

M. DIXSAUT I A. BRANCACCI (eds.) *Platon, source des présocratiques*, Paris: Vrin, 2002. 240 pp.

Les eines conceptuals que fem per discriminar dins el corrent històric l'anècdota de la categoria, no són en si mateixes històriques, sinó historiogràfiques, és a dir, són artificis que descriuen solament el passat que estan en disposició de mediar. En conseqüència, en últim terme reflecteixen la nostra ubicació en tant que mediadors dins la història en ressaltar o posar entre parèntesi tal o qual esdeveniment pretèrit. Tota historiografia autèntica és una estètica contemporània. Cada generació té l'obligació científica de refer críticament la seva visió del passat. La història que renuncia a ser contemporània es transforma immediatament en filologia o en crònica. La història de la filosofia que renuncia a ser una estètica esdevé, per la mateixa raó, en ciceronisme. Ens és imprescindible, per tant, revisar periòdicament el vocabulari categorial heretat de les generacions anteriors.

Un dels vocables historiogràfics més definidors de la historiografia filosòfica del segle xx va ser el de *presocràtic*. Ha vingut exercint imperialment el seu potencial discriminador en els manuals acadèmics al llarg de dècades, però sembla evident que ha arribat l'hora de revisar-lo. Es tracta d'un vocable confús, i el fet de haver-ho heretat com un lloc comú no fa sinó augmentar la seva ambigüitat. Si l'analitzem de prop veurem que ens diu més de la situació conjuntural de la historiografia de Hermann Diels que de la pròpia història de la filosofia grega. No pretenc criticar els *Die Fragment der Vorsokratiker* (1903), sinó ressaltar la especificitat d'aquest *Vorsokratiker*, incapaç de delimitar amb precisió el que proclama. Tots sabem que considerar l'atomisme o la sofística com esdeveniments presocràtics res no té a veure amb la lògica històrica. Fins i tot el pitagorisme, si comparem amb rigor la divergència existent entre la raquítica consistència de les fonts històriques i la reelaboració historiogràfica a la que hem donat aquest nom, es dubtosament presocràtic. Malgrat aquesta divergència, com creiem saber què són els pitagòrics sovint parlem de la seva influència en Plató, sense adonar-nos que la nostra imatge historiogràfica del pitagorisme ha estat elaborada en gran part amb textos gens explícits del propi Plató. De fet es troben solament dues referències a Pitàgores i els pitagòrics en tot el *Corpus* platònic. La llegenda del pitagorisme platònic és més deutora de la peculiar mirada de Jàmblic (ca. 250-325) que de la nostra estricta documentació històrica. Els nostres manuals, però, gairebé han aixecat a la categoria de dogma la tesi de què la (suposada) doctrina platònica de la transmigració de les ànimes és d'origen pitagòric, malgrat no disposar de cap testimoni antic (és a dir contemporani o anterior a Plató) que ens permeti justificar aquesta afirmació tan rotunda. No tenim arguments per a considerar aquesta doctrina més pitagòrica que òrfica (si és que hi ha alguna possibilitat de discriminar científicament les diferències doctrinals entre els òrfics i els pitagòrics). Per contra, malgrat la gran quantitat d'índexs suggeridors d'una determinat influència del *corpus* hipocràtic en Plató, fins i tot en l'elaboració de la teoria de les idees, majoritàriament han estat ignorats, sens dubte pel fet de què Hipòcrates mai no ha tingut un lloc historiogràfic entre els presocràtics. Quina raó hi ha per a considerar l'obra d'Empèdocles més filosòfica que la d'Hipòcrates?

Fora bo recordar que en el seu moment la categoria *Vorsokratiker* va néixer amb la intenció de fer-se un lloc historiogràfic propi entre la *filosofia preètica* de Ueberweg i l'anomenat *període ontològic* de la filosofia grega de Wildebrand. És cert que el seu triomf sempre ha estat tenyit d'una certa precarietat, d'una certa sospita d'interinatge entre els historiadors de primera línia, però no és menys cert que aquests historiadors no han estat capaços d'oferir-nos una alternativa convincent. La raó, cal buscar-la al meu entendre en els propis signes dels temps, que confonen, en el cas de la història, la científicitat amb el microrelat maxidocumentat. Però tots sabem que els microrelats, quan més alt estimen la seva cal·ligràfica especialització, més incapaços són de crear categories historiogràfiques noves, encara que siguin tan problemàtiques, es cert, però també tan fèrtils com la de *Vorsokratiker*. Si la comparem amb la de *pre-platonisme* aportat per un dels darrers polemistes, Havelock, tot defensant un marc teòric en el qual l'aspecte central de l'evolució de la filosofia antiga fora la relació entre cultura, oralitat i escriptura⁴, el que acabem descobrint és l'essencial diferència entre una categoria i una anècdota historiogràfica.

No cal ser molt sagaç per descobrir darrera de la major part de perioditzacions retrospectives diferents projectes de construcció d'alguna lògica interna en el decurs de la filosofia grega que, d'una manera o altra, desembocaria en Sòcrates i Plató. És paradigmàtica en aquest sentit l'*Early Greek Philosophy* de John Burnet (1892) i de les seves traduccions a l'alemany (*Die Anfänge der griechischen Philosophie*) i francès (*L'Aurore de la Philosophie grecque*) Evidentment ni la idea de començament ni la d'«aurora» són gens asèptiques, més aviat són metàfores compromeses amb una certa teleologia de la veritat que tendeixen a ignorar que no ha estat Grècia qui ha triat com la seva hereva a Europa, sinó que ha estat l'Europa moderna qui, en l'elaboració del seu projecte històric, ha triat Grècia com el seu ancestre. I aquesta elecció, lluny de restar inscrita de manera indeleble en els gens dels europeus, bé pot un dia deixar de renovar-se⁵.

Aquesta qüestió de la categorització de l'origen no tindria més importància si el que estigués en joc fora únicament la discriminació d'un punt de partida cronològic per a consum didàctic. Encara que, pot ser, caldria recordar que la didàctica de la història de la filosofia és deutora de la pròpia constitució historiogràfica de la filosofia com història en el recent procés d'independització acadèmic de la teologia (el manual de Zeller continua ben viu en els

4. El mateix concepte d'«Antiguitat» no pot ser més problemàtic. Va ser creat per Lebeau en 1759 per referir-se a una època que començaria amb el nebulós origen de l'escriptura i que es tancaria no se sap ben bé quan. Sobre la «història de la filosofia», veure M. GUEROUULT, «The History of Philosophy as a Philosophical Problem», en *The Monist*, 53, 1959; L. BRAUN, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, París: Ophrys, 1973; M. A. TORRE, *Le origini moderne della storiografia filosofica*, Firenze: La Nuova Italia, 1976; H. Van der LAAN, «The historiography of Philosophy», en *Vox Reformata*, 29, 1977, pp. 1-31; A. GIORDANO, *Momenti di storiografia filosofica*, Salerno: Jennone, 1980; M. dal PRA, *Storia della filosofia e storia della storiografia filosofica*, en G. SANTINELLO (ed.), *La storiografia filosofica e la sua storia*, Padova: Antenore, 1982; A. J. HOLLAND (ed.), *Philosophy. Its History and Historiography*, Dordrecht: Reidel, 1985; R. RORTY, J. B. SCHNEEWIND y Q. SKINNER (comp.), *La filosofia en la historia*, Barcelona: Paidós, 1990.

5. Jean-François MATTