

[RECENSIONS]

Nicolas GRIMALDI, *Socrate, le sorcier*. Paris: PUF, 2004, 125 p.

Socrate, le sorcier no és un comentari dedicat estrictament als estudiosos del pensament grec. Es tracta d'una obra filosòfica que pretén anar més enllà d'un públic d'especialistes. Forma part dels darrers assaigs del professor Grimaldi, entre els quals el lector pot accedir en català a *El llibre de Judes* (2006), *L'home dislocat* (2001), o *Les ambigüitats de la llibertat* (1999), i entre els que cal comptar, a més, *Traité de la banalité* (2005), *Traité des solitudes* (2003) o *Bref traité du désenchantement* (1998). Grimaldi, reconegut especialista en el pensament de Descartes, deixa en l'obra que tractem la forma de la monografia especialitzada i entra en el món del pensament clàssic des d'una consideració crítica de les qüestions metafísiques on es deixa entreveure un pensament profundament original. En aquesta obra, l'autor prova de comprendre per què el primer dels lògics, l'inventor de la dialèctica, va practicar la filosofia com un encanteri (com una bruixeria).

La qüestió proposada tracta de dilucidar la connivència que es relliga des de l'inici entre el racional i l'irracional, entre l'ordre de la veritat i el de la creença, entre l'encadenament lògic i el sortilegi terapèutic (10-11). L'autor compara Sòcrates amb les característiques dels xamans tal com les explica Mircea Eliade. La primera característica que Sòcrates comparteix és la de ser un guaridor. La segona és la de retornar cadascú a si mateix, restaurant la seva identitat. El tercer tret compartit és el de ser habitat per esperits o triat per alguna divinitat. El quart, poder-se alliberar de l'existència corporal, haver conegut l'èxtasi d'elevant-se als cels. Tanmateix, Sòcrates és la imatge i el terme de comparació del filòsof per a la consciència occidental. Els trets distintius de Sòcrates com a filòsof són, primer, que s'ensenya tant per la vida com per la doctrina; segon, que la veritat és suficient per a canviar la nostra vida en fer-nos comprendre; tercer, que aquesta veritat és purament reflexiva, cosa que li dona un caràcter lògic i mai empíric. L'empresa socràtica, diu Grimaldi, es juga en aquest estatut de la veritat: no pas una conformitat del pensament amb la realitat, sinó del pensament amb si mateix (14). Aquesta veritat no es pot descobrir si no és per la pròpia experiència del pensament, i no valen, doncs, testimonis, autoritats o majories. D'aquí la paradoxa d'un mestre sense deixebles, atesa la reflexivitat de l'experiència de la dialèctica de la veritat. «Aquesta inherència de la veritat al pensament és la reflexió mateixa» (15), el que és anomenat *logos* i que Grimaldi tradueix per raó.

Aquesta veritat de l'ànima pot oposar-se a l'apropiació del món, car, a diferència de totes les ciències i tècniques, la filosofia podria definir-se com una elucidació de la subjectivitat. Encara que l'home se sap en el món, com a consciència es troba separat i, com a ànima, estranger, transcendent. Transcendència experimentada en l'atenció i el desig, que queden magnetitzats per una absència. Tota aquesta dimensió és diferent de l'objecte, de la presència, de la construcció, de la ciència: és subjecte, consciència de l'absència, reflexivitat i filosofia.

Sòcrates, igual que el xaman que retrata Eliade, convida a una mena de conversió, a seguir «una nova regla de vida». En el seu cas, resulta ser aques-

ta mena d'anti-personatge que és el filòsof—aquell que va contra la inclinació comuna de la majoria dels homes, a saber, figurar en el món, ser un personatge.

Grimaldi dedica una especial atenció a l'arrogància socràtica, associada al seu conservadorisme filoespartà. De Sòcrates, cada gest era una pose que ofenia els costums relaxats d'Atenes. Així, entre l'exigència de la veritat i l'aristocràtica arrogància, Grimaldi troba una comunitat psicològica en el concepte d'*aidós*, la probitat o decència indispensables per a la constitució de la humanitat. L'honestedat resulta la primera virtut filosòfica: pensar el que es diu i viure tal com es pensa: Sòcrates ensenya més per l'exemple de la seva vida que pels seus discursos. Només una ànima servil acomoda el discurs a les circumstàncies, emprant paraules mercenàries. Davant l'ocupació de l'escena de l'àgora política per part de gent sense fe ni llei (oradors, tribuns, advocats i polítics), li queda alguna altra alternativa al filòsof que l'abstenció i el desinterès respecte d'allò polític? Sòcrates fa tres observacions, recull Grimaldi: 1. La inaudibilitat de la veu de l'home just davant l'assemblea. 2. El testimoni de l'honestedat, la veritat i la justícia esdevenen mestratge per l'exemple. 3. La filosofia forma ciutadans inaccessibles a la injustícia perquè són incapaços d'enganyar, i això Sòcrates ho aconsegueix fent que deixin de témer la mort i que s'adonin que depèn de nosaltres la manera com visquem (27-30).

Així doncs, resulta que, per tal de convèncer d'aquestes observacions, Sòcrates inventa la filosofia com a teràpia, la lògica com a filosofia i resulta que, amb l'ús únicament de la paraula, sembla continuar l'exercici dels sofistes. Ara bé, mentre la sofística vol acaparar el món amb la retòrica, la filosofia pretén deslliurar-se'n amb la dialèctica per tal d'accedir a l'essència intemporal de les coses.

Hi ha dues menes diferents de dolors de l'ànima que els discursos de Sòcrates proven d'apaivagar: la nostra estranyesa respecte del món i el nostre fracàs. Grimaldi procedeix a una descripció semiològica dels dolors. En l'ordre humà, tots els sentits resten capgirats en un daltabaix (37): pel que fa al món de l'essència, és transcendent a l'existència (38). Sòcrates fa callar el discurs polimorf insubstancial amb la ironia que clausura negativament els posseïdors de discursos. Per altra banda, Sòcrates pretenia guarir-nos de la lucidesa i desesperació respecte a la impossibilitat de l'acompliment de la plenitud o la felicitat, amagant-nos aquest pessimisme fonamental, que Plató, segons Grimaldi, mostraria clarament en els seus darrers diàlegs. Així doncs, *La república* estaria dedicada a la teràpia socràtica.

Grimaldi rastreja en els diàlegs darrers (*Fileb*, *Timeu*, *Polític*) la constatació platònica del fracàs originari (el mal és tan originari com el bé, és inevitable i no podem sinó contenir-lo) per tal de precisar i comprendre l'exercici del xamanisme socràtic (46). Sòcrates pretendria apaivagar o adormir els dolors de l'ànima deguts a la melancolia de la incompletitud i a la ferida de la negativitat: «contra l'originària desesperació, Sòcrates inventa les raons de l'esperança» (51). Com? Convencent-nos que la barreja-precarietat originària no és originària sinó fruit d'una caiguda i, per tant, reparable. D'aquí el genial engany en la consideració de dues menes de desig: aquell mai satisfet (perquè és de la dimensió del sensible); i aquell satisfacible amb la joia d'una immutable plenitud (52). L'essència de la filosofia resulta, doncs, del capgirament de

l'ànima, del trabucament del sentit, del daltabaix (*Gòrgias* 481c i 511a, *La república* VII 518cd). No és sinó la inversió de la relació espontània del real i del llenguatge: «en lloc que el llenguatge tingui per funció enunciar el que és, serà real només allò que el llenguatge enuncï. El llenguatge no serà més un satèl·lit del real, és el real el que serà satèl·lit del llenguatge. [...] A la vegada que funda la lògica, [Sòcrates] fa de la filosofia un encanteri» (54).

La bruixeria socràtica es realitza restaurant la paraula i l'autoritat del llenguatge. Parteix de la hipòtesi que la idea de Bé ho governa tot. La segona hipòtesi és que el sensible és una imatge de l'intel·ligible. Tot això pot afirmar-se perquè la metafísica es refugia «*en tous lógous*» (*Fedó* 99e4-6): metafísicament, som els emigrats. Així mateix, la reminiscència es fonamenta en el fet del llenguatge. Partint dels teoremes que dedueix de la reminiscència, Grimaldi arriba a mostrar com Sòcrates, sense altre punt de recolzament que la pura lògica, desenvolupa una ontologia, sobre aquesta ontologia una escatologia, i sobre aquesta escatologia una esperança respecte de la immortalitat de l'ànima. El bruixot esdevé lògic –i altra vegada bruixot quan amb faules i coter escampa la darrera por, la por al que s'esdevé després de la mort: en la psicoteràpia que condueix el xamanisme socràtic, la narració dels destins futurs completa l'argumentació amb un embolcall òrfic i encantador, narració que es postula des del principi de la identitat que fonamenta tota la lògica socràtica.

Creia Sòcrates en el que ensenyava (112)? Creia aquest bruixot que la seva lògica era capaç de guarir perquè era certa, o persuadia els seus interlocutors del fet que era certa per tal que fos capaç de guarir? Grimaldi posa Bergson per testimoni del Sòcrates coherent: no es comprendria la seva vida i la seva mort si la concepció de l'ànima presentada al *Fedó* no fos la seva. Tanmateix, Grimaldi posa les paraules reportades per Plató per tal de sostenir que Sòcrates mai no va tenir la seva doctrina de la veritat per una veritat: sempre parla d'una semblança, d'una creença, d'una esperança, sempre en la presència d'un risc respecte del que cal apostar, el risc que no fos cert: que l'ànima no existeixi sense el cos, que les idees no tinguin realitat ontològica, que no hi hagi un altre món, que no hi hagi judici ni càstig a qui comet injustícia. Heus ací la «segona filosofia» de Plató, aquella que no considera la barreja com una defallença, sinó com originària i insuperable (*Teetet* 176a). Grimaldi ens recorda Sòcrates assistint en el *Parmènides* a l'ensorrament de la *participació* que permetria sustentar el seu edifici, i veure com aquest queda derruït.

Tanmateix, fins on tenia raó Nietzsche quan posava la recerca de la veritat com l'engany que havia permès fugir de la veritat del pessimisme, la substitució de la concepció tràgica de la vida per la concepció teòrica? Grimaldi aclareix que el component tràgic resta present en la «segona filosofia» de Plató: quina tragèdia més gran que la d'haver de realitzar un destí que resulta una tasca impossible? Perquè el destí de l'ànima platònica no és altre que tenir l'absolut per finalitat i no tenir sinó el relatiu per a realitzar-lo. Grimaldi matisa l'apreciació de Nietzsche: Sòcrates no hauria inventat aquest remei de la veritat com un remei contra la desesperació si ell mateix no hagués estat encara sotmès a l'esperit tràgic dels grecs. Si convida els seus contemporanis a arriscar la seva vida sobre la veritat, és perquè sap que no tenen res a perdre. «Car une vie perdue dès l'origine ne peut pas être perdue deux fois» (121).

Les lògiques de la promesa i la profecia se situen en la posteritat de Sòcrates: són les filosofies de l'esperança. Sense escatologia, ni mitologia, altres filosofies es limiten a descriure i dilucidar l'experiència de la consciència, l'atenció i la separació: resulten la posteritat de la segona filosofia de Plató. Ambdues són filles de la desgràcia, unes esperen de la veritat la via de la felicitat, via la reconciliació en la immediació; altres fan de la mediació la realitat mateixa. I l'espera (*attente*) no pot acabar sinó amb l'acabament de la mediació, i la mediació no pot acabar si no és amb l'acabament de la vida. És en aquest punt que Grimaldi ens transporta a la consideració general de la qüestió humana que tracta d'anar aclarint en el conjunt de les seves obres. Consideració final que aconsegueix ser a la vegada un aclariment respecte de la qüestió concreta tractada, en aquest cas l'empresa socràtica, i una prova de la potència aclaridora del pensament de Nicolas Grimaldi, que cal anar rastrejant en els seus altres llibres.

