

STANLEY ROSEN A BARCELONA

El curs 1992-93 el filòsof americà Stanley Rosen ha visitat la ciutat de Barcelona en dues ocasions, la primera convidat per la Universitat de Barcelona, i la segona per la Societat Catalana de Filosofia.

I

La primera visita va tenir lloc el mes d'octubre de 1992, amb motiu de l'inici del curs 1992-93 de la Càtedra Lluís Companys de la Universitat de Barcelona. Rosen va ser el professor encarregat d'impartir les lliçons inaugurals d'aquest curs, els dies 7 i 8. L'acte va coincidir amb la presentació de la traducció catalana del llibre de Rosen *Hermenèutica com a Política* (Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 1992). Les conferències s'intitularen, respectivament, «Freedom and Reason» i «The Mask of Enlightenment».

La primera, impartida el dia 7, constitueix un estudi de la problemàtica relació que hi ha entre llibertat i raó, en els diversos tractaments que aquest problema ha tingut al llarg de la història de la filosofia. En la consideració d'això, Rosen percep un cert ritme en la història del pensament, que ens permet par-

lar de tres maneres diferents de considerar el problema: la primera, pròpia de la filosofia antiga, subordina la llibertat a la raó; la segona, pròpia de la filosofia que va de Descartes a Hegel, deixa ambdues en una relació ambigua; per fi, la tercera, pròpia de la filosofia post-hegeliana, afirma la preeminència de la llibertat sobre la raó, i veu aquesta segona com un perill per a la primera. Rosen s'entreté especialment en la consideració del segon cas, amb una atenció especial a les postures de Descartes i de Hegel, i mostra com la inestabilitat pròpia d'aquesta postura duu ja implícita la necessitat d'un desplaçament cap a la postura posthegeliana. Atès que aquesta darrera deixa la llibertat com a irracional, i converteix la raó en enemic a combatre, la meditació de Rosen esdevé, per aquest camí, una reflexió sobre els excessos del paradigma il·lustrat, i així, una reflexió sobre la possibilitat de la filosofia a l'actualitat.

La segona conferència, impartida el dia 8, constitueix un estudi sobre la dimensió il·lustrada del pensament de Nietzsche —comunament considerat anti-il·lustrat—, i esdevé, per aquest motiu, una reflexió sobre el problema de la publicació del pensament filosòfic, o sia,

una meditació sobre el problema de l'aparició de la filosofia en l'àmbit polític. Aquest estudi inclou un excel·lent examen, ben detingut, d'un dels passatges més difícils de l'*Així parlà Zaratustra*, «Del criminal pàl·lid», i apunta una lúcida lectura del pensament nietzscheà en el seu conjunt.

Aquestes dues conferències han estat traduïdes al català, i editades per la Universitat de Barcelona: *Llibertat i raó* (Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona, Col·lecció Actes Universitaris, nº 14). Atès això, no cal que ens entretinguem a comentar el seu contingut. Ens conformarem amb el dit.

II

En ocasió de l'acte de què acabem de parlar, la Societat Catalana de Filosofia va tenir l'oportunitat de contactar amb Stanley Rosen, i li proposà l'organització d'un seminari dedicat a la lectura de la seva obra. Es fundà, per aquest motiu, el seminari «Hermenèutica i Platonisme», que funciona com a secció experimental de la Societat Catalana de Filosofia. La proposta feta consistia en el següent: sobre la lectura d'alguns dels seus textos, els assistents al seminari havíem d'elaborar una llista de qüestions adreçades a Rosen, que li fariem arribar per correu; d'aquesta manera iniciariem un diàleg al llarg de tot el curs; en el moment de la seva vinguda, al mes d'abril, la feina feta havia d'haver servit per a preparar de forma reeixida la recepció de les lliçons a rebre.

Així és, en efecte, com s'ha dut a terme el curs: un seminari propedèutic, basat en la lectura i comentari de textos de Rosen, i el seminari pròpiament dit, conformat per sessions dedicades al diàleg i sessions constituïdes per lliçons magistrals. Diguem primer alguna cosa del seminari de preparació:

El seminari propedèutic va tenir lloc des de l'octubre del 1992 fins a l'abril de 1993. El constituïren les vuit sessions següents: 1) presentació del curs, i concepció de la feina a fer; 2) sessió dirigida per Jordi Sales, com a primera aproximació a l'obra de Stanley Rosen; 3) comentari de Carles Sarrate de les crítiques de Gadamer a Strauss (amb de-

bat consegüent), plantejament-explicació per Xavier Ibáñez de quatre qüestions adreçades a Rosen (amb debat consegüent), i plantejament-comentari per Robert Veciana del problema del sentit de la manera d'interrogar de Rosen a *Hermenèutica com a política* (amb debat consegüent); 4) lectura per Xavier Ibáñez del seu article «A la recerca inconscient de la *phronesis*», que és un comentari sobre el quart capítol de l'obra citada; 5) plantejament-comentari per Josep Monserrat de qüestions entorn al capítol central de la mateixa obra, amb la lectura del seu article «Tiranía i saviesa. Comentari al debat entre Strauss i Kojève»; 6) lectura per Jordi Ramírez d'un escrit elaborat per Teresa Solé i ell mateix, en polèmica amb Rosen; 7) lectura per Joan Nonell del seu article sobre la interpretació roseniana de la filosofia cartesiana; 8) comentari de Jordi Sales sobre la lectura roseniana del pensament heideggerià; i 9) balanç de la tasca feta. Al llarg de totes aquestes sessions, es van treballar els següents textos: de Stanley Rosen, *Hermenèutica com a política*, *The Question of Being*, «Founding Philosophy», «Llibertat i raó», «La màscara de la Il·lustració», i «Un futur antérieur»; i de Rémi Brague, «Le géocentrisme comme humiliation de l'homme». Si el segon dels dos llibres apuntats va poder ser treballat, és perquè, abans que sortís publicat, Rosen va tenir l'amabilitat de fer-nos-en arribar una còpia per correu [el llibre ha aparegut el juliol de 1993, editat per la Yale University Press, New Haven and London]; aquest és el lloc indicat per a agrair-li públicament la seva excel·lent disposició en la comunicació que vam proposar-li d'establir. Gràcies.

Com hom comprendrà, no és possible aquí reproduir, ni tan sols de forma resumida, el contingut dels distints diàlegs que al llarg d'aquests mesos s'han anat establint. N'hi haurà prou amb dir que en la major part dels casos el text estudiat ha estat el llibre *Hermenèutica com a Política*, i que això ha fet, donades les característiques d'aquest llibre, que en moltes ocasions el tema tractat hagi estat la retòrica roseniana, el tarannà polèmic del seu discurs. Possiblement això, per si sol, no hauria fet del tot jus-

tícia a allò que l'obra de Rosen és en la seva globalitat. Per corregir aquest possible desenfocament, un altre focus que el seminari s'ha proposat com a eix de la recerca conjunta és allò que Rosen anomena en certes ocasions «reconstrucció», i en altres «desedimentació», i que constitueix, segons aquest autor, allò que el filòsof ha de fer en llegir els textos filosòfics clàssics per tal de rebre bé l'herència que aquests textos ens llegenden; la proposta d'aquesta tasca és solidària, òbviament, d'una determinada manera de concebre la filosofia, aquella que encara parla de *philosophia perennis*, i nega per tant que la filosofia posseeixi història. Val a dir que cap dels dos termes usats per Rosen té vocació de fixació tècnica; ans al contrari, ambdós són usats en un context de clar diàleg amb altres tradicions: el de «reconstrucció», en diàleg amb la dèria desconstructivista pròpia, per exemple, de Derrida; el de «desedimentació», en l'apropiació dialogal de la noció husserliana de sedimentació. Com deïem, no ens és possible reproduir aquí el contingut del seminari. Qui tingui interès per aclarir el sentit dels dos termes, o dels breus apunts que hem volgut fer en aquesta ocasió, podrà consultar: pel que fa al primer terme, el segon capítol d'*Hermenèutica com a política*, «Reconstrucció platònica» (pàgs. 69-113 de l'edició catalana); i pel que fa al segon terme, l'article «Un future antérieur», que hom pot trobar en traducció castellana en l'obra col·lectiva *La secularització de la filosofia* (Barcelona: Gedisa, 1992), a les pàgs. 113-133. Passem ja a considerar el seminari de Rosen pròpiament dit.

III

Aquest seminari va tenir lloc els dies 26, 27 i 28 d'abril de 1993, amb sessions de cinc hores de durada les tardes dels tres dies, i una sessió de tres hores el matí del dia 28. Hem d'agrair novament el gran esforç que el professor Rosen es va avenir a fer en aquests tres dies, amb aquestes sessions maratonianes. Així doncs, de nou moltes gràcies.

En la sessió del primer dia, Rosen va impartir una lliçó sobre el tractament platònic del problema de la percepció

sensible, una lectura de *Fileb* 38be9-41b10.

