

El problema de Sòcrates - Primera conferència

LEO STRAUSS

[El 1989, sota el títol principal de *The Rebirth of Classical Political Rationalism*¹, Thomas L. Pangle seleccionà i edità deu textos de Leo Strauss, amb una doble voluntat expressa: permetre la iniciació del lector al pensament del seu mestre i oferir una millor accessibilitat a alguns dels textos que constituïen i representaven la seva obra en allò més substancial. En ell, hi va incloure tant articles ja publicats amb anterioritat, bé pel propi Strauss, bé a títol pòstum per Joseph Cropsey (marmessor literari de l'autor), com conferències o lliçons mai editades abans. En la segona part del llibre, titulada *El racionalisme polític clàssic*, en el capítol setè (al bell mig de la compilació), situà una d'aquelles sèries de lliçons que mai no havien estat editades. En el capítol «*The Problem of Socrates: Five Lectures*», Pangle publicava per primer cop cinc de les sis lliçons que la tardor de 1958 el professor Strauss oferí a la Universitat de Chicago sota el títol «*Lecture Series: The Problem of Socrates*». Aquesta tria va ser la que es va traduir en diferents llengües com *El problema de Sòcrates*², almenys fins que més endavant no es va publicar la sèrie de lliçons completada³. Segons expressava el propi Pangle, les idees exposades en aquella lliçó del 27 d'octubre de 1958, absent en el seu recull, ja apareixien en altres textos editats a *The Rebirth...*⁴, cosa que venia a dir que tal lliçó no aportava res de nou per a una comprensió reeixida de l'obra de Strauss. Sense ànim de polemitzar amb Pangle, caldria fer notar que, si bé tal lliçó ni aportava res de nou a l'obra de Strauss, ni resultava estrictament imprescindible per a comprendre la resta de lliçons, les quals com a tals ja gaudien de suficient autonomia, sí que faria el servei d'enquadrar el sentit i la pertinència d'endegar un estudi, l'estudi de Strauss, sobre «el problema de Sòcrates» i sobre la filosofia política clàssica en general. Malgrat que Strauss hagués deixat darrera els anys centrals de certa síntesi teòrica, el pla de treball delimitat i justificat en aquell període conduïa, estructurava i creava l'espai i el sentit necessa-

1. THOMAS L. PANGLE, *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Chicago/London: The University of Chicago Press, 1989. Per a una edició en castellà, LEO STRAUSS, *El renacimiento del racionalismo político clásico*, Buenos Aires/Madrid: Amorrortu.

2. És en aquesta selecció en la qual s'han basat les següents edicions: «Le problème de Socrate», a LEO STRAUSS, *La renaissance du rationalisme politique classique*, traducció a cura de Pierre Guglielmina, Paris: Gallimard, 1993, p. 166-255; «Il problema di Socrate», a LEO STRAUSS, *Gerusalemme e Atene. Studio sul pensiero politico dell'Occidente*, traducció a cura de Pietro Kobau et al., Torino: Einaudi, 1998; «El problema de Sòcrates: cinco lecciones», a LEO STRAUSS, *¿Progreso o Retorno?*, edició a cura de J. M. Esquirol i traducció de F. de la Torre, Barcelona: Paidós, 2004; LEO STRAUSS, *El problema de Sòcrates*, traducció de J. Monserrat i V. Olivares, Barcelona: Pòrtic / Barcelonesa d'Edicions, 2006.

3. Set anys més tard vàrem poder gaudir d'una publicació conjunta de les sis lliçons a LEO STRAUSS, «The Origins of Political Science and the Problem of Socrates: Six Public Lectures», a cura de D. Bolotin, C. Bruell i T. L. Pangle, *Interpretation*, n. 23/2, 1996, p. 125-207.

4. Vegeu la «Introduction» de Thomas L. Pangle a la compilació.

ris per als treballs que va realitzar posteriorment sobre les fonts socràtiques. Això és el que Strauss faria evident en aquella primera lliçó; caldria atendre-hi, doncs, almenys, per tal de situar «el problema» en el conjunt de l'obra de Strauss. Car, abans de dir res sobre «el problema de Sòcrates», caldria considerar i donar raó de la necessitat de dir res en el nostre temps sobre aquest, i és d'això del que es va ocupar Strauss en la lliçó del 27 d'octubre que durant un temps romangué absent i de la qual ara presentem la traducció.]

Començaré amb unes paraules d'agraïment per al meu col·lega i amic Herman Pritchett. Em sento molt més content després que ell pronunciés aquestes paraules perquè em fan sentir menys orfe. De no ser així, hagués presentat una sèrie de lliçons obertes al públic, sota la meva pròpia responsabilitat, i estic satisfet que aquesta responsabilitat sigui compartida. També ho estic pel fet que la presentació insinués que sóc un científic polític autoritzat, car algú podria pensar que uns quants passatges d'aquestes lliçons són molt marginals pel que fa a allò de què tracta la ciència política, una opinió amb la qual no estic d'acord.