Respecte de la qüestió concreta, el llibre és una mostra molt clara d'una «lògica del platonisme» i la tradició filosòfica. Grimaldi resol amb la distinció entre un Sòcrates «metafísic» (o de l'esperança) i un Plató «crític» (o de l'espera, si se'ns permet l'expressió) alguna cosa que també caldria contrastar amb una hermenèutica de la fenomenologia dramàtica. Només respectant la forma dramàtica dels diàlegs, podem pretendre una aproximació al pensament de Plató. És a dir, considerar que, si bé dramàticament és sostenible un Sòcrates bruixot que pretén salvar el malestar amb l'encanteri del *lógos*, no sembla tan clar que els diàlegs platònics siguin receptes o textos que calgui llegir amb *reverència religiosa*. I, encara: Plató, com Protàgoras (317b), sembla haver pres *precaucions (eulábeian)* respecte la ciutat que Sòcrates no va prendre –potser perquè Sòcrates va quedar encisat, no pel *lógos* de Protàgoras (328d), sinó pel seu propi *lógos*. Els diàlegs marquen distàncies, pertanyen a les *mediacions*.

Josep Monserrat Molas

Antoni BOSCH-VECIANA, *La saviesa nascuda en el Temple de Delfos*, Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya, 2006, 114 p.

El llibre objecte de la present recensió constitueix el text complet de la lliçó inaugural del curs 2006-2007 de les Facultats de Teologia de Catalunya i de Filosofia (URL) pronunciada pel Dr. Bosch-Veciana aquest passat mes d'octubre a l'Aula Magna del Seminari Conciliar de Barcelona. A més de la justesa amb què aquesta *lectio* mirà de respondre i «aclimatar-se» a les condicions imposades per la circumstància acadèmica de la qual nasqué, s'hi detecten una sèrie de signes d'aquells que conviden a pensar que ens trobem al començament d'una *fiesta*. I amb això gairebé n'hi hauria d'haver prou com a «recensió», cedint immediatament la paraula al text del qual donem compte. Els gèneres literaris, però, presenten també les seves exigències. Tractarem d'aconseguir que les properes pàgines arribin simplement a encetar una mínima *participació* en la paraula escrita avui i en la parlada i escrita d'altre temps que aquella rememora.

Ens limitem als dos objectius següents: en primer lloc, reconstruirem «en abstracte» l'estructura interna de l'obra, proposant bàsicament un esquema dels seus continguts que ens faci transparent l'esquelet fonamental del conjunt; en segon lloc, encetarem algunes consideracions addicionals a partir d'un parell de passatges particulars de la lliçó, de forma que el «resum» pugui potser «aspirar» a «respirar» el mateix «esperit» del text original i a fer-ne perceptible de manera concreta la unitat que el vivifica.

* * *

Formalment, el llibret del Dr. Bosch-Veciana està dividit en una introducció sense cap títol particular i quatre parts simplement numerades amb xifres romanes. D'entrada, la cosa sembla senzilla: la introducció (9-18) dibuixa una sèrie de cercles concèntrics al voltant de les figures de Sòcrates i Plató tractant de con-centrar-se i de determinar així el centre de la lliçó. Aquesta, una *lectio* que ha d'inaugurar un curs, vol llegir justament una de les paraules inaugurals de la tradició occidental de manera que l'inici del curs transcorri ja a l'interior del principi mateix de la filosofia. De la qüestió del Sòcrates històric es passa successivament a la del Sòcrates de Plató, a la del *Corpus* platònic i a la de l'*Apologia de Sòcrates* en el conjunt de l'obra de Plató, per acabar aterrant en el centre mateix de l'*Apologia*: la narració de l'esdeveniment de Delfos. El centre de l'*Apologia*, en el qual es condensa la totalitat d'aquest diàleg –i, amb ell, germinalment, la totalitat del pensament platònic–, proporciona el text de la *lectura* que ha de començar el curs col·locant-lo en un dels llocs privilegiats del començament de la filosofia grega. La part I (18-42) situa el fragment, que explica la resposta de Delfos a la pregunta de Querefont sobre la saviesa de Sòcrates, en el context de la defensa de Sòcrates davant del tribunal que ha de condemnar-lo a mort. Sabem d'altres textos sobre la defensa de Sòcrates. El text de Plató té el seu centre en la narració de l'esdeveniment de Delfos. Bosch-Veciana ens en dóna els mots originals i la seva traducció, i a continuació els comenta tot destacant diversos moments: la vinculació socràtica i platònica de paraula-raó i veritat, la saviesa «segons els homes» i la saviesa «humana», el tema del «testimoni», les figures de Delfos i d'Apol·lo i, en darrer terme, l'ambivalent personatge que ha provocat la resposta de l'oracle: Querefont. La part II (42-64), al seu torn, prose-

gueix la *lectio* amb el passatge immediatament posterior, en el qual Plató explica el significat, per a Sòcrates, de l'esdeveniment de Delfos: la saviesa de Sòcrates i la pregunta pel sentit de la resposta de Déu en la direcció d'atènyer l'origen de la calúnnia que ha portat Sòcrates davant del tribunal; la perplexitat de Sòcrates per la paraula divina, la necessitat –la decisió– d'investigar la qüestió i l'itinerari concret de la recerca; la conclusió de la investigació i el sentit de l'oracle de Delfos; Sòcrates, finalment, com a «ajudant de Déu» i «transmissor» de saviesa: la «missió divina» de Sòcrates, en particular respecte dels joves, com a lloc inicial i motiu real de la calúnnia. La part III (64-88) refereix i comenta, per la seva banda, el diàleg interrogador de Sòcrates amb Meletos, l'exposició de les conseqüències que Sòcrates preveu que tindrà la seva decisió de vincular-se a la paraula de Delfos, el conegut passatge de l'«evangeli de Sòcrates» i la qüestió del servei de Sòcrates a la ciutat, amb una «coda» sobre el final de la defensa de Sòcrates en el seu primer discurs i sobre altres fragments de l'*Apologia* en què se'ns tramet l'essencial del «projecte» socràtic. La part IV (89-108), finalment, medita amb un to més personal sobre alguns dels motius fonamentals que la *lectio* ha anat posant sobre la taula: el problema de l'origen i Sòcrates com a origen; l'esdeveniment de Delfos i el(s) seu(s) sentit(s): encontre amb la Veritat i densitat de la vida i del pensament de Sòcrates; dinamismes interns de la filosofia i dimensions ètiques i aporètiques de la Veritat per als homes; saviesa de Déu i saviesa de l'home que aprèn a morir constantment a tots els «compromisos» que li impedeixen d'atendre la crida de la Veritat; el llenguatge platònic i les seves dimensions religioses; i, finalment, la qüestió de Sòcrates en el dinamisme de Delfos: la filosofia com a missió i servei de Déu adreçat a tothom, com a nova manera de viure aprenent a morir en la saviesa humana viscuda en l'horitzó de la justícia i de la bondat.

Malgrat la seva inevitable i fatigosa prolixitat, ens permetem de tornar a reproduir encara més detalladament els «maons» amb què està construïda la lliçó de Bosch-Veciana en un esquema «explícit» que potser servirà a algú com a guia de lectura.

Introducció (9-18).

1. Introducció general (9).
2. Sòcrates i Plató (10-18).
 - a) El Sòcrates històric (10-12).
 - b) El Sòcrates de Plató (12-14).
 - c) El *Corpus* platònic (14-15).
 - d) L'*Apologia de Sòcrates*, centre de la lliçó (15-17).
 - e) El centre de l'*Apologia*: els fragments de la *lectio* (17-18).
- I. El primer fragment (20c4-21a8): l'esdeveniment de Delfos (18-42).
 1. La defensa de Sòcrates (18-19).
 2. Els textos sobre la defensa de Sòcrates (19-20).
 3. El text de Plató i el seu centre: el fragment comentat (20-42).
 - a) Paraula-raó i veritat (λόγος i ἀλήθεια) (22-24).
 - b) Saviesa (σοφία) (22-28).
 - c) Testimoni (μάρτυς) (28-31).
 - d) Delfos i el Déu (31-35).
 - d₁) Delfos (32-34).
 - d₂) Apol·lo (34-35).
 - e) Querefont (36-42).
 4. Síntesi-conclusió (42).

- II. El segon fragment (21b1-24b4): significat, per a Sòcrates, de l'esdeveniment de Delfos (42-64).
1. Tema del segon fragment. La saviesa de Sòcrates i el significat que Plató dona a la resposta de Delfos (42).
 2. Brevetat de la defensa de Sòcrates: d'on ha partit la calúmnia (21b1-2) (42-43).
 3. La perplexitat de Sòcrates (21b2-7) (43-47)
 4. La decisió d'investigar la qüestió (21b8) (47-49).
 5. L'inici de la investigació (21b9-c2) (49-50).
 6. L'itinerari de la investigació (50-57).
 - a) Els polítics (21c3-22a8) (50-55).
 - b) Els poetes (22a8-c8) (55).
 - c) Els menestrals (22c9-e5) (55-57).
 7. Punt crucial: conclusió de la investigació (23a1-7) (57-59).
 8. El sentit de l'oracle de Delfos (23a6-b4) (59-61).
 - a) Primera afirmació (23a6-7) (59-60).
 - b) Segona afirmació (23a8-b4) (60-61).
 9. Sòcrates, «ajudant de Déu» i «transmissor» de la saviesa. La missió divina de Sòcrates –en particular, respecte dels joves (23b5-d5) (61-62).
 10. Final: el motiu real de la calúmnia (23d5-24b4) (62-64).
- III. Fragments posteriors de l'*Apologia* (24b4-34b5 i 37c3-38a8) (64-88).
1. El diàleg interrogador de Sòcrates a Meletos (24b4-28a4) (64-66).
 2. Transició (28a5-b1) (67).
 3. Exposició de les conseqüències que Sòcrates preveu que tindrà la seva decisió de vincular-se a la paraula de Delfos (28b2-29c5) (67-76).
 4. L'«evangeli socràtic» (76-81).
 - a) Introducció (29c6-d1) (76).
 - b) «Evangeli socràtic» (29d2-30c1) (76-81).
 5. El servei de Sòcrates a la ciutat (30c2-34b5) (81-85).
 6. Final de la defensa de Sòcrates –afegits (final del primer discurs de Sòcrates) (34b6-35d8) (85-86).
 7. Una expressió concentrada del projecte de Sòcrates (37c3-38a8) i altres fragments de l'*Apologia* (86-88).
- IV. Punts per a meditacions substancials (89-108)
1. El problema de l'origen: Sòcrates com a origen (89-92).
 2. L'esdeveniment de Delfos i el seu(s) sentit(s) (92-108).
 - a) L'encontre de Sòcrates amb la Veritat: densitat d'una vida i d'un pensament (92).
 - b) Sòcrates, Plató (el seu encontre amb Sòcrates) i el *pujar-baixar* de la filosofia (93-94).
 - c) De nou, Delfos com a esdeveniment de l'encontre de Sòcrates amb la Veritat: interioritat i densitat de la Veritat, de la paraula i del pensament (94-96).
 - d) Dimensions ètiques i aporètiques de la Veritat (96-99).
 - e) Saviesa de Déu i saviesa de l'home (99).
 - f) Saviesa i mort (99-102).
 - g) El llenguatge platònic i dimensions religioses (102-106).
 - h) Sòcrates en el dinamisme de Delfos: la filosofia com a missió i servei de Déu adreçat a tothom, com a nova manera de viure aprenent a morir en la saviesa humana viscuda en l'horitzó de la justícia i de la bondat (106-108).
- Obres citades (109-114).