La lliçó del segon dia, titulada «Eros and Thymos», constituï un estudi de la significació política, i filosòfica, de l'amor (*eros*) i de l'animositat o coratge (*thymos*): l'arrel de la filosofia es troba entre les passions, és el desig o la inquietud que marca la vida humana; el *thymos* no és res més que una versió emascarada de l'*eros* per l'estat. La consideració d'això la va fer Rosen tot seguint la reconstrucció platònica de l'escena política d'Atenes al llibre primer de *La República* (atenent sobretot al personatge Glaucó) i a *El Convit* (atenent sobretot al personatge Alcibiades). L'escena muntada en cada cas (= en cada diàleg) per Plató ens deixa veure, assenyala el professor, quin tipus d'inquietud (*eros*) mou en cada cas els homes, i què comporta això pel que fa a la salut de la ciutat, i pel que fa també a la salut de la vida filosòfica.

Aquestes dues lliçons proporcionen paradigmes d'allò que en un determinat moment Rosen va anomenar (sense cap pretensió de fixació tècnica) «els problemes teòrics i pràctics en Plató». El seu conjunt ens va permetre, en efecte, penetrar en els escrits platònics d'una forma central i molt concreta. La tercera sessió va aprofitar, així doncs, la perspectiva guanyada en les dues precedents, per tal de passar a discutir més en general (en un diàleg entre els assistents al seminari i el professor Rosen) el problema de la interpretació dels textos platònics. Un cop més, aquí ens és impossible reproduir el diàleg que va tenir lloc. Diguem només, de forma molt general, que, com a bon deixeble de Strauss, les lectures de Rosen fan justícia al fet que els diàlegs platònics són això, diàlegs i no tractats, i que, per tant, cada un d'ells posa en escena, no un raonament o una tesi o una construcció teòrica sistemàtica, sinó un esdeveniment: un diàleg és una representació escènica, en què allò que un determinat personatge (com ara Sòcrates) diu i fa té lloc en cada cas en un context molt ben determinat (per Plató). Aquesta manera de llegir Plató entra en polèmica amb les maneres habituals heretades de la filologia platònica com a ciència normal. I entra també

en polèmica amb la postura dels representants de l'escola de Tubinga, puix que aquests creuen trobar el nucli de l'ensenyament platònic en una doctrina ontològica, a saber la doctrina dels principis, ensenyada només de forma oral en el si de l'Acadèmia, de la qual tenim notícia a través de la tradició indirecta. Contra això, Rosen troba en els diàlegs platònics, precisament com a eix del pensament platònic, l'ensenyament segons el qual els sistemes filosòfics (les doctrines ontològiques) són impossibles: en Plató no hi ha ontologia —diu Rosen—, sinó fenomenologia dramàtica; en conseqüència, no només no és cert que una doctrina sistemàtica transmesa oralment sigui el nucli de l'ensenyament platònic, sinó que, molt més greu encara, Plató mateix deslegitima aquesta possibilitat, la caracteritza —en els seus diàlegs— com a impossible. Una de les qüestions més controvertides del diàleg amb Rosen fou, precisament, la seva afirmació que no hi ha cap ensenyament socràtic positiu, sinó només l'examen enfrontat contra tot ensenyament que es vol modèlic.

No cal continuar. Qui vulgui veure l'excel·lent tractament rosenià de la qüestió de la interpretació, podrà consultar les introduccions i pròlegs dels seus dos llibres dedicats a diàlegs platònics, *Plato's Symposium* (New Haven and London: Yale University Press, 1987²) i *Plato's Sophist* (New Haven and London: Yale University Press, 1983). Pel que fa a la (segons la lúcida lectura roseniana) platònica negació dels sistemes filosòfics, hom pot consultar, a més d'aquestes dues obres, el capítol «Reconstrucció platònica» del llibre *Hermenèutica com a política*, i, més en general, els distints tractaments que Rosen ha fet entorn el problema de l'enllaç entre discurs i visió [*vid.*, entre d'altres, «Logic and Dialectic», a *The Ancients and the Moderns* (New Haven and London: Y.U.P., 1989, pàg.118-159), i *The Limits of Analysis* (New York: Basic Books, 1980)]. Per fi, qui vulgui veure com Rosen se separa del seu mestre Strauss, pot consultar el capítol central d'*Hermenèutica com a Política*, així com la seva discussió de l'aplicació a Plató de la noció de filosofia política, en el llibret *Intro-*

duzione alla Repubblica di Platone (Nàpols: Edizioni Scientifiche Italiane, col. Poiesis, 13, 1990) (convé no oblidar que també A. Kojève va ser mestre de Rosen).

Com hom pot veure, de les dues primeres sessions a la tercera el seminari ha avançat en forma autoreflexiva: les lectures d'uns determinats passatges de l'obra de Plató ens duen a la reflexió sobre com cal llegir Plató. Ara bé, la manera com un text filosòfic clàssic en general ha de ser llegit depèn en bona mesura de la manera com un concepte l'empresa filosòfica com a tal. La quarta sessió guanya així, d'una forma que sense massa complexos podem qualificar de dialèctica, una perspectiva global, tot passant a discutir la concepció mateixa de la filosofia que les obres de Rosen defensen. Sense que en aquesta ocasió ens sigui possible d'exposar la discussió en tota la seva complexitat, diguem només que les interpel·lacions dels assistents al seminari van enfocar la qüestió atenent a dos enquadraments diferents: el delimitat per la reflexió roseniana entorn el caràcter polèmic de la filosofia; i el delimitat per la reflexió roseniana entorn el caràcter ahistòric d'aquesta (no hi ha un Esdeveniment de la filosofia —de tal manera que fóssim a l'edat postfilosòfica—, ni tampoc un progressiu alliberament de la Ciència enfront les «contaminacions metafísiques»). Pel que fa al segon d'aquests dos motius, hem de renunciar a explicar-lo; remetem de nou als textos a què hem fet referència en el paràgraf anterior. Pel que fa al primer, ens conformarem amb apuntar la succinta resposta que Rosen va donar per carta al comentari de Teresa Solé i de Jordi Ramírez. En el seu escrit de què ja hem parlat, aquests sospitaven que l'estil polèmic del filòsof americà no sigui sinó una fita més de la retòrica posada al servei de l'afany de sobresortir de qui la practica; Rosen va respondre això: «Suffice it to say this: philosophy is by its nature polemical and all verbal expression is partly shaped by the speeches of one's interlocutors, i.e. friends and enemies. Perhaps the most difficult of all philosophical questions is how to distinguish between these two classes. It is often forgotten that whereas philo-

sophers speak *about* forms and other non-living entities, speech is itself addressed to other human beings, not to forms or numbers. This is one way in which to explain why philosophy is regularly compared in the dialogues to hunting, fishing, boxing, wrestling, warm and the like. It is true that in war as in athletics, there are two opposing armies or teams, and that the members of each separate army or team are supposed to be friends rather than enemies. But this is a rhetorical or political illusion; hence the need for patriotic propaganda, laws and rules, team discipline, and so on.»

La cita perd part del seu sentit en ser treta del seu context. En apuntar-la, volíem sobretot donar notícia del tipus de comunicació que el seminari va aconseguir d'establir. Qui vulgui aprofundir en la temàtica aquí assenyalada, haurà d'adreçar-se a l'obra de Rosen en general (puix que aquesta temàtica n'és una constant, un eix del pensament de l'autor); però sobretot, i per tal d'estudiar la concepció roseniana de l'empresa filosòfica com a tal, a aquestes cinc obres: *Nihilism* (New Haven and London: Y.U.P., 1969), *The Limits of Analysis*, *Plato's Sophist*, *The Ancients and the Moderns*, i *Hermenèutica com a política*.

Pel que fa a les dues segones sessions, hem de renunciar a explicitar-ne de forma més detinguda el contingut, sobretot per la dificultat que això comportaria atès el seu caràcter dialogal. Pel que fa a les altres dues, la llarga extensió que conforma el seu conjunt fa que hagi de restringir d'alguna manera l'exposició. Quant a això, tenia dues opcions: o bé retallava el contingut d'ambdues, o bé renunciava a reproduir el contingut d'una d'elles.

Val a dir que els dos textos llegits per Rosen romanen inèdits. Tanmateix, la temàtica del segon ha estat àmpliament tractada per Rosen en diversos textos ja publicats: la part dedicada a Alcibiades del seu llibre sobre *El Convit*, diferents capítols de l'obra *The Quarrel Between Philosophy and Poetry* (New York and London: Routledge, 1988), especialment els intitulats «The Nonlover in

Plato's *Phaedrus*» (pàg. 78-90), «Socrates as Concealed Lover» (pàg. 91-101), i «The Role of Eros in Plato's *Republic*» (pàg. 102-118), i el llibret *Introduzione alla Repubblica di Platone*. Aquesta constatació m'ha fet decidir per la segona opció, i passo, per tant, a fer un repàs detingut de la primera de les dues lliçons impartides per Rosen (la lectura d'aquest fragment del *Fileb* no ha estat assajada per l'autor en cap text publicat; només s'hi refereix, molt episòdicament, a *The Limits of Analysis*). En el que ve a continuació, i com a allò que queda per fer en aquesta crònica, passo, doncs, a refer la lliçó dedicada pel professor Rosen a la lectura de *Fileb* 38b12-41b10.

