

Monique DIXSAUT, *Platon et la question de la pensée*, Paris: Vrin, 2000, 330 pp.

I. La renovació dels estudis platònics que ha tingut lloc a la segona meitat del segle xx, sobretot sota la influència de les lectures de Leo Strauss, ha obert el text platònic al diàleg. En concret, l'ha obert, entre els estudiosos, al diàleg sobre quin és en veritat l'eix o el nucli de l'ensenyament de Plató. Les lectures neokantianes primer, i les analítiques després, que creien trobar aquest centre en la teoria de les idees, i que posaven, així doncs, l'accent de la lletra platònica en les recerques epistemològiques, es troben després d'aquesta renovació en la situació d'haver de reguanyar la seva posició davant de lectures rivals que, sigui quin sigui el seu judici sobre la pretesa teoria de les idees, es presenten en tot cas com a més fidels al tot de l'ensenyament platònic. Com que és una afirmació explícita dels diàlegs platònics que la filosofia s'ocupa del tot, la qüestió mereix una atenció ben acurada. La renovació dels estudis platònics ha reobert, d'aquesta manera, Plató com a qüestió.

És des d'aquest punt de vista que l'obra que aquí comentem, *Platon et la question de la pensée*, de la professora francesa Monique Dixsaut, ha de ser considerada amb tota seriositat, perquè la seva pretensió és precisament la de mostrar que en Plató «l'única qüestió que travessa i torna sobre totes les altres, [és] la del pensament». Enfocant d'aquesta manera el corpus platònic, Dixsaut formula la seva posició contra les reduccions epistemològiques de l'obra de Plató, i ho fa de forma explícita: «Quan el terme clau d'un filòsof –escriu l'autora a la introducció del volum– és el coneixement, els problemes surten quan es tracta de produir, de fundar i d'organitzar la diversitat de coneixements», però «amb Plató el terme clau és el pensament, que ha de conjugar i d'inventar tots els mitjans per pensar millor, per pensar més, per procurar-se sempre quelcom sobre què pensar, sense disposar mai d'un criteri objectiu que li permeti distingir-se de forma indubtable i definitiva de les formes del no-pensament i d'allò que de pensament només en té l'aparença». «Aquesta absència de criteri –conclou Dixsaut– fa del pensament una qüestió sempre oberta, o més aviat una qüestió que s'obre darrera de qualsevol altra qüestió», una qüestió que «només el *lógos* pot formular i reformular... sense reeixir mai a sotmetre-la a regles» (p.12). En Plató la qüestió del pensament és, així doncs, segons Dixsaut, més fonamental que la del saber. Si les lectures epistemològiques veurien el pensament com un dels elements a considerar en l'anàlisi del saber, per a Dixsaut el pensament mereix un tractament a part i més fonamental, perquè és el tema clau de tota l'obra platònica –el seu fons i el seu centre. A mostrar això dedica l'obra que comentem.

II. L'estructura de l'obra és clara. L'estudi s'introdueix amb un preàmbul («Thalès ou Socrate, qui commence? Ou: de l'ironie») en què l'autora distingeix dos tipus de filosofia: la filosofia com a ciència del tot, que comença amb Tales; i la filosofia com a ironia, que vol dir com a lliure activitat del pensament que s'autoafirma en la cancel·lació de les savieses (aparents), una concepció de la filosofia que irromp amb Sòcrates. La resta de l'obra estudia la noció de pensament (*dianoesthai*) com a nucli o eix de l'ensenyament platònic i, doncs, com tema clau de la filosofia en la seva continuació «socràtica». L'estudi es divideix en dues grans parts: la primera, «Pensament», formada per quatre capítols, examina el concepte platònic de pensament (I. «Qu'appelle-t-on pen-

ser? Du dialogue intérieur de l'âme selon Platon»), aclareix el vocabulari platònic a l'entorn del que se sol anomenar la teoria de les idees per tal de mostrar el *télos* del pensament (II. «*Ousia, eidos* et idea dans le Phédon»), estudia la noció platònica de *phrónesis* per tal d'aclarir quina mena de saviesa és la pròpia de l'home que exercita el lliure pensament (III. «De quoi les philosophes sont-ils amoureux? Sur la *phrónesis* dans les dialogues de Platon»), i mostra com l'analogia del sol i del Bé apunta a aquest sentit superior del pensament per sobre de la racionalitat lògico-analítica (IV. «L'analogie intenable: le soleil et le Bien»). Aquest darrer fet, que el tipus de pensament superior –el pensament com a diàleg interior del primer capítol, el pensament en què l'ànima cerca la pròpia *ousia* i no la idea del segon capítol (vegeu infra), la *phrónesis* pura del tercer capítol, la racionalitat superior al pensament lògico-analític del quart capítol– s'escapi a la lògica analítica, fa que esdevingui tema explícit de consideració com és possible accedir-hi (ja que no es pot fer mitjançant l'anàlisi). Aquest és el problema examinat a la segona part de l'obra, «Logos», que estudia l'aporètica de tots els intents de donar compte del més fonamental, atenent al *Cràtil* (V. «La rationalité projetée à l'origine, ou: de l'étymologie») i al *Sofista* (VI. «Platon et le logos de Parménide [Sophiste, 241 d-245 e]», VII. «La négation, le non-être et l'autre dans le Sophiste» i VIII. «La dernière définition du Sophiste [Sophiste, 265 b-268 d]»). En el quadre final se'ns dibuixa un pensament, tal com la mateixa autora ens anunciava a la introducció, obert sobre si mateix com a senyal de la pròpia llibertat.

