

COMUNICACIÓ

Nemrod Carrasco (Seminari de Filosofia Política-UB): *Bellesa i veritat: el paradigma de l'amor platònic*

Poc abans que Hegel iniciés els seus cursos sobre estètica, Friedrich Schlegel havia decretat la irreconciliabilitat de l'estètica tradicional amb l'art de la seva època amb aquestes paraules: «Amb això que s'anomena filosofia de l'art, una de dues: o bé falta la filosofia o bé falta l'art». Amb la mort de Hegel, de Goethe, de Hazlitt, de Coleridge, de Lamb, de Foscolo i de Leopardi, o l'abandonament de les qüestions estètiques a A. W. Schlegel o a Wordsworth, l'exterioritat de l'estètica sistemàtica respecte de l'art de l'època en general ja era un fet consumat i no calia esperar la publicació de l'estètica de Vischer (1846) per adonar-se'n. Mentrestant, la crítica de l'art, el nervi de la teoria romàntica de l'art, era incapaç, per la seva banda, de mantenir l'esperança d'universalitat enfront de les violentes negacions de l'art modern. S'havia trencat el seu vincle precari amb una teoria de l'art massa idealista, però també s'havia ensorrat el dret que la ciència, contra la qual l'art havia erigit la seva diferència qualitativa, s'ocupés de l'art. L'art assolia la seva autonomia nominalista i la filosofia reconeixia la seva incompatibilitat amb l'art: o bellesa o veritat.

Aquesta dicotomia ja fou pensada per Plató amb la intenció de superar l'amenaça de l'escepticisme, però, tal com s'havia desenvolupat en temps de Hegel, calia repensar-la en un escenari que havia invertit novament el platonisme. Als anys 20 i 30, Panofsky i Heidegger ho saben prou bé, puix conceben la història de l'estètica com una història de les successives inversions del platonisme. Però descuiden un punt cabdal: el problema de l'oralitat encara persistent a Plató. Al *Fedre*, la condemna «republicana» de l'art és indèstria de la condemna de l'escriptura. Segons Sòcrates, ni els textos ni els quadres ens responen quan els preguntem. El seu silenci ens impedeix accedir al seu erotisme, però podem intuir –i aquesta és l'aportació platònica més original i específica– que el mer

abandonament a la sola veritat del llibre i a la bellesa del quadre fa impossible la condició que l'*éros* filosòfic necessita per insituir-se: la presència de l'altre. Un erotisme desproveït de dialèctica no ens permetria explicar per què Plató és tan conscient de la mort de Sòcrates (i tanmateix de la pròpia inexorabilitat de la seva mort) i de quina manera això afecta els problemes de la transmissió del saber filosòfic¹. Per això, el professor Stanley Rosen, amb molt bon criteri, lliga la qüestió platònica de l'escriptura a la qüestió sobre *éros*. El seu interès per la relectura del *Convit* de Plató és prou justificat.

Al *Convit*, el context en el qual es produeix la pregunta per la bellesa i la veritat és, òbviament, la *palaia diáphora* entre la filosofia i l'art². Per què els poetes no han gosat mai defensar *éros*? Cal fixar-se en la primera intervenció de Sòcrates. El seu discurs comença amb un atac als interlocutors anteriors, si bé no els acusa d'ignorar la veritat sobre *éros*, sinó, més aviat, de conèixer la veritat i de no ser capaços de defensar *éros* com cal (198d-e). És simptomàtic que l'error d'Agatò desencadeni el discurs de Sòcrates: com Sòcrates reconeix, era el seu propi error de joventut abans que Diòtima l'alliçonés (201e). Que la refutació socràtica es produeixi sense que cap interlocutor reconegui el seu error posa de manifest dues coses: el poder