IV

Per tal d'alleujar la lectura, reproduïxo aquí la lliçó en estil directe, tot renunciant a dir cada cop que allò que apunto ho assenyalà o ho observà Rosen. A partir d'aquí, doncs, deixo la paraula al professor americà:

a) *Plantejament del problema d'aquesta secció del diàleg¹*

En aquest punt (38b12), Sòcrates acaba d'establir que el plaer i el dolor sovint es deriven de l'opinió vertadera i de l'opinió falsa. Protarc admet a continuació que l'opinió i l'activitat de formar una opinió són en cada cas empreses per nosaltres gràcies al funcionament de la memòria i de la percepció (38bss). Atès que la memòria havia estat definida més amunt en aquest mateix diàleg en termes de la percepció, Sòcrates aquí s'està referint a opinions referents al domini corporal. Malgrat la discussió inicial de les idees, de l'estructura intel·ligible, i del que podríem anomenar els principis o gèneres ontològics, Sòcrates s'ocupa primerament de la vida que és millor per a tots els homes, la qual no està separada de la percepció; no és la vida divina de la contemplació noètica de les idees «platòniques». La seva anàlisi està dirigida a mostrar que la vida estrictament humana depèn de la limitació del plaer

1. Les seccions en què divideixo la lliçó no són del professor Rosen, sinó meves.

a través del pensament correcte; això al seu torn demana una demostració que les opinions o els judicis sobre les coses percebudes —i així sobre els plaers, i sobre els dolors, que aquelles opinions i aquells judicis estimulen— poden ser identificats com a veritaders o com a falsos. I això no pot ser fet simplement fent recurs de conceptes *a priori*, regles, categories, i similars, a la manera kantiana; cal que hi hagi una distinció entre l'entitat percebuda tal com ella és abans del treball conceptual, i l'«objecte» produït en virtut d'aquest treball a partir dels elements sensorials de la percepció.

Podem accedir al mateix problema des d'un angle lleugerament diferent, si advertim que el plaer que posa en perill la vida bona és corporal, no conceptual. Donat que la ciència natural encara no s'ha emancipat de la filosofia, ni la tecnologia de les necessitats de la vida diària, en l'escena que inspeccionem ningú no és en perill [com passa ara] de ser transformat en un animal a causa dels plaers purament psíquics. Hi ha un perill de corrupció a través d'un goig excessiu en l'erística dialèctica concernent, per exemple, a l'u i els molts, com deixen clar Sòcrates i Protarc al començament del diàleg. Una de les funcions de la complicada investigació tècnica pot molt bé ser inocular els interlocutors contra el plaer erístic amb el càstig o el dolor de la filosofia. Però tant si això és així com si no, convé insistir en el fet que Sòcrates no es troba immers en el procés de convertir Protarc i els altres nois a la vida filosòfica. El que desitja és restringir el plaer en virtut del *lógos*, i és per això que ha d'incloure Fileb a parlar, ja sigui directament o bé a través del seu representant.

La regulació del plaer depèn del discurs; però el discurs és regulat per cosos, més precisament, per cosos percebuts. Normalment no parlem del plaer *per se*, com fan els filòsofs, sinó del plaer d'aquesta o d'aquella percepció corporal. Els únics discursos que són oficialment legítims pel principi de Fileb són afirmacions com «això és plaent», «això és més plaent que allò», i la més important de totes, «això és plaent; per tant és bo». No val massa la pena d'intentar regular el plaer en virtut d'un principi del

bé purament noètic, que difícilment és accessible als filòsofs, per no dir res de la majoria no filosòfica. Mirem com ens mirem el problema, el que cal és una mesura discursiva de la bondat, que pugui ser confirmada per l'experiència perceptual i pugui, així, regular el plaer. La nostra parla no pot ser sobre l'inefable, però tampoc no pot ser merament sobre la parla mateixa. Cal que hi hagi un discurs regulatiu sobre el cos.

b) *L'anàlisi de la percepció*

Sòcrates introdueix la seva anàlisi de la percepció amb un dibuix animat; som convidats a imaginar un home que està intentant identificar coses vistes a la distància i no molt clarament. Aquest home desitja distingir unes coses de les altres, i.e. desitja jutjar (*krínein*) sobre les coses que veu (38c5-7). Una identificació d'alguna cosa visible és un judici de la forma «això és un X», on X està pel nom d'una família o potser (sense l'article indefinit) pel nom propi d'allò que veiem. I fer un judici sobre la identitat és expressar una opinió: «Crec que» o «opino que» la cosa d'allà és (un) X. Abans de fer un judici d'identificació, no es pot dir que veiem o percebem la cosa com quan som capaços d'identificar-la. De fet, podem distingir tres tipus diferents de visió: (1) veiem quelcom que de moment no podem identificar; (2) veiem quelcom que identifiquem correctament com a X; (3) veiem quelcom que prenem per X, però que de fet és Y. (2) i (3) són inseparables del que podem anomenar, respectivament, judici vertader o correcte i judici fals o incorrecte; fer un judici és expressar una opinió o creença. Pels nostres propòsits, no cal distingir entre aquests dos termes, per bé que són distingibles.

El nostre home imaginari (que nosaltres ara no podem percebre, i que serveix així molt bé per a il·lustrar el problema de la percepció) ara es demana (i nosaltres el sentim per casualitat): «què és aquella cosa que apareix prop de la roca sota un cert arbre?». L'expressió traduïda aquí per «apareix» és el participi *tò phantazómenon*. Com la partícula *pote* i l'indefinit *timi* fan palès, la si-

tuació és una mescla de claredat i ambigüitat, però no de total obscuritat. *Phantazómenon* té aquí dos sentits: (1) quelcom es mostra o és *phantazómenon*, i (2) és un *phántasma*: per bé que se'ns mostra, no puc veure'l acuradament o correctament. El fantasma és emmarcat pel context de la percepció; l'home veu una roca i un cert arbre, potser un roure o alguna altra varietat. Si la roca i l'arbre fossin també fantasmes, l'home no podria fixar la seva atenció en el fantasma proper a la roca. En tal cas, la qüestió «què és X?» no podria ser formulada, excepte de forma col·lectiva: «què és aquell fantasma que sembla tenir tres components inidentificables?». Però aquesta qüestió equival a preguntar si ara mateix estem o no veient alguna cosa, no què és això que estem veient.

Insisteixo en aquesta qualificació aparentment tediosa, per tal de subratllar el fet que els actes de judici perceptual tenen lloc dins un camp visual, i més precisament dins una secció articulada d'aquest camp. En la identificació d'allò que no podem besllumar del tot, que no podem arribar a distingir o arribar a veure de tot, el que ens orienta són les identitats d'allò que veiem clarament. La percepció no és l'«actualització» o «constitució» d'un objecte individual, un gos o un home, sinó que és l'aprehensió d'una cosa entre d'altres. El camp perceptual mateix ha de ser efectiu, real, fins i tot quan no pensem directament en ell, ja sigui com un tot o bé com una col·lecció d'elements individuals. La realitat o efectivitat del camp perceptual, dins el qual percebem això o allò, no pot ser explicada per doctrines com la de Kant, en la qual percebre és constituir un objecte individual en unir conceptes i sensacions.

No constitueixo el camp en percebre l'arbre i la roca, i aquests tampoc no són meres sensacions subjectives indistingibles dels fantasmes, dels somnis, i simi-

lars. I en percebre la cosa com a home, no percebo, per aquest motiu, en aquest mateix acte, l'arbre com a arbre i la roca com a roca, en el sentit kantian de constituir-los. Ans al contrari, si puc transformar el fantasma en una percepció, és només perquè ja percebo l'arbre i la roca, i continuo percebent-los com a tals àdhuc si araestic percebent —i.e. jutjant o identificant— el primer fantasma com a home. El judici «això és un home» no fa malbé, no esborra o empal·lideix o emboira, els judicis simultanis que això és un arbre i que allò és una roca. La percepció és del camp, i així d'un ítem del camp; no és la constitució d'un objecte dins una massa de sensacions subjectives.

