensenyament hegelianà, ara la podem formular així: la lògica hegeliana, és independent de la intuïció intel.lectual?

Com és accessible allò que hi ha al discurs temporal humà? Hegel sovint ens recorda que la filosofia és un recollir (logos) l'experiència ja conclusa. Ara bé, si allò que hi ha (i ara el que hi ha ja és l'Absolut, el tot des-lligat) és posat en el temps en virtut del procés del discurs mateix (Hegel insisteix en què el procés lògic respon a una necessitat, no, com corretgeix Kojève, a un projecte humà), aleshores la filosofia no és recollida sinó projecció o constructivisme lingüístic en el sentit contemporani: l'ego discursiu no pot veure què ha fet fins després d'haver actuat o, de fet, fins després d'haver parlat. La

validesa d'allò que ha estat dit és aleshores fàctica: "Hegel is transposed into the Heidegger of Being and Time" (285). Els lligams del Tot hegelianà no són invisibles, però el discurs comprensiu hegelianà deixa sense explicar aquesta visibilitat, amb la qual cosa el seu caràcter de comprensiu queda compromès. Hi ha conseqüentment la següent contradicció en el cor de l'ensenyament hegelianà: només en el discurs el que hi ha é dut a la seva veritat o al seu ser, però atès que aquest discurs recull -segons el propi ensenyament de Hegel- el que ja hi havia, sembla que el que fa un tal discurs és dur a ser el que ja és. Aquesta és la versió hegeliana de l'error crucial en què cau Kojève: la gènesi dels sers no consisteix en què els sers arribin a ser allò que en veritat són, perquè els sers ja sempre són allò que són. Que ja hi eren i ara els hem dut a ser en el discurs, això només és admissible si hi eren com a presents per a l'home en una intuïció intel.lectual, perquè sinó simplement hi havia no-res indeterminat:

Hegel claims that actual is brought into being by discourse, and by a discourse which can occur only after the actual presents itself.

So far I can see, this is a contradiction which has no Aufhebung. (286)

Si no veiem de què estem parlant, la parla esdevé espontània -només després es veu que s'ha dit. La història, com a present etern de l'Aufhebung de l'escisió entre el temporal i l'etern, esdevé aleshores historicisme, és a dir, absència de present en la contingència radical deixada al caos. L'espontaneïtat kantiana era amesurada en la Il.lustració per una retòrica prudencial que té al davant la confiança matemàtica. La presumpta resolució hegeliana de l'escisió és al capdavant un fracàs, perquè enganxa els diferents estadis del moviment de l'autoconsciència amb una goma d'enganxar de la que ella mateixa no pot donar comptes. El discurs comprensiu hegelianà esdevé aleshores només un mite, una interpretació de l'existència humana, però una interpretació que ens deixa sense mesura per a avaluar-la. La resolució hegeliana ens dóna així aquest resultat: puix que l'altre del mite (en tant que interpretació), la raó, ja ha estat absorbida pel mite mateix, ja no hi ha res davant l'eros poètic que amesuri aquest eros: la pretesa resolució hegeliana de l'escisió inherent a la Il.lustració és aleshores un punt d'inflexió en el que les dues dimensions de la inquietud il.lustrada inverteixen el seu ordre jeràrquic. El que ve després és,

(285) Ibid., p.273

(286) Idem

conseqüentment, la continuació de la Il.lustració com a manifestació de l'eros freturós de sophrosyne propi d'aquesta. Si el que era ara ja noés, i el que no era ara és, això és només perquè el que caracteritza l'abans i el després de Hegel és la inestabilitat d'un eros sense mesura, el qual es manté "abans" i "després".

Un hegelianista hauria de seguir parlant per a saber que la història s'ha acomplert, perquè hegelianament només podem saber què hi ha un cop ha estat dit. Davant la possibilitat que aquest discurs hagi dit ja el tot, hem d'estar a l'espera per si algun nou discurs ens mostrés alguna cosa nova. El saber absolut està aleshores eternament a l'espera d'una confirmació absoluta. És a dir: no és ab-solut. El rebuig del silenci i de la negació en l'espontaneïtat eròtica "des-lligada" fan que qui parla ja no pugui veure de què parla, i així es parla de no-res. Tanmateix, Hegel -i Marx- té raó en sostenir que el desig humà necessita la mediació del discurs per a ser satisfet. Però cal no oblidar que el desig té a veure amb les coses, no amb els discursos: quan ens quedem sense coses, ja només queden discursos sobre discursos, i tots esdevenim una mica Fedre -el destructor dels Hermae, i així, el destructor dels déus de la comunicació, que són els déus de la ciutat.

"Nihilism" -escriu Rosen- "is a permanent danger to the human condition because negation or silence is present in the difference between desire and things and in the problems connected with our desire for a complete speech" (287). Hegel i Marx tenen raó en parlar de la negativitat del treball, però s'equivoquen en pensar que la negativitat és ella mateixa negada en virtut d'un compliment del treball en els discursos i els fets. La contradicció és essencial a la vida humana mateixa, en el sentit "existencial" que explicàvem a 1.1. L'error detectat és aleshores essencialment discursiu: aquests dos autors no poden descobrir un terme o una mesura natural del discurs, perquè pretenen haver assolit un discurs total. En l'absència del discurs total, ens queden només discursos parcials i mutuament contradictoris, sense cap criteri per a mesurar els seus mèrits relatius. "The wise man would seem to be indistinguishable from the sophist" (288): estem en el drama de l'original i la imatge. Abandonats als diferents mites, sense mesura per a avaluar-los, l'absència de correcció fa que cada interpretació sigui només una manifestació de l'espontaneïtat i la discontinuïtat d'eros; el triomf d'una interpretació sobre una altra és aleshores una mera qüestió de qui té més força. L'eros peculiarment (post)modern es manifesta així en el drama de la voluntat de poder, que també pot ser vista com eros d'eros. La correcció que ens previngui de

(287) Nihilism, pp.206-207

(288) Ibid., p.207

les tiranies possibles que floreixen sense oposició en l'absència de mesura ha de ser, aleshores, algun teixit reconciliador entre els dos elements la relació contradictòria dels quals en el cor de la Il.lustració ha donat lloc al desendregament en què tenim la cova. Hegel ha volgut reconciliar-los tot atenent al fet que l'espontaneïtat kantiana ha d'auto-fonamentar-se, i ha de ser, així, plenament racional i plenament discursiva. Això manté aquesta espontaneïtat com a reina. El punt de partida d'una Wissenschaft sense fonaments havia de ser, corresponentment, una resolució: "tot el que és present és només la resolució, que hom pot considerar com a arbitrària, de voler considerar el pensament com a tal". Aquesta resolució, diu Rosen, és l'espontaneïtat kantiana de la voluntat del filòsof, el qual insisteix a ser racional, i insisteix així a ser no merament lògic sinó comprensivament sistemàtic. I aquesta insistència és el senyal de la connexió entre la llibertat i la retòrica il.lustrada, o en altres paraules, entre l'espontaneïtat i l'hermenèutica. Interpretar un cosa és expressar-la discursivament, i és, així, fer-la pública. Quan el que s'interpreta és el tot, la connexió entre l'hermenèutica i la política és òbvia. Si avui dia la fal.lera hermenèutica apareix com a feina de professors tancats en la seva vida privada, això és només perquè en l'absència de mesura per a avaluar les diferents interpretacions l'hermenèutica com a lectura recte de la Llei (divina) que produeix el cosmos humà decau en una còpia dolenta de l'original consistent en lectura que llegeix no-res com a productora de caos. El resultat d'això quan troba expressió política és la tirania -el govern d'eros sense mesura.