Val a dir que cadascun dels capítols havien estat publicats anteriorment com a articles autònoms i autosuficients. És la reelaboració feta per l'autora sobre textos ja escrits que dota aquests textos d'una vida nova en resituarlos com a parts d'aquest nou tot que és el volum que tenim entre mans. Sigui com sigui, com es pot veure del recorregut que acabem d'esbossar, l'obra té, al capdavant, una unitat pròpia al servei d'un assaig certament ambiciós: el d'apuntar el centre del pensament platònic i il·luminar-lo amb un seguit d'estudis que mostren en perspectives diferents una mateixa qüestió, per un camí que proporciona un aclariment progressiu de la qüestió tractada. Trobem, certament, així doncs, que la reelaboració feta per la professora Dixsaut per a donar unitat a una pluralitat de textos ja existents és certament reeixida.

III. La unitat en qüestió (unitat temàtica) es veu reforçada per la unitat dels criteris amb què l'autora ataca la lletra platònica (unitat hermenèutica o metodològica). El primer principi de la seva hermenèutica és heurístic: «hom no els comprèn [els textos de Plató] si el que vol no és comprendre'ls sinó exposar-los o criticar-los». Sobre l'experiència com a investigadora i docent, l'autora ha arribat –diu– a la conclusió següent: «Plató forma part d'aquests filòsofs per als quals cal invertir la marxa habitual de l'explicació i de la interpretació; amb ell, no es tracta de dominar i aclarir les dificultats manifestes, relacionades amb la doctrina o amb una manera “tècnica” d'escriure, sinó de descobrir la realitat i la profunditat de les dificultats que emmascara un estil que en aparença és, excepcions a banda, fàcil i exotèric». Aquest advertiment contra la falsa facilitat de l'escriptura platònica duu l'autora a afirmar que «no hi ha ni hi haurà mai escrits de Plató, però tot el pensament de Plató es troba en els seus escrits, a condició de prendre's la molèstia de cercar-lo». Contra l'exercici estèril de mirar-se aquests textos des de fora per acabar amb la conclusió que

no són sinó un conjunt de solucions ingènues o caduques a uns problemes que més tard seran abordats de forma més competent –i descartant també, sense dir-ho i de passada, l'esforç dels de Tubinga per a cercar el Plató «no escrit» en la tradició indirecta–, per a Dixsaut és millor entrar dins els textos i aprendre amb ells a pensar pel nostre compte per esdevenir «millors dialèctics».

Aquesta immersió en el diàleg platònic amb finalitats heurístiques –pensar millor, comprendre més bé– constitueix, diu l'autora, «un exercici d'equilibrisme», que bascula entre, d'una banda, una filologia que es pretén científica, més preocupada d'establir el text que d'esbrinar-ne el sentit, i, d'altra banda, una interpretació filosòfica, potser fins i tot ideològica, que s'oblida de la problemàtica d'establir el text en què es recolza i també del seu context. L'autora prova, doncs, amb la seva lectura, de trobar un equilibri entre la finor filològica en l'establiment del text i la lucidesa filosòfica en la comprensió de les qüestions a què el text vol ser resposta i, doncs, en la comprensió d'aquestes respostes com a respostes d'una qüestió genuïna. «És certament difícil –reconeix en fi l'autora–, potser fins i tot impossible, de mantenir la balança al mateix nivell entre filologia i filosofia, i jo no pretenc de cap manera haver reeixit; només espero haver-me mantingut sensible a aquesta exigència» (p.11).

L'autora no fa més indicacions sobre els seus principis hermenèutics. Es tracta, en suma, d'accedir al text des d'una doble perspectiva, filològica i filosòfica. El que no queda clar és com condiciona d'entrada aquesta doble assumpció, perquè no queda gens clar què entén l'autora, d'entrada, per «filosofia». No és estrany, així doncs, que el volum s'obri precisament amb un preàmbul dedicat a aclarir aquesta qüestió.

IV. El llibre s'obre, en efecte, amb un preàmbul. Venint d'una autora dotada d'una fina sensibilitat filològica, la qualificació que rep el primer capítol de «preàmbul» ha de ser atesa ben seriosament. La construcció mateixa del mot ens diu la cosa: un preàmbul (préambule) és una tasca prèvia a l'inici del camí pròpiament dit, una tasca prèvia («pré-») al fet de recórrer un camí («-ambule»). Per què cal aquí un preàmbul?