1. Cal però destacar l'enllaç posterior (romàntic, via Shatesbury) que es produirà entre poesia i veritat. Gairebé es pot assegurar que, sense la imatge de l'*éros* platònic, aquest enllaç seria impossible. Dit altrament, el paradigma que determina el desenvolupament de l'articulació històrica entre veritat i bellesa en l'art no hagués estat possible sense la doctrina de l'amor platònic. Encara calien alguns anys de lletra per tal que Heidegger comencés a parlar de poesia i veritat. Dit això, té sentit afegir que per a Heidegger Sòcrates representa «el pensador més pur d'Occident» pel fet de no haver escrit res. Però convé no autoenganyar-se: l'accent de Heidegger no està posat en l'escriptura com un fet oposat a l'oralitat, sinó en l'absència d'una «obra», d'una exposició sistemàtica dels seus ensenyaments. Allò decisiu és la posició no-filosòfica que ocupa Sòcrates, de la qual neix precisament la filosofia.

2. Vegeu *La república* 607b.

d'*éros* de convèncer a cada interlocutor que la interpretació de l'experiència eròtica és necessàriament la veritat de la seva experiència; i la presència d'alguna cosa terrible en la veritat sobre *éros* que fa que el seu elogi només sigui possible amb la bellesa de les paraules.

Els suposats elogis d'*éros* han estat bells per demostrar que *éros* és el més bell i el millor; però han dit falsedat. S'han dirigit evidentment als que coneixen i no als que comprenen (199a). La insolència socràtica suggereix que només ell sap com elogiar *éros*: Sòcrates parlarà a la seva manera, dirà la veritat, però no renuncia a exhibir-la de la forma més bella possible (198d). La seva intenció és eliminar d'*éros* aquells elements que fan possible la lletjor que els interlocutors anteriors han vist i han volgut amagar. Però, aleshores, quina és la veritat sobre *éros* si resulta que la disposició socràtica és presentar-la exclusivament d'una manera bella? Aquest punt d'ancoratge en la bellesa és certament essencial i, tot reclamant-lo, Sòcrates se sap fidel a la veritat, malgrat no poder ignorar que la bellesa d'*éros* ha d'incorporar d'alguna forma la seva lletjor. De fet, Sòcrates identifica *éros* amb una determinada carència. Si vol ser fidel a les exigències de la veritat, ha d'elogiar la condició defectuosa de l'amor. I per què aquest defecte és tanmateix immanent a la bellesa de l'amant, Sòcrates està disposat a elogiar-se ell mateix, l'home més lleig d'Atenes.

Sòcrates, cal recordar-ho, pretén refutar la interpretació de la seva pròpia experiència i demostrar que *éros* no és un déu. La secularització d'*éros* està lligada a la revelació de Diòtima, la profetessa de la religió dels misteris, la qual cosa implica que tothom pot ser iniciat, o que ja no cal ser-ho. Ella comença amb una definició de diccionari: *éros* és el desig per la bellesa; però quan Sòcrates no pot respondre a la seva qüestió –Què és el que hom desitja quan desitja la bellesa– hi ha un desplaçament decisiu cap als béns que fa que Sòcrates identifiqui el desig pel bé amb el desig per la pròpia felicitat (204d-e). Sòcrates admet que tothom desitja la felicitat; però si tots els homes estimen allò que els mou, per què parlem de l'amor com d'alguna cosa en particular? (205b). Diòtima ha d'explicar com el desig univer-

sal pel bé, que és *éros*, s'ha de limitar universalment a un determinat tipus d'*éros*, que inclou la bellesa.

D'entrada, no és gens accidental que compari el sentit restrictiu de la paraula «amant», que inclou a tots els homes, amb el que passa amb el mot *poíesis*, que inclou a tots els creadors (205c-d). Igual que existeixen diferents formes de creació, també existeixen diferents formes d'*éros*. El discurs poètic està generat en la bellesa de la moral, la seva fecunditat és la *phrónesis* que cal engendrar en l'ànima (209a-b). Però l'amor a la bellesa d'Agatò és una forma entre varies, no gaire diferent de la vida corporal que procrea en la bellesa (207d-208b). La poesia, malgrat ser la més exquisida habilitat entre els homes, és una forma eròtica en el sentit restrictiu de la paraula, i el centre de l'amor en aquest sentit restrictiu no és sinó la pròpia poesia. Hom pot suggerir la següent conclusió: els poetes empen la moral amb l'objectiu d'autoperpetuar-se i confonen la bellesa amb l'eternitat que el poeta desitja per a ell mateix. D'aquesta forma Diòtima combina l'èmfasi d'Agatò en la procreació i la bellesa amb l'èmfasi d'Aristòfanes en la recerca de la pròpia eternitat com una característica restrictiva d'*éros*.

