

sigui possible només al diàleg en qüestió, sense inventar contextos, és a dir, sense menystenir el context que ja està en cada cas donat) a l'estratègia comunicativa que Plató està assajant. Hi ha una distància entre Plató i Sòcrates que ve testimoniada pel sol fet que Sòcrates no escrivís mai res, a més de pel fet que Plató fes una cosa tan estranya com fundar l'Acadèmia (sigui quin sigui el significat d'això).

Les lectures de Szlezák són sempre lúcides i esforçades, i ens orienten adequadament en la lectura de manera que ens mostren, i així ens ensenyen, com llegir sàviament. Si, com vol Plató, el filòsof és «amic d'aprendre», l'obra que hem comentat esdevé d'indubtable valor filosòfic. Però per a rebre eficaçment l'ensenyament que l'obra en qüestió pot transmetre cal que la desorientadora opció entre pols oposats deixi pas a una orientació possible de recerca comuna, la qual cosa en cert sentit ens ha de fer prendre distància de l'auto-interpretació que l'autor fa respecte al lloc des d'on exerceix la seva lectura. No fóra seriós seguir mantenint que l'ensenyament seriós de Plató cal cercar-lo enllà dels jocs que són els diàlegs, perquè la distinció mateixa entre joc i seriositat Plató (o Sòcrates) la fa en un text escrit, i la fa, per tant, tot jugant.

Xavier Ibáñez i Puig

H. J. KRÄMER, *Platone e i fondamentali della metafisica*, ed. Vita e Pensiero, Milano, 1989, 3.^a ed., 484 pàgs.

H. J. Krämer pertany a l'anomenada Escola de Tubinga, destacada defensora d'una renovació radical en el camp dels estudis platònics, tot donant una valoració fins ara inusitada a la doctrina transmesa oralment per Plató. Altres contribucions de Krämer en el camp del platonisme són les següents: *Arete bei Platon und Aristoteles* (Heidelberg, 1959), «Retraktationen zum Problem des esoterischen Platon» (a *Museum Helveticum*, 21) i «Die platonische Akademie und das Problem einer systematischen Interpretation der Philosophie Platons» (a *Kant-Studien*, 55).

Ens trobem davant un llibre amb una funció més aviat introductòria al nou paradigma hermenèutic per a la interpretació de l'obra de Plató defensat per l'Escola de Tubinga (representada per Krämer i Gaiser). Això imposa una determinada estructura al llibre consistent en tres parts ben diferents: hi ha una primera part negativa o destructiva, en la qual es mostra la «inadequació» del paradigma interpretatiu de Plató que ha dominat pràcticament la totalitat del nostre segle; una segona de positiva o constructiva, en què es mostra com es poden enriquir les interpretacions de determinats diàlegs, i una tercera de dialogant amb els corrents de pensament més destacats d'aquest segle.

El paradigma que ha dominat gran part de les interpretacions de Plató de l'idealisme ençà és el de l'autosuficiència dels diàlegs, la interpretació mitjançant la *sola scriptura* —de les connotacions teològiques d'aquest paradigma també s'hi parla— fundada per Schleiermacher.

Hi ha prou raons de pes per les quals és impossible mantenir aquesta autarquia dels diàlegs platònics:

1. Pel passatge final del *Fedre* (a partir de 275a: mite de Teüt i Thamus), en què es fa una crítica de l'escriptura. L'escriptura, diu Sòcrates en aquest passatge, és només un joc amb l'única funció de fer de recordatori de coses apreses amb anterioritat (funció hipomnemàtica).
2. Pel passatge de la carta VII on també es fa una crítica de l'escriptura, tot dient que el filòsof ha de tenir coses de més valor que els escrits.
3. Per la remissió en molts diàlegs a quelcom que no es pot dir en aquell moment precís. La remissió a allò no dit (el cas més citat n'és el de l'explicació del Bé en *La República*, però també s'hi poden comptar d'altres passatges).
4. I en general per tota la doxografia antiga que ens parla d'un ensenyament no escrit de Plató. En concret, la crítica que fa Aristòtil a la *Metafísica* del pensament de Plató, no coincideix amb el coneixement que en tenim per la lectura dels diàlegs. Allà es parla de dos principis: l'U i la diada indefinida, dels quals no es parla als diàlegs. I no podem pensar que Aristòtil no va entendre l'ensenyament

ment de Plató, com afirma Shorey, segons el qual tota la tradició indirecta derivaria d'una inadequada comprensió per part d'Aristòtil de la filosofia platònica.

Schleiermacher, però, interpretava l'esmentat passatge del *Fedre* treient-ne una teoria del diàleg literari. I aquí el problema de la interpretació arriba fins a la traducció. La paraula grega *siggrammata* és traduïda per Schleiermacher com *tractat* (i no per *obra en prosa* com proposa Krämer), interpretant-se així la crítica de l'escriptura com a una crítica de l'escriptura en tractat. Així la crítica de l'escriptura fóra alhora una defensa del diàleg literari com a forma d'expressió de la filosofia. Aquesta interpretació s'ha de prendre molt seriosament, si tenim en compte que és en la seva essència a la base de la interpretació dels grecs que, segons Heidegger, guia el pensament de Hölderlin; pensament en el qual es manté fidelitat a l'esperit de l'idealisme i en el qual s'identifica escriptura amb tractat, per fortes raons que òbviament no és ara el moment d'esbrinar. Per aquestes mateixes raons, no toca el nucli d'aquesta interpretació que la distinció sigui, com Krämer assenyalava, entre obra en prosa (*siggrammata*) i poesia (*poiema*), car segons com l'esmentada interpretació entén la poesia (com a *athesi*, és a dir, com a forma d'expressió no enunciativa), i entén el món grec (com a món precisament estètic, val a dir poètic), hom pot mantenir que els diàlegs de Plató són poesia més que prosa, en el sentit que allò que diuen, no ho diuen mitjançant l'enunciació. Coherentment amb aquesta interpretació romàntica del diàleg, la forma esdevé tan important com el contingut, o, encara millor, no hi ha frontera entre forma i contingut.

Els altres punts febles de l'exclusió schleiermacheriana de tota doctrina no escrita de Plató són tractats de la següent manera:

—La carta setena, senzillament no és reconeguda com autèntica, i això fa que aquest punt esdevingui difícil de defensar, sobretot després del reconeixement de la seva autenticitat.

—La doxografia sobre aquests ensenyaments orals de Plató és menystinguda

com a una quantitat sense importància, que no podria afegir res al que ja sabem pels diàlegs, i que, en tot cas, hauria d'estar d'acord amb ells.

Després d'aquest repàs dels arguments emprats per Schleiermacher i el modern schleiermacherisme en la defensa de l'autarquia dels diàlegs, es fa una interessant història del schleiermacherisme des del seu origen basat en la filosofia de la identitat de Schelling, fins la seva associació amb una interpretació analítica de l'obra de Plató.

Molt breument expressada, la connexió que veu Krämer entre la concepció de Schleiermacher de l'obra platònica i la filosofia de la identitat de Schelling és aquesta: el diàleg, com a obra d'art, és una materialització finita d'allò infinit. La unitat infinita es desplega en la finitud mitjançant oposicions (el que és ideal i el que és real), per això el mètode de la filosofia és la dialèctica (joc d'oposicions) que és ideal. La unitat d'allò ideal i allò real, subjectiu i objectiu, coneixement i ésser, es fa palesa a l'obra d'art, i, per tant, el diàleg platònic concebut d'aquesta manera.

Per a Krämer, la concepció schleiermacheriana de l'obra platònica va fallir sobretot a l'hora de cercar la seva unitat, car la proposta de Schleiermacher d'una *precoç concepció total* que Plató desenvolupà (amb un projecte pedagògic estructurat) al llarg de tota la seva vida és força problemàtica. Una direcció de solució d'aquesta fallida concepció va ser l'*evolucionisme* i una altra el *sistematisme*.

És l'evolucionisme la interpretació que més va recibir en el camp dels estudis platònics, i va esdevenir clàssica, arrelant en els costums interpretatius aquesta manera de fer que se centra sobretot en la localització de cada doctrina platònica en el conjunt d'una obra que s'ordena amb un criteri únicament cronològic, on es posa l'accent més en la diferència (que sempre es deu a un *canvi d'opinió* de Plató) que no pas en la identitat del seu ensenyament.

Per a Krämer, aquest paradigma ja esgotat no ens pot oferir res de nou, sobretot per una manca d'interès filosòfic. La fixació cronològica de la totalitat dels diàlegs es basa en un pressupòsit difícil

de sostenir: que Plató escriu en cada nou diàleg tot el que sap, i, per tant, que les diferències entre els diàlegs no poden obeir a cap altre criteri (literari, pedagògic, polític, etc).

Malgrat algunes veus crítiques, el schleiermacherisme es va imposar. Zeller va ser un continuador dels paradigmes schleiermacherians però amb una clara diferència pel que fa als pressupòsits, que ja no són aquells de la filosofia de la identitat heretats de Schelling, com passava en el plantejament de Schleiermacher, sinó hegelians. És Zeller qui inaugura l'estratègia de fer concordar les dades de fet amb la imatge platònica de Schleiermacher, essent un valuós ajut d'aquesta imatge. Així, per exemple, fa una datació tardana de la tradició indirecta, que arrelarà en les interpretacions, posteriors (Ross, Robin, Stenzel i Wilpert entre d'altres), restant així una doctrina no escrita que fóra una barreja deguda a la senilitat de Plató i als malentesos dels seus deixebles (tot incloent-hi Aristòtil), com ja hem dit que també farà Shorey. També Zeller troba inautèntiques les cartes.

En Shorey i Cherniss, que coincideixen en allò essencial, és palesa la desaparició de tota trama idealista, i la seva substitució per criteris d'ordre lògic i psicològic. En ambdós es mostra un fort sentiment antimetafísic. Com a exemple d'això, direm que, en Cherniss, la forma de diàleg i el criteri del context ja no hi juguen cap paper. Hi ha una arbitrarietat evident en les cites. D'altra banda, en intentar Cherniss defensar Plató de les crítiques d'Aristòtil, ho fa amb eines de la lògica formal d'extracció aristotèlica.

Aquesta primera part acaba amb unes interessants consideracions sobre la relació entre la tradició platònica directa i indirecta i sobre el significat dels escrits platònics en les quals ens explica que *doctrina no escrita no vol pas dir doctrina de la qual no es pot parlar*. Les raons que tingué Plató per a no escriure allò més essencial a la seva filosofia són raons purament pedagògiques, tal com s'expressa en el conegut passatge del *Fedre*. Els diàlegs, segons aquest passatge, només poden tenir una funció hipomnemàtica, és a dir, només poden ser un re-

cordatori d'allò après rera una llarga convivència amb l'ensenyament filosòfic, ensenyament que, segons Krämer i Gaiser, fóra el que tenia lloc en l'Acadèmia.

És a dir, les raons que pogué tenir Plató per a no escriure el cor del seu pensament filosòfic són en relació amb la funció de l'escriptura i l'oralitat de l'antiguitat (Plató en aquest aspecte és més socràtic que no ens podria semblar). Però en tot cas, aquestes raons són raons a estudiar i comprendre; no, en absolut, raons vinculants per a nosaltres. No s'ha de deixar d'analitzar la doctrina no escrita per un romanticisme malentès (aquesta és l'expressió exacta de Krämer). En concret, s'ha d'intentar de comprendre la connexió entre allò exotèric i esotèric en Plató. El que és evident és que els diàlegs amb aquesta investigació no hi perden res, i poden guanyar molt tal com es mostra en la segona secció.

Els principis platònics de què ens parla la doxografia són, com ja sabem l'U i la díada indefinida. Aquesta unitat de principis originària és necessària per a no caure en la paradoxa de l'autoduplicació d'un hipotètic U originari (car si podem afirmar que *l'U és idèntic a si mateix*, és perquè hi ha una *reflexió* de l'U sobre si mateix, i, per tant, ja no és U sinó dos). D'un U originari, tal com es fa palès al *Parmènides*, ni tan sols es pot afirmar que *és*. Un U que és ja necessita d'un altre principi. Aquest altre principi és la díada indefinida. La relació entre els dos principis no és només de contrarietat, sinó més aviat de contradicció: és a dir la díada indefinida és essencialment il·limitació, in-determinació. D'aquesta manera els principis co-participen de l'ésser de la mateixa manera com ho fan la forma i la matèria aristotèliques.

S'ha de dir, però, que aquests principis no són principis de les idees-nombres que explicarien només allò matemàtic, baldament aquesta reducció sigui usual en la crítica.

En connexió amb aquests dos principis, hi ha una dualitat metodològica que consisteix en el mètode de la generalització i de l'elementarització (els principis són, ahora, els elements de les coses

i els gèneres més universals). Aquesta duplictat metodològica no és la mateixa cosa que la pluralitat de direccions del procés argumentatiu: aquestes dues direccions són la reductiva (ratio cognoscendi), de baix cap a dalt, i la derivativa (ratio essendi) de dalt cap a baix. Aquestes dues direccions són les que corresponen a les expressions aristotèliques «el que és el primer per a nosaltres», i «el que és primer tocant a l'ésser».

De cara a la interpretació dels diàlegs s'ha de tenir en compte que l'U és el Bé de la *República*. La famosa i, fins ara, difícil d'interpretar afirmació de la *República* que el Bé està més enllà de l'ésser esdevé clara quan es posa en relació amb aquesta doctrina dels principis de l'ésser. Això vol dir que no hi ha, en aquest punt, cap distinció entre ètica i coneixement. Això té a veure amb les acepcions de límit, norma i mesura que té l'U. Nosaltres tractem gairebé sempre de manera separada el que en Plató és una sola cosa.

D'altra banda, l'evolucionisme de caire schleiermacherià no és fidel a la lletra dels diàlegs. No es pot interpretar la totalitat de l'obra de Plató atenent només a un principi evolucionista que vagi més enllà de les indicacions de Plató. Essent fidels a la lletra n'hi ha ja de remissions a un «no dit» en el *Protàgoras* i en el *Menó*. Igualment que hi ha una prefiguració de la idea del Bé i una correspondència mútua entre la Bellesa del *Convit* i el *proton filon* del *Lísies*.

Per aquestes raons (i perquè hi ha sempre en els diàlegs un retard respecte a la doctrina oral) és molt inversemblant una datació tardana de la doctrina no escrita.

Això no vol dir que una doctrina no escrita no deixi lloc per a pensar en una evolució del pensament de Plató, sinó que, sempre segons Krämer, aquesta evolució es produeix, però no afecta el nucli sinó només a la relació entre ensenyament escrit i ensenyament oral en el sentit d'un acostament cada vegada més notable entre l'obra escrita i l'ensenyament oral.

No puc acabar aquesta ressenya, però, sense fer una breu referència a la qüestió de la interpretació com a qüestió que ocupa el fons de les reflexions d'aquest

llibre sobre la possibilitat i necessitat d'un nou paradigma interpretatiu.

La breu història del schleiermacherisme en el camp de les interpretacions de Plató ens mostra com Plató estava, per a Schleiermacher, molt a prop de l'Idealisme. Encara més: ens mostra com precisament aquest era el màxim valor de Plató: la teoria del diàleg literari, que arrelava directament en la concepció romàntica de la poesia (és a dir, de la prosa no enunciativa) com a forma de captació d'allò infinit. Això palesa una constant de certes interpretacions en la història de la filosofia: sovint el valor de l'alteritat és el de confirmar allò que ja sabem. Per això, més enllà de la crítica que fa Krämer en el cas concret de Schleiermacher, hom pot preguntar fins a quin punt no és aquest el mateix cas d'aquells que ara interpreten Plató des de paradigmes científicistes, cercant, en el millor dels casos, una teoria del coneixement, amb un oblit total de, per exemple, qüestions ètiques. I aquesta és una manera dolenta de parlar, perquè no hi ha qüestions ètiques al costat de qüestions epistemològiques i al costat de qüestions lògiques. Aquesta divisió del saber és enterament contemporània. Que abans no existís aquesta divisió vol dir que la qüestió del saber era única, i que qualsevol abstracció que oblidi el nucli de preocupació d'un filòsof (és a dir, per què aquesta persona decideix d'escriure), ha de ser una falsificació.

Dic tot això perquè em sembla que Krämer fa massa concessions a una certa precomprensió de en què consisteix el saber quan distingeix entre valor científic de la doctrina no escrita (és a dir, valor com a fonament de la ciència matemàtica, física, medicina...), valor axiològic, etc. En definitiva es parla molt freqüentment d'una polivalència funcional i una pluralitat d'aspectes. Dir que els principis tenen una polivalència funcional és dir que *per a nosaltres* compleixen funcions diferents, però això no ens diu encara res sobre el pensament de Plató. El que ha de mostrar tota interpretació és de quina manera és pensable com a una sola cosa (en aquest cas l'*episteme*) allò que a nosaltres (homes del s. XX), se'ns mostra com a multiplicitat juxtaposada.