El preàmbul en qüestió es titula «Tales o Sòcrates, qui comença? O: de la ironia». El text comença fent una distinció entre irrupció i començament. Una cosa que comença té una data de naixement i a continuació es desenvolupa en un desplegament que el duu cap al seu acompliment final. Una cosa que irromp és, més aviat, una escissió, un trencament, que pot repetir-se tantes vegades com calgui sobre allò que aspira a la continuïtat, però que no es desplega com un tot continu. Sobre aquesta distinció, l'autora remet a un doble origen de la filosofia, que té a veure en realitat amb una doble concepció de la filosofia. Amb Tales, l'autor que ja des de l'antiguitat és tingut pel primer filòsof, i que a la modernitat és confirmat en aquest paper simbòlic per obra de Hegel (a qui, en això, segueix Husserl), la filosofia comença; però només amb Sòcrates, diu l'autora, la filosofia irromp. Aquesta observació s'ha d'entendre en el sentit següent. Tales encarna, per exemple per a Husserl, l'interès purament teòric, i en ell «filosofia» significa la Ciència del Tot, cosa que pot passar a significar fins i tot el conjunt de la ciència i de les ciències. En aquest sentit, la filosofia té un desplegament històric que es pot mesurar en termes de progrés: la filosofia en aquest sentit comença amb Tales. Ara bé, davant d'aquesta concep-

ció de la filosofia com a saber positiu que avança en el coneixement del Tot, hi ha una altra versió de la filosofia, la que irromp amb Sòcrates. Sòcrates, mestre de la ironia, representa la negació o cancel·lació de tota totalitat constituïda en nom de l'exigència de principi i, precisament per això, ens dóna una versió interrogativa i aporètica de la filosofia.

Aquesta dualitat ja ha estat reconeguda per Hegel o Husserl, però tots dos pensen la versió socràtica, o bé com a motor negatiu al servei de les aspiracions de la versió de Tales (Husserl), o bé com a moment subjectiu estèril que cal que sigui superat (Hegel), en qualsevol cas com a moment del sentit únic de la filosofia com a Ciència del Tot. Doncs bé: el que fa Dixsaut al llarg d'aquest preàmbul és precisament argumentar contra aquesta reconciliació dels contraris per tal de mantenir la versió socràtica de la filosofia en la seva posició independent o autònoma. En altres paraules: l'autora nega la reductibilitat d'una de les dues versions a l'altra, i en l'alternativa pren partit per la posició crítica pròpia del socratisme. Partint de l'estudi de Kierkegaard sobre el concepte d'ironia, l'autora defensa que la ironia socràtica és un punt de vista i no un concepte, el punt de vista del tall, de la cancel·lació, «punt de vista de no-res» (p. 26). No hi cap, doncs, una història de la ironia, perquè la ironia no és res que es desplegui de manera que en puguem fer la biografia. La ironia només pot ser estudiada des del punt de vista de la ironia mateixa, atenent a Sòcrates, no en la seva història (això fóra desplegament), sinó en la seva no-història, en el seu trencament de la situació donada en cada cas. A partir d'aquesta constatació, l'autora acaba el preàmbul amb una «història irònica de la ironia» en què atén a la irrupció del sentit de la paraula, des del seu primer sentit, pejoratiu, en Aristòfanes i Demòstenes (els primers autors en qui trobem el terme), per als qui només ironitza aquell que, provant d'evitar la força bruta dels fets mitjançant la paraula, defuig amb trampes i enganys les seves responsabilitats; fins guanyar el sentit socràtic del terme. La ironia en aquest sentit és un exercici al servei de l'autoconsciència. Si en els primers autors la ironia és un joc de la consciència per a oblidar-se d'ella mateixa, per a eludir les pròpies responsabilitats, per a enganyar-se un mateix per a poder enganyar els altres («una consciència evasiva –diu l'autora– que juga amb ella mateixa el joc de la inconsciència»), amb la subversió socràtica la ironia passa a ser el camí de la vertadera consciència, aquella que no es deixa enganyar per la (falsa) consciència immediata de si mateix. Sòcrates és el qui sap que «jo no sóc res» (*El convit* 219 a): el qui sap que, positivament, no sap res, i que el seu únic poder per esdevenir millor es limita a transmetre aquest saber. La denúncia d'Alcibiades a *El convit* d'un Sòcrates doblat que aparenta ser una cosa i n'és una altra és una bona intuïció d'Alcibiades, però que ell mateix no entén bé. El doblament consisteix en el fet que res del que és particular en Sòcrates no té cap consistència, que tot això és no-res, mentre que el que es mostra bell i consistent en ell és precisament el pensament, la força en nosaltres que ens permet reconèixer que no som res, o sigui, la força en nosaltres que permet reconèixer-nos tal com som. La cancel·lació pròpia de la ironia socràtica és un joc d'autoposició en virtut del qual la consciència de mi mateix i, doncs, la meua pròpia llibertat, pot tenir lloc.

La conclusió és que la ironia socràtica, i per tant la filosofia que irromp amb Sòcrates, no té objecte, és intransitiva, no ens lliga a res extern a la ironia

mateixa sinó que més aviat ens deslliga, ens allibera; o per ser més precisos: aquesta ironia sí que és en cert sentit transitiva, però només respecte d'ella mateixa, només com a posició d'ella mateixa, perquè és, tal com diu l'autora, «pur subjecte, subjecte que no defineix res més fora de la seva pura activitat i que desfà indefinidament tota predicació» (p. 37). «Remetre's constantment a Sòcrates és el mitjà per a tota vida de deslligar-se del seu esclavatge empíric» (p. 37), de manera que «la ironia socràtica es pot comprendre com una auto-representació del pensament» (p. 38). Sòcrates, en fi, «representa per a la filosofia la seva possibilitat atemporal de començament, la seva possibilitat eterna d'oblidar la seva història» (p. 39).