Anem ja al segon punt. La nostra intenció no és altra que tractar de «dis-soldre» l'abstracció de l'índex que acabem de proposar tot comentant un parell de passatges singulars de la lliçó de Bosch-Veciana i mirant així de capir-ne el sentit unitari *concret*.

En la pàgina 11 del seu text, el Dr. Bosch-Veciana afirma: «Sòcrates, doncs, encara pertanyia a una cultura eminentment oral. Per a ell la *paraula* i la *presència de l'altre* eren elements indissociables d'un mateix moment d'experiència de la veritat. La veritat la cercava en la trobada amb l'altre, en l'experiència de la paraula debatuda a fons amb l'altre. Pensar era dialogar. Per a Sòcrates, doncs, el pensament no era autosuficient, no s'exhauria en el jo, sinó que el pensament necessitava del *tu*, de l'altre, per a fer néixer la veritat. La veritat no naixia del *jo*, sinó del *nosaltres*. El *diàleg* era, doncs, la condició de possibilitat del fet de realitzar-se la veritat.» I segueix la nota 5 al peu de la mateixa pàgina: «Això no està en contradicció amb aquella altra consideració platònica sobre el sentit de *pensar*. En efecte, Plató, en el *Teetet* i en el *Sofista*, parla del *pensar* com del “dialogar de l'ànima amb si mateixa”. Hem deixat escrit, en un altre text en què tractàvem d'aquesta doble consideració del *pensar* platònic, que “Plató ens ha mostrat detalladament a través del seu *Corpus* com el dialogar de l'ànima amb si mateixa (*Teetet* 189e4-190a6 i *Sofista* 263e3-264b8) i el dialogar *synousialment* amb els altres (*Lisis*, per exemple) esdevenen dos moments necessaris del propi pensar” (Bosch-Veciana 2003a, 28; i també 407; cf. Bosch-Veciana 1998)».

Quaranta pàgines més endavant, Bosch-Veciana rebla el clau tot comentant la recerca socràtica de la saviesa entre aquells (aquí, els polítics) que pretenen posseir-la: «En aquest punt que som ara, encara cal que ens adonem com, en Sòcrates, ha d'haver-hi hagut una mena de desdoblament de la seva consciència per a arribar a determinar el seu saber: d'una banda, hi ha un *jo sé* (que jo no sé res); però, al mateix temps, hi ha, d'altra banda un *jo no sé* (res). Només des d'una comprensió del *pensar* com un “diàleg de l'ànima amb si mateixa”, Plató ha fet possible el desdoblament de la consciència (del jo) en un acte inequívocament únic d'unitat del pensament: el pensament es pensa a si mateix i en aquest pensar-se a si mateix és i es constitueix com a pensament. Popularment s'ha pres aquest fragment socràtic del reconeixement del propi no saber d'una manera molt (massa) resumida, amb allò, tant fet servir a tort i a dret, vingui o no vingui a tomb, de “només sé que no sé res”. El subjecte del saber primer, el “jo” (del “només sé”), cal interpretar-lo no pas com a autosuficient, sinó, ben al contrari, com un “jo” que demana de l'“altre” (del “tu”) per a constituir el pensament com a veritat nascuda del dialogar (amb el “tu” d'un mateix que és el “jo” desdoblant). En aquesta frase hi ha el “jo” i el “tu” (del “jo”) que dialoga, el qual, en diàleg amb si mateix, mostra la veritat nascuda precisament d'aquest dialogar interior del propi pensament. El «dialogar de l'ànima amb si mateixa» no és el solipsisme cartesià que enceta la modernitat amb un “jo” subjecte que es posa a si mateix i en ell hi ha la suficiència del coneixement. En Sòcrates, tal com veiem ací, [...] aquest “dialogar de l'ànima amb si mateixa” prové, com és el cas present, d'un diàleg exterior tingut amb un “tu”, que és un “tu” no pas del “jo” sinó d'un “altre” del “jo” desdoblant: és, com diu el text, un atenès, home d'Estat i, per tant, un “tu” que de cap manera no prové del desdoblament del “jo” socràtic» (p. 53-54). Tant i tant no hi prové –el «tu» del diàleg efectiu del «jo» desdoblant del «diàleg de l'ànima

amb si mateixa», que en realitat és ell –el «tu» realment exterior– qui el precedeix –al «jo-tu» desdoblant– i el fa possible: sols el «jo» d'un «tu» realment («exteriorment») «altre» i, per tant, irreductible en el seu ser, permet de pensar que el «jo» d'un mateix es pugui desdoblar en un «tu» amb el qual s'esdevingui el «dialogar de l'ànima amb si mateixa» i del qual sorgeixi el pensament que és i es constitueix pensant l'ésser de les coses i la seva veritat. Ara ens aturarem una mica més en aquests passatges de la lliçó del professor Bosch-Veciana, però ja amb aquesta primera remarca ens és donat l'essencial de l'assumpte que volíem tractar: per Plató –i possiblement per Sòcrates–, sols en la «reflexió» del jo sobre si mateix brolla el pensar pel qual únicament hi ha «ésser» i «veritat»; però aquest gir de l'ànima al voltant del seu propi eix en cap cas no *posa* tot ésser i tota veritat, sinó que els *su-posa* prèviament donats *des de fora* –en el diàleg autèntic.

Retrocedim per un instant i fem una ullada de conjunt als dos fragments citats. Una primera constatació salta a la vista: l'itinerari recorregut en els dos textos és exactament l'invers. En la pàgina 11, Bosch-Veciana va del diàleg real entre dues persones reals al tema del «diàleg de l'ànima amb si mateixa» (en la nota al peu). En les pàgines 53-54, en canvi, es mou de primer dins del desdoblament del «jo» en si mateix per passar després, com aquell lloc del qual «prové» la duplicitat interior de l'ànima, a la conversa genuïna amb un «tu» realment («externament») existent. L'aparença que la «identitat invertida» d'aquestes dues vies pogués significar l'existència d'una simetria entre elles i, per tant, entre «diàleg interior» i «diàleg exterior», no passa de ser, crec, això mateix: una aparença. Agafarem com a «símbol» d'aquest fet la pròpia precedència (casual?), en el curs de la lliçó, del primer text sobre el segon, com també –encara més– algunes frases dels dos fragments escollits. En efecte, molt ens sembla que el Dr. Bosch-Veciana no pretén dir en cap moment que els dos passos siguin equivalents, per més que ambdós siguin legítims dins dels seus límits. No és el diàleg amb l'altre el qui prové del diàleg de l'ànima amb si mateixa, ni és aquest diàleg de l'ànima amb si mateixa el qui és, per a Plató, «condició de possibilitat del fet de realitzar-se la veritat». Quedar-se en l'aparent simetria dels dos camins, com si l'un fos la imatge especular –el reflex– de l'altre sense saber quin és pròpiament «reflex» i quin «posició originària», respondria sense més la pregunta en una direcció molt determinada: justament, tot es resoldria en i com a cercle de la reflexió; val a dir, el «diàleg extern» seria el pol d'una el·lipse de la qual el «diàleg intern» en constituïria, no sols l'altre pol, sinó la totalitat de la figura que els inclou. «Posició originària» la seria, doncs, el diàleg de l'ànima amb si mateixa –però això suposaria un «jo-subjecte» (el de l'idealisme modern) que en cap cas no podem donar immediatament per evident en l'«idealisme» platònic, supremament «realista». És el desdoblament del «jo» en un «tu» que és el mateix «jo» desdoblant el qui prové de l'exterioritat real del diàleg amb un altre. I és del «nosaltres» del diàleg real que en brolla la possibilitat mateixa «del fet de realitzar-se la veritat». La situació efectiva, per tant, podem expressar-la «metafòricament» en el canvi de posicions dels diàlegs en la imatge de l'el·lipse que empràvem fa un instant: és el «diàleg extern» el qui és alhora un dels pols i la totalitat de la figura que els inclou, mentre que el «diàleg intern» sols pot ser l'«altre» *dins* de l'el·lipse. Aquesta «asimetria», doncs, assenyalant vers l'asimetria d'aquells dos passos, apunta alhora cap a la «posició» platònica

fonamental: precisament, que el «jo» no pot «posar» res originàriament sol per si mateix –que el «jo» no pot ser «subjecte-substància» sense haver-se de vincular prèviament a l'altre «real» i a la cosa de la qual amb aquest «altre» es parla en el diàleg.

Naturalment, que el diàleg en la seva accepció primera ho sigui el que es manté amb un altre «extern», encara no respondria en primera instància la qüestió per la possibilitat mateixa d'un «ésser» i d'una «veritat en si» com a horitzó teleològic del diàleg, en la mesura que l'altre «immediat» no passa de ser un «altre com jo» –val a dir, un simple home. Si el diàleg no pogués ser alguna cosa més que la conversa amb un congènere, Plató estaria passant, per sobre de la «metafísica moderna de la subjectivitat», fins a la «conversa infinita» de la postmodernitat dins de la qual tota substància, tot subjecte, tot objecte, tot ens i tota veritat, sols emergeixen en i com a *posició* consensuada, negociada i/o *forçada* en i per aquesta mateixa intersubjectivitat inacabable. Amb altres mots: si el diàleg no pogués ser alguna cosa més que la conversa amb un congènere, no estariem deixant enrere (o endavant) el primat de la «reflexió» com a «proto-posició» de la realitat, sinó que senzillament n'estariem afinant el «mode» –el «diàleg de l'ànima amb si mateixa» seguiria sent pol i el·lipse sencera, ara en la modalitat del guirigall de les converses entre els «molts» simètrics de la *polis* o del bar. I no hi hauria, per tant, diàleg amb l'exterioritat radical de l'ésser i de la veritat en si, sinó únicament una constant reinterpretació d'aquesta en funció de la intersubjectivitat de la «comunitat de diàleg» merament horitzontal que «posa» tota substancialitat. Però els diàlegs socràtics, per a escàndol d'alguns, mai no han estat converses simètriques. El mestre té «autoritat»: la que li dóna el saber del seu no-saber, que el posa per damunt de tots aquells que es pensen ser savis d'acord amb aquella «saviesa segons els homes» que no sap de la modesta «saviesa humana» perquè no sap de la seva diferència amb la saviesa de Déu. I aquí està l'última clau de l'assumpte, que és al mateix temps l'última clau del pensament de Plató, la de l'*Apologia* en la qual aquest es conté germinalment i la de la superba lliçó de Bosch-Veciana que els/les comenta –que dialoga amb ells. El diàleg amb l'altre que és «condició de possibilitat del fet de realitzar-se la veritat» i del qual «prové» el desdoblament del «jo» gràcies al qual s'executa el «dialogar de l'ànima amb si mateixa», per a servir la seva essencial i asimètrica «extra-posició», no pot ser en darrer terme sinó diàleg amb *l'Altre*. I per això la seva saviesa, la saviesa d'aquest diàleg, només pot néixer en el Temple de Delfos i en l'escolta (a voltes perplexa i angoixada) de la paraula que d'allà ens arriba.

