

Francisco J. GONZALEZ, *Dialectic and Dialogue. Plato's Practice of Philosophical Inquiry*, Evanston (Illinois): Northwestern University Press, 1998, 418 pp.

I. Francisco J. Gonzalez és Assistant Professor of Philosophy a l'Skidmore College de Nova York. Estudiós de Plató, Aristòtil, Nietzsche i Heidegger. És, a més, l'editor de *The Third Way* (Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 1995), volum concebut per ell i al qual aporta la introducció i un article. En aquest llibre ja veiem el plantejament inicial de la seva investigació, que es presenta com la possibilitat d'una tercera via entre els qui veuen en Plató una doctrina sistemàtica (dins o fora dels diàlegs) i els qui sostenen que en Plató no hi ha cap ensenyament positiu a rebre; o en altres paraules: entre els qui farien de Plató un dogmàtic i els qui en farien un escèptic. L'autor vol mostrar que, per bé que hi ha efectivament un ensenyament positiu platònic (contra els qui fan de Plató un escèptic), aquest ensenyament no és proposicional, sinó que es mostra realitzat en la vida del diàleg socràtic (contra els qui fan de Plató un dogmàtic). La novetat d'aquesta «tercera via» potser no és tanta si atenem als comentaris que de l'obra platònica han fet estudiosos com Leo Strauss, Stanley Rosen, Jakob Klein o Charles Griswold, entre altres. En algun lloc l'autor tendeix a classificar aquests autors com a «antidoctrinaris», o sigui com uns que assimilarien Plató a l'escepticisme. Això no és correcte, com es pot veure del comentari de Strauss sobre les Lleis, de gairebé qualsevol obra de Rosen, del comentari de Klein sobre el Menó, o del comentari de Griswold sobre el Fedre. No és objecte d'aquesta ressenya polemitzar amb l'autor sobre l'escena global dels estudis platònics. Sigui quin sigui el seu grau de novetat –al capdavall, una qüestió ben supèrflua–, cal reconèixer en tot cas, com mostrarà la ressenya que tot just comença, la bondat d'aquesta via, que de totes maneres jo no batejaria de «tercera» per tal de no simplificar en excés el panorama actual dels estudis platònics.

Aquesta investigació, que en el volum de 1995 simplement s'esbossa, troba un primer desplegament en l'obra que aquí comentem, versió revisada i ampliada de la tesi doctoral de l'autor, dedicada als diàlegs primers i mitjans. La bondat dels resultats d'aquest tram de la investigació haurà de ser contrastada ulteriorment amb una lectura atenta dels diàlegs tardans. Ens pertoca aquí de veure quins passos fa l'autor en aquest primer moment de la seva investigació.

II. *Dialectic and Dialogue* està estructurat en un plantejament inicial («Introducció: la necessitat d'un re-examen de la dialèctica de Plató», pp. 1-16), una primera part en què s'examina la dialèctica platònica atenent als diàlegs primers (I. la dialèctica entre el discurs ordinari i el discurs sofístic, pp. 17-149), i una segona part en què s'examina si el mètode de les hipòtesis que apareix en els diàlegs mitjans constitueix o no una superació de l'ensenyament que trobàvem en la lectura atenta dels primers diàlegs (II. El mètode de les hipòtesis, pp. 151-274). El darrer capítol d'aquesta segona part (9. «Conclusió: la dialèctica en la Carta VII»), ens dona la conclusió del llibre, en una lectura excel·lent de la digressió filosòfica de la Carta VII. L'obra es completa amb un magnífic aparat crític: de la p. 275 a la 387 tenim més de cent pàgines de notes al cos del text que revelen un coneixement abundós de l'estat actual dels estudis platònics i que ens mostra la capacitat dialèctica de l'autor en un munt de diàlegs creuats que tot sovint fan les delícies del lector especialista.

Abans de qualsevol altra consideració sobre el contingut del text, cal remarcar d'entrada, doncs, que es tracta d'un estudi seriós i ben informat, en diàleg constant amb els textos estudiats però també amb la bibliografia secundària. Considerem ja el seu contingut.

El tot dels estudis platònics es deixa dividir, segons l'autor, en dos grans grups. El primer és el d'aquells estudiosos que sostenen que Plató defensa una determinada doctrina positiva. Dins aquest grup, uns creuen trobar aquesta doctrina en els diàlegs, i llavors se'ns parla de la teoria de les idees, o de la teoria del coneixement, o de la doctrina de l'ànima, o de la teoria de l'estat, etc.; i d'altres, basant-se en la tradició indirecta, sostenen que els diàlegs fan al·lusió a una doctrina dels principis que Plató hauria ensenyat només oralment a l'Acadèmia. Enfront d'aquests, el segon grup d'estudiosos, centrats ara en els diàlegs, conclouen que Plató no té una doctrina positiva pròpia, sinó que en cadascuna de les seves obres el que ve a mostrar és precisament la impossibilitat de tota doctrina positiva; Plató fóra així un escèptic.