V. El resultat obtingut en el preàmbul conté, com en clau, tot el que ha de dir-nos el llibre. Per dir-ho així, el preàmbul ens dóna el port on hem d'arribar i el sentit de la marxa. Ens dóna el sentit o el com de la recerca a fer perquè, en aclarir-nos com entén l'autora, a partir de Sòcrates, la filosofia, se'ns aclareix què volia dir en parlar d'una combinació entre la perspectiva filològica i la filosòfica. Ens aclareix el port on volem arribar perquè, des d'aquesta comprensió de la concepció de la filosofia amb què s'ataca la lletra platònica, entenem en quin sentit, tal com se'ns anunciava ja a la introducció, el pensament –aquest pensament com a llibertat– pot ser el centre de la filosofia platònica. Com diu l'autora, el pensament (en la seva comprensió socràtica) és «l'absoluta llibertat d'una consciència capaç de deslliurar-se tant de l'empíric com de la seva pròpia empiricitat» (p. 39). Això ens permet, per fi, entendre el sentit mateix de l'esforç teòric de l'autora sobre la filosofia del passat: «Remetre's constantment a Sòcrates –repetim la cita– és el mitjà per a tota vida de deslligar-se del seu esclavatge empíric». Els estudis de la professora Dixsaut sobre la lletra platònica constitueixen, doncs, una lectura irònica d'aquest altre exponent (segons Dixsaut) de la filosofia irònica que és Plató; o són, si es vol, una nova fita en la història irònica de la ironia. Notem, per fi, abans de continuar, que precisament perquè la filosofia en aquesta versió irromp en lloc de començar, resulta que en el preàmbul, en cert sentit, està tot dit, cosa que ens estalviarà l'esforç de ser exhaustius en el que ve a continuació. Limitem-nos, doncs, a la primera part de l'obra.

VI. La primera part de l'obra, «Pensament», avança del pensament a l'*ousia*, de l'*ousia* a la *phrónesis*, de la *phrónesis* al Bé. L'aclariment del sentit del pensament en Plató es fa, en el primer capítol de l'obra (Què és el que anomenem pensar? Del diàleg interior de l'ànima) submergint-nos en tres passatges de la lletra platònica, *Teetet* 189e4-190a7, *Sofista* 263e3-264b3 i *Fileb* 38c2-e7. En tots tres passatges el pensament (*dianoia*) es caracteritza com un diàleg de l'ànima amb si mateixa, i en els dos primers es diu que quan el pensament reposa en una afirmació que dóna per bona tenim una opinió (*dóxa*). El pensament és, doncs, un diàleg interior, silenciós, de l'ànima amb ella mateixa –un diàleg que s'anomena *lógos* quan esdevé sonor. El *lógos* no és, doncs, més que la imatge sensible del pensament genuí. Només hi ha diàleg genuí –i, doncs, pensament– si l'ànima parla amb ella mateixa. En el diàleg entre dos cal que hi hagi, doncs, tres diàlegs: els de cada ànima amb ella mateixa, i el de les dues ànimes. Perquè hi hagi pensament cal, doncs, no que l'ànima es divideixi, però sí que es desdoblí, en una veu interior que planteja qüestions i una veu interior que prova de respondre-les. I aquest «desdoblament –escriu Dix-

saut— significa que el pensament, fora del seu vaivé, es reflexiona perpètuament sota la doble forma de la qüestió i de la resposta, sense arribar mai a immobilitzar-se en cap de les dues» (p. 55). El desdoblament en qüestió té lloc «a propòsit dels objectes que ella [l'ànima] examina» (*Teetet* 189e6-7), i aquest examen provoca el desdoblament perquè, tal com explica el passatge del *Fileb* apuntat, la percepció ens enfronta a situacions aparentment contradictòries o, més precisament, perquè la percepció dóna lloc a la presència simultània de judicis contradictoris. El pensament és així una elevació: comença allà on deixem de creure en la fiabilitat de les percepcions immediates. El pensament, doncs, constitueix la llibertat de l'ànima respecte la immediatesa sensible, i forma part d'aquesta llibertat el fet de continuar pensant, de no recaure en la mera opinió que ens torna a la quietud d'una ànima esclava. Sobre aquesta comprensió, l'autora considera el símil de la línia de *La república* i mostra com el pensament no pot ser purament intuïtiu, sinó que uneix en la seva activitat aspectes intuïtius i aspectes discursius. Per això mateix, contra la temptació sofista de pretendre donar per tancada la qüestió en algun punt, el pensament ha de reconèixer que roman tothora un enigma per a ell mateix, que allò que ell sigui no es pot tancar en un discurs, perquè no es pot reduir en absolut a uns enunciats i a la veritat de les proposicions. El pensament, la forma més alta de l'activitat cognoscitiva humana, ha de romandre obert com a espai de llibertat. Plató ens apareix així com un digne deixeble de Sòcrates en el sentit que l'autora ha donat al socratismen en el preàmbul del llibre.