El mot «extraposició» (*exotopia*) que acabo d'usar, sense necessitar de més explicacions que farien interminables aquestes pàgines, convé recordar que procedeix del pensador i teòric de la literatura rus Mijaíl M. Bajtín. Acabo amb unes darreres remarques a propòsit d'alguns fragments d'aquest autor i, recolzant-los, d'alguns altres de Gadamer. Crec que no són obligats excessius comentaris per a comprovar de quina forma es relliguen amb les consideracions anteriors i amb el nucli que, d'aquesta manera, hem intentat d'entreveure en la lliçó de Bosch-Veciana.

En uns apunts dels anys 1970-1971, Bajtín afirma: «Diàleg i dialèctica. En el diàleg es fan desaparèixer les veus (separació entre les veus), s'eliminen les entonacions (emocionals i personals), de les paraules vives i de les rèpliques

se n'extreuen nocions i judicis abstractes, tot s'introdueix en una sola consciència abstracta, i el resultat és la dialèctica»¹. Simplificant, però de forma essencialment ajustada a les intencions originals del seu autor, cal dir que aquí la distinció entre «diàleg» i «dialèctica» no es fa a l'interior del pensament platònic, sinó en el context d'una sèrie de consideracions extremadament lliures sobre la paraula humana. En relació a aquestes, segurament l'encertaria qui vinculés «diàleg» amb Plató i «dialèctica» amb Hegel. «En el diàleg» viu i real que funciona com a «primer analogat» de la «dialèctica» platònica, s'hi «fan desaparèixer les veus», «s'eliminen les entonacions», «de les paraules vives i de les rèpliques se n'extreuen nocions i judicis abstractes», «tot» això «s'introdueix» en la «coctelera» d'«una sola consciència abstracta», i el resultat és l'embraguesa reflexiva de la «dialèctica» hegeliana, la qual mai no pot amagar del tot al lector atent el seu caràcter en darrer terme abstractament «monològic». En uns altres apunts de l'any 1974, el mateix autor efectivament afegeix: «La dialèctica va néixer del diàleg per a retornar al diàleg en un nivell superior (diàleg de persones). / El caràcter monològic de la *Fenomenologia de l'Esperit* de Hegel»².

La intuïció genial de Bajtín, aïllada amb el seu autor en uns apunts redactats en l'exili físic i espiritual més absolut, pot rebre tanmateix la confirmació dels especialistes consagrats. En un assaig de l'any 1961 (*Hegel und die antike Dialektik*), per exemple, Hans-Georg Gadamer ja parlava del «grandios monòleg (*der großartige Monolog*) del propi filosofar dialèctic de Hegel»³. El precedent més immediat i complet d'aquesta sumària referència el trobem un any abans en aquella que alguns consideren l'obra fonamental de Gadamer: «El caràcter original de la conversa (*Gespräch*) com a mútua referència de pregunta i resposta es mostra fins i tot en un cas tan extrem com el que representa la dialèctica hegeliana en la seva condició de mètode filosòfic. El desenvolupament de la totalitat de la determinació del pensar que intenta la lògica hegeliana és també l'intent d'abastar en el gran monòleg del “mètode” modern la continuïtat de sentit que es realitza particularment cada cop en la conversa dels qui parlen. Quan Hegel es planteja la tasca de fer fluides i de donar ànima a les determinacions abstractes del pensar, això significa refondre la lògica en la forma de realització del llenguatge, el concepte en la força de sentit de la paraula que pregunta i respon; fins i tot en el seu fracàs, un grandios record d'allò que era i és la dialèctica [platònica]. La dialèctica hegeliana és un monòleg del pensar que intenta produir per endavant allò que a poc a poc va madurant en cada conversa autèntica»⁴.

¿Hi ha algun lloc en què la penetració del pensador rus, sol i sense mitjans per les circumstàncies del seu temps i del seu país, demostrï que no li cal la còmoda abundància de recursos d'una Universitat centroeuropea per tal d'anar

1. M. M. BAJTÍN, *Estética de la creación verbal*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2005, p. 369-370.

2. *Ibid.* p. 384.

3. H.-G. GADAMER, *Gesammelte Werke. 3. Neuere Philosophie. I. Hegel. Husserl. Heidegger*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, p. 5; traducció castellana a *La dialèctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid: Cátedra, 1981, p. 14.

4. H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1960, p. 351; ara a *Gesammelte Werke. I. Hermeneutik. Wahrheit und Methode*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1990, p. 375; trad. cast.: *Verdad y método. I*, Salamanca: Sígueme, 1977, p. 447.

encara més lluny en la determinació de l'asimetria essencial al diàleg? Llegim: «Però, a més del destinatari (del segon [del diàleg]), l'autor de l'enunciat suposa l'existència d'un *destinatari superior* (el tercer [del diàleg]), la resposta del qual, de comprensió absolutament justa, es preveu, o bé en un espai metafísic, o bé en un temps històricament llunyà»⁵. Forma part de l'essència mateixa del diàleg humà i de l'estructura de l'enunciat en què s'expressa, la suposició d'una infinitud de sentits i la necessitat de ser escoltada i contestada en una successió potencialment il·limitada de mots que es responen els uns als altres. Tanmateix, i puig que «per a la paraula (i, per consegüent, per a l'home) no existeix res de pitjor que l'absència de *resposta*», la pròpia facticitat del diàleg i la seva irreductibilitat al mer monòleg de la consciència indiquen amb força que «cada diàleg s'efectua com si existís un fons de comprensió-resposta d'un tercer que presencies el diàleg de manera invisible i que estigués per sobre de tots els participants del diàleg. (Cf. l'equiparació d'una presó feixista o de l'infern a una situació en la qual hom no és escoltat per ningú, a una absència absoluta del *tercer*, en Thomas Mann)».

La dialèctica hegeliana, com a grandiosa consumació de la perspectiva que pretén posar en l'inici l'auto-posició de la consciència, ha de voler «produir per endavant allò que a poc a poc va madurant en cada conversa autèntica» (deia Gadamer). Aquesta «producció» de la raó, però, haurà de reduir l'«altre» del diàleg efectiu a un monòleg del «jo» en el qual, finalment, no hi quedarà cap espai per a l'exterioritat real, i el «jo» prendrà el lloc de l'Absolut diví respecte del qual tot ésser i tota veritat singulars no en seran més que moments del desplegament. L'autosuficiència d'una autoafirmació de l'autonomia reflexiva que es postula com a principi incondicionat, tanmateix, sol ser llegida en la història dels individus (*ontogènesi*) com a indicatiu clar de la immaduresa de l'adolescència. Que retornar al vell i jove Plató, en companyia de Bajtín i de tants d'altres, pugui significar doncs, en determinats instants de la creixença, una forma superior d'aquella mateixa maduresa que se'ns escapa en l'esforç mateix d'anticipar-la, és una cosa de la qual el lector potser podrà començar a copsar-ne el sentit i la possibilitat si llegeix amb cura la *lectio* del Dr. Bosch-Veciana.

Carles Llinàs Puente

Facultat de Filosofia (Universitat Ramon Llull)

5. M. M. BAJTÍN, *Estètica de la creació verbal*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2005, p. 318-319.

LEO STRAUSS, *El problema de Sòcrates*, introducció de Jordi Sales i Josep Monserrat, traducció a cura de J. Monserrat i V. Olivares, Barcelona: Pòrtic / Barcelonesa d'Edicions, 2006, 133 pp. [Leo STRAUSS, «The Problem of Socrates: five lectures», recollides a la compilació editada per Thomas L. PANGLE, *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989.]

1. El 1989, sota el títol principal de *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Thomas L. Pangle seleccionà i edità deu textos de Leo Strauss, amb una doble voluntat expressa, la de permetre la iniciació del lector al pensament de l'*scholar* alemany exiliat als EUA, i la d'oferir una millor accessibilitat a alguns dels textos que constitueixen i representaven la seva obra en allò més substancial. En ell, hi va incloure tan 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 abans editades en cap *journal* o *collection*. En la segona part del llibre, *El racionalisme polític clàssic*, en el capítol setè (ocupant el centre de la compilació), situà una d'aquelles sèries de lliçons lliurades per Strauss que mai abans no havien estat editades enlloc. 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»¹, que ara apareixen traduïdes al català.

L'interès amb què a casa nostra s'ha orientat l'estudi de Leo Strauss forma part sobretot de la tasca de renovació dels estudis platònics. Per a tal exercici, la seva obra es va constituir i representa encara una de les fonts metodològiques a través de les quals s'han pogut prendre en consideració alguns dels abusos i les tergiversacions amb que la tradició hermenèutica s'ha apropiat a Plató. Tant pel que fa al caràcter literari amb què se'ns presenten els escrits de Plató (això és, prendre cura que escollí el diàleg com a forma d'expressió), com al caràcter dels ensenyaments continguts o assenyalats en ells (això és, com en resulta de Fârâbî, que la filosofia platònica és essencialment política), les notes de Strauss al respecte han resultat, en part, constitutives del projecte d'*Hermenèutica i Platonisme*. En aquest sentit, l'interès per *El problema de Sòcrates* s'inscriu en la inèrcia d'aquell impuls en tant que el text faria exemple de la necessitat d'alliberar-nos d'alguns prejudicis de lectura amb els quals la història s'ha apropiat a les fonts socràtiques, i també exemple de la necessitat de restaurar alguns dels problemes fonamentals que tals prejudicis haurien enterrat en l'oblit, com és el cas del problema de la relació entre la filosofia i la ciutat, del qual n'és paradigma la figura de Sòcrates i la seva sort.

1. Pangle només publicà, aleshores, de la segona a la sisena lliçó, descartant-ne la primera, ja que, segons expressà, les idees exposades en aquella ja apareixerien en altres textos editats a *The Rebirth...* (vegeu la «Introduction» de Pangle a la compilació). Set anys més tard vàrem poder gaudir d'una publicació conjunta de les sis (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* 23/2, 1996, 125-207). Cal distingir aquesta sèrie de lliçons de la conferència que amb el mateix títol, *The Problem of Socrates*, Strauss donava el 1970 al St. John's College d'Annapolis (David BOLOTIN, Christopher BRUELL i Thomas L. PANGLE, «Two lectures by Leo Strauss», *Interpretation* 22, 1995, 321-338).

2. Per començar a fer una síntesi del contingut de *El problema de Sòcrates* cal que ens dirigim a la darrera lliçó. Strauss la inicia fent memòria del recorregut argumentatiu que en les cinc lliçons precedents havia anat traçant. És l'única nota que disposem en la present edició per reconstruir el contingut de la lliçó que ens manca. Si bé tal lliçó ni aporta res de nou a l'obra de Strauss, ni resulta estrictament imprescindible per a comprendre la resta, sí que fa el servei d'enquadrar el sentit i la pertinència d'endegar un estudi sobre «el problema de Sòcrates», i, en general, sobre la filosofia política clàssica. Malgrat que Strauss hagués deixat darrera els anys centrals de síntesi teòrica, el pla de treball delimitat i justificat en aquell període conduiria, estructuraria i crearia l'espai per als treballs que realitzaria posteriorment sobre les fonts socràtiques. Això és el que Strauss faria evident en aquella primera lliçó. Per tant, creiem que cal atendre-hi, al menys, per tal de situar «el problema» en el conjunt de l'obra de Strauss. Abans de dir res sobre «el problema de Sòcrates», caldria considerar i donar raó de la necessitat de dir res sobre aquest en el nostre temps. D'això s'ocupa Strauss en la lliçó absent i les notes testimonials de l'última lliçó així ens ho fan saber.