A la recerca d'una mesura per als nostres mites, en la dicotomia plantejada per Kojève qui ens pot ser aliat és Plató, no Hegel. Ja vèiem que els diàlegs platònics són ja sempre interpretacions del món, però interpretacions que venen protegides de l'arbitrarietat gràcies al silenci de Plató, o dit altrament, gràcies a l'accessibilitat pre-discursiva del món. Bo i remetent al tot del que hem dit de Plató al llarg del treball, acabaré aquest segon apartat de la tercera part amb la cita següent:

El caràcter extraordinari dels diàlegs platònics és que ens donen un retrat construït racionalment del Tot, encara no una "interpretació" del tipus consistentment discursiu del Tot. L'intent de sotmetre els diàlegs platònics a una interpretació rigorosa condueix gairebé immediatament a la contradicció, o a allò que podem anomenar la "tesi" i l'"antítesi" de la història de la filosofia. Estic suggerint que Plató és la "síntesi", però una síntesi silenciosa.
(289)

Hegel intenta fer aquesta síntesi articulada, intenta proporcionar-nos una reflexió absoluta sobre la contradicció que és l'estructura subjacent del retrat platònic del Tot. La "inversió" hegeliana del cosmos platònic és, kojèvianament, el món d'home-plantes del cicle de Crónos. Això, però, no és pròpiament una inversió del cosmos platònic, sinó que n'és una unilateralització, i cau, així, fora del cercle del viure, si hem de fer cas de l'ensenyament platònic mateix. El drama en què la raó sense espontaneïtat deixa pas a l'espontaneïtat sense raó demana aleshores una correcció "platònica".

3.3. Una proposta modesta de repensar la Il.lustració

In view of the obvious dangers of the Enlightenment, to advocate a modest progress in enlightenment is not modest. (290)

Per a Hegel, la mort és reencarnació -aquest és el sentit primer de la doctrina de la doble negació. El que retorna és el concepte: les contradiccions en virtut de les quals una època històrica es transforma en una altra no són simplement guerres a mort, sinó les manifestacions locals d'un procés lògic absolut, circular, comprensiu. En virtut d'una sèria d'auto-transformacions necessàries, la filosofia esdevé saviesa. Com ens ensenya Kojève, el resultat és que nosaltres, els qui caiem fora del cercle hegelianà, "més enllà del bé i del mal", ens mantenim tanmateix dins el cercle. El "hegelianisme" del postmodernisme pot aleshores mostrar-se així:

Per al pensador avançat de les darreries del segle vint, el final de la modernitat, la clausura de la metafísica, la mort de Déu i l'arribada de l'època postantropològica són signes que la saviesa mateixa ha arribat, només ara en la seva vertadera identitat com a diferència. Potser no comprenem

(290) "A Modest Proposal to Rethink Enlightenment" (Anc&Mod, pp.1-21), p.20.

que la identificació de la saviesa com a diferència és merament una altra formulació del principi hegelian de la identitat de la identitat i la diferència. Ni sembla que apreciïem la ironia que la superació de la presència per l'absència és una altra forma de presència, o allò que hom podria també anomenar la il.lustració del chiaroscuro. (291)

La postmodernitat semblaria aleshores, en certa manera, la confirmació que Hegel ha dit la veritat. Ja hem vist que el món postmodern és certament post-hegelian, però en un sentit que respon al no reeiximent de Hegel. Sense tornar sobre això, el que si volem aprofitar és quelcom que aquest autor veu bé, la necessitat d'evocar el passat -els "orígens"- per tal de (re)figurar de forma salubre el nostre present: l'evocació del passat, com la imaginació del futur, no és res més que la dialèctica del present. Això, és clar, ho veiem, no perquè Hegel, per dir-ho així, ja ho hagi dit, sinó perquè com a homes tenim la nostra experiència històrica; és a dir: ho sabem en virtut del que podem anomenar, després del recorregut fet fins aquí, una profecia socràtica. Si aquesta profecia és genuïna, diu Rosen, "aleshores la querella entre els antics i els moderns ha de ser redefinida com a esquizofrènia" (292). És aquesta observació el que ens ha de protegir contra l'historicisme en què decau la història hegeliana:

No hi ha per tant ni antics ni moderns, i certament no postmoderns, sinó només simulacres dels nostres si mateixos [selves] fragmentats: el detritus històric, no d'un ego absolut repudiat, sinó de la possibilitat humana. (293)

En tal cas l'afirmació feta més amunt de la "modernitat" de Plató ja no pot escandalitzar ningú, per bé que ara la distinció mateixa "antic"/"modern" se'ns fa problema. La diferència entre els antics i els moderns és innegable al nivell històric; però si la llei dialèctica de la identitat de la identitat i la diferència és correcta -i així ho creu tothom, fins i tot aquells postmoderns que pensen que en afirmar la diferència afirmen una altra cosa que això-, aleshores els antics i els

(291) Ibid., p.1

(292) Ibid., p.2

(293) Idem

moderns estan units per una identitat "secretada" que cal interrogar. En detectar el "hegelianisme" postmodern, Rosen ha parlat d'una ironia. Això és sens dubte una instància platònica, l'ensenyament de la qual es pot estirar tot mostrant el següent: si la doctrina del relativisme històric fos certa, aleshores no hi hauria querella entre antics i moderns, perquè el mirall que és el passat seria simplement opac. La querella ha de trobar alguna expressió, si és que té a veure pròpiament amb la naturalesa humana, en la filosofia antiga mateixa -una expressió que, per raons òbvies, no pot usar els mateixos termes emprats pels moderns (294).

La identitat de la identitat (el moderns) i la diferència (el mirall dels moderns, els antics) es pot mostrar així. En tant que éssers històrics, nosaltres no hem de tornar al passat, sinó que ja hi som, puix que en la dialèctica del present el passat està ja sempre conservat. Com a moderns, som també antics. Això no pot dir-se dels antics, perquè la contingència històrica ha donat que ells no poden mirar en el mirall que som nosaltres per tal de reflexionar amb els seus propis termes. Però això, repetim-ho, és merament contingent. Ara bé, com ens podem fer de mirall, els antics? Hegel ens ha ensenyat que la diferència només és intel·ligible amb la mediació de la identitat, o dit altrament, que la llei del cosmos és la llei de la contradicció com a identitat de la identitat i la diferència: els antics, com a paradigmes en virtut dels quals discernim la nostra diferència, o en virtut dels quals ens identifiquem, són moderns en virtut de la seva participació en la identitat de la identitat i la diferència: "with the passage of time, they have become ourselves" (295).