La defensa d'aquesta lectura del text de Plató exigeix donar alguna resposta a les lectures que veuen la teoria de les idees de Plató com el centre de l'ensenyament platònic: si les idees són el món real, i si són cognoscibles, aleshores el pensament pot atènyer el seu objecte i tancar-se en una posició que ja no és mera opinió sinó saber pròpiament dit. ¿No contradiu, doncs, la teoria de les idees, tal com la trobem formulada al *Fedó*, la caracterització del pensament que l'autora atribueix a Plató? Dixsaut respon aquesta qüestió en el segon capítol de l'obra, *Ousia, eidos* i idea en el *Fedó*. En un exercici preciós de l'esperit de finesa, l'autora dedica la seva competència filològica a mostrar que, contra el que els lectors del text acostumen a donar per suposat, els termes «*ousia*», «*eidos*» i «*idea*» en Plató no són pas sinònims. L'autora estudia cadascuna de les aparicions d'aquests termes en el *Fedó*, i sobre aquesta consideració n'extreu la conclusió següent. L'*ousia* no és un gènere —no és un universal—, i tampoc no és un objecte de pensament (com ho són l'*eidos* i la idea), sinó que és el terme de l'eros filosòfic mateix, del desig de retrobament del pensament amb si mateix. L'*ousia* proposa a l'ànima una manera d'esdevenir ella mateixa semblant a la de l'*ousia*, una manera de ser, també ella, «ella mateixa en si mateixa». Quan l'ànima s'atansa a l'*ousia* en virtut del pensament, no és a un objecte extern a ella mateixa que s'atansa, sinó a ella mateixa en el desig d'avenir-se amb ella mateixa. «El pensament —conclou l'autora— constitueix per a l'ànima la possibilitat d'apropar-se a la manera de ser de l'*ousia*, d'existir en ésser gairebé exclusivament allò que ella desitja ésser: pensant» (p. 81). D'aquesta manera, trobem que en el *Fedó* «*ousia, eidos* i idea no són tres noms per a una mateixa cosa», sinó que, mentre «*eidos* i idea apareixen (...) quan es tracta de posar els principis de determinació i, doncs, de la intel·ligibilitat», en canvi «el desig que relliga

l'ànima d'alguns a allò que resulta ésser cadascun dels ens no té conseqüències més que per a l'ànima, en emparentar-la amb l'*ousia*. Afer de parentiu, afer de principis: en tractar el segon, el *Fedó* inaugura, si hom vol, la metafísica; però com que manté la diferència entre totes dues coses, la filosofia pot guardar-se d'entrar-hi» (pp. 90-91).

Aquest parentiu de l'ànima amb l'*ousia*, que governa el desig d'esdevenir com l'*ousia* per part de l'ànima i, doncs, que posa el *télos* del pensament, té relació amb la *phrónesis*. La *phrónesis*, en efecte, «és un estat (*pathema*) de l'ànima en contacte amb les realitats (*Fedó* 79d6-7)» (p. 79). A aclarir això dedica l'autora el tercer capítol, «De què estan enamorats els filòsofs? Sobre la *phrónesis* en els diàlegs de Plató». Hom acostuma a sobredeterminar la noció donant per suposat que en Plató té un sentit teòric i en Aristòtil pràctic. Contra aquesta manera de fer, per exemple en l'obra d'Aubenque «La prudència en Aristòtil», l'autora segueix el mètode següent. Després de constatar que en els diferents llocs de la lletra platònica la noció es troba associada a nocions diferents, proposa de distingir tres constel·lacions diferents de nocions amb què Plató relaciona al terme, per veure, només al final, què tenen de comú totes aquestes aparicions. Les tres constel·lacions són aquestes: (1) en molts passatges de la lletra platònica (*Fileb* 59d1-2, *Fedre* 250d5, *Fedó* 66e2-3, etc.) la *phrónesis* es troba relacionada amb el nous, les virtuts i el Bé; (2) en altres passatges (*Cràtil* 411d4-5, *Fedó* 70b, *Timeu* 14e-75e, etc.) es troba relacionada amb el moviment i la vida; i, per fi, (3) els passatges de *Fedre* 79d1-7 i *Fileb* 59d1-5, on la *phrónesis* es troba associada a l'intel·ligible, ens donen el sentit pròpiament platònic de *phrónesis*, la *phrónesis* pura. «La *phrónesis* es retroba en tres constel·lacions que l'associen [així doncs] l'una a la intel·ligència i a l'intel·ligible, l'altra a la vida i a l'ànima, i la tercera al valor i a la virtut» (p. 107). En el sentit més purament platònic, la *phrónesis* és «l'estat de l'ànima quan pateix un ens que és realment» (p. 107): la *phrónesis* és la intel·ligència com a virtut. D'aquesta manera, Dixsaut troba confirmades les seves lectures precedents en relació al pensament i a l'*ousia*. La saviesa pròpia del pensament genuí és la del lliure pensament que en la seva llibertat es retroba en fer-se semblant a la manera de ser de l'*ousia*. A partir d'aquí l'autora passa a considerar, de forma ben matisada, les semblances i diferències entre les concepcions platònica i aristotèlica de la *phrónesis*, i conclou: «en Plató l'acció humana és expressiva, manifesta a l'exterior allò que hi ha a l'interior» (p. 117); l'harmonia de l'exterior amb l'interior demanada a la pregària final de *Fedre* significa que l'ànima desitja esdevenir com les realitats intel·ligibles amb què ella es troba emparentada. En Plató, diu Dixsaut, no hi ha causa material ni eficient, sinó només causa formal que s'identifica amb la final. El *télos* del pensament és esdevenir en harmonia amb ell mateix, i l'estat de l'ànima que serveix a aquest fi és la *phrónesis*. Vet aquí la versió platònica de la saviesa humana.