Per *ciència política* entenem aquell estudi de les coses polítiques que no està subjecte a cap autoritat, i que no és tampoc simplement una part de l'activitat política o simplement auxiliar de l'activitat política. Originalment la ciència política fou identificada amb la filosofia política. La distinció entre ciència política i filosofia política és conseqüència de la distinció entre ciència en general i filosofia en general, i aquesta distinció és justament de temps recents. La filosofia política o la ciència política fou originalment la pregunta sobre el millor règim o sobre la millor societat, o la doctrina amb relació al millor règim o a la millor societat, una recerca que inclouria l'estudi de tots els tipus de règims.

El filòsof polític fou originalment un home no compromès amb l'activitat política, que intentava parlar sobre el millor règim. Si ens demanem, doncs, pels orígens de la ciència política, simplement hem d'identificar el primer home no compromès amb l'activitat política que intentà parlar sobre el millor règim. No altre que un home del qual ens informa el mateix Aristòtil. El seu nom fou Hipòdam de Milet. El millor règim d'Hipòdam tenia tres característiques principals. El seu cos de ciutadans consistia en tres parts: els artesans, els camperols i els lluitadors. La terra que pertanyia a la seva ciutat consistia en tres parts: la sagrada, la comuna i la pròpia de cadascú. Les lleis també consistien només en tres parts: les lleis relatives a la injúria, les lleis relatives al dany i les lleis relatives a l'homicidi. L'esquema es distingeix per la seva aparent simplicitat i claredat. Però, tal com observa Aristòtil, després d'haver-lo considerat, condueix a molta confusió. La confusió és causada pel desig de summa claredat i simplicitat. Extraordinària entre les que Hipòdam suggerí és la seva proposta que aquells qui inventin alguna cosa beneficiosa per a la ciutat haurien de rebre honors de la ciutat. En examinar aquesta proposta, Aristòtil exposa el fet que Hipòdam no hagués pensat en la tensió entre l'estabilitat política i el canvi tecnològic. Sobre la base d'algunes observacions que nosaltres hem fet de ben a prop, sospitem de l'existència d'una connexió entre l'exagerada preocupació d'Hipòdam per la claredat i la simplicitat, i la seva exagerada preocupació pel progrés tecnològic. La seva proposta en conjunt sembla conduir no

només cap a la confusió sinó cap a la confusió permanent, o sigui, cap a la revolució permanent. La inusual estranyesa d'aquest pensament indueix Aristòtil a donar compte de manera inusualment extensa de l'home que l'havia engendrada. Cito: «Ell també inventà la divisió de ciutats en parts planificades i quadriculà el port d'Atenes. També en tota la resta fou conduït per l'ambició de distingir-se fins al punt que alguns pensaven que vivia d'una manera massa afectada amb els seus cabells llargs i ricament adornats, i també per l'ornamentat caràcter de la seva roba senzilla i d'abric que portava no només a l'hivern sinó també en període estival. I desitjava ser conegut com a entès en tractar la natura com a tot.» Sembla com si un tractament peculiar de la natura com a tot, tractament basat en el número tres com a clau de totes les coses, possibilités o forçés Hipòdam a construir el seu projecte triàdic de la millor ciutat. Sembla com si Hipòdam hagués aplicat una fórmula elaborada en física matemàtica a les coses polítiques, amb l'esperança d'aconseguir així la més gran claredat i simplicitat. Però, de fet, duu a la confusió total des que no pren atenció del caràcter específic de les coses polítiques. Ell no va veure que les coses polítiques són una classe de coses per elles mateixes. La nostra recerca sobre l'origen de la ciència política ens ha dut a un resultat mortificador i una mica decebedor. Hipòdam podria haver estat el primer científic polític; tanmateix, el seu pensament no pot haver estat l'origen de la ciència política o la filosofia política. Ens podem preguntar si aquest no és el càstig merescut pel fet que plantegéssim la pregunta relativa a l'origen de la ciència política sense haver-nos plantejat abans la pregunta de per què la indagació sobre l'origen de la nostra ciència és rellevant o necessària.