El que crea el miratge del progrés històric o de la superioritat moderna és el poder extraordinari de la ciència moderna. Però la nostra humanitat comuna amb els antics ens permet preguntar: què haurien fet els antics si haguessin posseït el nostre coneixement? Davant la inquietud que ens empeny a la reflexió, cerquem miralls en allò ja vist, i això ens fa interrogar si les ànimes de personatges com Juli Cèsar no estaran més ben resoltes per a ben orientar-se en les circumstàncies

(294) A Anc&Mod, en un article titulat "Anti-platonism", Rosen fa un estudi comparatiu entre el món de les idees de Plató i el món dels noumens de Kant. El que troba és el "platonisme" i l'"anti-platonisme" present, ambdós, tant en Kant com en Plató. Si hi ha una naturalesa humana que es manté en totes les èpoques, la interrogació filosòfica d'això, i el propòsit de viure segons el que així s'ha vist, faria que els "antics" fossin "moderns", o simplement que "nosaltres" som "ells". Sobre això, vid. també Platón y Europa de Jan Patocka.

(295) "A Modest Proposal to Rethink Enlightenment", p.3

present (296) que les ànimes de personatges com Sòcrates o Plató. Aquesta alternativa no pot ser resolta ni per la història ni pel recurs del principi de no-contradicció: triem només tot mirant en el mirall.

Això ens dóna el resultat següent: atès que la doctrina de la naturalesa humana és antiga, i no moderna, rebutjar del tot els antics seria rebutjar-nos a nosaltres mateixos, perquè seria el rebuig total de l'autoconsciència -en trencar el mirall, no sabem què fem ni què diem: això és la postmodernitat. D'altra banda, proclamar-se partidari dels antics és també, aquest cop per raons òbvies, rebutjar-nos a nosaltres mateixos. Per tal d'aclarir això, examinem ara dos tipus d'atac sobre la Il.lustració, perquè aquest examem ens permetrà comprendre en quin sentit ambdós atacs són ells mateixos expressions de la Il.lustració.

3.3.1. Prudència conservadora i desraó alliberadora

La defensa dels antics avui dia és formulada per aquells que es consideren a si mateixos conservadors (297). Aquesta defensa és un atac sobre la Il.lustració: atès que les tàctiques revolucionàries condueixen al caos, cal adherir-se a la prudència serena dels antics per tal de conservar el bon ordre en què la vida humana pot donar-se de forma salubre. La nostra lectura de Plató ja ha desmentit que aquesta imatge

(296) Notem que l'expressió té sentit: les circumstàncies han canviat, però ànimes com la de Cèsar n'hi poden haver sempre mentre hi hagi homes, perquè el que si es manté és una naturalesa humana comuna. Insistim en què afirmar una tal naturalesa no és reificar l'home. Ben al contrari, i com ja hem vist repetidament, és quan s'afirma eros -la inquietud "deslligada" de la forma- que es reifica l'home, que se'l duu a la situació humanament més baixa. Més amunt hem dit que correm el perill d'esdevenir tots personatges com Fedre; si això tenia sentit, és perquè ja n'hi ha, de "Fedres", avui dia. Un diàleg platònic "encara" ens permet reflexionar: parla dels moderns en la mesura que moderns i antics compartim una mateixa naturalesa humana.

(297) L'article en el que estem basant el present apartat no menciona cap autor pertanyent a aquest corrent, però presumiblement Rosen s'està referint als deixebles de Leo Strauss, o almenys a la major part dels seus deixebles. En l'apartat anterior ja hem dit que Strauss, exactament igual com Kojève, tenia un projecte revolucionari. Però la seva estratègia comunicativa deixava ocult aquest projecte (ocult només en el sentit que cal llegir la seva obra de forma no ingènua, no en el sentit que el transmetés només oralment). Així com Kojève ocultava el seu "stalinisme" sota una

dels antics sigui adequada. Més i tot, El Convit ens ha ensenyat que la sobrietat ha d'estar mediada per la intoxicació, i així, que la més gran sobrietat requereix la més gran intoxicació. El que veurem en el present apartat és aleshores una temàtica que Plató ja ens ha ajudat a aclarir: la sobrietat excessiva s'igualava dialècticament a la intoxicació excessiva, i la identitat de la identitat i la diferència en aquest cas és el caos. Però aquest caos és la degradació d'una forma salubre de conservar ambdues, en un teixit en el que la identitat de la identitat i la diferència sigui un bon ajustament. En cert sentit, el tot de l'apartat és el desplegament d'aquesta temàtica. Recuperem el fil de l'argument:

"Si no vaig errat", diu Rosen, "l'atac sobre la Il.lustració pren dues grans formes". La primera sosté que la distinció natural entre els pocs i els molts requereix la restricció de la passió per la raó: els molts són apassionats, els pocs enraonats. La passió no regulada condueix a la destrucció (com ho mostra dramàticament El Convit), i només pot ser regulada per la retòrica de la religió i del patriotisme, o sia, per l'expressió exotèrica de la prudència. Tenim, així, que la passió ha de ser regulada per la passió per tal que no detruïxi la raó, i això ja suposa una restricció de la raó en mans de la passió: la raó és reclosa a l'àmbit privat. La segona forma de l'atac està motivada per la convicció que la raó és auto-destructiva, com és més que evident en les conseqüències potencialment desastroses de la tecnologia científica (298). Aquí el problema no és que la passió nega la raó, sinó que la raó es nega a si mateixa: la passió, entesa com el desig de l'auto-conservació, o també -de forma més noble- com la simpatia per la humanitat, és més raonable que la raó. En ambdós casos

disfressa d'estudis de Hegel, així mateix Strauss ocultava el seu "churchillisme" (Churchill és per a Strauss paradigma de la phronesis en el sentit fort del terme) sota una disfressa de rabí conservador respectuós del ordre existent (per dir-ho així, apareixia com a Aristòfanes tot i que pretenia ser "una mena de" Sòcrates). Aquesta estratègia estava dirigida a autoprotegir-se. El resultat, però, és que, enlloc de generar filòsofs, genera conservadors -les deficiències dels quals explicarem a continuació. Sospitem, doncs, que la crítica roseniana es dirigeix a aquells que sense saber-ho han introduït un desviament en l'ensenyament "esotèric" de Strauss, i així, indirectament, a Strauss mateix.

(298) Aquest atac pren el nom de "postmodernisme", el d'aquell corrent que es veu a si mateix com a alliberament de la tirania de la raó matematitzant. Pot ser vist també com la posició representada per Kojève. Si això és així, l'afirmació jogassera feta més amunt,

la conseqüència pràctica és que la raó ha de ser regulada per la passió.