Pel que sabem de l'obra de Strauss, el seu interès pel passat res té a veure amb la simple curiositat, sinó que neix d'una insatisfacció respecte el present. La insatisfacció radical és amb la crisi del projecte modern, amb l'esfondrament del racionalisme. És d'aquesta insatisfacció que neix el pla de treball de Strauss i en la que s'inscriu *El problema de Sòcrates*. Strauss es proposarà considerar el problema global del racionalisme a través de la seva història, i això suposa, primer, dirigir-se cap al seu origen. Això permetrà comprendre millor què s'ha esdevingut del racionalisme, ja que el que se n'ha esdevingut es deu en gran mesura a una reacció contra el que fóra de bon inici. Alhora, permetrà la temptativa de restaurar el propi racionalisme i les grans qüestions enterrades amb ell. En el cas de la filosofia política, fer cap al seu origen voldrà dir aixecar la pregunta sobre el primer filòsof polític. Aquest és Sòcrates. Segons la tradició, fou el primer en fer de l'acció humana el problema central de la filosofia. Per això, considerar el problema del racionalisme passa, primerament, per Strauss, per tractar «el problema de Sòcrates», i això és també, el problema de la filosofia política clàssica, com l'origen del racionalisme, almenys del racionalisme polític. Tal com el planteja Leo Strauss, l'estudi de «el problema de Sòcrates» vol respondre al valor de la posició socràtica i als problemes que manifesta, però també vol i ha de respondre a la qüestió tècnica del que podem i no podem esperar de les fonts socràtiques i com ens hi hem d'aproximar per a conèixer el personatge (recordem, Sòcrates no va deixar escrita ni una sola línia). Com anotaria més tard Strauss, fóra millor, doncs, referir-nos a «els problemes de Sòcrates», ja que com a mínim podríem distingir el problema que ens concerneix a nosaltres quan ens trobem amb les fonts socràtiques (l'històric), del problema que concerní al propi Sòcrates (el filòsofic); problemes, però, que no podem tractar completament per separat². Tenint present la unitat d'aquesta doble dimensió, que tanta força i singularitat dóna al text i a l'obra de Strauss, podem dir, tal i com s'indica en el pròleg de l'edició, que *El problema de Sòcrates* constitueix un apropament a la filosofia política clàssica i a les seves qüestions cabdals, a través de l'intent

2. D. BOLOTIN, C. BRUELL i T. L. PANGLE, «Two lectures by Leo Strauss», *op. cit.*, p. 323 i 335.

d'aclariment de la figura de Sòcrates, recurrent, parcialment i introductòria, tres de les quatre grans notícies literàries de les que disposem sobre ell. Malgrat *El problema de Sòcrates* no constitueixi l'anàlisi minuciosa i exhaustiva amb el qual ens brindarà Strauss posteriorment (s'entén pel registre del text), representa una aproximació general a la problemàtica que porta el lector a la consideració dels textos en qüestió en la seva significació conjunta.

3. De les quatre fonts principals a les que devem el nostre coneixement de Sòcrates, Strauss es proposa estudiar-ne tres (desestimant Aristòtil, essent l'únic dels quatre que no conegué directament Sòcrates³). Strauss comença, per motius cronològics, amb *Les Bromes [Nubes]* d'Aristòfanes. La lliçó amb què comença *El problema de Sòcrates* no està exactament dedicada al Sòcrates de *Les Bromes*: el que Strauss tracta és la qüestió de com ens hauríem d'apropar a la seva lectura, tenint present el caràcter propi de la comèdia aristofànica, si volem escatir el que en ella vulgui significar la representació de Sòcrates. La primera impressió que un s'enduu de la lectura de *Les Bromes* és que condueix un atac contra Sòcrates i els efectes corrosius de les seves ocupacions. Tal impressió no entraria en dissonància amb el conjunt de l'obra aristofànica. A través de les seves comèdies, (l'argument de les quals destaca que les innovacions, sobretot les relatives a la moral, comporten desgràcies sense fi i empitjorament de la situació), Aristòfanes se'ns mostra com un defensor de la justícia tradicional. Sòcrates, per contra, fa figura en *Les Bromes*, precisament, d'aquestes innovacions lligades a la reforma científica de «la Il·lustració» del segle v atenenc. Strauss ens fa notar que si bé el Sòcrates platònic de l'*Apologia de Sòcrates* reconeix al comedïògraf com una de les fonts originàries de les primeres calúnnies que l'han tingut com a objecte, algunes d'aquestes atribucions (Strauss sols es refereix a les relatives a la filosofia natural), coincideixen amb certes caracteritzacions sobre les ocupacions del personatge que trobem en passatges de les fonts socràtiques «vertaderes». Si bé és cert que la comèdia caricaturitza els personatges que en ella s'hi representen, tals caricatures, ens diu Strauss, han de consonar en uns mínims amb els personatges caricaturitzats, i la d'Aristòfanes semblaria acomplir aquesta condició.

Tenint això present, Strauss passa a examinar si podem considerar Aristòfanes un acusador, enemic, de Sòcrates. Segons Strauss, tant el fragment final de *El convit* platònic com el fragment del *Fileb* sobre la condició de l'ànima en les comèdies, ens duriem a considerar que *Les Bromes* no constitueixen una acusació sinó una advertència que és barreja d'admiració i enveja. L'estesa impressió que identifica Aristòfanes amb un acusador de Sòcrates vindria donada pel fet que considerem la comèdia menys vertadera que la tragèdia, i que pel que fa al filòsof, la seva sort se'ns mostri més aviat tràgica. Tanmateix, en les notícies literàries que disposem de Sòcrates, aquest no ens apareix mai plorant, per bé que fa exemple molt sovint de la ironia, i no s'està de riure. Sòcrates s'apropa més a una figura còmica. Més encara, el text ve a considerar que no podria ser d'una altra manera, ja que la trobada entre els filòsofs i els no filòsofs és de naturalesa còmica, ja que uns es presenten a ulls dels altres necessàriament ridículs. Com farà evident Strauss, però, per molt que Aristòfanes estigui concernit per allò ridícul, no vol dir que ho estigui

3. D. BOLOTIN, C. BRUELL i T. L. PANGLE, «Two lectures by Leo Strauss», *op. cit.*, p. 330.

menys per allò seriós, per l'ensenyament d'allò que és bo i just per a la ciutat. La qüestió serà, doncs, com fer notar allò que és seriós quan allò seriós també resulta ridiculitzat, quan la comèdia és total. Allò seriós en Aristòfanes és allò que resulta victoriós, car si allò seriós no pogués derrotar amb certa facilitat allò injust, la injustícia no causaria el riure sinó la indignació. Però «com es pot presentar la desfeta de la injustícia per mitjans ridículs sense mostrar ridícula la justícia victoriosa?» (p. 39). Es tracta d'un ridícul diferent. Es tracta de la follia de mostrar l'experiència de la vida justa i decent (privada, tranquil·la i apartada, sota el gaudi dels plaers del cos) en un espai que no toca (el de la ciutat i la seva bogeria). A la base d'aquest plantejament aristofànic, Strauss reconeix una polaritat entre la *polis* i la família, en la qual la família (més natural) se'ns exhibeix com a model de la *polis*. Aquesta distinció entre *physis* i *nomos*, i la temptativa de coneixement de la primera, ens recorda l'autor, és el significat antic de filosofia. Tot i això, per Aristòfanes, tal i com faria imatge *Les Bromes*, la filosofia, a diferència de la poesia (això és la comèdia), no té existència política. Com veurem, les comèdies d'Aristòfanes constitueixen la imatge principal de la lluita per la supremacia lliurada entre la poesia i la filosofia, i dels arguments presentats en favor de la primera.

En la següent lliçó, Strauss tematitza el Sòcrates aristofànic de *Les Bromes* pròpiament dit. La presentació d'Aristòfanes caracteritza el filòsof, en part, com a estudiós de la natura, en part, com entès en retòrica. Malgrat aquesta aliança, i en la línia del que avançava anteriorment, Strauss ens fa notar que la filosofia ens apareix com a radicalment apolítica. La filosofia resulta incapacitada per comprendre les qüestions polítiques. El descens de la filosofia fracassa en el seu intentar fer-se més humana, fracassa en el seu intent d'ésser edificant per a la gent comuna, ja que roman desproveïda de tota dimensió eròtica i musical. La filosofia està mancada d'autoconeixement i, en conseqüència de saviesa pràctica, fet que duu a que no pugui incidir en la multitud, tot ensenyant el que és just, de la mateixa manera en què ho fa la poesia. La filosofia, llegeix Strauss en Aristòfanes, a diferència de la poesia no és un poder polític. I el seu dèficit ens obliga a pensar-la (almenys amb el comediògraf) integrada en un conjunt governat per la poesia. A aquesta manera aristofànica de presentar-nos el lloc de la filosofia en la ciutat respondran, segons Strauss, les notícies socràtiques de Xenofont i Plató, les quals invertiran la jerarquia en la relació poesia-filosofia. D'aquí que Strauss continuï cronològicament amb el Sòcrates de Xenofont. Abans però, com ha fet amb Aristòfanes, examina les raons per les quals Xenofont no gaudeix entre els historiadors contemporanis de la consideració que mereixeria, i ens ajuda a atendre alguns dels elements que el fan mestre de l'art d'escriure. L'art d'escriure de Xenofont es caracteritzaria per prioritzar el record de les bones coses per sobre les dolentes. Això és ironia, i la ironia és, com és sabut, una variant d'allò ridícul. Allò ridícul, recordem és l'element nuclear del caràcter literari de la comèdia aristofànica. Xenofont utilitzaria, segons Strauss, els mitjans d'Aristòfanes per mostrar, de manera invertida, la contribució positiva del filòsof a la ciutat.

Dels quinze escrits dels quals disposem de Xenofont, només quatre són socràtics; de la resta, el personatge més destacat és Cir. Sòcrates representa un pol de l'obra de Xenofont, l'altre el representa *El Persa*. La polaritat entre ambdós representa la tensió entre filosofia i política. Malgrat hi hagi una diferència radical entre Cir i Sòcrates –un anhela exercir l'art de governar i