Davant aquesta alternativa, el prof. Gonzalez creu que, si llegim cada diàleg com un tot, atenent a la seva forma dramàtica i no solament a les tesis filosòfiques que aquest o aquell personatge defensen aquí o allà, el diàleg mateix ens obre en el seu cloure's un ensenyament positiu a rebre que, tanmateix, no consisteix en un sistema de proposicions o tesis filosòfiques. L'aproximació al text respectant-lo en la seva unitat de contingut i forma obriria, segons això, una tercera via en el panorama dels estudis platònics actuals. Mirem com s'obre aquesta via, en l'atenció de les primeres obres del corpus platònic.

El primer que aprenem de Sòcrates en els primers diàlegs té alguna cosa de paradoxal. Sòcrates no es conforma mai amb la intuïció ordinària de les coses, amb la pre-comprensió habitual de les nocions en cada cas examinades, però, tanmateix, el seu intent de guanyar una millor definició acaba sempre en el fracàs. Davant la percepció ordinària de les coses, tampoc les definicions sofistes o sofisticades no ens resulten convincents. En la primera part del llibre (1. «La dialèctica entre el discurs ordinari i el discurs sofístic»), el prof. Gonzalez tracta de mostrar com el saber filosòfic, o sigui la dialèctica socràtica, és a l'entremig, com a mig superior entre dos extrems degradats, el de la intuïció irreflexiva de l'experiència ordinària, d'una banda, i el del verbalisme buit dels discursos dels sofistes, de l'altra. Això es mostra primer de tot (2. «La dialèctica en acció al *Laques* i al *Càrmides*») sobre la lectura del *Laques* i el *Càrmides*, i es procedeix després a veure com hi ha un ús filosòfic del llenguatge (3. «El *Cràtil* sobre l'ús de les paraules»), de l'argumentació (4. «Dialèctica i erística en l'*Eutidem*»), i de les imatges (5. «La imitació filosòfica») davant l'abús que en fan els sofistes. Per mostrar això, l'autor ens ofereix una lectura de tots els diàlegs que apareixen en aquests títols, cadascun d'ells en la seva globalitat. Considerem succintament aquest recorregut.

Per a l'autor, tant el *Laques* com el *Càrmides* ens mostren la mediació que podria realitzar Sòcrates entre, d'una banda, l'experiència ordinària, representada per Laques en el *Laques* i per Càrmides en el *Càrmides*, i de l'altra, el discurs sofisticat, representat per Nicias en el *Laques* i per Crítias en el *Càrmides*. L'experiència ordinària (per exemple, la pretesa moderació de Càrmides en el diàleg homònim) és el punt de partença de tota investigació, però aquesta intuïció irreflexiva ha de ser transcendida; ara: aquest anar més enllà no pot

consistir en un prescindir completament de l'experiència ordinària com voldria el dir sofisticat, perquè llavors les definicions ja no diuen res. La situació vertaderament lúcida és aquella en què transcendim la intuïció primera, però no per tal d'abandonar-la, sinó per tal d'enfocar-la adequadament mitjançant el discurs. El que finalment obtenim no pot ser una definició, ja que el que tenim a guanyar és una visió més clara i no pas un discurs perfectament adequat. Per això els diàlegs són aporètics (no hi ha definició satisfactòria) i malgrat això transmeten un ensenyament positiu (ens ensenyen a enfocar la mirada). La dialèctica, encarnada en el diàleg socràtic, és aquest camí que ens porta més enllà de l'experiència immediata sense desviar-se i sense quedar empresonada en el cul-de-sac en què consisteix l'artifici buit de la xerrameca sofista.

En la lectura oferta d'aquests dos diàlegs ja veiem, a més, i de la millor manera possible, o sigui en la realització mateixa de la lectura, què significa atendre a la forma tant com al contingut del diàleg. Posem un exemple. En el *Càrmides*, en què allò que es vol definir és la *sophrosyne* o moderació, l'autor ens demana que mirem bé aquests dos passatges: a l'inici, Sòcrates queda fora de si en veure la bellesa del noi, però, quan era a punt de perdre el control, recupera la confiança en parlar amb el noi; al final, Càrmides i Crítias estan disposats a retenir Sòcrates per la força, i perden, doncs, el control davant el desig d'adquirir allò que es pugui aprendre de Sòcrates. L'escena inicial fa dir a l'autor que «la discussió comença, per tant, amb un acte de moderació per part de Sòcrates» (p. 42), mentre que l'escena final fa que ens adverteixi que «no és un accident que la definició tradicional de la moderació com a “auto-control” sigui conspícuament absent d'aquest diàleg», i afegeix que el final del diàleg ens recorda que els dos homes [Càrmides i Crítias] esdevindrien més tard membres del govern dels Trenta Tirans». «Hem vist al llarg de tot el diàleg –conclou l'autor– les febleses que podrien impulsar-los vers les seves respectives violentes carreres: Càrmides és massa ingenu, Crítias massa “sofisticat”. És Sòcrates culpable de no haver-los ensenyat bé? Donat que el coneixement de Sòcrates no és del tipus que pot ser comunicat en una “instrucció positiva”, no pot ser acusat del fet que sovint sigui mal entès» (p. 60).