Certament aquest quadre és esquemàtic, i hom podrà fer observacions subtils tals com indicar que l'esquema raó-passió és massa simple, que convindria parlar d'una divisió tripartita de l'ànima en la que entrés en joc la imaginació, o alguna altra precisió en aquest sentit. Tot i admetent això, cal dir que les objeccions dels enemics de la Il.lustració (del signe que siguin) estaran, en tot cas, dirigides a la defensa de la tesi següent: l'expressió pública de la raó condueix inevitablement al domini de la raó per la imaginació, la qual al seu torn serveix a la passió, i en la forma més extrema de la passió, a la voluntat de poder. La passió és, per tant, també per als conservadors, més forta que la raó. El conservadorisme és aleshores una posició que al capdavant només pot emparar-se en la retòrica, perquè, després d'haver percebut limitacions en la naturalesa humana, és incapaç de posar-hi remei:

Tot i que l'home és l'animal racional, no és prou racional per a viure d'acord amb la naturalesa -o més específicament, amb la seva naturalesa. D'això se segueix que és irracional o bé l'home o bé la naturalesa, o se segueix que la naturalesa està dividida en el seu propi interior. La naturalesa en el sentit còsmic és així un enemic més que no pas un amic de la humanitat. El resultat és inevitablement una doctrina del sobrenatural, o una doctrina d'una esquerra radical entre la teoria i la pràctica. (299)

Troblem així la problemàtica detecta en el Polític de Plató, l'esquerda existent entre el cosmos i la política, o entre el cosmos i l'home. En Plató la constatació de l'esquerda no significava que la naturalesa ens fos simplement enemiga, perquè era la naturalesa mateixa la que ens donava, d'una banda, la phrónesis, i de l'altra, l'altre de si (de l'esquerda) com a mesura reorientadora. Comprendre això obria la possibilitat de teixir sense autocontradicció vergonyosa els dos element escindits en un sol vestit fet amb elements naturals que ens

que Rosen és "síntesi" dels seus dos grans mestres, es veuria de nou jogasserament confirmada -atès que la seva proposta serà un teixit de sobrietat (dels "straussians") i intoxicació (dels "kojèvianians"). Però de nou, el cas de Kojève ha de ser considerat amb més cura que el dels seus deixebles postmodernistes.

(299) "A Modest Proposal to Rethink Enlightenment", p.5

protegís de la naturalesa. En el cas dels conservadors un tal teixit no és possible, perquè en concebre la passió simplement com a enemiga, en el mateix acte de baixar al combat són vençuts per la passió, i es queden així sense mesura racional. "In this way, man transforms himself from the rational to the active animal. Paradoxically enough, this is also the precondition for the advent of liberalism, that is, of the Enlightenment" (300). Assistim així a una nova inversió dialèctica, que ens dóna notícia de l'extremada inestabilitat interna de la raó il.lustrada: si més amunt hem vist com la Il.lustració engendra el seu contrari, ara veiem com el seu contrari canvia de rostre per a engendrar de nou la Il.lustració; o describint més be aquesta inquietud eròtica: el que passa és que el moviment detectat és de la Il.lustració mateixa, és la Il.lustració mateixa que posa l'anti-il.lustració com a intent il.lustrat de donar resposta a les contradiccions internes inherents a la Il.lustració mateixa. La Il.lustració es posa a si mateixa, invertida, com a resposta a les seves contradiccions, i així torna a si mateixa; en fer-ho, no resol res, perquè retorna allà on era al principi, i la farsa d'eros s'estén sense solució de continuïtat. El conservadorisme queda aleshores situat en aquest moviment produït per la inestabilitat o per la no reciprocitat de la relació entre raó i passió; el progrés del conservadorisme fa que es transformi en el seu opost en virtut dels seus propis ritmes interns.

D'acord amb els conservadors, l'homo sapiens (com a oposat a uns pocs éssers humans) és l'animal apassionat, en el que la raó és un instrument per al procés inacabable en virtut del qual intentem satisfer els nostres desitjos. Només els pocs restants són més racionals que apassionats. Donada la força autodestructiva de la passió, els pocs han de ser deificats per a protegir els molts (un ensenyament, aquest, no gens esotèric, per molt que els qui el defensen facin una determinada lectura de Leo Strauss): el filòsof retorna a la cova com a déu o legislador, o més precisament, retorna en la forma de les seves empremtes exotèriques. Aquest ensenyament coincideix amb una determinada lectura de Plató, pel qui la il.lustració és impossible perquè, segons la imatgeria del Fedre, l'ànima, descrita com una força que té congènitament dos cavalls alats i l'auriga, essent els cavalls un bo i l'altre el seu oposat, està privada pel cavall dolent -de la passió- de guanyar una visió estable i ininterrompuda de les coses més enllà del cel, o sia de les idees platòniques. El retorn als orígens no purifica per tant el món polític, sinó que simplement el transcendeix. La raó isolada queda situada en l'aïllament o en la privacitat que fa a l'home qui la professa vulnerable davant el poder polític; la raó com a veu de la passió és una raó apassionada, queda impotent davant el domini de la passió. En tot cas: la Il.lustració és impossible perquè, si és recercada, la raó es destruirà a si mateixa o bé sucumbirà a la passió.

(300) Idem (el subratllat és meu)

I la solució conservadora tampoc no ajuda: de tant prudent, aïlla la raó en el seu domini diví, i reconeix el govern de la passió en l'àmbit polític. La prudència conservadora no pot aleshores sinó cometre l'excés d'afirmar retòricament la seva mejor noblesa davant la baixesa d'altri, de manera que aquesta prudència s'empara al capdavant en la desraó. El resultat és que la prudència conservadora es transforma en la desraó alliberadora dels postmoderns, per bé que aquí l'alliberament es concep d'una altra manera -defensada retòricament. Si la raó és la noblesa davant la baixesa de la passió, ens hem de demanar si el noble s'autodefensa en acomodar-se al que és baix, o bé si en fer això esdevé baix. Aquests són els termes en què l'ensenyament conservador demana que formulem la qüestió. Estudiem-la.

3.3.2. Noblesa i baixesa

La remissió a Plató, i sobretot a Sòcrates, per part dels conservadors els serveix per a argumentar que l'afirmació socràtica segons la qual val més una mort noble que una vida baixa és la formulació clàssica del seu propi ensenyament. "In my opinion", escriu Rosen, "Socrates was, rather than any kind of a conservative, an enlightener who spoke, not just ad captum vulgi, but to the circumstances of his day. What we today call conservatism must seek its ancestor in Aristotle, not in Plato" (301). En estudiar El Convit hem dit que allà s'hi feia un judici històric, la diagnosi de la decadència d'Atenes; la malaltia tenia a veure, si es vol, amb la passió en desmesura, però el remei exigia un coratge socràtic que demanava la més gran de les intoxicacions. Què seria un il.lustrat en les circumstàncies de l'Atenes de Plató? I què seria un "clàssic" en les nostres circumstàncies actuals? Ja sabem que no n'hi ha prou amb anar descalç i no escriure per a ser Sòcrates. La publicitat de les seves idees en textos escrits fan de Plató un pensador en cert sentit il.lustrat, per bé que aquesta afirmació no podrà defensar-se fins que no haguem assenyalat el sentit de la proposta roseniana de repensar la Il.lustració. De moment tornem a la qüestió que ens ocupa:

(301) Ibid., p.7. És curiós comprovar com la figura d'Aristòtil ha influenciat en la visió actual dels clàssics. Si en la primera part del treball vèiem que els ontologistes i (anti)ontologistes tenien com a precedent més llunyà a Aristòtil, ara trobem que això també es pot dir dels filòsofs que fan (en un sentit més o menys acurat, "straussianament") filosofia política de tipus conservador. Així com la interpretació de Kant ha estat molt sovint interferida pel fet de llegir-lo des de la perspectiva de l'idealisme, de la mateixa manera la lectura de Plató ha estat interferida per una perspectiva aristotèlica. Potser això passa perquè tant Aristòtil com Hegel diuen haver assolit la saviesa.