l'altre no— hi ha un vincle que els uneix, ambdós posseeixen tal art, ambdós fan imatge del perfecte capità. Aquest vincle fa d'aquest Sòcrates, a diferència del d'Aristòfanes, un savi que lluny de ser un pensador especulatiu dedicat exclusivament a l'estudi de la natura, comprèn la naturalesa de les coses polítiques i posseeix saviesa pràctica, el que fa d'ell l'educador polític *par excellence*. Tanmateix, el Sòcrates de Xenofont, com el platònic, no només es dedica, segons Strauss, a les coses humanes, sinó que es preocupa del tot, fent de les coses humanes la seva clau. Si Sòcrates ha esdevingut el fundador de la filosofia política, ha estat gràcies a què ha pogut comprendre l'heterogeneïtat noètica, la diferència essencial entre les coses polítiques i les que no ho són, els seus límits. Reconèixer els seus límits permetrà al Sòcrates de Xenofont reconèixer dues maneres de viure, la política i aquella que la transcendeix i que és més elevada, la filosòfica. Tanmateix, aquesta distinció i la preferència per la segona no farà al Sòcrates de Xenofont, oblidar-se de la política, sinó fer tot el possible per tal que aquesta guanyi en dignitat. La dedicació primera de Sòcrates a la política, en vistes a la seva dignitat és el tema dels *Records*, l'anàlisi del qual condueix Strauss en la lliçó central de la nostra edició. En clau d'apologia, els *Records* tractarien de demostrar que Sòcrates beneficià a tothom qui entrà en contacte amb ell, en altres paraules, que Sòcrates és just, en allò que diu la legalitat i allò que la transcendeix. Això comporta la refutació de les acusacions contra Sòcrates, refutació que resultaria insuficient per provar la justícia i la pietat legals del filòsof. Malgrat tot, aquesta insuficiència no posa en dubte que Sòcrates fos just en allò que transcendeix la legalitat, i és per aquesta raó que l'anàlisi de Strauss es focalitza aleshores en la manera d'estar de Sòcrates amb els altres, i per la qual creia Xenofont que els beneficiava, la dialèctica. L'autor ens ajuda a reconèixer que la dialèctica socràtica és doble. D'una banda, trobem la dialèctica que té per objectiu cercar l'acord entre els auditors, d'altra, trobem la dialèctica, la qual, basada en la refutació, consisteix en aixecar la pregunta «què és?». La darrera és superior, però Xenofont no ens en proveeix amb gaires exemples, com no ho fa de converses entre Sòcrates i amics seus. En el llibre tercer dels *Records*, quan tot apunta que som a punt d'assistir a una conversa del més alt nivell (entre Sòcrates i Plató), Xenofont no ens la presenta, Xenofont no ens presenta el més elevat, deixa que, no essent representat, ho intuïm. També hem d'intuir, doncs, que la preocupació més elevada de l'activitat socràtica és «allò que cada ésser és», ja que Xenofont no ens en mostra tampoc gaires imatges. Aquesta preocupació, que com dèiem abans permet a Sòcrates reconèixer l'especificitat d'allò polític, conduirà al Sòcrates de Xenofont a l'estudi de la llei com a fenomen característic d'allò polític. La llei i la seva bondat o maldat ens és presentada a condició del tipus d'homes que les facin i com a condició de la bondat o maldat del règim de la ciutat. El bon règim esdevindrà a condició del govern dels savis, no només perquè són els únics capacitats per fer bones lleis, sinó perquè gaudeixen d'una qualitat indispensable per al govern i que a les lleis sempre mancarà, la flexibilitat. Tanmateix, com n'és imatge la vida de Sòcrates, els savis semblen no tenir la possibilitat de governar ni per la persuasió ni per la força, així que caldrà conformar-se amb el govern indirecte o dissolt del savi. Aquesta qüestió ens condueix a Plató.

En la penúltima conferència, Strauss analitza el Sòcrates platònic de *La república*. Abans, com ha estat el cas de les fonts anteriors, ens fa cinc

cèntims del caràcter literari del diàleg platònic. Strauss ens fa llegir que el diàleg platònic vol, superant la insuficiència essencial de l'escriptura, parlar diferent a gent diferent. Pel que fa als elements literaris que el constitueixen, Strauss ens recorda que Plató no ens parla en primera persona en ells, i que segurament tampoc no podem confiar en cap dels seus personatges com a portaveu. També ens diu que no podem extreure ensenyaments dels discursos d'alguns personatges sense situar-los en la significació de l'acció dramàtica, i que cada un dels diàlegs caldria contemplar-lo en el conjunt de l'obra platònica. Per últim ens avisa que per apropar-nos a entendre un diàleg cal que reconeguem la seva abstracció específica (allò que hi falta, i amb el qual el diàleg podria reeixir), la qual es dona en la pròpia escenificació del diàleg. L'abstracció específica de *La república*, si seguim el que en l'escena inicial es diu que es farà i no s'acaba fent (això és sopar i assistir a una cursa), ens indica que la discussió que continua aparta el nodriment del cos per ocupar-se del de l'ànima, desplaçament que caracteritzarà d'ascètica la restauració que Sòcrates operarà amb la república. Tal restauració només es donarà en l'ordre del discurs. Tot discutint el que sigui la justícia, Sòcrates, que recerca el que aquesta sigui segons natura, es veu obligat a fundar la ciutat justa en el discurs, ja que la ciutat segons natura no existeix. La fundació empresa per Sòcrates de la ciutat justa –recordem aquella que entre d'altres coses ha de suposar el govern dels filòsofs– es troba a mig camí amb la dificultat, malgrat el servei de la noble mentida, de no saber com conduir la multitud vers la persuasió filosòfica en el moment de realitzar el pas de la ciutat existent a la millor ciutat. Plató, tal com Strauss llegirà en Fàràbí, ens presentarà la solució amb la conciliació escènica de Trasímac, el retòric, amb la resta de contertulians. Trasímac, qui a l'inici del diàleg se'ns presenta en defensa de la concepció popular que iguala la justícia a la legalitat, representa el camí o la manera que cal conciliar amb la manera socràtica per fer de la filosofia un poder polític real. La restauració de la justícia des de la filosofia també necessita de la retòrica. Però, una mica més endavant, Strauss ens mostra com fins i tot aquesta aliança torna a mostrar-se insuficient per a la fundació de la ciutat justa. Fins i tot la persuasió retòrica resta sotmesa a límits, i aquests límits els posa la naturalesa humana. La ciutat justa dissenyada en *La república* no és possible més que en els raonaments dels contertulians. Això no significa, però, que la justícia sigui impossible. La justícia, a nivell individual, sí que és possible donat que la naturalesa d'alguns homes així ho permet amb independència de la ciutat on aquests visquin. La justícia de la ciutat, en el seu nivell més elevat, dependrà doncs de com de capaç sigui per nodrir-se de la justícia d'aquests homes, que és coneixement. En el seu nivell més bàsic, la justícia de la ciutat troba el seu límit en les virtuts populars o polítiques per sota de les quals la ciutat tendeix a decaure. La unitat d'ambdós nivells de la moralitat, això és també dels nivells de l'ànima humana (el racional i l'infraracional), és com ens mostrava Strauss a partir de l'abstracció bàsica del diàleg, el tema central de *La república*. En ella, la fagositat (entesa com a zel per la justícia en el marc de la moralitat ordinària) se'ns presentaria com el lligam entre ambdós nivells, el lligam que uneix l'ànima. Aquest lligam necessita, però, de la purificació de la filosofia per a contribuir a la justícia en la ciutat en el seu sentit més elevat.

Si bé les consideracions anteriorment fetes sobre l'obra de Xenofont i Plató semblen suficients per a l'autor per tal de contrarestar la manca d'erotisme

del Sòcrates aristofànic, no ho semblen pel que fa a la seva manca de musicalitat. Aquesta és la qüestió abordada en la darrera lliçó, a través de la querella entre poesia i filosofia. La poesia, més que no pas la sofística, és el gran adversari de la filosofia política clàssica, almenys, tal i com es manifestaria en l'obra aristofànica, però també tal com vindria representat en *La república*. En ella, Plató intentaria mostrar la necessitat d'un cert tipus de poesia que, restaurant allò menys admirable de la poesia autònoma –estar consagrada a les passions– però conservant allò més admirable –el coneixement de l'ànima– possibiliti a la filosofia persuadir a la multitud. En una primera part de *La república* la poesia se'ns presenta com un instrument, relatiu a la creació de contalles, sotmès al poder polític, però no se'ns diu res en relació a la seva moralitat. El judici sobre la seva moralitat, ens diu Strauss, dependrà de com es relacioni amb la veritat. En una segona part, la poesia queda caracteritzada com a art de la imitació de certes aparences sobre la realitat. A diferència de la filosofia, que pel que sembla té a veure amb l'estudi de la naturalesa, la poesia és una simple imitació d'artefactes. La crítica a la poesia per raons morals sembla clara. Tanmateix, no a *La república*, sinó a *Les lleis*, podem llegir que la moralitat no és l'únic criteri al qual caldria sotmetre la poesia. Invertint la relació entre el poder polític i la poesia que ens apareix en la primera part de *La república*, en el llibre quart de *Les lleis*, el poeta que ensenya al legislador a dirigir-se de manera diferent, amb ambigüitat i flexibilitat a la multitud quan es proposa justificar els seus manaments, ens apareix com el qui millor reconeix les exigències comunicatives particulars. Fruit del seu coneixement de l'ànima, el poeta està capacitat per guiar-la, i és aquesta capacitat que, en relació al poder polític, ja no el fa estar subordinat, sinó a l'inrevés. Es dona el cas, però, que el principi de la filosofia platònica és també el coneixement de l'ànima. I amb això Strauss ens obre a la pregunta final de quina és doncs la diferència entre la filosofia platònica i la poesia. La diferència rau en la imitació. No és que la filosofia platònica no es doti de la imitació, car els diàlegs, com a drames, estan constituïts per ella, la diferència rau en allò que imiten. Mentre Plató ens presenta l'home bo, la vida bona, i això és, el filòsof, la vida filosòfica, la poesia ens presenta homes i maneres de viure inferiors a la filosofia. La poesia exclou la filosofia de les maneres de viure que es presenten com a solució al problema de l'home, el problema de la felicitat. Tanmateix, la seva presentació de la vida humana ens serveix de propedèutica per aproximar-nos a la solució del problema de l'home, o sigui, ens prepara per a la vida filosòfica. D'aquesta manera, i sense que ens manquin notes que ho anticipin, la querella entre poesia i filosofia, tractada sota la perspectiva platònica, i per tant, en favor de la filosofia (com a mínim de la filosofia platònica), serveix a Strauss per cloure el text, tot responent als arguments amb què ens presentava inicialment «el problema de Sòcrates» des de la comèdia aristofànica, o sigui, la querella en favor de la poesia. El text clou deixant-nos entreveure que la possible solució al «problema de Sòcrates» i «la seva manera» cal que la cerquem en «la manera de Plató».

Àngel Pascual

Facultat de Psicologia, Ciències de l'Educació i de l'Esport Blanquerna (URL)

E. VOEGELIN. *La nueva ciencia de la política*, Buenos Aires: Katz, 2006, 234 p. [*The New Science of Politics*, Chicago: The University of Chicago Press, 1952]

Plató a la Nova Ciència de la Política d'Eric Voegelin

És pertinent, arran de la recent publicació en llengua castellana de l'obra política per excel·lència d'Eric Voegelin, *La nueva ciencia de la política*, parlar sobre el contingut del llibre i la figura de Plató que aquest ens transmet. L'obra de Voegelin és tanmateix molt extensa, com podem comprovar amb la seva publicació en 34 volums en llengua anglesa¹, i la seva influència a Estats Units i Alemanya és molt considerable. Voegelin neix a Colònia (Alemanya) i estudia a la Universitat de Viena, on esdevé professor de ciència política a la Facultat de Dret. En 1938 fuig del nazisme cap a Estats Units, d'on no serà ciutadà fins 1944. La major part de la seva vida docent la passa a la Louisiana State University, a la Universitat de Munic i la Hoover Institution de la Stanford University. L'abast teòric de la seva obra va des de la filosofia a la política passant per la teologia. En el nucli del seu pensament trobem la idea de construir una teoria de l'home, la societat i la història a través de la noció d'ordre. Aquesta tasca troba el seu referent més clar en la seva obra magna, *Order and History*².