La darrera frase ens fa entendre com avança la resta d'aquesta primera part del llibre: puix que no hi ha instrucció positiva possible, es progressa del llenguatge (capítol 3) a l'argumentació (capítol 4), i de l'argumentació a la imatge (capítol 5), perquè el llenguatge i l'argumentació estan subordinats al que pot ser vist.

En el capítol 3, «El *Cràtil* sobre l'ús de les paraules», l'autor mostra com l'ús filosòfic del llenguatge se situa entre dos extrems aviciats, el de l'ús ordinari del llenguatge, que creu ingènument en la identitat entre el que es diu i el que és, i l'ús sofisticat del llenguatge, que pretendria justificar absolutament la legitimitat del llenguatge en virtut del llenguatge mateix, cosa que, com passa amb el mateix *Cràtil*, més aviat duu a desconfiar completament del llenguatge, donat que una tal justificació és impossible. Contra el primer extrem, el filòsof sap que no hi ha una adequació exacta del llenguatge a la realitat; contra el segon, el filòsof sap, primer, que el llenguatge, en quant pressuposa en la seva funció l'existència de naturaleses estables, pot ser usat de tal manera que faci manifestes aquestes naturaleses, però sap també, se-

gon, que, com que el pensament no es pot donar fora del llenguatge, la nostra recerca de la veritat no pot estar limitada a l'anàlisi verbal, perquè això fóra caure en un cercle viciós.

També la manera d'argumentar del dialèctic es troba en aquest punt mitjà. En efecte, el capítol 4, «Dialèctica i erística en *l'Eutidem*», mostra com la manera d'argumentar de Sòcrates es troba igualment entre dos extrems: el de l'artifici lògic dels erístics, capaç d'enredar tramposament l'interlocutor, d'una banda, i el de la misologia del logògraf de la part final del diàleg, incapaç de distingir entre els usos legítims i els il·legítims de l'argumentació, de l'altra. Altre cop, doncs, la bondat de l'argumentació, com passava amb la bondat del llenguatge, depèn de com se'n fa ús: el text ens envia, novament, a una perspectiva més enllà del llenguatge i de l'argumentació, en defensa del llenguatge i de l'argumentació mateixos.

El punt culminant d'aquesta primera part del llibre (5. «La imitació filosòfica») és dedicat a l'ús filosòfic de la imatge i de la imitació. L'estudi es fa sobre la consideració del llibre X de la *República*, i de fragments del *Fedó* i del *Fedre*, separant-se per una vegada de la decisió hermenèutica de considerar cada diàleg en la seva globalitat. L'autor ens fa notar que el dialèctic usa sovint imatges per a fer-se entendre. I afegeix que aquesta funció se'n dona com a especialment important si atenem al fet que en els diàlegs hi trobem tres tipus d'imatges: primer, les imatges que es fan servir en les comparacions; segon, les imatges que serveixen com a punt de partença de la recerca (per exemple, Càrmides com a mostra de moderació); i per fi, tercer, els diàlegs platònics mateixos, cadascun d'ells una imatge de la recerca dialèctica com a tal. Que tot diàleg sigui això, una representació, una imatge, fa problemàtic el llibre X de la *República*, en què Sòcrates fa una censura duríssima de la imitació pròpia dels poetes. Altre cop, la consideració dels fragments triats ens durà a comprendre una distinció socràtica entre l'ús dialèctic de les imatges i l'ús que en fan els poetes (que en aquest cas substitueixen els sofistes en el paper de savis sofisticats). En tots dos casos –el del dialèctic i el del poeta– l'elaboració d'imatges té a veure amb la inspiració, perquè la manera com s'obté la imatge no és ni pot ser una inferència o un càlcul deductiu que garantís la validesa del procés pas per pas. Hi ha aquí un salt, i, per tant, allò que fa d'intermediari entre l'original i la seva imatge, i que té a veure amb *eros* i l'elevació, és silenciós, i no és susceptible, doncs, de ser controlat atenent a la correcció lògica. Ara bé, mentre que la inspiració filosòfica usa la imatge com a via d'accés a l'original, la inspiració poètica dóna la imatge com si fos l'únic a veure de l'original. La dialèctica és llavors el coneixement de com usar imatges de tal manera que al mateix temps anem més enllà d'elles. Si poguéssim prescindir de l'aparença de les coses, no ens caldria usar imatges. Però no podem. De manera que el coneixement últim de la realitat resulta ser no proposicional, perquè l'original no es pot deduir de la imatge. Aquest coneixement es caracteritza, en suma, per una mena d'inspiració: «és precisament en l'ús inspirat d'imatges per part del filòsof que el món de l'aparença i el de l'ésser es reconcilien» (p. 149).