El que hem trobat en el punt precedent és això: el filòsof conservador no pot separar la filosofia completament de la ciutat sense suprimir-se ell mateix i, per tant, sense retornar a la condició prefilosòfica o baixa de l'existència animal (=moguda per la passió). Però hi ha encara una altra inconsistència, en la proposta conservadora: és intrínsec a la distinció entre la noblesa i la baixesa l'aliança amb la noblesa, i per tant, el desig d'il.lustració. Una ciutat en la que els filòsofs són reis (conservadorisme) és només un compromís pràctic o una atenuació del vertader paradigma d'una ciutat en la que tots els homes són filòsofs: el conservadorisme es transforma a si mateix en il.lustració radical.

Deixant de banda això, el que ningú no pot negar és que el conservadorisme requereix compromís. El més liberal dels progressistes avui dia no defensaria la restricció d'aquelles investigacions científiques dirigides a la destrucció de la humanitat. El liberalisme progressista és aleshores la veu del conservadorisme, és a dir, de la crítica de la Il.lustració. Si remetem al paradigma del conservadorisme, trobem que la millor manera de combatre aquest perill és abolir la ciència, la qual cosa significa també destruir les màquines i cremar els llibres; però com que poden sorgir nous científics, el filòsof-rei haurà de fer matar a tots aquells nens que siguin científics potencials, cosa que, en ser impossible d'avaluar, ens durà a matar a tots els nens. Aquest absurd s'obté quan la moderació s'afirma immoderadament. No diem, per descomptat, que els conservadors defensin aquest resultat; el que diem és que el paradigma que defensen, en ser interrogat radicalment, dona aquest resultat. La destrucció de la humanitat és l'absurditat última de l'atac contra la Il.lustració. Convé insistir que aquest joc Rosen el fa sobre el paradigma de l'atac, no sobre les opinions que en cada cas tingui el representat conservador circumstancial. És clar que es pot donar una regulació enraonada de la ciència sense que impliqui aquests resultats, però una tal regulació ha de donar per suposada l'adhesió al progrés de la ciència com a saber salubre; no n'hi ha prou amb defensar una determinada aparició del filòsof rei en el món polític.

Hom podria protestar que Rosen ha fet trampes, perquè fa una aplicació exagerada del paradigma. Malauradament, l'apaivagament així fet del paradigma desmentiria el paradigma mateix, perquè es faria seguint criteris aliens a aquest, amb la qual cosa la remissió a això semblaria innecessària: "if the paradigm is itself absurd, then it cannot serve as a noble or prudent standard by which to rectify our own baseness" (302). El paradigma conservador és del tot insatisfactori perquè, en defensa de la virtut, i donades les limitacions de la naturalesa humana, duu a la defensa de les restriccions ordenades per algú la legitimitat per a fer-ho del qual depèn exclusivament de la seva

pròpia autoafirmació com a més noble. La defensa immoderada de la moderació duu així a la tirania i al barbarisme -això és, a la destrucció del nostre ordre polític, no a la seva "curació":

Ni tan sols els antics estaven preparats per a imposar un paradigma extrem de la saviesa tal com aquest. Tanmateix, la distinció vertaderament forta a ser establerta no és entre els antics i els moderns, sinó entre els filòsofs i els no filòsofs, o almenys entre aquells filòsofs que intenten una defensa rigorosa de la vida política contra la decadència, i tots aquells, filòsofs i no filòsofs, que canten a una musa més relaxada. (303)

Si la defensa immoderada de la moderació es mostra com a remei esdevingut verí, potser caldrà introduir moderació a la defensa de la moderació. El problema és que en política sempre cal especificar el cas concret: un paradigma de la virtut basat en els clàssics a ser aplicat a les circumstàncies modernes ha de fracassar, sobretot perquè no es pren prou seriosament l'exigència de fer la diagnosi del nostres mals. La defensa conservadora de la noblesa condueix aleshores a la més alta de les baixeses, al descurement absolut de la vida política de la que pretesament es volia prendre cura -i.e. a l'autodestrucció.

El problema és el de la relació entre la teoria i la pràctica. La teoria en el sentit clàssic és un veure-hi, no un concepte, de manera que la noblesa com a orientació de la nostra vida no pot remetre a cap paradigma conceptual: la noblesa és una percepció, no un concepte. O si es vol: el nostre concepte de noblesa s'arrela en una percepció, no en un altre concepte. Trobem aquí una temàtica "platònica" que ja hem estudiat amb deteniment en altres llocs del present treball. El partidari de l'antiguitat no pot donar cap concepte de virtut que sigui per sí sol persuassiu, sinó que en tot cas ens convencerà si la nostra pròpia experiència de la vida de cada dia confirma que la proposta feta és una bona proposta. El paradigma ofert, és bo?

Hem vist que aquest paradigma proposa la destrucció abans que la baixesa. Potser el partidari del paradigma objectarà que és preferible una vida noble o virtuosa que una llarga vida. La paradoxa, però, és aquesta: davant la destrucció inherent al paradigma extremat de la Il.lustració, el defensor de l'antiguitat proposa un nou paradigma, igualment extremat, que duu també a l'autodestrucció. Potser la

Una proposta modesta de repensar la Il.lustració 195

querella entre els antics i els moderns (en el sentit que aquests termes prenen en l'ús donat per aquests savis antics) ha de ser plantejada, aleshores, en els termes següents: com hem de morir? Quan la raó és esclava de la passió, la vida és el joglar de la mort. La Il.lustració com a defensora de la llibertat entesa com a absència de tota restricció duu al nihilisme (això ha estat a bastament mostrat al llarg del treball). El conservadorisme radical duu a la tirania i a l'autodestrucció. De manera que:

Si el conservadorisme radical condueix a la tirania i la Il.lustració radical al nihilisme, aleshores potser és el radicalisme que hauria de ser evitat. Considerem la possibilitat que no hi ha diferència pràctica entre el conservadorisme radical i el liberalisme radical, donat que l'èmfasi és en ambdós casos en la moderació més que no pas en el conservadorisme o el liberalisme.
(304)

El terme "moderació" és el que en ocasions ha usat Rosen per a traduir el terme grec sophrosyne, aquella phrónesis que, segons Diotima, és la més bella de totes (i que també rep el nom de justícia, dikaiosyne). Si recordem el mite del Polític, semblaria que els conservadors han volgut prendre el paper del pastor diví, un paper que, segons l'Estranger d'Elea, queda massa alt per als homes. Aquesta immoderació té la seva conseqüència tràgica, el caos o la destrucció.

De l'altra banda, atès que la naturalesa i la polis mai no les transcendim del tot, el liberalisme radical el que fa és situar-se com fora d'allò dins el qual ja sempre ens trobem. La concepció de la naturalesa que trobàvem en el Polític fixava bé (això si, de forma mítica) els límits del situs de la política, en mostrar l'esquerda en el si mateix de la naturalesa entre el cosmos i l'estat. La ciència moderna no és el que produeix una nova concepció de la naturalesa (respecte a la concepció clàssica), sinó que el procés és l'invers: és el sorgiment d'una nova concepció de la naturalesa el que produeix la ciència moderna. Convé advertir que la filosofia és per naturalesa intrínsecament il.lustrada -El Convit ens ha ensenyat que el problema és com combinar la follia de la filosofia amb la moderació de la política-: el que passa és que circumstàncies distintes demanen estratègies distintes. En la modernitat, la confiança "cartesiana" ens dóna que la naturalesa és a la fi del tot dominable: el canvi de concepció de la

Una proposta modesta de repensar la Il.lustració 196

naturalesa crea el miratge en virtut del qual l'esquerda detectada entre el cosmos i l'estat s'esborra mitjançant la submissió del primer al segon: la transformació de la naturalesa en l'ordre de les matemàtiques fa que aquesta sigui del tot accessible per a l'home, de manera que el costat de l'estat en l'escisió examinada per l'Estranger d'Elea passa a ocupar el tot. Quan això passa, l'endregament de l'estat ja no té un altre de l'estat en què mirar i trobar així una mesura diacòsmica. La política es degrada aleshores perquè mai no podem saber que fem bé, i així, perquè la raó se separa del bé. D'aquesta manera, l'àmbit de la política, com a altre del que ha quedat sotmès a la matemàtica (com a altre de la naturalesa), això és, com a àmbit de la contingència, esdevé l'àmbit de l'espontaneïtat i, en virtut d'això, en l'àmbit del que hem anomenat "la necessitat de la contingència": la política es dilueix en la història -i potser ja només queda dir: "no em jutgeu, que la història ja ho farà".

El polític endregador o productor de cosmos no pot ja endregar perquè no té cap punt de referència que li indiqui, per dir-ho així, "que cada cosa està al seu lloc". El polític decau de productor de cosmos en productor de caos. La inquietud dels partidaris de l'antiguitat està així justificada:

Una versió pura o extremada del paradigma de la il.lustració -quan és articulats enterament o llargament en termes del progrés científic, de la matematització de l'experiència humana, i, de forma del tot inconsistent amb l'anterior, en termes de l'èmfasi extremat en la puresa [fairness] o en l'igualitarisme i la llibertat respecte totes les formes de dominació- condueix directament al caos. (305)

L'anti-Il.lustració respon a això, o bé reclamant un retorn als antics, o bé denunciant la reificació de la raó matemàtica en favor d'un pensament poètic nou. Aquestes dues "inversions" s'igualen, al seu torn, en això: ambdues combaten el caos amb més caos.

La passió domina, doncs, en tot cas, a la raó. No hi ha un teixit salubre com aquell en el que el filòsof sent passió per la comprehensió. Hegel, el darrer gran pensador del Tot, creu haver donat satisfacció final a aquest desig. El seu fracàs es pot mostrar així: atès que la vida humana no és un concepte, l'explicació hegeliana de la vida humana

Una proposta modesta de repensar la Il.lustració 197

és errònia. Ens dóna, no la resolució final de l'escisió entre l'etern (=la naturalesa del mite del Polític) i el temporal (=la història segons com ens va quedar en el nostre examen del mite), sinó la separació de l'un i l'altre. Hegel és massa "científic" i "sistemàtic": guanya la raó més extremadament il.lustrada (el mateix Hegel parla de la resolució de l'escisió interna de la Il.lustració), però això és la derrota de la possibilitat de la política. En la separació entre cosmos (=el Tot) i estat (=el temporal), l'infinit i el finit mostren la seva enorme inestabilitat quan van l'un separat de l'altre. La insistència contemporània en la finitud és un senyal del fracàs hegelianà, puix que aquesta finitud queda desemparada, sense un fons segur orientador del fer humà: l'escisió (post)"hegeliana" de l'etern i el temporal duu al caos. En termes de la present investigació, podem expressar la deficiència de l'ensenyament hegelianà de la manera següent:

Hegel pretén haver donat una explicació conceptual completa de tots els aspectes de l'experiència humana. Fins i tot en el supòsit que ho hagués fet, no hi ha cap explicació conceptual de la noblesa o desitjabilitat d'una tal explicació. Hegel podria ser un personatge ridícul que ha perdut el seu temps; potser més li hagués valgut viure d'una altra manera, sense capficar-se tant i tan esforçadament en trobar això. Per dir-ho així: en l'ensenyament hegelianà no hi ha cabuda per a les vergonyes que (com hem mostrat) juguen un paper tan central en l'ensenyament (i en la transmissió de l'ensenyament) de Plató. Dir que autocontradir-se és vergonyós no convenç ningú; cal fer que l'interlocutor ho vegi -però Hegel rebutja una tal intuïció.

La crisi actual en què els diferents elements que componen l'ànima humana es combinen de forma inestable -donant lloc a l'alliberament de la passió que, prenent la forma de voluntat de poder, degrada la producció diacòsmica en producció de no-res com a caos- és, contra el que vol Hegel, insuperable. Aquesta crisi és intrínseca a l'existència humana. Defensar, amb els conservadors, la resignació serena dels clàssics (i ja sabem com de suspecte és aquesta expressió), o defensar, amb els progressistes, l'optimisme confiat dels moderns, això no és triar o desertar una època històrica per una altra: en el sentit aquí apuntat, d'antics i de moderns n'hi ha tant a l'antiguitat com a la modernitat! Si la inestabilitat inherent a la raó moderna -si la inestabilitat interna pròpia de la nostra racionalitat- es deu a un excés d'optimisme pel que fa a l'accessibilitat de la naturalesa, aleshores potser la forma salubre, és a dir, la bona forma, de recuperar la racionalitat serà ser més modest pel que fa a les pretensions d'aquesta nostra racionalitat. Expliquem aquesta proposta.

3.3.3. Una proposta modesta de repensar la Il.lustració

Reformulem resultats obtinguts més amunt. Pot parlar-se de dos tipus d'extremisme als que dóna lloc el paradigma il.lustrat quan ens el prenem massa seriosament. El primer és el d'una extremada concepció

de la noblesa; el segon l'acceptació tàcita de la superioritat de la raó demostrativa o analítica. Pel que fa al primer, si el paradigma "pur" de la noblesa no pot ser aplicat sense conseqüències desastroses, aleshores el paradigma és o bé innoble, o bé ni noble ni baix. L'aplicació moderada d'un paradigma extrem, és a dir, una aplicació que atén a les circumstàncies de cada cas, és de fet l'aplicació d'un paradigma moderat: si comprometre's amb les circumstàncies és noble, aleshores la nostra concepció de la noblesa no és extremada.

Notem que atendre a les circumstàncies és atendre a com el paradigma proposat ha d'aplicar-se donat el poder humà. Si la raó està o no està sotmesa a la passió segons les capacitats humanes, això només ho sabrem tot examinant aclaridament la naturalesa humana, però fer un tal examen ja és haver assumit la il.lustració com aquella postura que defensa que estar aclarit és bo per a la vida humana. Si la modernitat és il.lustrada, aleshores obtenim que la modernitat és intrínsecament més noble que l'antiguitat. Però aquesta major noblesa no arrela en la força de l'argument demostratiu:

Contra la segona forma d'extremisme detectada, la modernitat no és la conseqüència d'arguments moderns, sinó de la genuïna noblesa filosòfica dels antics, tal com es manifesta en la revolució instigada per Sòcrates, de la que ja hem parlat a bastament. Puix que la noblesa no és cap concepte, un paradigma il.lustrat no autodestructor ha de recuperar la intuïció en el sentit platònic estudiat. No cal insistir en la naturalesa deficient de l'analítica (ja ho hem fet a l.1.); però si és interessant repetir en quin sentit la postmodernitat anti-il.lustrada és una instància de la Il.lustració:

Atès que la concepció il.lustrada de la veritat comporta "matematització" o conceptualització, la Il.lustració esdevé indissolublement connectada a la presència ontològica: si no hi ha determinació conceptual de la cosa, no hi ha cosa. Doncs bé: contra el que vol Heidegger, i especialment contra el que vol Derrida, això no es pot afirmar dels clàssics, tal com vam mostrar sobradament assistits per Plató. La postmodernitat rebutja la Il.lustració per l'extremisme d'aquesta en la seva connexió amb la presència: l'absència de l'Ésser fa que el paradigma il.lustrat sigui deficient. Si l'extremada retòrica de la Il.lustració assenyalava sempre al futur desertant el present, la inversió postmoderna de la Il.lustració assenyalava al passat desertant igualment el present: retornem a la Grècia arcaica, a l'ambit de la poesia o de l'art. La postmodernitat és aleshores la Il.lustració que ha embogit; i en la bogeria tot és permès. Les pretensions excessives formulades per la retòrica il.lustrada destrueixen la Il.lustració. Davant d'això, Rosen sosté que "this extreme rhetoric does an injustice to the paradigm of enlightenment" (306). Segons aquest paradigma, sempre és millor conèixer que ignorar, malgrat el perill del mal ús del coneixement; el coneixement és poder. El problema és com concebem el

coneixement: si conèixer és reduir a conceptes, o si admetem que només és allò que pot ser expressat en fòrmules matemàtiques, aleshores no es veu en què consisteix la presumpta bondat del conèixer: donat que una tal expressió matemàtica no ajuda a orientar-se humanament en les circumstàncies de cada cas, l'impuls conceptualitzador desplegat en aquest sentit extrem semblaria ben inútil des del punt de vista de la vida humana. En acabar el nostre recorregut, la lliçó que pot ser apresada és aquesta:

El que necessitem aprendre dels antics no és la prudència o la superioritat de la temperança sobre el coratge, sinó la íntima connexió entre la raó i el bé. (307)

Recollir aquest aprenentatge vol dir situar el pensament en el seu paper reorientador. La proposta és modesta en diversos sentits, cap dels quals significa incompatibilitat amb el coratge. De fet, aquesta proposta arrela en el present, no en el passat ni en el futur. Aquest trobar-se situat en el present dóna així el sentit que el coratge ha de tenir en el nou paradigma proposat: el coratge no és definit ni com a resolució cap al futur ni com a resignació cap al passat, de manera que esdevé possible encarar coratjosament el present. I això és, certament, no gens immodest.

El bé és, platònicament, no cap això, sinó la visibilitat de qualsevol això que veiem (308). La querella contemporània entre els antics i els moderns troba expressió a través d'una simplificació artificial dels uns i dels altres. Antics i moderns són dues dimensions de nosaltres mateixos, són termes sincrònics, que caldria, per tant, no sintetitzar en un sentit hegelianà, però si teixir "platònicament" d'una manera salubre. Dit això, tot recordant que ser deixeble de Sòcrates no vol dir anar descalç i rentar-se poc, acabem obeint la saviesa dels antics: Amicus Platonis; magis amicus veritatis.

(307) Idem

(308) Nihilism, p.190

BIBLIOGRAFIA

- Josep M^a. BECH, La recerca del sentit i l'experiència del temps, Anthropos, Barcelona, 1991
- Allan BLOOM, El cierre de la mente moderna, Plaza y Janés, Barcelona, 1989
- Gabriel CELAYA, Poesía (selecció Angel González), Círculo de Lectores, Barcelona, 1990
- Richard CREATH, "Carnap, Quine and the Rejection of Intuition", a: R.Barret/R.Gibson (eds.), Perspectives on Quine, Basil Blackwell, Oxford and Cambridge, 1990
- Jonathan CULLER, Sobre la deconstrucción (trad. Luís Cremades), Cátedra, Madrid, 1992
- Jacques DERRIDA, "Envoi", a: Psyché, pp.109-143
- ----- , La dissémination, Seuil, Paris, 1972
- ----- , L'écriture et la différence, Seuil, Paris, 1967
- ----- , "¿Qué es poesía?", a Er, Revista de Filosofía, nos.9-10, Años V-VI, pp.165-190
- René DESCARTES, Les Méditations, a: F.Alquié (ed.), OEuvres philosophiques II, Classiques Garnier, Paris, 1967, pp.404-505.
- Félix DUQUE, De la libertad de la pasión a la pasión de la libertad, NATAN, Valencia, 1988
- ----- (comp.), Heidegger: La voz de tiempos sombríos, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991
- ----- , "Sentido de la verdad como desvelamiento", a: Er, Revista de Filosofía, nº5 Año III, pp.7-32
- ----- , "Tejido y resonancia. Hollando con Derrida el solar heideggeriano", a: rev. Anthropos nº 93, Febrero 1989, pp.54-57
- Paul FRIEDLÄNDER, Plato, Routledge and Kegan Paul, New York and London, 1964
- Hans-Georg GADAMER, "Logos and Ergon in Plato's Lysis", a: H.-G.Gadamer, Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato (trad. P.C.Smith), Yale University Press, New Haven, 1980, pp.1-6
- ----- , Verdad y Método, Sígueme, Salamanca, 1988
- Charles L. GRISWOLD, "Plato's Metaphilosophy: Why Plato Wrote Dialogues", a: Ch.L.Griswold (ed.), Platonic Writings/Platonic Readings, Routledge, New York and London, 1988
- ----- , Self-Knowledge in Plato's Phaedrus, Yale University Press, New Haven and London, 1986
- G.W.F.HEGEL, Fenomenología del Espíritu (trad. Wenceslao Roces), F.C.E., México, 1966

- Martin HEIDEGGER, El Ser y el Tiempo (trad. José Gaos), F.C.E., México, 1989
- ----- , Identidad y Diferencia (text i traducció, trad. a cura d'H.Cortés i A.Leyte), Anthropos, Barcelona, 1988
- ----- , Kant y el problema de la metafísica (trad. G.Ibscher Roth), F.C.E., México, 1986
- ----- , "Què és metafísica?", a: Fites (trad. Manuel Carbonell), Laia, Barcelona, 1989, pp.39-103
- ----- , "The Anaximander Fragment", "Logos", "Moira" i "Aletheia", a: Early Greek Thinking (trad. D.Farrell i F.A.Capuzzi), Harper & Row, New York, 1975
- HESÍODE, Teogonía, a: Obras y fragmentos (trad. A.Pérez/A.Martínez), Gredos, Madrid, 1983, pp.63-113
- Immanuel KANT, Antropología (trad. José Gaos), Alianza, Madrid, 1991
- ----- , Crítica de la razón pura (trad. Pedro Ribas), Alfaguara, Madrid, 1988
- ----- , Crítica de la razón práctica, Austral, Madrid, 1977
- ----- , Crítica del Juicio (trad. M. García Morente, Austral, Madrid, 1991
- Jacob KLEIN, A Commentary on Plato's Meno, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1965
- ----- , Plato's Trilogy: Theatetus, the Sophist, and the Statesman, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1977
- Alexandre KOJEVE, Introduction à la lecture de Hegel, 2ª ed., Gallimard, Paris, 1976
- ----- , Kant, Gallimard, Paris, 1973
- ----- , "Tyrannie et Sagesse", a: Léo Strauss, De la tyrannie (trad. de l'anglès per Hélène Kern), Gallimard, Paris, 1983, pp.214-280
- Hans J. KRÄMER, Platone e i fondamenti della metafisica (trad. G.Reale), Vita e Pensiero, Milano, 1982
- F.M.MARZOA, De Grecia y la Filosofía, Universidad de Murcia, Murcia, 1990
- ----- , De Kant a Hölderlin, Visor, Madrid, 1992
- ----- , Desconocida raíz común, Visor, Madrid, 1987
- ----- , "Heidegger", a: VV.AA., Curs Metamorfosi del Nihilisme, Fundació Caixa de Pensions, Barcelona, 1989, pp.15-28
- ----- , Historia de la filosofía (2 vols.), Istmo, Madrid, 1973
- ----- , "La 'Crítica del Juicio' y la cuestión Grecia-Modernidad", a: VV.AA., Estudios sobre la "Crítica del Juicio", Visor, Madrid, 1990
- ----- , Releer a Kant, Anthropos, Barcelona, 1989

- Miquel MARTÍ I POL, Suite de Parlavà, Ed.62-Llibres de l'Escorpí, Barcelona, 1992
- ----- , Per preservar la veu (Obra Poètica V), Llibres del Mall, 1985
- Jean-François MATEÍ, L'ordre du monde, PUF, Paris, 1989
- Richard MCKIM, "Shame and Truth in Plato's Gorgias", a: Ch.L.Griswold (ed.), Platonic Writings/Platonic Readings, pp.34-48
- Jesús MOSTERÍN, Teoría axiomática de conjuntos, Ariel, Barcelona, 1980
- Jan PATOCKA, Ensayos heréticos, Península, Barcelona, 1988
- ----- , Platón y Europa, Península, Barcelona, 1991
- PLATÓ, Diàlegs (11 vols. amb text i traducció), Bernat Metge, Barcelona. En el treball hem llegit especialment El Convit (vol.VI, a cura d'Eulàlia Presas), el Fedre, (vol.IX, a cura de Manuel Balasch), l'Eutidem (vol.III, a cura de Joan Crexells) i la República (vols.X-XI, a l'espera del XII, a cura també de Balasch).
- --- , Diálogos V, versió castellana del Sofista i del Polític.
- --- , Platonis Opera, de l'edició de Burnet (Oxford Classical Texts-O.U.P.) per als originals grecs del Sofista i del Polític.
- W.V.O.QUINE, Desde un punto de vista lógico (trad. Manuel Sacristán), Orbis, Barcelona, 1984
- Giovanni REALE, Per una nuova interpretazione di Platone, Vita e Pensiero, Milano, 1987
- Stanley ROSEN, "Benedict Spinoza", a: Leo Strauss i Joseph Cropsey (eds.), History of Political Philosophy, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1963, pp.456-475
- ----- , "Clarity", a: Giornale di Metafisica, Anno XIII, 1958, pp.687-711
- ----- , "Founding Philosophy", a: Reason Papers (Fall 1991), 3-13
- ----- , G.W.F.Hegel, Yale University Press, New Haven and London, 1974
- ----- , Hermeneutics as Politics, Odéon-Oxford University Press, Oxford and New York, 1987
- ----- , "Hermenêutica Hiperbórea" (trad. al portuguès per Maria da Encarnação Casquilho), a: Argumento I, nº2, octubre 1991, pp.29-53
- ----- , "Is Metaphysics Possible?", a: Review of Metaphysics, vol.XLV, No.2 desembre 1991, pp.235-257
- ----- , Nihilism, Yale University Press, New Haven, 1969
- ----- , Plato's Sophist, Y.U.P., New Haven, 1983
- ----- , Plato's Symposium, Y.U.P., New Haven, 1987
- ----- , "Political Philosophy and Epistemology", a: Philosophy and Phenomenological Research, vol.20, 1959-60, pp. 453-468

- ----- , "Self-Consciousness and Self-Knowledge in Plato and Hegel", a: Hegel-Studien, Band 9, 1974, pp.109-29
- ----- , "Spinoza's Argument for Political Freedom", a: Giornale di Metafisica, Anno XIII, 1958, pp.487-499
- ----- , "Squaring the Hermeneutical Circle", a: Review of Metaphysics 44 (juny 1991), pp.707-728
- ----- , "The Absence of Structure", Kant-Studien, vol. 64, 1973, pp.247-261
- ----- , The Ancients and the Moderns, Y.U.P., New Haven, 1989
- ----- , The Limits of Analysis, Basic Books, New York, 1980
- ----- , The Quarrel Between Philosophy and Poetry, Routledge, New York and London, 1988
- Joan SALES, Incerta glòria, Grup del Llibre, Barcelona, 1981⁵
- Jordi SALES, "Cartesianisme i Fenomenologia", curs 1991-92 (apunts de classe, no publicats)
- ----- , Coneixement i situació, PPU, Barcelona, 1990
- ----- , "El Convit com a fenomenologia dramàtica" -Teoria del coneixement nocturn, curs 1988-89 (manuscrit no publicat)
- ----- , "El jove que no es desplaça", a: Convivium I, 1990, pp.5-24
- ----- , "La situació filosòfica de René Descartes", a: Anuari de la Societat Catalana de Filosofia II, 1988, pp.45-62
- ----- , "Per a una filosofia de la divisió de la història en edats", a: Anuari de la Societat Catalana de Filosofia II, 1988, pp.112-118
- ----- , "Platonisme i Fenomenologia", curs 1990-91 (apunts de classe, no publicats)
- Léo STRAUSS, De la tyrannie (trad. al francès d'Hélène Kern), Gallimard, Paris, 1954
- ----- , The Rebirth of Classical Political Rationalism (assajos i lectures introduïts recollits sota aquest títol per Thomas L. Pangle), The University of Chicago Press, Chicago and London, 1989
- Thomas A.SZLEZÁK, Platone e la scrittura della filosofia (trad. de G.Reale), Vita e Pensiero, Milano, 1989
- Ludwig WITTGENSTEIN, Investigacions filosòfiques (trad. de J.Mª.Terricabres), Laia, Barcelona, 1983
- ----- , Tractatus Logico-Philosophicus (text i traducció al castellà, a cura de J.Muñoz i I.Reguera), Alianza U., Madrid, 1987