Tota preocupació pel passat que sigui més que mera curiositat arrela en una insatisfacció amb el present. En el millor cas aquesta insatisfacció procedeix del fet que cap present no és autosuficient. Donada l'extrema raresa de la saviesa, la saviesa dels homes savis de qualsevol present necessita per al seu suport la saviesa dels homes savis del passat. Però la insatisfacció amb el present pot arrelar en raons més peculiars o més alarmants que no pas aquesta raó general. Deixeu-nos fer una ullada a l'estat actual de la ciència política. El que diré té menys a veure amb el que la majoria dels científics polítics fan efectivament que amb el que la metodologia prevalent o, com a mínim, més sorollosa els diu que facin. La majoria dels científics polítics empírics, com a mínim a la Universitat de Chicago, estan immersos en estudis que són significatius i útils des d'un punt de vista metodològic. La filosofia política ha estat substituïda per una ciència política no filosòfica, per una ciència política positivista. Aquesta ciència política és científica fins al punt en què pot predir. D'acord amb la visió positivista, la filosofia política és impossible. Malgrat tot, la pregunta feta per la filosofia política roman viva, ja que reté l'evidència que posseeix naturalment. No ens farà cap mal recordar tal evidència.

Tota acció política té a veure bé amb la conservació bé amb el canvi. Si conserva significa que evita un canvi vers una situació pitjor; si canvia significa que estableix alguna millora. L'acció política és guiada aleshores per consideracions sobre el que és millor i el que és pitjor, però un no pot pensar en termes de millor i pitjor sense tenir cap pensament sobre el bé i el mal. Tota acció política és guiada aleshores per alguna noció del bé i el mal. Però aquestes nocions, tal com apareixen primerament, tenen el caràcter d'opinió; es presenten com a inqüestionables, però si s'hi reflexiona es demostra que són

qüestionables. Com a tals, com a opinions, apunten a tals pensaments sobre el bé i el mal com si ja no fossin qüestionables, apunten al coneixement del bé i el mal. O, per ser més precisos, apunten al coneixement del bé polític complet, per exemple, del caràcter essencial de la bona societat. Si tota acció política apunta a la pregunta fonamental de la filosofia política, i si, per tant, la pregunta original de la filosofia política reté la seva evidència original, la filosofia política és una temptació constant per als homes que pensen. La ciència política positivista, per tant, és posada en perill constantment pel caràcter tan urgent com evident de la pregunta fonamental feta per la filosofia política. Està obligada, per tant, a parar atenció polèmica i crítica a la filosofia política. La forma més elaborada que aquesta atenció pot prendre és una història de la filosofia política com a prova detallada de la impossibilitat de la filosofia política, en qualsevol manera o forma –vegeu Sabine. Aquesta història compleix la funció de mostrar que la filosofia política és impossible, o, per ser més precisos, obsoleta. Abans de l'emergència de la ciència política no filosòfica els homes es dedicaven justificadament a la filosofia política. La filosofia política fou inevitable abans que l'esperit humà hagués aconseguit l'actual maduresa. La filosofia política, doncs, és encara, per a tots els propòsits pràctics, indispensable sota la forma d'història de la filosofia política. O, en altres paraules, la filosofia política és substituïda per la història de la filosofia política. Tal història començaria naturalment pel començament i, per tant, plantejaria la pregunta dirigida a identificar el primer filòsof polític. Si la feina és feta amb cert grau de competència, començarà amb Hipòdam de Milet i aquest començament resultarà satisfactori. No obstant, hom pot preguntar-se si aquest tipus d'història de la filosofia política té cap valor. Si sabem per endavant que la història de la filosofia política és la història d'un error capital, ens manca l'incentiu necessari per a l'estudi dedicat: un no té cap motiu per entrar en el pensament del passat amb simpatia, anhel o respecte, o per prendre-se'l seriosament.

La prova necessària i suficient de la impossibilitat de la filosofia política és aportada no per la història de la ciència política sinó, sobretot, per la lògica actual. Per això la gent comença a preguntar-se si una formació actualitzada en ciència política requereix, d'alguna manera, l'estudi, tanmateix superficial, de la història de la filosofia política. Ells ho raonen com segueix: el científic polític està preocupat per l'escena política de l'època present, per una situació sense cap precedent que, per tant, crida a solucions sense precedents, per no dir un tipus completament nou de política, potser una prudent mescla de política i psicoanàlisi. Només un home contemporani d'aquesta situació sense precedents hi pot pensar intel·ligentment. Tots els pensadors del passat estan mancats dels requisits mínims per parlar intel·ligentment sobre allò que és l'única preocupació del científic polític, a saber, la situació política present. Sobretot, tot pensament polític anterior és fonamentalment no científic; té l'estatut de folklore; com menys en sapiguem, millor; deixeu-nos fer, per tant, una escombrada general. Jo no crec que aquest pas sigui aconsellable. És cert que ens enfrontem a una situació política sense precedents. La nostra situació política no té res en comú amb cap altra situació política anterior excepte el fet que és una situació política. La raça humana resta encara dividida en societats independents, les quals estan separades les unes de les altres per fronteres inequívokes i a vegades formidables, i encara hi trobem varie-