Pots ser podem concloure, sense que l'autor ho digui així, que és aquesta inspiració, relacionada amb un cert tipus de visió elevada (els límits de l'anàlisi o de la deducció impedeixen que l'elevació final sigui discursiva), el que per-

met de comprendre al dialèctic com fer ús del llenguatge, de l'argumentació i de les imatges, en l'esforç per combatre el doble perill de la ingenuïtat de l'experiència ordinària i de la buida artificiositat dels discursos sofistes. La dialèctica ens donaria, amb el diàleg, la mediació salubre entre aquests dos extrems que són malaltissos quan es donen separats.

¿Podem dir, llavors, que aquesta comprensió de la recerca de la veritat, o de la dialèctica com un saber-com inspirat, és una constant platònica que constitueix el nucli o l'eix del seu ensenyament? ¿O bé és pròpia exclusivament dels diàlegs de joventut, i serà reemplaçada, sigui progressivament o bé abruptament, per una altra concepció de la veritat?

A favor de la segona possibilitat, alguns estudiosos, com ara Robinson, sostenen que el mètode de les hipòtesis que apareix en els diàlegs mitjans és la resposta platònica per a resoldre les apories dels primers diàlegs. Donat que el propòsit d'aquest mètode és donar bones definicions, Plató trobaria segons això una via d'investigació que permetria d'arribar a conclusions de caràcter proposicional: la dialèctica dels primers diàlegs hauria estat superada. Però, és realment aquest mètode una superació de la dialèctica pròpia dels diàlegs anteriors? Això és el que vol aclarir l'autor en la segona part del seu llibre, II. El mètode de les hipòtesis.

En el primer capítol d'aquesta segona part (6. «Virtut fracassada i coneixement fracassat en el *Menó*»), el prof. Gonzalez fa una lectura atenta del *Menó*, que és el primer diàleg en què la recerca consisteix en un examen sistemàtic de les definicions de «virtut» donades successivament com a hipòtesis. També aquí trobem l'esquema d'una oposició entre l'opinió pública, representada per Anitos, i el discurs sofista, representat per Menó. Aquests dos extrems cauen en realitat en el mateix vici: cap de les seves opinions no surt d'ells mateixos, i, per tant, ni tan sols acaben d'entendre el que diuen. Enfront del seguiment fracassat que aquests dos fan del mètode de les hipòtesis, el passatge de l'esclau ens dona notícia d'un possible seguiment reeixit. De què depèn l'èxit o el fracàs? Mentre que el que fa opinar Menó o Anitos és una «inspiration from without», una inspiració que ve de fora, les opinions de l'esclau radiquen en una «inspiration from within» (p. 185), una inspiració que ve de dintre, autènticament pròpia del noi esclau. La primera inspiració és dogmàtica i, doncs, estèril; la segona s'obre a la recerca. La primera és tancada i, doncs, cega; la segona s'obre a la visió. «Mentre les creences de Menó i Anitos –conclou l'autor– són produïdes per l'ensenyament sofista i l'opinió popular, les creences de l'esclau es desperten per la dialèctica (en el sentit dels capítols anteriors)» (p. 186).

El resultat és, doncs, aquest: el mètode de les hipòtesis per si sol no és capaç d'accedir a la veritat, perquè la seva fecunditat depèn de si el seu ús és dialèctic o no. La dialèctica proporciona la visió, i el mètode de les hipòtesis treballa sobre aquesta visió. Amb la qual cosa obtenim que la dialèctica no solament no s'ha abandonat, sinó que continua constituint la recerca filosòfica mateixa, fins i tot allà on es tracta d'assolir definicions aclaridores.