Però si el fi del pensament és retrobar la seva pròpia *ousia*, què cal dir del Bé? L'autora examina aquesta qüestió al quart capítol, L'analogia insostenible: el sol i el Bé, amb què es clou la primera part de l'obra. La qüestió de fons és aquesta: fins ara l'activitat dialèctica ens ha aparegut com a fi d'ella mateixa, però el símil del sol a La república sembla indicar que el fi del pensament és alguna cosa de transcendent al pensament mateix. L'estratègia de l'autora

en defensa de la seva posició consisteix en mostrar les limitacions, o les aporíai, del símil en qüestió. No ens és possible detallar aquí el camí per on l'autora, en una lectura robusta i intel·ligent, troba deficientes les lectures comunes del símil. Limitem-nos a dir on la porta la seva lectura alternativa. Per Dixsaut, el que és significatiu del símil és que el que s'afirma com a *télos* de la ciència dialèctica no és pas la veritat, sinó el Bé: «la recerca de la sola veritat –diu l'autora– podria també ser pròpia de l'opinió», «però la qüestió del Bé no és només plantejada pel pensament, sinó que és, en el pensament, la qüestió del sentit que hi pot haver en desitjar pensar i en pensar» (p. 146). Remetre's al Bé com a la seva causa significa per al pensament que allò que ell desitja té un sentit: «en reconèixer en la idea de Bé alhora la seva causa i el seu fi, (...) el pensament reivindica el nom de saber per a aquest mode de pensament i en planteja la suficiència: planteja al mateix temps la insuficiència de tots els altres. Inclòs el propi de la racionalitat dianoètica; cal dir, per a l'ús dels qui ho entenen malament, lògico-analític?» (p. 148).

En suma doncs, els quatre capítols que conformen la primera part (1) caracteritzen el pensament com un diàleg interior en què es guanya la pròpia llibertat, (2) desmenteixen que el pensament hagi de tancar-se en una idea en mostrar que allò a què vol assemblar-se el pensament és l'*ousia* en virtut del seu parentiu, (3) mostren que allò que Plató caracteritza com a saviesa és precisament aquesta activitat pròpia del pensament emparentada amb l'intel·ligible en virtut de la qual el pensament s'allibera, i (4) aclareixen, en fi, que l'afirmació de la idea de Bé com a *télos* del pensament no només no contradia la caracterització donada sinó que, ben entesa, pròpiament la confirma. En Plató, la qüestió del pensament assenyala el nucli i l'eix de la filosofia, que no és sinó la lliure activitat del pensament a la recerca de l'harmonia com a recerca de si mateix. Tot i que l'autora no ho diu així, el conjunt de l'obra ve a dir-nos això: que amb Plató la filosofia irromp de nou –seguint l'estela de Sòcrates.

VII. La segona part de l'obra, com la primera, és plena de lectures intel·ligents, que forcen sempre el lector a confrontar l'exegesi amb la lletra platònica. Especialment bonica és la discussió sobre com cal traduir la cita platònica de dos fragments de Parmènides a Sofista 237a8-9 i 258d2-3, i a *Teetet* 180e1 (pp. 211-223). Recomanem, doncs, per molts motius que aquí no podem explicitar, la seva lectura; però renunciem a fer aquí el recorregut que sí hem volgut fer per a la primera part. Limitem-nos a dir això: si, com volen els fragments del *Teetet* i del Sofista citats i comentats en el primer capítol, el *lógos* és la imatge sensible del diàleg silenciós en què consisteix el pensament, i si, com s'ha posat de manifest en la discussió de la *phrónesis*, l'acció humana és sempre expressiva, aleshores el *lógos* com a expressió del pensament i de la *phrónesis* mereix un estudi detingut. Les aporíai que l'autora troba en els tractaments platònics de la qüestió són aleshores, així doncs, una versió molt peculiar del drama de l'original i la còpia. No podem, tanmateix, entretenir-nos-hi.

VIII. Afortunadament, sense necessitat de resseguir la segona part de l'obra, ja tenim prou elements per a comprendre la manera de fer de l'autora. Sense voler negar tots els mèrits que l'obra té, que són molts, en la discussió de diferents passatges de la lletra platònica, volem acabar fent notar, tanma-



teix, algunes limitacions que el mètode de lectura triat porta amb ell i que, pensem, determinen al seu torn una certa limitació en la visió de l'obra platònica. Com que l'autora pretén assenyalar, en cert sentit, el tot de l'ensenyament platònic, aquesta crítica, en la mesura que tinguem raó, afecta, certament, el conjunt de l'obra. Expliquem-nos.