Quin tipus d'eternitat desitja aleshores el filòsof? El bé és certament l'eternitat que pertany a *éros*, però ni Diòtima pot explicar quina és la causa del desig ni Sòcrates és prou ignorant per interrogar a Diòtima. Sembla que aquesta qüestió és la que deixa que Sòcrates decideixi per ell mateix. Mentre l'erotisme poètic implica un terme relatiu, l'erotisme filosòfic es topa amb una negativitat originària que fa del coneixement desig de saber i no únicament saviesa. El nom d'aquesta negativitat que fa possible el saber i és indestruïble de la passió (sexual) és *éros* (204a). Però precisament per què és negatiu no pot ser productiu, sinó visionari. L'exhortació final de Diòtima no és tant una explicació de per què el poeta s'immortalitza en la bellesa moral de les seves imatges, sinó una exhortació al jove Sòcrates a deixar enrere la bellesa particular, tant del poeta com de l'amant ordinari, i contemplar la bellesa-en-si (210a-212a).

Diòtima contraposa la bellesa-en-si a la bellesa particular amb l'objectiu –i això convé destacar-ho– de negativitzar completament *éros*. Tan aviat com l'amant contempla la bellesa

en les lleis i en les conductes, deixa de ser amant per convertir-se únicament en espectador. Diòtima vol desviar Sòcrates de la pederàstia i posar-lo davant d'una bellesa que ni els poetes mai han somniat. Podria tractar-se de la bellesa unitària que la defensa d'Agatò apunta, però que és incapaç d'assolir, contaminat com està per l'antropomorfisme d'Homer. La paraula clau d'aquesta diatriba amb la poesia és la «imaginació» (*phantasthêsetai*). En última instància, la bellesa mai no pot referir-se a una imatge que la faci completament transparent (212a). Diòtima, tot fent palesa aquesta impossibilitat, demostra ser antitràgica, però finalitza el seu discurs col·lapsant la diferència entre la bellesa i el bé: en contemplar la bellesa, no pas la seva imatge, el filòsof genera la virtut vertadera, i així la bellesa retorna particularitzada sota la forma d'una immortalitat no poètica.

No cal recórrer al principal mite del *Fedre* per reconèixer que la bellesa mai no podria ser recordada si es convertís en un paradigma transparent a la mirada de l'ànima (250d). El centre del diàleg apel·la també al desig d'immortalitat dels legisladors, que elogien les virtuts d'*éros* tot confiant que el seu poder victoriós els reporti, no pas una ciutat bella, sinó un discurs escrit que sigui etern (258b-c). La forma d'imitar la naturalesa eròtica de l'ànima és creure que la ciutat els deïficarà. Però que l'ànima dels legisladors sigui immortal no vol dir que sigui eròtica. L'absència de Sòcrates en un diàleg com *Les lleis* mostra que no hi pot haver un amant de la llei o que la llei no pot imitar un amant com Sòcrates. D'aquí que *Les lleis* no es puguin entendre sense el *Fedre*, i el tot del *Fedre* depengui d'aquesta referència als legisladors, que ocupen el centre estratègic de tot el diàleg. El tronc de la disputa platònica és per tant l'antierotisme dels legisladors i dels poetes. Les seves imatges, justes i belles, tenen conseqüències polítiques decisives. Per això el *Convit* i el *Fedre* són realment una filosofia estètica, cosa ben clara si parem compte que allò més genuïnament tirànic es diu *éros* en l'argot platònic³ i la bellesa de la dialèctica (basada en el procediment còmic per excel·lència, la ironia) pretén convertir-lo en el seu aliat.

3. Vegeu *La república* 568c.