Els capítols 7. «Una segona navegació en el *Fedó*» i 8. «Idealització i la destrucció d'hipòtesis en la República» mostren el mateix sobre la lectura del *Fedó* i de la República. El mètode de les hipòtesis és sempre subordinat a la dialèctica, i això el protegeix de dos extrems degradats. El primer vici fóra demanar al mètode una veritat incondicionada, absoluta: com que no la pot

donar, aquest excés d'exigència ens duria a la misologia o menyspreu absolut del llenguatge per la seva incapacitat de donar resultats definitius. El segon vici fóra el dogmatisme, creure que coneixes ja una cosa pel sol fet de tenir-ne una definició. El que aprenem de la consideració atenta dels diàlegs mitjans és que «cap proposició (ni tan sols si està sistemàticament interconnectada amb altres proposicions en una teoria) no pot constituir el tipus de coneixement guanyat a través del procés de recerca tal com es posa de manifest en el *Laques*» (p. 244).

El resultat, ben notable, ens permet d'arribar a la conclusió que aquest procés de recerca, la dialèctica, és l'ensenyament positiu a rebre com a constant platònica en els diàlegs primers i mitjans. En el darrer capítol (9. «Conclusió: la dialèctica a la Carta VII»), l'autor ofereix una traducció i una interpretació de la digressió filosòfica de la Carta VII. Aquesta lectura resulta ser una bona conclusió del llibre perquè, de forma ben convincent, mostra com el contingut d'aquesta digressió, que parla de la limitació del llenguatge i de l'accés a la veritat, coincideix plenament amb la caracterització de la recerca dialèctica que podem comprendre en virtut d'una lectura lúcida dels diàlegs a la manera com el prof. Gonzalez ha procedit a fer al llarg de tot el llibre. La digressió ens ensenya que convé de no confondre els mots, ni els arguments, ni les imatges amb la veritat: mots, arguments i imatges no són punts d'arribada sinó mitjans, i la seva mediació permetrà l'accés a la veritat només si hi intervé la inspiració filosòfica, que en cert sentit ens empeny a fer un salt en el buit.

És per això, perquè al final cal saltar un abisme, que l'ensenyament platònic és la mostració d'un procés de recerca de la veritat més que no pas un sistema de proposicions. Com diu la Carta VII mateixa, cap escrit no pot contenir la veritat. La forma de diàleg com a estratègia d'escriptura filosòfica és llavors la resposta platònica a aquest problema, perquè només la vida del diàleg representat en cada cas pot exhibir allò a transmetre: la dialèctica com a via d'accés a la veritat.

Dialèctica i diàleg, o la pràctica de Plató de la recerca filosòfica i, doncs, de recerca de la veritat. Que aquest sigui o no l'eix del tot de l'ensenyament platònic és cosa que només es podrà decidir en virtut de la lectura atenta dels diàlegs de maduresa i de vellesa. Ens caldrà esperar, doncs, els resultats de les investigacions futures del prof. Gonzalez. De moment, però, cal ja reconèixer que l'encomiable esforç de l'autor sembla seguir una via fecunda a la recerca de la unitat del pensament platònic. En el següent punt passo a argumentar per què penso, tanmateix, que convindria eixamplar aquest camí obrint-lo a una perspectiva més ampla.

III. *Dialectic and Dialogue* és una obra ambiciosa, per dos motius. Primer, per la renovació que pretén dels estudis platònics amb la proposta d'una lectura que, contra les lectures esotèriques i les lectures evolutives, ens ha de permetre copsar l'ensenyament platònic en la seva unitat. I segon, per la magnitud d'aquesta empresa, que duu l'autor a oferir una lectura completa de fins a set diàlegs platònics, cadascun d'ells considerat en la seva integritat com a obra literària. En la seva conclusió, l'autor creu trobar l'eix de l'ensenyament platònic en una certa concepció de la investigació filosòfica com a recerca de la veritat, una concepció que, advertida de les limitacions del llenguatge, dels arguments i de les imatges, demanaria la forma literària del



diàleg per a aconseguir mostrar –més que no pas explicar– el procés dialèctic que en la seva culminació ens dóna un accés inspirat a la veritat. Que aquest accés sigui així, inspirat o silenciós, fa que no pugui ser objecte d’una teoria en el sentit modern de la paraula. El llibre resulta ser una comprensió de la crítica platònica del coneixement, i és, doncs, pròpiament, en l’aclariment que de la mà de Plató es fa de la naturalesa del saber, un llibre de filosofia.

Dit això en reconeixement del caràcter reeixit de l’obra, convé, ens sembla, apuntar tot seguit alguns comentaris crítics al seu contingut.

Llegir set obres platòniques en la seva integritat (*Laques*, *Càrmides*, *Cràtil*, *Eutidem*, *Menó*, *Fedó*, *República*) és un esforç notable. Totes les lectures ofertes ens semblen intel·ligents, i de totes hi ha molt a aprendre de cadascun dels diàlegs comentats. Pensem, a més, que els principis hermenèutics que informen la lectura són encertats, tal com ho prova la seva fecunditat en l’aclariment efectiu dels textos. I cal dir, encara, que la defensa de la tesi del llibre sobre aquesta lectura efectiva de diàlegs fa del llibre la presentació dels resultats d’un autèntic laboratori platonista, d’un genuí treball d’investigació, i confronta el lector de l’obra amb els textos platònics en cada cas llegits, de manera que el diàleg amb l’autor troba en la literalitat de l’obra platònica un àmbit sobre el qual l’entesa –fins i tot quan es tracta de dissentir– esdevé possible. No hi ha dubte, doncs, que no som davant d’un assaig sinó pròpiament davant una obra d’investigació.

Ara, quan es llegeixen tants diàlegs d’una manera tan ambiciosa, el lector es troba enfrontat amb l’autor primer de tot en la interpretació efectiva de cadascuna de les obres considerades. Pel que fa a mi, per bé que reconec que totes les lectures fetes –totes elles d’una intel·ligència fora de sospita– il·luminen cada diàleg considerat com un tot en la seva unitat orgànica, trobo en cada cas aspectes de la interpretació a discutir; amb la qual cosa no vull dir, òbviament, que això sol invalidi la tesi de fons de l’obra. Posem en tot cas, a tall d’il·lustració, uns pocs exemples. En la lectura del *Càrmides*, passa inadvertit a l’autor que qui atorga el paper de metge a Sòcrates és Crítias, i que la torbació del filòsof a l’inici pot tenir alguna relació amb aquest engany forçat que Crítias obliga a fer a Sòcrates, cosa que canvia completament el sentit de l’escena inicial del diàleg així com el de la seva progressió. En l’*Eutidem* ens sembla que l’autor sobrevalora la figura de Critó, que és presentat com algú que té un interès sincer per la filosofia en la formació del seu fill, quan més aviat ens sembla que un dels ensenyaments polítics de l’obra és precisament la total incomprensió que l’amic de Sòcrates té respecte de l’activitat d’aquest. Pel que fa al *Fedó*, no es veu prou clar, ens sembla, el socratism degradat que Plató mostra en la figura de Fedó i de la resta de socràtics pitagòrics. No cal continuar la llista de detalls. Aprofitem-la de moment per a deixar constància d’un altre mèrit del llibre: que convidi a polemitzar sobre els textos platònics mateixos ens sembla una virtut seva ben destacable.

Creiem detectar, però, una certa descura d’aquells detalls de la lletra platònica que tenen una significació política i/o cosmològica i no ja ètica o cognoscitiva. Atenguem primer a l’aspecte polític, aprofitant les esmenes apuntades. El poder de Crítias al *Càrmides* per a assignar un paper forçat a Sòcrates, o la incapacitat de Critó per a defensar el seu amic Sòcrates davant el logògraf en l’*Eutidem*, o la figura de Fedó i dels pitagòrics en el *Fedó* com a socratism

degradat, que són els tres exemples que he posat d'aspectes inadvertits per l'autor, tenen tots una significació política evident. Fins i tot si el diàleg com a imatge de la dialèctica és l'accés a la veritat, els diàlegs platònics ens informen més aviat del fracàs del diàleg socràtic per a proporcionar comunitats estables. Quan, com a l'inici del *Protàgoras*, Plató ens presenta Sòcrates amb amics –i, doncs, en una comunitat reeixida–, el que fa Sòcrates no és dialogar, sinó que narra els fets relatats, i la relació no és de recerca conjunta sinó d'agraïment: Sòcrates –diu el text– els farà el do de parlar, i els amics li faran el do d'escoltar, en una relació de gratitud recíproca. Creiem, doncs, que la lectura oferta, sens dubte inspirada, va a la cacera d'un sol motiu de l'ensenyament platònic, i no atén prou, ens sembla, a la riquesa abarrocada de cada diàleg platònic, que se'ns dona a la interpretació amb un gruix considerable de dimensions.

Això passa, almenys en part, a causa de l'esquema amb què l'autor s'aproxima a cada diàleg. La dicotomia intuïció ingènua/ discurs sofisticat ens sembla per descomptat utilíssima, tal com crec que ha mostrat el resum que hem fet del llibre. Però corre el perill de caure en la simplificació excessiva, per dos motius. Primer, perquè l'experiència immediata de la realitat en una societat de transmissió complexa del saber està ja carregada de mediacions i sofisticacions. No hi ha intuïció immediata, sinó que l'experiència quotidiana de les coses viu ja en el terreny de la mediació. I segon, perquè l'esquema ens duu a considerar Nícias (en el *Laques*) o Crítias (en el *Càrmides*), per posar només dos exemples, com a sofistes, cosa que ens sembla un pèl forçat.