La figura de Plató juga en el projecte de Voegelin un paper important, encara que no sempre fàcil de determinar. La nostra pretensió és aquí la de procurar determinar la situació de Plató en aquest projecte a partir de la lectura de *La nueva ciencia de la política* (a partir d'ara *New Science*). Aquesta obra es publica l'any 1952 després d'una etapa d'inestabilitat vital i intel·lectual de l'autor. Uns anys abans de la seva publicació, Voegelin diu haver arribat a una punt mort en les seves investigacions per a crear una teoria de l'home, la societat i la història³. Podríem dir que la *New Science* és el moment de sortida d'aquest punt mort, el qual trobarà la seva darrera expressió en la seva gran obra, *Order and History*. Voegelin havia estat treballant des de mitjans dels anys trenta en la redacció d'una extensa obra dedicada a reexplicar la història de l'home i la societat a partir de resseguir les transformacions de les idees polítiques⁴. Aquest projecte, però, es veu frustrat en el moment en el qual l'autor comença a veure, cap als anys 40, la impossibilitat d'explicar una història de les idees polítiques. Voegelin se n'adona, després d'haver fet certs descobriments sobre la teoria del mite extrets de Schelling i Vico que permetien reexplicar els diàlegs platònics i els seus mites, que les idees no ens permeten accedir a la realitat. De fet, les idees són les culpables de la transformació de l'experiència i la seva simbolització. És en l'experiència i la seva manifestació mitjançant els símbols i no en les idees des d'on és possible endegar la tasca

1. L'edició de les obres de Voegelin sota el nom de «The Collected Works of Eric Voegelin» l'ha duta a terme la Universitat de Missouri Press.

2. E. VOEGELIN. *Order and History* (5 vols.). Baton Rouge i London. Louisiana University Press, 1995. Els títols dels diversos volums són els següents: I «Israel and Revelation»; II «The World of the Polis»; III «Plato and Aristotle»; IV «The Ecumenic Age»; V «In Search of Order».

3. E. VOEGELIN. *Anamnesis*, Columbia & London: University of Missouri Press, 1990. p. 3.

4. El projecte del que parlem és la redacció de E. VOEGELIN. *History of Political Ideas* (8 vols.). Missouri: University of Missouri Press, 1999.

d'una teoria de l'home, la societat i la història. Voegelin trobarà en el projecte i l'obra platònica, els seus diàlegs i els seus mites, un conjunt de símbols que expressen experiències que persegueixen reordenar la realitat del segle quart abans de Crist, però que degudament interpretades serveixen també com a model d'ordre extensible a tota la humanitat.

La *New Science* és la publicació d'una sèrie de conferències que fa Voegelin l'any 1951⁵. És important saber que poc temps abans de presentar la seva conferència Voegelin encara dubtava sobre l'enfocament del tema: o bé parlar del problema de la representació o bé sobre l'origen de la ciència política i la noció d'una ciència de l'ordre a la Grècia de Plató⁶. La seva decisió acaba decantant-se cap al problema de la representació, però és important fer notar que en el rerefons del seu projecte hi ha la necessitat de reexplicar la filosofia política clàssica. La *New Science* es divideix en sis parts que podríem dividir en dos grans blocs: el primer, format pels tres primers capítols, se centra en la noció de representació i repassa la seva evolució des dels imperis cosmològics fins a la modernitat; el segon, format pels tres darrers capítols, se centra en la noció de *gnosí* en el seu sentit modern, els seus orígens i les seves manifestacions. La noció de representació i la de *gnosí* representen el nucli temàtic del llibre. La figura de Plató és clau per entendre la primera noció i subjau en l'aclariment de la segona.

La noció de representació li serveix a Voegelin com a experiència política paradigmàtica l'aclariment de la qual permet orientar la tasca i el mètode de la -nova- ciència de la política. «Un estudi de la representació es convertirà de fet en una filosofia de la història, sempre i quan fem un desplegament conseqüent de les seves implicacions teòriques»⁷. Aquesta unió entre filosofia i ciència, però, no és nova com reconeix l'autor, ja que «aquesta teoria integral de la política va néixer de la crisi de la societat hel·lènica» (p. 11), més concretament amb Plató i Aristòtil. Voegelin explica com en èpoques d'estabilitat la ciència política es manté com a esclava dels poders establerts, descriu les institucions vigents i fa una apologia dels seus principis, però en èpoques de crisi i revolucionàries, per contra, és quan es desenvolupa la ciència política veritablement. Això s'ha esdevingut en tres moments: (i) La creació de la ciència política per Plató i Aristòtil que coincideix amb la crisi hel·lènica; (ii) La crisi de Roma i de la Cristiandat, amb la *Civitas Dei* de St. Agustí; i (iii) la filosofia del dret i de la història de Hegel en la primera gran crisi d'occident. El projecte de Voegelin i el nom de la seva obra ens insinuen que ell o el seu projecte volen inaugurar un quart moment de renovació de la ciència política. Voegelin aclareix que no es tracta de fer un renaixement de la ciència política del passat, car cada època té les seves peculiaritats i ha de fundar els seus principis a partir d'una tasca teòrica que parteixi de la situació concreta. Es tracta d'una restauració de la ciència política envers als seus principis. I això es fa necessari en el moment en el qual ja no som conscients d'aquests prin-

5. Es tracta de les Wallgreen Lectures, organitzades per la Universitat de Chicago.

6. Per a una anàlisi acurat del context de publicació del *New Science* podem llegir P. J. OPITZ, «Eric Voegelins *New Science of Politics* - Kontexte und Konturen eines Klassikers» a *Occasional Papers*, XL, Eric Voegelin-Archiv, Manchen, 2003.

7. E. VOEGELIN, *La nueva ciencia de la política*, Buenos Aires: Katz, 2006. p. 10, a partir d'ara citada entre parèntesis en el text.

cipis, l'oblit dels quals es va produir sobretot amb la ciència positiva a la segona meitat de segle XIX.

Fixem-nos que el paper de Plató en el projecte de Voegelin és el d'haver estat el primer en trobar aquests principis que permeten entendre la realitat social, «la qual no és un mer fet, o un esdeveniment del món exterior que pugui ser estudiat per un observador com si fos un fenomen natural. Encara que l'exterioritat és un dels seus components importants, és en conjunt un petit món, un *kosmion* [representant del cosmos] il·luminat des de dins amb la significació que li donen els éssers humans, els quals contínuament el creen i el sostenen com a mode i condició d'auto-realització» (p. 41). El filòsof de la política, el nou polític, ha d'enfocar la seva anàlisi a partir de tres conjunts d'elements: (a) elements externs: símbols del llenguatge producte del *kosmion* en al seu procés d'auto-aclariment, és a dir, la manera com la societat s'autocomprèn; (b) elements existencials: conjunt dels símbols del llenguatge de la ciència política, els quals són una depuració dels elements d'(a) que ha de permetre fer-los intel·ligibles; (c) elements transcendents: en el pas d'(a) a (b) es produeix un procés de clarificació crítica, la ciència política examina allò que ja és en l'auto-interpretació de la societat, però mostra que són elements que es troben més enllà d'aquesta autointerpretació els que la possibiliten (contra H. Kelsen⁸). El procés de clarificació crítica ens condueix a parlar encara d'una anàlisi transcendental, ja que és «necessari distingir entre la representació de la societat mitjançant els seus representants articulats i una segona relació on la societat esdevé representant de quelcom que es troba més enllà d'ella mateixa, d'una realitat transcendent» (p. 71). Per tant, amb l'experiència de la representació en els seus diversos nivells Voegelin ens acaba aclarint la necessitat de pensar la realitat des de tots els plans que van des de l'autocomprensió fins a la transcendència. Ara bé, aquesta noció de transcendència és víctima de certa ambigüïtat en l'aclariment de Voegelin, car per una part refererirà a allò que és més enllà de l'ordre social i que permet ordenar-lo –la veritat– i per altre a la transcendència com a veritat divina. La noció de transcendència és clau per entendre el lloc de Plató en l'obra de Voegelin.

La necessitat de pensar la transcendència en un sentit ampli, donà lloc, segons l'esquema de Voegelin, al naixement de la filosofia en el sentit platònic. Així ens ho aclareix l'autor: «el descobriment de la veritat apta per desafiar la veritat dels imperis cosmològics és un fet històric de gran magnitud» (p. 78), és un període que va del segle VIII al V a.C on a la Xina trobem Confuci, a la Índia els Upanishads i Buda, a Pèrsia el Zoroastrisme, a Israel els profetes, a Grècia els filòsofs i la tragèdia. «Només a occident, per les circumstàncies històriques específiques que no existien en altres civilitzacions, aquell esclat va culminar en l'establiment de la filosofia en el sentit grec i, en particular, de la teoria política» (p. 79). La imatge que té Voegelin quan pensa en la nova ciència política li ve la Plató, «tots coneixem la frase de Plató que diu que la polis és l'home escrit en grans caràcters. Podria dir-se que aquesta fórmula és el credo de la nova època» (p. 79). Voegelin es dedica a cercar les experiències que han arribat a generar els símbols que estructuraven les diverses visions de

8. Cal dir que *New Science* representa paral·lelament una crítica a la visió positivista del dret de Kelsen, el qual escriu una obra criticant al seu deixeble. H. KELSEN, *New Science of Politics: Hans Kelsen's Reply to Erik Voegelin's «New Science of Politics»*. Frankfurt: Ontos Verlag, 2004 [traducció castellana, *¿Una nueva ciencia política?*, Buenos Aires: Katz, 2006].

l'ordre en l'obra de Plató i Aristòtil, els quals tenen la pretensió d'imposar-se com a font d'una nova autoritat. Així l'amor al *sophón* en Aristòtil, l'*eros* platònic envers el *kalon* i *agathon* o la mort-*thanatos* com a experiència catàrquica de l'ànima, serien símbols que perseguirien la fundació d'una nova comunitat espiritual i que provindrien del que hem anomenat un procés de clarificació crítica basat en un anàlisi transcendent. En aquest sentit, el símbol més significatiu que fa d'aquests autors els pares de la filosofia política és el descobriment de la teoria, és a dir, de l'ànima com a lloc de coneixement, la qual se situa en relació a la transcendència. Plató «no només descobreix la seva pròpia *psyche* com a instrument per a experimentar la transcendència, sinó que al mateix temps descobreix la divinitat en la seva transcendència radicalment no humana. Per això la diferenciació de la *psyche* és inseparable d'una nova veritat sobre Déu» (p. 87). La nova teoria permet fer un examen adequat de les diverses experiències que circulen per la societat a partir d'un model transcendent.

Aquesta visió de l'ànima en la seva relació amb el transcendent és el que Voegelin anomena principi antropològic de Plató, el qual fa dues coses: (1) servir de principi general per interpretar la societat a partir del model de la veritat de l'ànima representada pel filòsof en tant que amant del *sophon* diví (*Fedre* 278d-e), de manera que l'estat de l'ordre social indica l'estat de l'ordre de les ànimes i els canvis d'ordre són canvis dels tipus humans; i (2) servir d'instrument per a la crítica social, és a dir, per a la reforma social. Voegelin s'esmerarà en aclarir-nos la legitimitat d'aquesta crítica social per tal que no la confonguem amb les pretensions gnòstiques. Aquesta legitimitat té a veure amb la legitimitat del pas de la veritat de l'ànima a la veritat de la societat. En el cas de Plató l'home es descobreix com a mesura de la societat només en tant que Déu, en la seva distància, és la mesura de la seva ànima (*República* 518d-e). Tot descobriment que es relacioni amb la veritat, però, ocupa un espai i entra en rivalitat amb la veritat representada per la societat, generant així commocions, com mostra el cas de Sòcrates. El que hauria vist clarament Plató és que no és possible instituir la veritat de l'ànima sense abans instituir una estructura social que permeti accedir-hi. Aquest descobriment el mostraria en pas en l'obra platònica des de la *República* a les *Lleis*. Així, Plató passa d'instituir una ciutat que encarnaria la veritat de l'ànima (*República*) a veure clarament la necessitat d'establir la veritat de l'ànima com a dogma i construir la ciutat segons l'ordre del cosmos (*Lleis*). La formulació del projecte de Voegelin s'ha servit fins aquí de la simbolització platònica de l'ànima i la societat, el filo-*sophos* s'enfronta al filo-*doxos* com a representat del desordre igual que el teòric de la política actual s'enfronta als moviments polítics i ideològics desordenadors de la societat. Tot i la formulació platònica del projecte voegelinà, en el que resta de llibre es mostra, d'una manera no sempre clara, com l'origen platònic de la ciència política no té un final platònic, sinó, i això caldrà matisar-ho, cristià. L'esforç platònic de reforma espiritual hauria fracassat segons Voegelin per dues raons principalment: primerament per la seva fixació amb la ciutat d'Atenes, la filosofia platònica naixeria amb i per la *polis*; en segon lloc pel seu origen, el qual vincula l'autor amb el *peitho* de les tragèdies d'Èsquil, amarat del record dels herois de Marató i de les veritats de la religió cosmològica. Podríem dir que el distanciament de Voegelin respecte Plató es basa en aquests dos elements, els quals són sens dubte qüestionables des d'altres lectures de l'obra platònica.