tat no només de societats i governs, sinó també de tipus de governs. Les diferents societats polítiques tenen interessos diferents i no necessàriament harmoniosos. La diferència de tipus de governs, i per tant de l'esperit que més o menys efectivament permet les diferents societats, i per tant la imatge que aquestes societats tenen del seu futur, fa l'harmonia impossible. El millor que podem esperar, des del punt de vista de la nostra part del globus, és una coexistència intranquil·la. Però un només en pot tenir l'esperança. En allò més decisiu som completament ignorants sobre el futur. Per molt sense precedents que pugui ser la nostra situació política, això ho té de comú amb totes les situacions polítiques del passat: pel que fa al que és més important, l'acció política és ignorant respecte a l'esdevenidor. La nostra científica ciència política és tan incapaç de predir amb seguretat l'avenir com ho fou la mitologia més elemental. En temps precedents la gent pensava que l'avenir del conflicte era impredecible perquè un no podia saber per endavant quant de temps viuria aquell gran home o aquell altre, o com actuarien els exèrcits rivals en la prova de la batalla. Ens han fet creure que la casualitat pot ser controlada o que no afecta seriosament les grans qüestions de la societat. Fins i tot la ciència de la qual es diu que ha fet possible aquest control de la casualitat ha esdevingut ella mateixa el lloc de la casualitat. El destí de l'home depèn ara més que mai de la ciència i la tecnologia; i, per tant, de les descobertes i dels invents, i per tant dels esdeveniments l'ocurrència dels quals és, per la seva pròpia naturalesa, impredecible. Una situació política simplement sense precedents seria una situació de conflicte polític vitalment important, l'avenir de la qual podria ser predita amb perfecta certesa així com les seves conseqüències. En altres paraules, la victòria de la ciència política de la predicció requerriria la desaparició del conflicte polític vitalment important; en una paraula, la desaparició de situacions d'interès polític.

Però deixeu-nos assumir que la noció positivista de ciència política no és res més que soroll. Veiem ja avui, quan aquesta ciència està encara en la seva infància, que hi ha un abisme entre la comprensió de les coses polítiques per part dels científics polítics i la comprensió per part dels ciutadans. Literalment, no parlen el mateix idioma. Com més científica esdevé la ciència política, més clar esdevé el fet que la perspectiva del ciutadà i la perspectiva del científic polític difereixen. Per tant, el més necessari esdevé entendre la diferència de perspectiva i traçar la transició entre la perspectiva primera, la perspectiva del ciutadà, i la perspectiva secundària o derivada, la perspectiva del científic polític, no de manera dogmàtica ni descuidada, sinó de manera ordenada i responsable. Per a aquest propòsit es requereix una comprensió articulada de la perspectiva del ciutadà com a tal. Només així es pot entendre la gènesi essencial de la perspectiva del científic polític des de la perspectiva del ciutadà. La base empírica més segura per a una indagació tal és l'estudi de la gènesi històrica de la ciència política, o l'estudi dels orígens de la ciència política. D'aquesta manera podem veure amb els nostres propis ulls com emergí per primera vegada la ciència política, i per tant, des de la comprensió precientífica de les coses polítiques; naturalment, en una forma encara primitiva. La ciència política positivista no emergí directament des de la comprensió ciutadana de les coses polítiques: aparegué gràcies a una transformació molt complexa de la filosofia política moderna, i la filosofia política moderna, al seu torn, emergí gràcies a una transformació molt complexa de la filosofia política

clàssica. Una comprensió adequada de la ciència política positivista, a diferència d'un mer ús d'aquesta ciència, no és possible excepte a través de l'estudi dels escrits polítics de Plató i Aristòtil, car aquests escrits són els documents més importants de l'emergència de la ciència política separada de la comprensió precientífica de les coses polítiques. Aquests escrits de Plató i Aristòtil són els documents més importants sobre l'origen de la ciència política.