L'autora pretén trobar un equilibri entre la sensibilitat filològica i la sensibilitat filosòfica. I considera, en efecte, molt seriosament cadascun dels fragments que estudia. Però el fet que es tracti de fragments planteja la primera qüestió que volem confrontar a la lectura oferta. Si cada fragment forma part del tot del diàleg a què pertany, ¿és legítim, tant des del punt de vista filològic com des del punt de vista filosòfic, considerar-lo separat d'aquest tot a què pertany? Per mostrar ben gràficament el que volem dir, considerem els fragments del *Teetet* i del Sofista que constitueixen la base textual per a donar la caracterització del pensament en el primer capítol de l'obra. Certament, en la seva literalitat diuen coses ben semblants. Però aleshores sorgeixen d'entrada dues qüestions. Primera: ¿no afecta per res a l'adjudicació d'aquesta caracterització a Plató el fet que en el *Teetet* la formulació sigui de Sòcrates i al Sofista del Foraster d'Elea? I segona: si diuen coses tan semblants, ¿per què en el *Teetet* la definició donada aparentment no col·labora gens a aclarir la problemàtica del saber que s'hi considera i en canvi al Sofista sembla donar-se per bona? La raó és, segurament, que en cada diàleg la definició juga una funció dramàtica diferent, es troba al servei d'una recerca dialèctica de naturalesa diferent. Vet aquí els límits de tota definició: si, com de fet vol la mateixa autora, la dialèctica és el saber pròpiament dit, aleshores tota definició queda limitada pel sol fet de ser analítica, de manera que potser no és legítim prendre-se-la més seriosament del que la marxa mateixa de cada investigació recomana. Cada text hauria de ser ben llegit en el seu context.

Això, per si sol, no desautoritza, certament, la lectura oferta per l'autora. Però, si més no, la deixa oberta a un examen més profund, perquè caldria comprovar si la lectura donada a cada part de la lletra platònica considerada encaixa en la comprensió global de cadascun dels diàlegs d'on cada fragment és extret. La limitació del mètode deixa en una posició feble la troballa feta.

Una segona qüestió és més compromesa. L'autora caracteritza la llibertat del pensament com una autoposició que es manté més enllà de tota opinió, de tota afirmació en què l'ànima pogués reposar de forma definitiva. I això apunta, en darrer terme, a la llibertat del filòsof enfront la servitud de qualsevol altre aspirant a savi. La ironia socràtica seria, segons Dixsaut, també per a Plató, la darrera «paraula» del filòsof. Ara bé, per defensar aquesta afirmació l'autora hauria de ser capaç d'explicar dues coses. Primera: per què, aleshores, Sòcrates sosté en diferents llocs de la lletra platònica que la filosofia és la ciència del Tot? I segona: com s'entén aleshores el caràcter polifònic i pluridimensional de l'obra platònica?

Sobre la primera qüestió, l'autora fa notar que quan Sòcrates parla de conèixer totes les coses a *Teetet* 173e, es refereix a una totalitat distributiva i no pas englobant, i es refereix, doncs, més a les ciències que no pas a la filosofia (p. 19 n. 2). La consideració detinguda del fragment ens mostraria, contra la lectura de l'autora, que si això és així és precisament perquè s'està caracteritzant la saviesa pròpia de Teodor més que no pas la de Sòcrates, de

manera que el fet que no es remeti al Tot (en el sentit «englobant», per dir-ho com l'autora) no ens diu res de com es veu aquí la filosofia. Ens sembla, en canvi, que molts passatges de La república, entre altres diàlegs, com ara 486a4-6, estableixen de forma explícita que la filosofia és la ciència del tot –i qui ho estableix és Sòcrates personatge de Plató. És possible, certament, que el Tot no sigui susceptible de ser capturat mitjançant el discurs o la definició; però que el pensament hagi de mantenir la seva posició més enllà d'un discurs determinat o d'una definició no vol dir, aleshores, que esdevé lliure quan s'abandona a si mateix, sinó més aviat quan se sotmet o es mesura segons la naturalesa del seu objecte –el Tot. En altres paraules: el pensament, segons això i contra Dixsaut, no seria pas pur subjecte, sinó que fins i tot en el seu desplegament superior seria transitiu en el sentit de mesurat per l'objecte que es tracta de pensar. Si això fos així –no ho podem assegurar però val a dir que la lectura de l'autora no dóna prou elements per a desmentir-ho–, Plató no seria un «socràtic» en el sentit que l'expressió té en el preàmbul del llibre, sinó que representaria, més aviat, alguna cosa així com una síntesi peculiar (certament, a l'extrem, no discursiva, però en tot cas mesurada per l'altre del pensament) entre el que l'autora recull sota les llegendes de «Tales» i «Sòcrates».