En el tercer capítol del llibre, Voegelin s'enfronta amb l'origen de la segona gran transformació de la ciència política després de la fundació platònica. Es tracta del moment per la lluita per la representació en l'imperi romà. En aquest moment Voegelin fa aparèixer tres nocions de veritat que expliquen la lluita per la representació al llarg de la història. Es tracta de (i) la veritat cosmològica, és a dir, la veritat que sostenia als antics imperis cosmològics, basada en una relació d'«amistat» entre els homes i els déus; (ii) la veritat antropològica, és a dir, la veritat descoberta per la filosofia de Plató i Aristòtil, en la qual s'afirma la impossibilitat de la relació d'amistat entre l'home i el déu, el qual roman en la seva transcendència immòbil i cap al qual l'home tendeix però sense trobar un moviment de resposta des de l'altre costat; finalment, (iii) la veritat soteriològica, la pròpia del cristianisme, on déu està disposat des de la seva transcendència envers l'ànima, és a dir, un Déu que salva. Aquí és on intervé la noció de revelació tal i com l'entén Voegelin. Crist realitza de manera efectiva allò que era esperit en els filòsofs clàssics, místics com els anomena Voegelin. Només la revelació situa l'home enfront la seva veritable humanitat. No volem ara aprofundir en aquestes afirmacions. Direm només que la figura de Plató no acaba de poder encaixar en l'esquema plantejat, car des de la descoberta de la veritat antropològica és capaç de parlar-nos d'un déu transcendent que formaria part de la veritat soteriològica. Aquesta mateixa contradicció la mostra Voegelin en el mateix text quan diu que «la disposició cristiana de Déu cap a l'ànima no entra en el camp d'aquestes experiències [la dels filòsofs clàssics], però, en llegir Plató, sens dubte es té la sensació d'estar movent-se constantment al llindar d'una nova dimensió» (p. 99). Plató se li escapa a Voegelin.

Sigui com sigui, en la segona gran transformació de la ciència política, la situació sembla ser anàloga a la grega. Cap al segle III d.C l'imperi ha de decidir quina veritat l'ha de representar després que el mite de Roma havia perdut el seu poder de força ordenadora. Roma sembla que va acabar acceptant la pràctica del cristianisme per necessitats religioses i de culte. El problema és que hi havia incompatibilitats de fons entre el cristianisme i el paganisme, la desdivinització radical del món només podia destruir l'imperi. El problema central és el de la representació: «la trinitat no té anàleg en la creació. La persona d'un monarca imperial no podrà representar la trinitat divina» (p. 131), això només ho pot fer l'Església. «La doble representació de l'home en la societat a través de l'Església i l'Imperi –acaba Voegelin– va persistir durant l'edat mitjana. Els problemes específicament moderns de la representació es relacionen amb la redivinització de la societat» (p. 132). Aquesta temàtica és la que aclarirà en el que resta de llibre, el qual se centrarà bàsicament en la noció de gnosticisme.

Com hem dit en aquest segon bloc del llibre la figura de Plató passa a un segon pla. El gnosticisme apareix quan la veritat que representa el tot d'una determinada comunitat entra en crisi, això és, en el moment de la redivinització necessària després d'una desdivinització, moment en el qual també podríem situar Plató en relació a les veritats cosmològiques. Però Voegelin se centra aquí en l'aclariment de la situació moderna, la qual és inexplicable sense l'aparició del cristianisme. Així, en la gnosi moderna «la força espiritual de l'ànima que en el cristianisme es dedicava a la santificació de la vida ara podia dedicar-se a la creació més atractiva, tangible, i sobretot, molt més fàcil, del Paradís terrenal» (p.158). L'home gnòstic de la modernitat, insatisfet amb l'espera que suposa la redempció escatològica pretén aconseguir un coneixe-

ment transcendent més enllà de la fe, és a dir, dur a terme una divinització immanent de la realitat. La idea originàriament cristiana d'un esperit absolut que caracteritza el gnosticisme modern és la que li manca al gnosticisme antic i també a la filosofia platònica. Concretament, Voegelin veu en els escrits de Joaquim de Fiore del segle XII la inspiració de les diverses expressions gnòstiques de la història. De Fiore introdueix la noció de la possibilitat de la realització del regne dels cels a la terra i pretén superar la separació augustiniana entre l'esfera profana i la sagrada de la història. Així apareixen, segons l'autor, els gnòstics dels temps moderns en un allunyament progressiu del cristianisme fins la irrupció de la idea de progrés al segle XVIII, quan la noció originària de transcendència acaba desapareixent totalment. D'aquí derivarien les especulacions que motiven Hegel, Comte, Marx o Nietzsche. Segons Voegelin l'especulació de de Fiore fa aparèixer un problema inexistent en l'antiguitat clàssica i el cristianisme ortodox; es tracta del problema de l'*eidós* de la història, el qual apareix quan s'intenta immanentitzar la realització transcendental cristiana. Si bé Plató i Aristòtil haurien pensat en un *eidós* de la història, aquest no podia ser considerat com a transcendent, sinó com «l'essència que es regeix pel ritme de creixement i decadència» (p. 147). No és fins després de l'aparició de la veritat soteriològica que el ritme de l'existència es trenca, la salvació se situa en un més enllà. El lloc de la filosofia en el sentit platònic ha quedat així desplaçat altre cop per la veritat soteriològica del cristianisme. Com hem vist, però, no queda del tot clara la distància entre la veritat en el sentit platònic i la cristiana.

En els dos darrers capítols del llibre Voegelin posa a prova el seu examen anterior aplicant-lo al projecte de Hobbes i a l'anàlisi de la situació moderna. El rerefons platònic de tota l'argumentació és altre cop manifest. El projecte hobbesià d'establir una *theologia civilis* s'aclareix enfront el perill que el puritanisme, una versió gnòstica del cristianisme segons Voegelin, representaria per l'ordre públic. El fonament de la pretensió teòrica del puritanisme és la de creure que és possible establir el regne de Déu a la terra, la qual cosa faria a partir d'una veritat transcendent mancada d'una articulació en la societat que Hobbes sí oferiria. «Sense dubte era l'ocasió per redescobrir la troballa de Plató segons la qual una societat havia d'existir com a *kosmion* ordenat, com a representant de l'ordre còsmic, abans de permetre's el luxe de representar també la veritat de l'ànima» (p. 195). Però Hobbes hauria oblidat justament allò que havíem après de Plató, el significat de la veritat social en la seva relació i diferenciació respecte la veritat de l'ànima. Plató, ens diu Voegelin, ja havia vist la tensió entre aquests dos elements, la saviesa de Plató hauria consistit en saber omplir el buit civil després de la descoberta de la veritat de l'ànima, cosa que no van saber veure els pares de l'Església ni tampoc Hobbes. El filòsof anglès nega la tensió necessària entre la veritat de l'ànima i la veritat de la societat, la qual cosa el condueix a creure que amb la instauració d'una estructura social sòlida s'autoregularà, a través de la por i l'autoritat del governant, l'ànima dels ciutadans. Hobbes, ens diu Voegelin, «es veia a si mateix en el paper de Plató, a la recerca d'un rei que adoptés la seva veritat i adoctrinés el poble» (p. 193), però va acabar esdevenint un gnòstic, en tant que persegueix una constitució duradora que congelaria «la història en un regne últim i etern sobre la terra» (p. 194). L'home hobbesià no té ànima en el sentit platònic ni en el sentit cristià, és per això que l'empresa hobbesiana cal situar-la en el context

més ampli de la crisi occidental, a la qual dedicarà Voegelin el darrer capítol del llibre.

Voegelin identifica el gnosticisme a nivell polític amb les diverses variants del marxisme, el progressisme, el positivisme i amb les diverses formes d'«occidentalització» i desenvolupament dels països menys avançats. Totes aquestes formes polítiques han confós en més o menys grau el somni amb la realitat. Enfront la fal·làcia gnòstica que destrueix la veritat transcendent de l'ànima i aconseguix dirigir l'acció política a partir de pressuposar un inexistent *eidos* de la història hi ha, segons l'autor, esperança. «La ciutat d'Èsquil, amb la seva *diké* ordenadora, és una illa en un mar de desordre demoníac que segueix existint de manera precària» (p. 201). L'esperança de restituir l'ordre es troba en les forces civilitzacionals que en el moment en què Voegelin escriu la *New Science* es trobarien més presents que enlloc altre en les democràcies anglesa i nord-americana. En darrer terme ens trobem enfront una lluita entre les tendències gnòstiques i la necessitat de recuperar les veritats transmises per la tradició clàssica i cristiana; en aquesta lluita, acaba Voegelin el seu escrit, «el destí és el que està en joc» (p. 225). Com es mostra en l'obra que comentem, i representativament en la cita sobre Èsquil, el pes de l'ensenyament platònic, si més no de la manera com Voegelin l'entén, és fonamental. Plató, com a representant de la tradició clàssica, no només ofereix els principis per a la nova ciència de la política, sinó que permet encara marcar les distàncies i establir les crítiques corresponents a les postures gnòstiques tant antigues com modernes.

Per acabar direm que la *New Science* és un exercici d'elevació filosòfica. Aquesta elevació té com a conseqüència natural la despreocupació per certs detalls o l'aparició d'elements que no acaben d'encaixar en el tot del sistema. A la complexitat del mateix text s'hi afegeix el seu ambició abast històric que va des de la polis grega fins l'actualitat, sovint fent salts que requereixen un aclariment més aprofundit. La figura de Plató és víctima d'aquestes especulacions i sovint, tot i la seva centralitat, se li acaba escapant a Voegelin. Si bé Plató és un representant de la filosofia clàssica que ha quedat superada pel cristianisme, en aquest podem trobar elements que farien del cristianisme una novetat menys significativa. Possiblement aquesta i altres incongruències en la interpretació de l'obra platònica es deuen al fet que Voegelin en fa una lectura des del cristianisme, en la qual la filosofia en sentit clàssic segueix una trajectòria guiada des de fora d'ella mateixa. Per altra part també Hobbes, a qui Voegelin dedica la mateixa atenció en aquest text que a Plató, tot i començar enfrontant-se al gnosticisme purità, ell mateix acaba esdevenint un gnòstic. Ni l'un ni l'altre, a més, encaixen en l'esquema voegeliniana sobre les veritats de la representació, ja que Plató se situaria entre la soteriològica i l'antropològica, i Hobbes no atendria ni a l'una ni a l'altra. Tot i les interessants i sovint il·luminadores reflexions que ens ofereix Voegelin, la sensació final del llibre resulta ser que l'autor intenta ser tant conseqüent amb les seves premisses que deixa d'atendre a les seves pròpies conclusions.

Bernat Torres Morales

Facultat de Filosofia (URL)