Tornant a l'home que pregunta «què és aquella aparença?», podria respondre a la seva pròpia qüestió dient que és un home, «encertant així el fitó» (*epitukhōn*)². Però també pot «mourer's en la direcció equivocada» o prendre l'aparença com una imatge (*ágalma*) feta per pastors (38d5-10). Crida l'atenció el fet que Sòcrates no usi els termes «vertader» o «fals» en aquest establiment preliminar de l'anàlisi. El verb *apokrinomenos*, «responent», conté l'arrel *krino*, separar o distingir —respecte d'altres possibilitats— l'element seleccionat com a resposta a la qüestió, per tant, jutjar. ¿Un judici vertader no és un que encerta el fitó, i un judici fals un que l'erra? ¿Podem parlar d'un proto-judici en la resposta inicial, que esdevé vertader o fals només després d'estadis posteriors del procés cognitiu? ¿O bé l'ús de termes metafòrics per part de Sòcrates no té una significació substancial? Veiem si podem suggerir una resposta plausible a aquesta difícil qüestió.

En el primer estadi del retrat cinematogràfic, l'home parla sol, o sia amb o a si mateix; però si algú l'acompanya, pot dir en veu alta a aquest algú allò que de primer es deia a si mateix, i per aquest camí una opinió (*dóxan*) esdevé una sen-

2. El verb *epitugkhano* significa trobar o trobar-se amb, encertar, encertar el fitó, reeixir, tenir sort, ser feliç, assolir. Rosen tradueix *epitugkhos* per «hitting the mark»; Benardete prefereix «by a lucky hit»; i Lamb «correctly». «To hit» significa colpejar, i «mark» senyal o marca: l'expressió «to hit the mark» és ben traduïda per la castellana «dar en el blanco»; en català això es diu «encertar el fitó». El terme «fitó» deriva de «fita» (= terme clavat en terra) i de l'adjectiu «fit» (clavat, fix), del llatí arcaic *fictus*, participi passiu de *figere*, clavar. El fitó és el senyal fix (en anglès *mark*), clavat en algun lloc, que hom tracta de tocar (o colpejar, *to hit*) amb un projectil. La identificació de la cosa és, doncs, un cop de sort, un tret disparat amb encert.

tència (*lógos*: 38e1-5). Fins aquí, en el que portem de discussió, la resposta que l'hipotètic perceptor es dona a si mateix és immediata sobre la seva aprehensió de l'aparença; hi ha una lleugera dilació entre aquesta resposta silenciosa i la repetició parlada al seu company, però no hi ha cap apel·lació a la memòria. En altres paraules, l'aparença és davant l'home, vagi sol o acompanyat, i no és retinuda per la memòria fins que no s'ha mogut fora de l'escena. La qüestió «què és?» és evocada per l'aparença mateixa, no per la seva imatge en la memòria; i la resposta vola com una sageta cap a l'objectiu, el qual encerta o erra.

c) *Digressió. La descripció científica de la percepció*

Pel que fa a tot això, considerem el suggeriment següent. Per tal que una opinió o judici sobre una entitat percebuda sigui vertader o fals, ha de ser separable de l'aprehensió inicial, la qual o bé encerta el fitó o bé hi passa de llarg. Si no hi ha contacte amb l'entitat prèviament i a part del judici, o, en altres paraules, si l'activitat del judici produeix o «constitueix» l'entitat, que ara és a més l'«objecte» d'un «subjecte», aleshores sembla que no hi hagi cap camí per on el judici pugui ser falsificat respecte de l'entitat sobre la qual es pronuncia. En aquest cas, tots els judicis sobre objectes percebuts haurien de ser vertaders; més i tot, el sentit de «vertader» quedaria compromès en l'absència de contrast amb «fals». En els moderns tractaments científics de la percepció, l'objecte percebut és explicat com una «representació» o interpretació dels estímuls inicials com a mediats pel nostre aparell neurofisiològic.

Però què direm sobre la naturalesa dels estímuls inicials? Atès que la física està, també ella, condicionada per aquest mateix aparell neurofisiològic, caiem en una certa circularitat pel que fa a aquesta versió de l'explicació científica. Si hom diu que confonem el que en veritat són paquets d'energia amb arbres, roques i éssers humans, i que això passa gràcies a l'estructura peculiar dels paquets d'energia que s'ajunten en la neu-

rofisiologia humana ¿què queda explicat per aquest camí sobre la percepció? Sembla obvi que el recurs a la física, i en particular a la física atòmica o fins la subatòmica, ens baixa a un nivell d'estructura que és massa general per a projectar cap llum sobre la fenomenologia de la percepció.

Per descomptat, no estic suggerint que els tractaments científics de la percepció són erronis; en particular, no estic defensant que en l'acte de la percepció visual veiem directament o prenem una fotografia de l'arbre, tal com és «en si mateix», o bé com la manifestació directa d'una forma natural o Idea platònica, la fotografia de la qual és aleshores vista o identificada per un petit home en el nostre cervell. El que dic és que la percepció visual d'un arbre té lloc a un nivell d'estructura més diferenciat, menys general. Per dir-ho amb un exemple: la transformació dels raigs de llum, per part del nervi òptic i de les porcions del cervell apropiades, en la percepció d'un arbre, és iniciada per la presència d'una entitat d'una estructura determinada, coneguda als éssers humans com a arbre, abans que un ésser humà es trobi en la quantitat de llum adequada necessària per a la identificació inicial.

Suposem ara que tinguéssim unes ulleres que ens permetessin veure l'arbre tal com és descrit per la física, o més generalment tal com ell és independentment de ser percebut per ningú. Serà aquesta visió de l'arbre «correcta», no essent-ho la percepció fenomenològica? Òbviament que no, atès que les nostres ulleres màgiques ens donarien el poder de mirar en una dimensió en la qual no hi ha arbres. Com acabem d'apuntar, els arbres només existeixen en una dimensió diferent, a saber, la dimensió de la vida de cada dia. Hom pot admetre que la subestructura d'energia, les ones de llum i de so, etcètera, és comuna a totes les entitats del món de cada dia, ja es tracti d'arbres o d'homes. Hom també pot admetre que la neurofisiologia humana i el seu aparell sensorial associat són exactament com la millor descripció científica diu que són. Atès que aquest aparell «representa» arbres i roques i no distribucions d'energia, ha de donar-se el cas que la subestructura és modifica-

da per una capa superior d'estructura entitats que són responsables de les percepcions que de fet tenim. Dir que les entitats, tot i ser més complexes en organització que les distribucions d'energia, no «semblen», elles mateixes, arbres o roques, això és irrellevant de la mateixa manera com és irrellevant l'apel·lació a la física subatòmica.

Sens dubte no podem conèixer què semblen els arbres a part de com ens semblen. Però d'això difícilment se segueix que no semblin res, o millor, que no tinguin una estructura determinada, gràcies a la qual els percebem com a éssers d'una naturalesa determinada del nostre món sensorial. La mateixa consideració fa irrellevants tots els arguments que remetent a criatures imaginàries que perceben diferentment a nosaltres, posem per cas, que veuen els raigs infrarojos o que identifiquen els cossos per la calor en comptes de per la llum. Sí, éssers amb un aparell sensorial diferent percebran imatges diferents, i així allò que veiem quan percebem un arbre o una roca semblarà completament d'una altra manera per a ells. Però d'això no se segueix que l'ésser percebut de maneres distintes sigui ell mateix éssers distintes, o en l'argot de l'escena filosòfica contemporània, d'això no se segueix que no hi hagi identitat transmundana entre allò que sembla el nostre arbre en el nostre món i alguna altra cosa en algun altre món.

Tot discurs sobre «altres mons» i sobre «aparells sensorials alternatius» ens duu inevitablement més enllà de tota percepció, cap a la subestructura de la física. Si la imatge perceptual o l'aparença de les coses és enterament relativa a la neurofisiologia del receptor, si en depèn del tot, i si aquestes identitats neurofisiològiques són elles mateixes contingents, aleshores no només no hi ha arbres o roques; no hi ha res excepte matèria en el buit, o com diem ara, distribucions d'energia. Aleshores l'aspecte o semblança d'un arbre és una il·lusió subjectiva; però no només això: *jo també ho sóc*. Jo mateix podria també ser un ésser d'una mena enterament diferent, que percep en virtut de l'olfacte; després de tot, la meua neurofisiologia és accessible només a través d'ella mateixa, i no

a través d'alguna màgica perspectiva no perspectiva.

d) *Anàlisi dels judicis basats en la memòria I*

Les reflexions immediatament precedents pot semblar que van més enllà del món conceptual de l'antiga filosofia grega, però de seguida veurem que això no és del tot cert. Certament concedeixo que he anat més enllà d'allò que Sòcrates efectivament diu, però el que m'ha conduït a fer això és l'esforç per a comprendre allò que efectivament diu. Es tracta, no simplement de fer precisa la posició pròpia de Sòcrates, sinó d'intentar comprendre el problema que origina aquesta posició, o la posició que està implicada per allò que efectivament diu. Tornant ara al text, estem posant a prova la hipòtesi segons la qual les expressions «encertar el fitó» i «errar el fitó» es refereixen a la precondition necessària per a la formulació d'opinions o judicis falsos i veritaders sobre la identificació perceptual. Primer hem d'encertar el fitó; un cop fet, podem parlar correctament. Si en canvi no hi ha fitó a encertar, sinó només la construcció de judicis o l'adquisició d'opinions que són de bon començament interpretacions o representacions, aleshores els judicis no poden ser veritaders o falsos, sinó només compatibles o incompatibles amb altres judicis que fem sobre «objectes» de la nostra experiència perceptual subjectiva. I les falsedats o il·lusions poden ser compatibles les unes amb les altres.