Això, però, no afecta a la tesi més essencial i no ha d'obstar per a reconèixer que aquest llibre ha d'ésser llegit amb la mateixa atenció i cura amb què ha estat fet, atès que suposa un canvi d'orientació radical en les lectures fetes més usualment fins ara. És a dir, amb allò que és més essencial a la tesi de l'Escola de Tubinga, s'hi ha d'estar d'acord amb tota necessitat. D'altra banda, les febleses assenyalades no són comeses de manera inconscient, sinó que Krämer justifica la postura platònica pel que fa a l'ensenyament (i a la necessitat de mantenir no escrita les seves tesis més essencials) precisament en el fet que la recepció d'aquestes doctrines avui palesa una aridesa i un esquematisme buit. Aquest esquematisme llavors només fóra un índex de la tasca que encara resta en el camp dels estudis platònics.

Francesc Fernández Ramos

Thomas Alexander SZLEZÁK, *Come Leggere Platone*, Rusconi Libri, Milano 1991, 182 pàgs. (Traducció de l'alemany de N. Scotti. El títol original de l'obra és l'italià).

Aquest llibre ha aparegut paral·lelament a Plató *Tutti gli scritti* a cura de G. Reale i publicat per la mateixa editorial, i té la intenció d'ajudar el lector a enfrontar-se a la lectura de Plató. En aquesta obra hom pot trobar els principis bàsics que manté l'anomenada escola de Tubinga en una exposició clara, entretinguda i rigorosa.

L'autor comença comentant la joia que produeix llegir Plató, que té, en part, a veure amb com el lector s'impliqui en la lectura. La pregunta és, doncs, de quina manera ha de ser la implicació activa del lector, i quina part pot suposar la seva contribució espontània a la construcció del significat (pàg. 25). Plató creia que la natura del receptor condicionava la manera com calia comunicar la filosofia. D'aquí l'exemple del cas de Cal·licles al *Gòrgias*: la bona solució del problema plantejat en el diàleg, que per Plató pot ser fornida només mitjançant el recurs a l'estructura interior de l'home, no pot ser participada a una

natura com la de Cal·licles, en tant que li manquen les condicions per a una comprensió adequada de tal veritat. És per això que Cal·licles rep només una refutació *ad hominem* (494bss). Discriminant així d'entrada tot aquell grup de lectors que no entendrien Plató per defectes en les pròpies ànimes, passa Szlezák a comentar quines són les possibles actituds errades del lector i quins els motius d'irritació comuns que cal neutralitzar. Sosté que els obstacles són fruit del desconeixement de la concepció que Plató té de la correcta modalitat de la comunicació filosòfica i, en última anàlisi, del seu mateix concepte de filosofia. Així, no es estranya a) creure que els diàlegs aporètics són un joc o una broma; o b) quan en els diàlegs aporètics, davant els problemes més importants, s'afirma que «per ara» no poden ser aclarits o que cal deixar-ho per un altra estona, el lector es reclama impacient si hi ha alguna cosa més important en Plató o es tracta de la tortura de Tàntal; o c) veure transgredir la llei del «fair play» en els diàlegs, on sempre hi ha qui sap més que els seus interlocutors.

Szlezák es pregunta si amb aquesta concepció dels diàlegs Plató no vol comunicar alguna cosa de particular i no immediatament comprensible i si això es fa referint-se a una concepció de la filosofia que divergeix de les actuals. Troba aleshores que els prejudicis a l'hora de llegir els diàlegs no són només de lectors individuals sinó també d'èpoques. Així mostra les malinterpretacions provocades per allò que Reale anomena el paradigma caduc: a) El motiu de l'«amagar» en els diàlegs ha estat deixat de banda en l'anàlisi de les seves tècniques dramàtiques. Sorpren la regularitat amb què Plató utilitza el recurs, i encara més que no s'hagi notat que la reserva sobre el saber sigui el motiu decisiu de l'estructura i el significat de l'*Eutidem*. b) Sòcrates calla el saber. Per exemple a l'*Eutidem* es comporta de manera «esotèrica»: ell disposa d'un saber ben fonamentat però no veu cap necessitat d'exposar-lo perquè els altres participants són instruits deficientment o no són aptes per a la filosofia. Saber callar sobre el saber filosòfic quan ho exigeixen les circumstàncies és per Plató un tret positiu del ver-