La característica més destacada de la ciència política positivista és la distinció entre fets i valors. La distinció significa que només les qüestions de fet, i no les qüestions de valor, poden ser plantejades per la ciència o per la raó humana en general. Qualsevol finalitat que l'home pugui perseguir és, davant del tribunal de la raó, tan bona com qualsevol altra. O, davant del tribunal de la raó, totes les finalitats són iguals. La raó té el seu lloc en l'elecció de significats per finalitats pressuposades. La qüestió més important, la qüestió relativa a les finalitats, no s'estén en la província de la raó en absolut. Un solter sense parents ni amics que dedica la seva vida a l'acumulació de la quantitat més gran possible de diners, i que persegueix aquesta fita de la manera més eficient, condueix, sota l'aparença de racional, una vida com el més gran benefactor del seu país o de la raça humana. La negació de la possibilitat de racionalitat, a l'hora de distingir entre finalitats legítimes i il·legítimes, condueix naturalment a la negació de la possibilitat del bé comú. Com a conseqüència, esdevé impossible concebre una societat com un tot genuí que és capaç d'actuar. La societat és entesa com un tipus de receptacle, o un dipòsit, en el qual actuen grups i individus; és a dir, la societat esdevé el resultat de les accions d'individus i grups. En altres paraules, la societat política, que és societat *qua* actuant, bàsicament actuant a través del seu govern o com a govern, apareix com a derivada de la societat. Així, la ciència política esdevé un apèndix de la sociologia. Des que una elecció de finalitats no és i no pot ser racional, tota conducta és, estrictament parlant, irracional. La ciència política, com qualsevol altra ciència, és l'estudi del comportament no racional; però, com qualsevol altra ciència, la ciència política és un estudi racional del comportament no racional.

Deixeu-nos, doncs, mirar la racionalitat de l'estudi. El coneixement científic de les coses polítiques és precedit per allò que, a la lleugera, és anomenat sentit comú de les coses polítiques. Des del punt de vista de la ciència política positivista, el coneixement del sentit comú de les coses polítiques és sospitós abans de ser examinat; per exemple, abans de la transformació en coneixement científic, manté l'estatut de folklore. Això duu a la conseqüència que s'inverteixi molta feina i molts diners per tal d'explicar fets que, almenys, als adults sans, ja els són del tot familiars. D'acord amb la visió més extrema, però ni de bon tros menys característica, cap troballa científica de cap tipus no pot ser mai definitiva. Cito: «Les proposicions empíriques són totes i cada una hipòtesis; no hi ha proposicions finals». Per al sentit comú, la proposició «El règim de Hitler fou destruït el 1945» és una proposició final, de cap manera subjecta a una revisió futura, de cap manera una hipòtesi. Si proposicions d'aquest tipus i d'aquesta naturalesa han de ser considerades hipòtesis que necessiten més comprovacions constants, aleshores la ciència política està obligada a esdevenir més i més buida, i més allunyada del que el ciutadà no pot evitar considerar els assumptes més importants. Tanmateix, la ciència no pot quedar

satisfeta establint fets a partir de l'observació; la ciència consisteix en raonament inductiu: o bé s'ocupa de predir o bé de descobrir les causes. Pel que fa a la causalitat, el positivisme d'avui en dia ensenya que no hi pot haver cap altra justificació per al raonament inductiu que aquest tingui èxit en la pràctica. En altres paraules, les lleis causals no són més que lleis de probabilitat. Les afirmacions basades en la probabilitat són derivades de freqüències observades i inclouen l'assumpció segons la qual les mateixes freqüències es mantindran aproximadament en el futur. Però aquesta assumpció no té cap base racional. No està basada en cap necessitat evident; és una mera assumpció. No hi ha objecció racional possible a l'assumpció segons la qual l'univers desapareixerà en qualsevol moment, no només en l'aire, sinó en l'absolut no-res, i aquest esdeveniment serà una desaparició no només en nosres, sinó també a través de no-res. El que és veritat sobre la possible fi del món ha de ser aplicable a la seva creació. Des del moment que el principi de causalitat no és evident, res no ens evita d'assumir que el món aparegué del no res i a través del no res. No només la racionalitat ha desaparegut del comportament estudiat per la ciència, sinó que la racionalitat de tal estudi ha esdevingut radicalment problemàtica. Tota coherència ha desaparegut. Podem pensar que la racionalitat sobreviurà gràcies a retenir el principi de contradicció com a principi necessari i de validesa universal. Però l'estatut d'aquest principi ha esdevingut totalment obscur des que no és ni empíric ni dependent de cap acord, convenció o construcció lògica. Ens veiem empesos a dir, aleshores, que la ciència positivista en general i, per tant, la ciència política positivista en particular estan caracteritzades per l'abandonament de la raó, o per la fugida de la raó. La fugida de la raó científica, que ha estat notada amb cert penediment en alguns racons, és la resposta perfectament racional a la fugida de la raó realitzada per la ciència. Sigui com sigui, l'abandonament de la raó, aquí discutit, és només la reflexió dèbil, acadèmica, per no dir anèmica, però de cap manera sense interès ni importància, d'un procés més ampli i profund el caràcter fonamental del qual hem d'intentar indicar.