Tan bon punt el receptor és en presència de l'aparença, i.e. tan bon punt l'està percebent directament, pot encertar el fitó o bé passar de llarg de l'objectiu. En el text que estem inspeccionant, Sòcrates no diu que l'encert o descert de l'objectiu precedeix l'afirmació que això és un home o que això és una imatge. Pel contrari, aplica l'expressió «encertar el fitó» o «passar-hi de llarg» a les identificacions parlades, ja sigui dites a si mateix o bé a un altre. La distinció clarament important per a Sòcrates en aquest passatge, és la que hi ha entre identificacions fetes en presència de l'aparença i aquelles fetes més tard

sobre la base de la memòria. Hom pot per tant objectar al meu llarg suggeriment que no té base en el text, i que, en parlar d'encertar el fitó o de passar-hi de llarg, Sòcrates està al·ludint a la veritat i a la falsedat. La meua resposta a aquest retret és aquesta. L'assumpció que «encertar» o «passar de llarg (de)» l'objectiu es refereix a la veritat i la falsedat és gratuïta, especialment quan veiem que Sòcrates parla explícitament de sentències i opinions vertaderes o falses només després de passar de la identificació perceptual directa als judicis basats en records d'identificació perceptual. És aquesta assumpció gratuïta el que distorsiona el text; enfront d'això, el meu compromís és d'intentar comprendre el text.

Estrictament parlant, en el present passatge Sòcrates no ens dona cap anàlisi de la percepció sensible; a aquesta, hi al·ludeix només com a preàmbul a la seva anàlisi dels judicis basats en la memòria. Interropeu la nostra consideració del preàmbul i passem a la seqüència, per tal de veure què en podem aprendre sobre la problemàtica global. L'heroi del nostre drama dins un drama ara ha de ser observat com al començament, ell sol amb la consideració (*dianoóúmenos*) de l'aparença, i tot seguit com a separat d'aquest encontre durant molt temps, un encontre la consideració del qual reté «en si mateix», i.e. en la seva memòria (38e6-7). Com els participis *dianoóúmenos* junt amb *rheténta* a 38e1 mostren, l'home parla en tots els estadis del drama, inclús si ho fa només a si mateix. Com és d'esperar, si percebre és identificar —ja sigui en el sentit d'encertar el fitó o en el sentit de pronunciar un *lógos* correcte—, la percepció està totalment saturada de pensament discursiu. Això per si sol no clou la possibilitat que el discurs identificador precedeixi sentències vertaderes o falses sobre allò que un ha identificat. Doncs ¿com hom podria dir alguna cosa vertadera o falsa sobre allò que no hagués ja identificat? Identificar és dir *què* és això, no quines són les seves propietats.

La situació canvia radicalment després d'un interval de temps suficient per a qüestionar la fiabilitat de la pròpia me-

mòria. En aquest punt Sòcrates compara l'ànima amb un llibre: «La memòria coincideix amb els sentits en la mateixa cosa (*xumpíptousa*)», i.e. en la imatge recordada de l'aparença inicial, «i les afecions (*pathémata*) d'aquests», i.e. de la combinació o coincidència de la memòria i els sentits, «em semblen ben bé com l'escriptura de *lógoi* en les nostres ànimes» (38e12-39a3). Un llibre és per descomptat un artefacte; en el símil, són els *lógoi* que són artefactes de l'ànima. Notem que els sentits no escriuen res sense la cooperació de la memòria, la qual és per tant un agent o una extensió de l'intel·lecte discursiu. L'home estava compromès en la *diánoia* en el preàmbul: per bé que mentre veu l'aparença no es diu que escrigui res, l'aprehensió i identificació d'aquesta com a home (o com a imatge) ha d'iniciar el procés d'escriptura, perquè en cas contrari no hi hauria cap via per on retenir la imatge per a una reflexió subsegüent. Sòcrates no fa aquesta distinció, però crec que estem justificats per a notar que la impressió de la memòria, probablement en virtut de la mediació del pensament discursiu, no és el mateix que l'acte de recordar allò que havia estat imprès. El nostre heroi ara es troba separat de l'aparença per un espai de temps considerable; i està per tant recordant en un segon sentit. Anomenem al primer sentit «imprimir» en benefici de la claredat.

Sòcrates continua: «Quan aquest *páthema*», i.e. la combinació de la memòria i els sentits, «escriu la veritat, l'opinió (*dóxa*) i les sentències (*lógoi*) vertaderes ens sobrevenen des de [el suara esmentat *páthema*]; però quan l'escriptura que hi ha en nosaltres escriu falsament, té lloc l'oposat de les sentències vertaderes» (39a3-7). La primera qüestió que aquí cal considerar és si la meua distinció entre impressió i record és malmet a causa d'aquest passatge. És certament raonable sostenir que si l'ànima no fos impresa en la identificació inicial de l'aparença, no hi hauria memòria subsegüent. Però això sembla demanar que la memòria estigui funcionant de bon començament, i així que la identificació inicial sigui ja mediada pel *lógos* o pensament discursiu. I en aquest cas, la percepció inicial és ja un artefacte de l'es-

criptura; no hi ha aleshores separació entre escriptura o interpretació i encerar el fitó.

e) *Breu excursus sobre la qüestió de la interpretació*

Hom podria reformular aquesta objecció també així: ¿no sóc culpable de sobreinterpretació en la meua anàlisi del drama de la percepció, o sia, de llegir significats en metàfores que no en duen cap i d'establir distincions allà on no n'hi ha cap? La resposta a ambdues versions de l'objecció és com segueix. Tot el que he dit en aquesta lectura té la seva arrel en el text, però en dos sentit diferents. He pres en consideració exactament allò que Sòcrates diu, però també he intentat desxifrar les implicacions d'allò que diu. Repetim una observació ja feta: el que busco és comprendre el problema contingut en el drama de la percepció, perquè no hi ha cap altre camí per on comprendre el sentit d'allò que Sòcrates diu i d'allò que no diu però que cal que sigui dit per tal de fer intel·ligibles les seves paraules literals. Pel que fa a la qüestió de les metàfores, aquestes són emprades per a transmetre un sentit, no per a entretenir-nos amb ornamentació musical. La nostra tasca com a filòsofs és copsar aquest sentit, i no merament gaudir de la música.

He d'emfasitzar que no estic intentant extreure el significat ocult de Sòcrates o de l'ensenyament no escrit de Plató. Quan desxifro les implicacions d'allò que Sòcrates diu, quan intento establir el que hauria d'haver dit per tal de fer coherent el seu pensament, és l'argument intrínsec a la conversa el que estic analitzant, i no els motius amagats de Plató. De fet, el meu punt de vista és que, tal com està en el text, el tractament de la percepció és massa críptic per a proporcionar-nos una doctrina clara i coherent; pel contrari, tal com hi està, aquest tractament és incoherent. Però la incoherència procedeix de la foscor, de fet de la intractabilitat del problema, no de la ironia socràtica. És per descomptat possible que Plató assignés aquí a Sòcrates un tractament incoherent del judici perceptual, com a quelcom exigit

per l'objectiu d'educar Protarc deslligant-lo de l'aliança amb el principi del plaer. Però si això és així, el primer pas del comentador ha de ser mostrar exactament per què el tractament és incoherent, i com, si és que hi ha alguna manera, podria ser fet coherent. Només aleshores podem inquirir de forma intel·ligible sobre com el tractament serveix a l'objectiu suara esmentat. Per exemple, pot ser que, en el conjunt de totes les ratlles necessàries per a fer vàlida la tesi que la veritat i la bondat sobrevé al plaer en el cas de l'experiència perceptual, no hi hagi una explicació sòlida de la percepció.

f) *Anàlisi dels judicis basats en la memòria II (continuació)*

Continuo ara amb la meua anàlisi. D'una banda, la memòria ha de ser impresa durant l'aprehensió perceptual inicial, o no hi hauria res a recordar, i allò que anomenem memòria és de fet la creació d'imatges sensorials. D'altra banda, si la memòria està efectivament lligada a la intel·ligència discursiva, aleshores l'escriptor en l'ànima ha d'haver estat treballant simultàniament a la identificació inicial de l'aparença com a home o com a imatge; i en aquest cas, l'opinió o judici és un artefacte discursiu en un sentit molt proper, si no idèntic, a la doctrina kantiana que he criticat més amunt. He destacat dos punts, en la història que ens conta Sòcrates. Primer, en el preàmbul no es diu res de la veritat o la falsedat, sinó que es parla d'encerar el fitó o errar-lo. Segon, Sòcrates es refereix a la memòria i a l'escriptura només respecte de l'esforç que l'home fa, un cert temps després de l'experiència inicial, per a recordar i identificar de nou l'aparença trobada inicialment; i és només aquí que Sòcrates es refereix a l'opinió i les sentències vertaderes o falses. Qualsevol que proclami haver comprès aquest passatge ha de donar comptes dels trets que he assenyalat, i a més ha de resoldre el dilema apuntat, o si no explicar per què Sòcrates sembla no advertir-lo o, si és que el nota, per què no se n'ocupa.