Sobre la segona qüestió, la focalització sobre la temàtica del pensament fa difícil l'encaix de la multiplicitat de dimensions –cosmològica, ètica, política, ontològica, etc.– i de veus que trobem en l'obra platònica. I fa encara més difícil comprendre la peculiar estratègia amb què Plató prova de pensar un cop i un altre, en cadascun dels seus diàlegs, la situació humana. Cada diàleg ens mostra en escena una situació particular, que és pensada com a tal en la seva concreció. Saltar massa de pressa al camp de l'intel·ligible, com al capdavant acaba fent l'autora, és perdre's el detall amb què Plató prova d'il·luminar i de pensar l'entremig (metaxú): l'àmbit propi de la vida humana entre l'efímer i l'etern, entre el sensible i l'intel·ligible, entre la situació concreta de cada cas i les claus de la seva intel·ligibilitat. El Tot pensat per l'obra platònica és el de la situació humana, i el geni artístic de Plató consisteix a pensar junt el que es dóna junt –i d'ací la seva pluridimensionalitat recollida en cadascuna de les unitats que conformen les obres de Plató. Separant una part del tot, l'autora es perd els beneficis d'aquesta bondat de l'estratègia del pensament platònic.

És per això que, al capdavant, l'afirmació d'un pensament alliberat sobre si mateix com a centre de l'obra platònica ens sembla desencertada, perquè aquest mateix pensament ha de ser pensat sobre un altre centre que és el de la situació o (en els termes de Plató) l'entremig.

Creiem igualment, en fi, que és per això mateix –perquè Dixsaut entén que el pensament per a Plató vola lliure de l'empíric elevant-se sobre si mateix– que es parla d'un sentit pur de la *phrónesis*. De tot el seu estudi de la *phrónesis*, aquesta és, creiem, la seva afirmació més discutible. El suport textual de l'autora (*Fedó* 79d1-7 i *Fileb* 59d1-5) no creiem gens que autoritzi a distingir, com fa ella a la p. 105, un sentit «estricteament platònic» de la *phrónesis*; i el cert és que l'apel·latiu de «pura» pertany a l'interpret i no pas a la lletra platònica. De les tres constel·lacions amb què l'autora fa emergir el sentit del mot ens sembla, doncs, que aquesta tercera no és tal. De nou, el problema és donar preeminència a l'intel·ligible en lloc de reconèixer la centralitat de la

mediació: si entenem que el que es tracta d'aclarir és la situació, aleshores la *phrónesis* –una de sola, sense que puguem distingir-ne tipus– recorre de baix a dalt tot el camí de l'emergència del pensament, perquè la *phrónesis* és sempre comprensió de la part a la llum del tot. Contra la lectura esquarterada de Dixsaut, i introduint doncs una correcció en el mateix sentit que les que hem apuntat més amunt, ens sembla que el conjunt dels textos triats s'entén més bé, així doncs, si, en lloc de pensar la situació del pensament de forma diàdica, provem de pensar-lo de forma triàdica, a l'entremig, entre l'inferior i el superior, com a centre de la vida humana. Les tres constel·lacions encaixen aleshores de forma harmònica en la unitat d'una sola cosa.

Amb això ens estalviariem, a més, l'aporia sempre enutjosa d'haver de distingir, dins el text platònic, entre sentits «platònics» i sentits «no platònics» d'una paraula. Creiem, altre cop, que d'aquesta manera el conjunt del pensament de Plató quedaria més ben enfocat.

En suma, doncs, tres matisos a fer. Un metodològic: la consideració de fragments retallats, per més fina des del punt de vista exegètic que sigui, corre el perill –com creiem que de fet passa– de confondre la part amb el tot i, doncs, de veure la considerada en una visió distorsionada. El segon, de fons: no creiem que el pensament estigui prou ben caracteritzat, perquè creiem que en Plató, per dir-ho així, és més transitiu i menys «socràtic» (en el sentit que dona l'autora a aquesta expressió) del que l'autora voldria. I, per fi, el tercer, alhora de fons i metodològic: la *phrónesis* cal pensar-la des del tot de la situació humana com a facultat de comprendre cada part, cada situació concreta, a la llum del tot, de manera que no té sentit de distingir entre tipus de *phrónesis* en el sentit en què ho fa l'autora; aquesta manera de fer ens porta a haver de distingir, segons el nostre parer de forma il·legítima, entre sentits «platònics» i «no platònics» d'un mateix terme; d'un mateix terme utilitzat en llocs diferents pel mateix Plató.

IX. *Plató i la qüestió del pensament* és, malgrat les objeccions fetes, una bona obra de filosofia, que porta la discussió sobre les qüestions examinades al camp on convé sempre pensar-les: el de la lletra platònica. L'intent, certament vigorós, d'assenyalar el centre de l'ensenyament de Plató ens sembla, tanmateix, no del tot reeixit.

Sigui com sigui, aquest mateix intent, i la intel·ligència amb què són aclarides algunes parts de la lletra platònica, són una bona mostra de per on poden caminar actualment els estudis platònics. Desfet el tòpic de la «teoria de les idees» com res que pugui ser formulat de forma massa clara, Plató retorna, viu, com a qüestió. Vet aquí, doncs, la conclusió de la nostra lectura. Si no veiem del tot clar que el centre de l'ensenyament platònic sigui la qüestió del pensament, no dubtem, tanmateix, que la defensa franca d'aquesta tesi per part de la professora Dixsaut afavoreix el diàleg que ens convé sobre el pensament i la qüestió de Plató. Valgui la notícia que aquí acabo com un petita contribució a aquest diàleg.

Xavier IBÁÑEZ PUIG