El positivisme d'avui en dia és positivisme lògic. Amb certa justícia, aquest traça els seus orígens en Hume. Però se separa de Hume en dos aspectes decisius. En primer lloc, desviant-se de l'ensenyament de Hume, és un ensenyament lògic, és a dir, no és un ensenyament psicològic. El suplement de la crítica de la raó en el positivisme lògic és la lògica simbòlica i la teoria de la probabilitat. En Hume aquest suplement és la creença i l'instint natural. L'única preocupació del positivisme lògic és l'anàlisi lògica de la ciència: ha après de Kant, el gran crític de Hume, que la qüestió de la validesa de la ciència és radicalment diferent de la qüestió sobre la seva gènesi psicològica. Fins i tot Kant estigué capacitat per a transcendir la psicologia perquè reconegué allò que ell anomenà un *a priori*, deixeu-nos dir, acte de raó pura. Per tant, la ciència fou per ell l'actualització d'una potencialitat natural de l'home. El positivisme lògic rebutja els *a priori*. Aleshores no pot evitar esdevenir immers en psicologia, car és impossible ignorar la pregunta: «per què ciència?». Sobre les bases de les premisses positivistes, la ciència ha de ser entesa com una activitat d'un cert tipus o d'un cert organisme, com a activitat que compleix una important funció en la vida d'aquest tipus d'organisme. Breument, l'home és un organisme, que no pot viure, o viure bé, sense ser capaç de predir, i la forma més eficient de predicció és la ciència. Aquesta manera de

referir-se a la ciència ha esdevingut extremadament qüestionable. En l'era de les armes termonuclears, la relació positiva entre la ciència i la supervivència humana ha perdut tota l'aparent evidència que originalment podia haver tingut. A més, l'alt desenvolupament de la ciència requereix la societat industrial; el predomini de les societats industrials fa encara més difícil la supervivència de les societats subdesenvolupades, o les societats preindustrials. Qui s'atreveix encara a dir que el desenvolupament d'aquestes societats, és a dir, la seva transformació, és a dir, la destrucció de la seva manera tradicional de viure, és un prerrequisit necessari perquè les persones que en formen part visquin o visquin bé? Hi ha gent que va sobreviure i algunes vegades va viure feliç sense cap ciència. Mentre esdevé necessari d'enllaçar la ciència amb les necessitats d'un determinat organisme, és impossible fer-ho. Car, donat el punt fins al qual podria mostrar-se que la ciència té una funció necessària per a la vida de l'home, caldria emetre un judici de valor racional sobre la ciència, i els judicis de valor racionals són declarats com a impossibles per aquesta mateixa escola de pensament.

Amb aquesta nota ens acostem al segon aspecte decisiu respecte del qual el positivisme d'avui en dia es desvia de Hume. Hume fou encara un filòsof polític. Ell encara ensenyà que hi ha normes de justícia vàlides i universals, i que aquestes normes poden ser anomenades *dret natural*. Això significa des del punt de vista dels seus seguidors actuals que el seu pensament antecedeí el descobriment del significat de la diversitat cultural i del canvi històric. Com tothom sap, l'argument més popular per provar la impossibilitat de judicis de valor racionals o universals és presa del fet de tal diversitat i canvi. Tot pensament actual el trobem separat de Hume a través d'allò que a vegades s'anomena *el descobriment de la història*. L'expressió vulgar d'aquest canvi decisiu es manifesta en la proposició comuna: l'home no pensa en el buit. Tot pensament es diu que és dependent de la situació històrica específica en la qual s'esdevé. Això funciona per al contingut del pensament, però de la mateixa manera per al seu caràcter. La mateixa ciència humana s'ha d'entendre com un fenomen històric. És essencial no per a l'home, sinó per a un cert tipus històric d'home. Per tant, la plena comprensió de la ciència no pot ser aportada per l'anàlisi lògica de la ciència, ni per la psicologia. Les premisses de la ciència deuen la seva evidència, o la seva significació, a la història, des que tot allò que pot esdevenir objecte del pensament és, com a tal, dependent de l'estructura del pensament, o, si ho preferiu, de constructes lògics. La ciència dels fonaments serà, doncs, una psicologia històrica. Però aquesta ciència dels fonaments no pot tenir el seu lloc fora de la història. Ella mateixa és històrica. La història ha de ser concebuda com un procés, en principi, inacabable i el curs del qual és impredecible. El procés de la història no ha estat completat ni és racional. La ciència en general i, com a resultat, la ciència dels fonaments en particular, que és la psicologia històrica, estan situades en el mateix procés. Depenen de premisses que no són evidents per a l'home com a home però que són imposades en homes específics, en tipus històrics d'home específics, mitjançant la història.