Tal com estan les coses, Sòcrates és

sol·lipsista de la darrera modernitat o bé kantiana. No pot ser platònic a menys que el perceptor tingui accés a la idea d'home, bé sigui a través de la reminiscència (*anamnesis*, no *mnéme*), bé sigui en virtut d'una visió directa; alternativament, no és aristotèlic a menys que l'*eidós* d'home s'actualitzi en el seu intel·lecte independentment del pensament predicatiu o discursiu i independentment de la memòria. En la meua reconstrucció de l'argument necessari per a fer-lo platònic, Sòcrates ha de distingir entre encertar o errar el fitó en la seva identificació de l'aparença d'una banda, i les sentències discursives subsequents sobre aquesta identificació de l'altra. Per tant, el record com a impressió ha de precedir i ser distint del record com a rememoració, essent també al mateix temps la seva presuposició necessària.

El *páthema* o combinació de memòria i sentits escriu vertaderament o falsament sobre l'aparença inicial en el llibre de l'ànima. Si la proposició és vertadera, aleshores l'opinió vertadera i els *lógoi* vertaders sorgeixen en l'ànima. Aparentment l'escriptura vertadera o falsa és diferent de l'opinió i els *lógoi* vertaders o falsos que la segueixen. Això pren sentit quan recordem que la memòria, per bé que relacionada amb la intel·ligència discursiva, no n'és idèntica. Primer recordem el que vam sentir, i després formem opinions i pronunciem sentències predicatives referents a l'aparença en qüestió sobre la base d'aquesta memòria. I això sosté també la distinció entre l'opinió vertadera i el *lógos* vertader d'una banda, i encertar el fitó de l'altra. La veritat de la inscripció en l'ànima en virtut de la combinació de memòria i percepció sensible és una confirmació del nostre èxit inicial en encertar el fitó (i anàlogament en el cas de la falsedat i d'errar el fitó). Dit altrament, l'escriptura en virtut de la combinació de memòria i sentits té lloc després de la impressió inicial de la memòria, no simultàniament a ella.

La clau de la veritat o de la falsedat és aleshores la impressió. I aquesta està ella mateixa connectada al discurs; és la sentència que un fa per a si mateix «això és un home» o «això és una imatge» el que encerta o erra l'objectiu. Noti's que Sò-

crates no diu res de l'exhibició d'idees platòniques o de l'accessibilitat per endavant de l'estructura eidètica —com una mena d'il·luminació *a priori*— de l'aparença inicial. Pel contrari, per bé que en certa manera és visible, l'aparença és un fantasma o ocultació tant com un fenomen o presentació. A sota d'allò que podem anomenar la «capa de l'ocultació», l'aparença pot posseir l'estructura eidètica d'un home, però això no ho sabem fins després de treure la capa; i difícilment pot ser l'estructura eidètica o Idea, que es tregui la capa. Perquè ¿què voldria dir que quan l'aparença s'allibera de la seva capa la Idea passa a brillar, i fem una identificació perceptual correcta?

És l'aparença, no la Idea, que s'encapota o es desencapota. En llenguatge ordinari: fixem la nostra identificació d'una aparença tot canviant la nostra localització física, millorant el nostre punt de mira, obtenint millor il·luminació, emprant altres sentits per tal d'aguditzar la imatge, etcètera. No mirem amunt cap a la Idea i intentem encertar el fitó de l'aparença sense mirar-nos-la. Tampoc no podríem encertar el fitó tot mirant la Idea en l'home, puix que la Idea és *ex hypothesi* oculta. Només després d'haver percebut l'home estarem en posició de discernir l'estructura eidètica o d'arribar a la Idea platònica d'home. El resultat és colpidor: la percepció és percepció de si mateixa, en el sentit següent. Percebre no és veure una Idea platònica ni recordar cap cosa; però tampoc no pot ser l'acte de cognició o, per dir-ho amb Sòcrates, l'escriptura de veritats, ni les de la sensació i la memòria combinades, ni les que se segueixen d'aquestes. No hi ha escriptura d'una veritat referent a una percepció fins que no hem percebut ja alguna cosa. I aquesta percepció ha d'encertar el fitó; gairebé estem irressistiblement temptats de dir «ha de ser una percepció correcta» o «vertadera». Si sucumbim a aquesta temptació, però, hem d'admetre que el sentit de «vertadera» és aquí diferent del sentit emprat després de l'interval de temps, aquell que se sosté sobre la base de la memòria.

Això comporta una dificultat insuperable. Si les sentències perceptuals ver-

taderes tenen la seva arrel en un sentit pre-discursiu, o almenys pre-predicatiu, de la veritat, aleshores no només no poden ser establertes pel discurs predicatiu, sinó que ni tan sols poden ser confirmades per aquest discurs. Per tal de confirmar els nostres records, sobre els quals es basa l'escriptura, hauríem de retornar a l'experiència perceptual original d'encertar el fitó, no simplement (on això és possible) tornant al lloc per a fer una nova mirada, sinó retornant literalment a l'experiència original. Tornar al lloc a la recerca d'una nova mirada és palesament inadequat, perquè la cosa sota l'arbre podria haver estat treta o reemplaçada per alguna altra cosa. Però inclús si això no hagués passat, tornant al lloc simplement reinstituïm el problema sencer, al qual podem anomenar «el cercle hermenèutic de la percepció».

g) *La intel·ligibilitat filosòfica de la percepció*

No estic suggerint que el problema del cercle hermenèutic sorgeix al nivell de l'experiència fenomenològica. De fet, no només la vida ordinària, sinó també la ciència, descansa sobre l'assumpció que els nostres records són sòlids, o que poden ser corregits en els casos en què es deixin corregir en virtut d'una nova mirada als fenòmens. Algunes vegades hom es refereix a això com el principi de la regularitat de la naturalesa. Però difícilment això pot ser qualificat com una anàlisi filosòfica de l'experiència de la percepció. El que sostinc és, doncs, no que la percepció no té lloc, o que és intrínsecament suspecte, o que no és corregible. Del que transpira en tota la lectura feta, el que infereixo és que la percepció és filosòficament intel·ligible, més precisament, que no pot ser analitzada de forma reeixida d'una manera no circular o que no cometi petició de principi. I, si us plau, recordem que, tal com he argumentat més amunt, l'anàlisi neurofisiològica no és una anàlisi de l'experiència de la percepció, sinó dels processos químics i elèctrics que subjauen i acompanyen a aquesta experiència. Per cert, aquests processos són

ells mateixos percebuts per habitants del món de la vida ordinària. L'estudi científic de la percepció no és un procés de corrents elèctrics i químics que interaccionen amb altres corrents elèctrics i químics.

Un aspecte de la intel·ligibilitat filosòfica de la percepció és el fet suau esmentat que no podem percebre una entitat singular, sinó que l'hem de destriar o distingir de dins un camp de percepció, el qual consisteix per descomptat en entitats percebudes però també en una «simfonia» d'entitats constituint una vista intel·ligible del món (o d'allò que Sòcrates anomena «el tot»). Per tal de percebre, hem d'estar ja percebent. I per tal de percebre un particular, hem d'estar percebent el tot. Però la percepció del tot no és la percepció de res en particular, com un arbre, una roca, o un home. D'altra banda, no pot ser explicada com la unitat sintètica de l'apercepció, que és una funció de la consciència en virtut de la qual les percepcions individuals són posades en relació a una font de consciència, tota manifestació de la qual és o podria ser acompanyada pel pensament «jo penso». I això no explica perquè el «jo» ha de ser el mateix en tots els casos, ja que «jos» diferents podrien ser acompanyats per la mateixa unitat de la pluralitat de la percepció. Explorar aquest punt ens duria, però, massa lluny.

h) *Anàlisi dels judicis basats en la memòria III (final)*

Pel que fa a les implicacions del reporter o escriptor (*grammateus, grammatistés*) en l'ànima, amb el dit n'hi ha prou. Aquest escriptor ara és acompanyat per un altre demiürg (*demiourgòn*): el pintor (*zogràphon*), «que dibuixa en les nostres ànimes icones d'allò que l'escriptor ha reportat» (39b3-7). El pintor «ve a ser en aquest moment», quan l'escriptor escriu; en altres paraules, l'escriptura precedeix la pintura. L'aparença original era un fantasma o una imatge descurada en el sentit que encara no havia estat clarament percebuda i correctament identificada.