Llegir els diàlegs des d'aquest esquema pot enfocar d'una certa manera la mirada, amb el resultat que dimensions del drama en cada cas representat quedin desenfocades i, doncs, es perdin en la lectura. L'esquema té un aire neokantià, com si es resolgués la ceguesa de la sola intuïció i la buidor del sol concepte amb la mediació de la imaginació. No cal dir, però, que la interpretació del problema i la seva resolució ja no ho són, de neokantianes. I, tanmateix, un cert neokantisme persisteix, ens sembla, llstant fins al final la recerca: el del pressupòsit que el problema de la filosofia és el de la crítica del coneixement o del procés d'accés a la veritat. Aquest plantejament té la virtut innegable de permetre tractar amb claredat analítica la dialèctica platònica; però, crec, empobreix Plató.

D'altra banda, cal reconèixer que l'estructura de *l'areté* com a punt mitjà entre dos extrems aviciats, que l'autor va trobant arreu, té una presència efectiva en els diàlegs que és mèrit de l'obra haver detectat. Admetent la bondat de la lectura oferta, heus aquí altre cop el que ens sembla la seva limitació: l'esquema del terme mitjà entre dos extrems ens pot fer tractar amb descara els aspectes corals o de polifonia en els diàlegs d'estructura més elaborada, com creiem que li passa a l'autor en el tractament no prou curós de la figura de Critó en l'*Eutidem*.

Com cal en tot cas entendre aquesta descara de l'aspecte polític? La tesi general del llibre és que allò que sigui la dialèctica com a activitat pròpia del filòsof s'encarna en el diàleg tal com és practicat per Sòcrates en les obres de Plató. Doncs bé, creiem que aquesta identificació: filosofia platònica=dialèctica=diàleg socràtic recolza en darrer terme en una certa confusió de Sòcrates i Plató. Ens sembla endevinar aquesta confusió, per exemple, en el capítol de conclusions de *Dialectic and Dialogue*, on, en el transcurs d'una interpretació de la Carta VII que en línies generals compartim, el prof. Gonzalez tradueix



«*ex polles synousías gignómenes perì tò pragma autò kai tou sydsen*» (341c) per «*from living with the subject itself in frequent dialogue*», amb què interpreta la «*synousía*» de què parla el text com a «*dialogue*». A partir d'aquest punt, la seva lectura de la carta pivotarà sobre la noció de diàleg, quan creiem que la comunitat de la qual parla el text pot remetre a quelcom més ample.

La manera com el prof. Gonzalez identifica la dialèctica platònica amb la manera socràtica de dialogar, desatén, segons el nostre parer, aquestes dues coses:

Primera: Sòcrates no solament dialoga, sinó que narra, explica mites, guarda silenci, fa relats, etc. L'*Eutidem* és una mostra d'això: no es pot dir ben bé que hi hagi un diàleg amb Critó, sinó que Sòcrates li explica coses. El *Protàgoras* en fóra una altra mostra.

Segona: Plató no és Sòcrates: cal no oblidar que tot diàleg platònic és un monòleg de Plató! I convé recordar, igualment, que l'Acadèmia com a institució educativa tampoc no és la conservació de la manera socràtica de preguntar i respondre. Aristoxen ens dóna notícia d'una lliçó pública feta per Plató sobre el Bé, que va suscitar el menyspreu del públic en sentir que el filòsof començava a parlar de geometria. Plató fa sens dubte correccions sobre la manera de filosofar, o si més no sobre la manera d'estar present a la ciutat, del seu mestre. La dialèctica socràtica pot sens dubte ser una certa forma de dialèctica platònica, però la dialèctica platònica és més ampla i també, ens sembla, amb una dimensió ontològica més forta.

En relació a la darrera afirmació, creiem que l'ull «hegelià» de Kojève ho entén bé en la seva *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris: Gallimard, 1947, esp. 348 ss). Que la «dialèctica platònica» és distinta de la socràtica, i que té una càrrega ontològica forta, ha estat mostrat de forma excel·lent pel llibre de Griswold *Self-knowledge in Plato's Phaedrus* (1986), que segueix indicacions de lectura del seu mestre Rosen (vegeu, per exemple, «Platonic Reconstruction», dins *Hermeneutics as Politics* (1987) 50-86). La lectura de Griswold mostra molt bé com el *Fedre* avança palinòdicament, o sigui dialècticament: el discurs central és una retractació dels dos primers discursos, una retractació que supera i conserva aquests discursos; la discussió sobre la retòrica és una retractació sobre el mite central; el mite egipci és una retractació sobre la discussió retòrica; el *Fedre* mateix és una retractació sobre aquesta crítica de l'escriptura; l'autoqualificació del *Fedre* com a mite és una retractació d'aquesta retractació; i, per fi, la presència de Fedre a Atenes és una retractació simbòlica respecte de la seva expulsió històrica: la dialèctica que supera tot conservant les figures precedents culmina en l'autoconeixement que només es pot realitzar en el silenci de la contemplació al final de l'esforç discursiu i imaginatiu de tot el diàleg. Hi ha sens dubte, en això que dic, molt en comú amb la tesi del prof. Gonzalez. Però notem que en el *Fedre* (un diàleg que l'autor no llegeix en la seva globalitat) la dialèctica en virtut de la qual cada nova figura supera tot conservant les anteriors no es desplega en el diàleg socràtic com a via d'accés a la veritat, sinó que es realitza en la creació poètica platònica com a mostració del donar-se d'allò considerat mateix a si mateix. Que aquesta donació dialèctica no es tanqui en un Concepte, fa parlar a Kojève d'una dialèctica inacabada: com a hegelià concep discursivament la culminació del procés, i troba, doncs, imperfecta una dialèctica que deixa la síntesi final per al lector. Ara, si no hi ha Saber absolut (discursiu), que la síntesi final