El primer home que extragué aquesta conclusió arran del descobriment de la història fou Nietzsche. Ell es va confrontar, per tant, amb aquesta dificultat bàsica. La ciència fonamental, la psicologia històrica, reclama com a ciència ser objectiva, però com que està en deute amb el seu caràcter radicalment

històric, no pot escapar de ser subjectiva. És fàcil dir que Nietzsche mai no va resoldre aquest problema. El més important per a nosaltres és fer notar que ell es va distingir de tots els seus contemporanis pel fet de veure un abisme on la resta només hi veia una raó per a l'autocomplaença. Ell veié amb més claredat que ningú el problema del segle xx, perquè havia diagnosticat més clarament que ningú, en tot cas abans de les guerres mundials, la crisi de la modernitat. Al mateix temps, s'adonà que allò necessari per a un futur humà, malgrat que no fos suficient per superar aquesta crisi, era un retorn als orígens. Nietzsche veié la modernitat com un moviment dirigit a una fita, o el projecte d'una fita, la qual podria aconseguir-se, però només al preu de la més extrema degradació de l'home. Va descriure aquesta fita de la manera més potent en el discurs de Zaratustra sobre l'Últim Home. L'Últim Home és un home que ha aconseguit la felicitat. La seva vida és lliure de tot patiment, misèria, enigmes sense solució, conflictes i desigualtat, i per tant, lliure de tota gran tasca, de tot heroisme i de tota dedicació. La següent condició característica d'aquesta vida és la disponibilitat d'allò que estem autoritzats d'anomenar *psicoanàlisi* o *tranquil·litzants*. Nietzsche creia que aquesta vida era la fita, intencional o no, de l'anarquisme, el socialisme i el comunisme, i que la democràcia i el liberalisme només eren cases a mig camí en la carretera cap al comunisme. La possible humanitat i grandesa de l'home, sostenia, requereix la perpetuació del conflicte, del patiment; un, per tant, ha de rebutjar el desig de redempció d'aquests mals en la seva vida, per no dir res de la següent.

El projecte modern se sosté o cau per la ciència, per la creença que la ciència pot, en principi, resoldre tots els enigmes i trencar totes les cadenes. Essent la ciència l'activitat de la raó *par excellence*, el projecte modern apareix com la forma final de racionalisme, de la creença en el poder il·limitat de la raó i en el caràcter essencialment caritatiu de la raó. Racionalisme és optimisme. L'optimisme fou originalment la doctrina segons la qual el món real és el millor món possible perquè res no existeix sense poder donar a la seva existència una raó suficient. L'optimisme esdevingué eventualment la doctrina segons la qual el món real pot ser i serà transformat per l'home en el millor món imaginable, el reialme de la llibertat, la llibertat de les opressions, de l'escassetat, de la ignorància, i de l'egoisme —el cel a la terra. La reacció contra això s'anomena a si mateixa *pessimisme*, és a dir, la doctrina segons la qual el món és necessàriament mal, que l'essència de la vida és voluntat cega i que la salvació consisteix a negar el món o la vida. Políticament parlant, això significà que la resposta d'esquerres a l'ateisme, és a dir, el comunisme, fos un ateisme de dretes, un ateisme apolític amb implicacions polítiques, el pessimisme de Schopenhauer, mestre de Nietzsche. El pessimisme de Schopenhauer no va satisfer Nietzsche, perquè Schopenhauer es veié forçat per les seves premisses a comprendre la negació de la vida i el món, o allò que ell anomenà *santedat*, com un treball o un producte de la vida i el món. El pessimisme de Schopenhauer no va satisfer Nietzsche per la raó addicional que la crisi propera del segle xx semblava cridar a una posició contrària que no era menys militant, i no estava menys preparada per sacrificar-ho tot per un gloriós futur, que el comunisme a la seva manera. El pessimisme passiu de Schopenhauer hagué de deixar pas al pessimisme actiu de Nietzsche. Fou en el pensament de Nietzsche que l'atac sobre la raó, del qual la fugida de la raó és tan sols un pà·lid reflex, assolí la seva forma més intransigent.