Aquest fantasma no és pintat en l'à-

nima; enlloc d'això, és interpretat per un escriptor, el qual basa la seva interpretació en la memòria. Però ¿què és recordat? A l'inici l'home diu «això és un home» o «això és una imatge», depenent de si ha encertat el fitó o hi ha passat de llarg. La primera identificació es fa per la via del discurs; com hem advertit prèviament, la memòria, inclús en l'estadi inicial de la impressió, ja està enllaçada al discurs, funciona junt amb ell. Però el discurs identificador no és la mirada inicial; veure no és simplement parlar, per bé que no està complet fins que un es diu a si mateix allò que ha vist.

En l'estadi inicial de la percepció no hi ha pintor, perquè una pintura és una icona, no un original, i és essencial a la integritat epistèmica de la percepció que el contacte inicial sigui amb l'entitat original, no amb una construcció cognitiva. Més i tot, en l'estadi inicial Sòcrates tampoc no es refereix a un reporter o escriptor, tot i que l'home que veu el fantasma ha d'establir, primer per a si mateix i després per a un altre, allò que ha vist. Crec que aquí estem en presència de la diferència entre discurs o parla i escriptura, una diferència que Derrida ha fet notar respecte del *Fedre*, per bé que no l'ha explicada satisfactòriament. Parlem d'allò amb què estem cara a cara i en un contacte viu; escrivim d'allò que recordem. L'escriptor és un demiürg, i una interpretació és un artefacte cognitiu. Però la interpretació ha de ser fonamentada en el discurs viu, és a dir, en l'aprehensió cara a cara d'allò que és present, inclús si això present ho és en la manera defectiva de l'ocultació o absència. Perquè si no és així, no hi ha base per a la superioritat d'una interpretació sobre una altra. En aquest cas, no hi ha percepcions sinó només perspectives artificials.

Notem el desplaçament de *phantazómenon* en l'estadi inicial a *eikónas* en el passatge present. L'anàlisi en el seu conjunt comença a partir d'un cas en el qual la identificació és confusa. Aquest no és l'exemple típic o normal de la percepció. Com he advertit més amunt, Sòcrates de fet no analitza l'activitat de la percepció, sinó més aviat els estadis en virtut dels quals ens movem des de la incertesa perceptual cap a les opinions o

judicis vertaders o falsos sobre éssers perceptibles. Sòcrates no «explica» o «analitza» el cas normal en què «encertem el fitó» de bon començament, ni tampoc què significa pel que fa a això encertar el fitó en el cas d'un fantasma inicial. De fet, sóc jo qui ha distingit entre allò que apareix (*tò phantazómenon*) i el fantasma com l'aparença d'això a un hipotètic perceptor. L'aparença no és una il·lusió; apareix de veritat. Hi ha efectivament alguna cosa sota l'arbre prop de la roca; diguem que és un altre home. Hom podria referir-se a la seva aprehensió inicial dient que és un fantasma; però si el nostre heroi encerta el fitó, aleshores el fantasma és transformat en una *aisthēsis* verídica. No és, però, transformat en una icona o imatge acurada, perquè cap pintor no intervé en aquest estadi inicial.

Sòcrates no elabora aquest punt tal com jo l'estic aclarint, però el seu llenguatge ens permet aclarir què ha de passar per tal que la seva anàlisi sigui plausible, o almenys coherent. En l'aprehensió inicial o encert del fitó, còpsem l'original, no una imatge. I és això el que és imprès en la memòria. La icona produïda pel pintor al darrer estadi és una imatge acurada d'allò que l'escriptor ha reportat en l'ànima, o sia d'una opinió basada en la memòria discursiva de la impressió original. I permetin-me emfasitzar que amb «original» no m'estic referint ni a una Idea platònica ni a la *Ding an sich* tal com ha de ser per a un inexistent observador científic que és lliure de totes les limitacions humanes. Em refereixo a la *morphé* o forma fenomenològica de l'entitat de l'experiència de cada dia, una *morphé* que sens dubte seria completament diferent per a perceptors dotats d'aparells sensorials diferents en algun món possible però (fins allà on sabem) inexistent.

Sòcrates completa tot seguit el seu breu tractament de l'activitat del pintor. D'alguna manera veiem en nosaltres mateixos icones d'allò que ha estat opinat o afirmat sobre la base de la visió o d'algun altre sentit. Les icones de les opinions i dels discursos vertaders són vertaderes, les de les opinions i discursos falsos són falses. Protarc hi està totalment d'acord (39b9-c6). Així l'opinió

vertadera i l'opinió falsa sobre els éssers percebuts és arrelada en una aprehensió inicial que encerta o no encerta el fitó, el resultat de la qual és impresa en la memòria amb l'ajut del discurs, i aleshores interpretat pels dos demiürs, el reporter que escriu i el pintor que fa una imatge d'allò que ha estat escrit. Notem ben curosament que tota l'anàlisi té a veure amb la identificació d'entitats externes, i no amb els estats de plaer o de dolor que patim en connexió amb aquestes identificacions.

i) *La memòria, l'opinió i els temps del plaer*

A continuació Sòcrates arrenca de Protarc l'admissió que la formació d'opinions falses i vertaderes respecte del futur és la mateixa que acabava de ser descrita respecte d'allò que és i respecte d'allò que va ser el cas (39c9-12). Abans de desenvolupar aquest punt, al·ludeix a la seva primera discussió dels plaers i els dolors: aquells que pertanyen a l'ànima poden tenir lloc abans que els del cos, cas en el qual són un pre-gaudi o presofriment d'allò que passarà en el futur (39d1-5). Atès que és la memòria que inicia les opinions falses o vertaderes sobre cossos percebuts, i atès que el plaer, tal com fins ara l'hem discutit, és físic —ja sigui de forma directa, o bé de forma anticipada—, l'anticipació del plaer futur així com la formulació d'opinions vertaderes o falses sobre el futur és arrelada en la memòria. Com Sòcrates deia a 35d1-3, la memòria ens guia vers allò que desitgem; per tant, l'ànima governa l'ésser viu, o en altres paraules, governa el cos. L'opinió ha de passar aleshores a través de la producció dels dos demiürs en l'ànima.

La implicació d'aquest conjunt d'afirmacions és aquesta. Hi ha tres tipus de plaers, corresponents als tres temps, malgrat que parlant estrictament tot plaer és experimentat en el present. El plaer «passat» és la reminiscència d'un plaer previ del cos, i té lloc en l'ànima. Hi ha dos tipus de plaers presents, un dels quals designarem per raons de conveniència com «plaer futur». El plaer present pròpiament dit té lloc juntament

al cos i a l'ànima; és una agitació del cos, a la qual hom es refereix de formes diverses, com una recomposició de l'harmonia, com un ompliment complet d'una buidor, o com la restauració d'una condició corporal original deteriorada (31d4ss). El plaer corporal és compartit per l'ànima a través de la memòria, com acabem d'indicar, ja que sense una memòria de l'agitació, el fracàs subseqüent a notar-la (*léthen*) s'anomena pròpiament «manca de percepció» (*anaisthêsis*: 33e10-34a1). El plaer futur té lloc només en l'ànima, i també està basat en la memòria, però com una anticipació del que encara no és experimentat.

Aquest resultat general demana dos comentaris. Primer, Sòcrates afirma que el fracàs a recordar un plaer present és «manca de percepció». Però això sembla que no funciona; la definició de percepció com a unió de cos i ànima en una agitació comuna (34a3-5) és compatible amb la tesi que percebem plaer ara i l'oblidem després, quan l'agitació ha conclòs. En el passatge a què acabem d'al·ludir Sòcrates afirma implícitament que ni la percepció sensible pot tenir lloc sense l'activitat de la memòria, però això no es veu confirmat per la discussió de la percepció que hem analitzat en detall. Segon, en lligar el plaer a la memòria, i la memòria a l'opinió, Sòcrates està posant els fonaments per a la reivindicació que el plaer i l'opinió són, si no una i la mateixa cosa, tanmateix inseparables. Això és necessari si ha de mostrar que un plaer sobre el qual tenim una falsa opinió és un plaer fals. Convé afegir immediatament, però, que això no és suficient per a establir aquesta conclusió, perquè hom encara ha de mostrar que l'adjectiu «fals» té aplicació a l'experiència fisiològica del plaer tal com en té a l'opinió. En altres paraules, puc recordar, tant pel que fa al present (si Sòcrates té raó) com pel que fa al passat, que estic (o estava) complagut, i tenir encara una falsa opinió sobre allò que causava el plaer o sobre quines eren les seves conseqüències. Així, estrictament parlant, no s'ha guanyat res per a refutar Protarc.