quedi per al lector-contemplador, i que hagi de ser silenciosa, fóra en realitat l'índex de la superioritat de la dialèctica platònica. Cada diàleg seria llavors, no sols una imatge de la dialèctica socràtico-platònica, sinó una imatge del Tot. Cal reconèixer, a favor d'això, que l'obra platònica té una dimensió cosmològica fonamental, que, altre cop, queda enfosquida per l'aproximació unilateral que el llibre del prof. Gonzalez ens ofereix.

Tornant a Sòcrates i Plató, la distància entre ambdós té a veure, doncs, amb aspectes retòrics i polítics, i amb aspectes ontològics i cosmològics. Pel que fa als primers, convé d'advertir que Plató, avisat del perill de la cicuta, pren unes precaucions noves en la seva presència pública, com és el fet d'escriure diàlegs en què ell mai no diu res en primera persona; i la fundació de l'Acadèmia com a institució educativa té una dimensió revolucionària fora de tot dubte. Pel que fa als segons, cal reconèixer que la seva escriptura tracta d'exhibir el Tot de la manera com el Tot pot ser exhibit, en una pluralitat de perspectives cadascuna de les quals, malgrat ser això, una perspectiva, és en tot cas una perspectiva del Tot. Per això les escenes representades en els diàlegs, cadascuna d'elles en la seva concreció, interpel·len encara el lector actual.

La nostra diagnosi és, en suma, aquesta. Ens sembla que el prof. Gonzalez llegeix magistralment el drama intradialogal, però no atén prou a la posició que Plató mateix ocupa respecte dels seus propis diàlegs. Rosen ho expressa així: «L'escriptura platònica interpreta el món com un cosmos. [...] El discurs del *Fedre*, com a escrit o monòleg platònic, és el discurs de la creació. El monòleg platònic endreça el cosmos després d'una visió silenciosa del bé, que transforma la comprensió pre-teòrica del món. (...) Plató és seriós com un déu...» D'aquest punt de vista, Sòcrates «és el fill de Plató, un personatge fictici en un drama». L'anònim platònic té així relació amb la *imitatio dei* del creador que recrea un cosmos, que ens el mostra o ens el dóna, i que el dóna, per tant, a la interpretació. Plató, d'aquesta manera, re-situa la teoria en l'horitzó de la comprensió pre-teòrica en què la teoria mateixa té el seu origen. El seu ensenyament se'ns dóna, per tant, amb una dimensió cosmològica fonamental en què la dialèctica esdevé cabdal en la síntesi triàdica d'eros i matemàtica; però llavors, repetim-ho, la dialèctica platònica no pot ser identificada amb la dialèctica socràtica.

Fem, per acabar, un balanç. Creiem que la investigació endegada en *Dialectic and Dialogue* és sens dubte valuosa, i que veu bé una de les línies de força que recorren tota l'obra de Plató. Però creiem també que la perspectiva donada és parcial, perquè, centrada com està en el problema del coneixement, entès d'una determinada manera, no acull prou bé l'ensenyament platònic en el seu caràcter multidimensional –imatge de la multidimensionalitat amb què se'ns dóna la realitat mateixa.

No cal dir que es tracta, en tot cas, d'una obra encomiable, i en molts aspectes reeixida. La seva lectura ens exhorta a plantejar i a provar de resoldre problemes filosòfics genuïns, il·lumina amb coratge el camí per on cal recercar l'eix comú sobre el qual gira tot el pensament platònic, i dóna en les seves conclusions una comprensió del coneixement ben lúcida –la de Plató. *Dialectic and Dialogue* és per tot això un gran llibre d'investigació, i és també un gran llibre de filosofia. Volem recomanar, doncs, vivament, la seva lectura.

Xavier IBÁÑEZ PUIG