Nietzsche presentà primer el seu pensament en un llibre anomenat *El naixement de la tragèdia des de l'esperit de la música*. Aquest llibre es basa en la premissa que la cultura grega és la més alta de totes les cultures, i que la tragèdia grega, la tragèdia d'Esquil i Sòfocles, és el cim d'aquell cim. La decaïguda de la tragèdia comença amb Eurípides. Aquí ens trobem amb una estranya contradicció en el si de l'admiració tradicional per l'antiguitat grega clàssica. La tradició combina la més alta admiració per Sòfocles amb la més alta admiració per Sòcrates, car la tradició cregué en l'harmonia del ver, del bo i del bell. Fins i tot, d'acord amb les peces d'evidència més clares, entre les quals l'oracle de Delfos no és la menys important, Sòcrates va junt no amb Sòfocles sinó amb Eurípides. Hi ha un abisme, un abisme insalvable, entre la tragèdia clàssica, en el seu cim, i Sòcrates. Sòcrates no va entendre la tragèdia clàssica. Sòcrates, a través de la seva influència en Eurípides i d'altres, destruï la tragèdia clàssica. Per tal d'arribar a aquest acte suprem de destrucció, Sòcrates hauria hagut de tenir un poder daimònic de veritat, hauria hagut de ser un semidéu. No fou el seu saber, sinó el seu instint, el que l'empenyé a considerar el saber i no pas l'instint com allò alt, a preferir la lucidesa del saber i l'enteniment, l'estar despert del criticisme i la precisió de la dialèctica a l'instint, l'endivinació i la creativitat. Com un geni, i fins i tot com l'encarnació del pensament crític, ell és el no-místic i el no-artista *par excellence*. L'elogi de Sòcrates del saber implica que el tot és intel·ligible i que el saber del tot és el remei per a tots els mals, que la virtut és coneixement i que la virtut que és coneixement és felicitat. Aquest optimisme és la mort de la tragèdia. Sòcrates és el prototip del primer ancestre de l'home teòretic, de l'home per al qual la ciència, la cerca de la veritat, no és una feina o una professió sinó una manera de viure, aquella que li permet viure i morir. Sòcrates és, per tant, no només el fenomen més problemàtic de l'antiguitat, sinó també «el punt d'inflexió i el vòrtex de la humanitat».

Amb un to agut i juvenívol, Nietzsche proclama Sòcrates l'originador del racionalisme, o de la creença en la raó, i el qui veié en el racionalisme la tendència més fatídica en la història de la humanitat. Ens trobarem menys repel·lits per la, en part, indefensable afirmació de Nietzsche si assumim allò que Nietzsche manca d'assumir, i al que inclús mai no es refereix, una assumpció, però, que Sòcrates va fer: l'assumpció segons la qual la tesi de la intel·ligibilitat del tot significa que entendre alguna cosa vol dir entendre-la a la llum d'un propòsit. El racionalisme és, de fet, optimisme si implica l'assumpció de la supremacia inicial o final del bé. El racionalisme és, de fet, optimisme si exigeix una comprensió teleològica del tot. Hi ha prou evidències per afirmar que Sòcrates originà la teleologia filosòfica.

D'acord amb la tradició, no fou Hipòdam de Milet sinó Sòcrates qui fundà la filosofia política. En paraules de Ciceró, citades freqüentment, «mentre que la filosofia abans de Sòcrates tractava de nombres i moviments i de quan esdevingueren totes les coses i on varen anar a parar, Sòcrates fou el primer a baixar la filosofia del cel i situar-la a les ciutats, i fins i tot a introduir-la en la cura de la llar, i a obligar la filosofia a preguntar-se per la vida i els costums i sobre el bo i el dolent». En altres paraules, Sòcrates fou el primer a fer de l'acció humana, és a dir, de l'activitat amb propòsit, el tema central de la filosofia, i per tant, això va fer entendre els propòsits com una clau del tot.

He intentat mostrar per què ha esdevingut necessari per a nosaltres estudiar l'origen de la ciència política. Això implica, tal com veiem ara, que cal estudiar el problema de Sòcrates. Unes quantes paraules per concloure: el problema de Sòcrates és en última instància la qüestió sobre el valor de la posició socràtica. Però en primera instància és una qüestió més de tipus tècnic, una qüestió merament històrica. Sòcrates mai no va escriure una sola línia. Coneixem Sòcrates només a través de quatre homes que foren més o menys contemporanis d'ell. La comèdia d'Aristòfanes *Les bromes*, els escrits socràtics de Xenofont, els diàlegs platònics, i un munt de notes fetes per Aristòtil són les fonts principals i més importants. D'aquestes quatre, els escrits socràtics de Xenofont apareixen a primera vista com els més rellevants, perquè Xenofont és l'únic d'aquests quatre homes que fou contemporani de Sòcrates, i que, al mateix temps, mostrà, de fet, que tenia la voluntat i la capacitat d'escriure història, car Xenofont va escriure la continuació de la Història de Tucídides. Però no començaré la meva argumentació amb una anàlisi de Xenofont, sinó que seguiré l'ordre cronològic, perquè el judici més antic sobre Sòcrates de què disposem sencer és la comèdia d'Aristòfanes *Les bromes*, a la qual dedicaré la següent sessió.

[Traducció d'Àngel Pascual.
Grup de Recerca Hermenèutica i Platonisme (UB)]