Convé igualment retenir que, segons Sòcrates, no és el cos sinó l'ànima que desitja; això està relacionat amb l'afir-

mació que el plaer present depèn de la memòria. Ja he mostrat que la primera afirmació és suspecta; pel que fa a la segona, hem de distingir entre la memòria com a impressió de la percepció i la memòria com a preservació de la percepció. Sòcrates no fa aquesta distinció, però està implicada per la història dels demiürs, i en qualsevol cas ve exigida per la naturalesa de l'experiència. Reportar una agitació present en la meua memòria no és el mateix que retenir aquest reportatge després que l'agitació ha acabat i abans que la rememoro per a una consideració futura.

Tornant a 39d7ss, Sòcrates pregunta si les escriptures i les pintures (originalment, icones) de la nostra història d'abans es refereixen només als temps passat i present, però no al futur. Protarc afirma emfàticament que es refereixen igualment al futur. La raó que té per a afirmar això, tal com Sòcrates l'entén, és que aquestes escriptures i pintures són totes elles esperances sobre el que passarà en el futur, «i estem sempre plens d'esperances al llarg de tota la nostra vida» (39e4-7). Aquesta afirmació és sorprenent. Equival a dir que la significació de les opinions passades i presents que produïm sobre la percepció són totes elles determinades per l'anticipació del plaer futur, i que de fet són el mateix. L'esperança no és ben bé el mateix que l'opinió; l'esperança per alguna cosa no és el mateix que opinar que aquesta cosa passarà. Però no hi pot haver esperança sense opinió, i no hi pot haver opinió sense memòria. Les interpretacions del present i del passat són esperances pel futur; les esperances pel futur són interpretacions del present i del passat. No és lícit dir que Sòcrates defineix els éssers humans, com fa Heidegger, per llur apertura al futur, a no ser que s'afegeixi que l'apertura al futur és definida en virtut de la memòria del present i del passat.

j) *Conclusió. La intractabilitat de la percepció, i l'argument retòric subterrani*

On sigui que Sòcrates arriba a un punt dubtós en l'exposició del seu argument,

fa recurs dels déus i de la pietat. El moment present no és una excepció. Ja he establert que la intenció subterrània de tota la discussió del plaer, de la percepció i de la memòria és associar les opinions vertaderes amb els plaers vertaders i les opinions falses amb els plaers falsos. Sòcrates ara demana a Protarc que atengui al següent. Un home bo, pietós i just és enterament *theophilés*, «un amic del déu», mentre que un home injust i completament dolent és l'invers d'aquest. Tots els homes són plens de «*lógoi*, que anomenem esperances», així com de «fantasmes (*phantásmata*) que van ser pintats [en l'ànima]». Notem que un fantasma és una imatge descurada; prèviament les pintures havien estat anomenades «icones» o imatges acurades. Sòcrates ara es refereix, no a còpies de les inscripcions escrites, sinó a les pintures de nosaltres mateixos gaudint els plaers d'una herència futura. Aquest tipus de pintura no havia estat mencionat prèviament; la diferència entre les dues pintures podria ser expressada en terminologia moderna com la que hi ha entre la imaginació i la fantasia (39e10-40a12).

A continuació Sòcrates pregunta si direm que les «representacions» (traduïm així *gegramména* perquè en aquest context el terme inclou tant les pintures com les escriptures) vertaderes proporcionades al bé són la major part vertaderes «perquè són amigues del déu, mentre que les ofertes al mal són la major part falses». Protarc, de la pietat del qual en tenim evidència per molts passatges del *Fileb*, respon: «cal dir certament això» (40b2-5). No cal remarcar que aquesta inferència no es deriva de l'anàlisi del plaer, de la percepció i de la memòria que hem estudiat de forma detinguda. El mecanisme de la percepció es pot dir que està motivat per la recerca del plaer, però la interpretació dels plaers particulars com a bons o dolents no és una part de la producció d'opinions per aquest mateix mecanisme. Pel contrari, aquesta producció és peculiarment protarquiana o filèbica en què té a veure exclusivament amb el plaer. Però la pietat de Protarc, o potser millor, la seva moralitat convencional, no li deixa altra opció que admetre amb Sòcrates, «amb la més alta

necessitat», que «el dolent frueix dels plaers falsos en la major part dels casos, però el bo frueix els plaers vertaders» (40c1-3).

Aquesta conclusió, tant si és vertadera com si és falsa, podria haver estat assolida sense cap mena de discussió del mecanisme del plaer, de la percepció o de la memòria. Segurament Sòcrates ha enterbolit els sentits de Protarc amb la seva complexa i totalment insatisfactòria argumentació indirecta. L'argument ve exigint per a situar el lloc del plaer —i més generalment del desig— en l'ànima, i en conjunció amb l'opinió. Si inserim el que podem anomenar la tesi de la pietat en l'argument, el resultat és que els homes bons tenen esperances bones i vertaderes; i.e. les seves esperances no només són bones, sinó que a més comporten el vertader en el sentit del plaer bo. «Vertader» ara significa «bo», no correcte en el sentit de transmetre una identificació correcta de l'aparença perceptual original. Això deixa oberta la possibilitat que els homes bons puguin somniar en herències futures, inclús si es dona el cas que aquestes herències mai no arribaran i ni tan sols són plausibles per a les persones que no tenen parents rics.

Sòcrates porta ara aquesta part de la discussió a la seva conclusió. Hi ha falsos plaers en les ànimes humanes, imitacions irrisòries dels plaers vertaders; i així també pel que fa als dolors (40c4-7). De nou veiem que l'argument ha canviat radicalment amb la introducció de la tesi de la pietat. Perquè sobre la base del que la precedia, un fals plaer fóra un de generat per un record fals o, simplement, per una mala identificació d'una aparença donada inicialment als sentits. Ara un plaer fals és un que és frueïble per persones dolentes. Sòcrates, però, no es limita a suprimir l'argument previ; al contrari, ara l'invoca. Les opinions que no són sobre «el que és, el que era, o el que serà» són falses produccions (*tà apergazómena*), i el mateix passa respecte dels dolors i els plaers. I el mateix es manté per al temor, la ira, i d'altres (40c8-e5). Així, l'opinió és sempre opinió i plaer és sempre plaer, però cada un és fals exactament de la mateixa manera, a saber, en no ser sobre *tà ónta*, passat, present, o futur. Això no té res a veure amb el bé i el mal, que han de ser inserits per la tesi de la pietat.

Això ens porta al passatge crucial.

Protarc primer admet amb Sòcrates que les opinions esdevenen dolentes (els cods. B i T afegeixen *kai kbrestàs*, «i bones») només en ser falses. Sòcrates aleshores diu: «I nosaltres comprem, crec, que els plaers són dolents no per res més que per ser falsos». Ni tan sols ho planteja com una qüestió, perquè sap que Protarc el contradirà, afegint per aquest motiu força a l'afirmació de la conclusió que en realitat Sòcrates vol establir. I això és el que passa. Protarc diu: «Has dit completament el contrari [del que és vertader], Sòcrates. Perquè en general ningú no sostindria que els plaers i els dolors són dolents per ser falsos, sinó perquè cauen en un altre mal, immens i d'una gran diversitat.» (40e6-41a4). Què ha passat aquí? Protarc, que òbviament és un noi decent, simplement ja no és capaç de mantenir que el plaer és el bé, i.e. que tots els plaers són bons. No ha estat refutat o convertit pels arguments de Sòcrates, que són àmpliament espuris, però aquests arguments l'han esgotat. Remarco aquest punt: espuris o esplèndids, els arguments no l'afectaren en absolut; fou canviat només en virtut de la tesi de la pietat. Això és del tot vertader per a la vida. Contra el que els professors de filosofia creuen, cap persona decent pren cap decisió fonamental només a base d'arguments; sostenim els nostres punts de vista més profunds a causa del nostre caràcter o dels nostres principis, i escollim els nostres arguments per a donar suport a aquests.

Sòcrates ara diu que posposarem la nostra consideració dels plaers que són dolents (o malignes: *ponerás*) a causa del mal (*ponerian*) (una expressió estranya que remet a la distinció prèvia entre el dolent *qua* fals i el dolent o el mal més enorme); i de fet, aquests plaers han estat identificats només per referència a les persones bones que són amigues del déu. Primer desitja parlar dels plaers falsos, que probablement entén que són aquells que estan connectats amb opinions perceptuals falses. Cal una altra mena de discurs sobre la seva existència, freqüència i número; i Sòcrates assegura a Protarc que existeixen. Tanmateix, això ha de ser establert. «Anem com els atletes a veure aquest *lògos*» (41a5-b10). Acompanyar Sòcrates en aquesta visita fóra l'objecte d'una altra lliçó.

Xavier Ibàñez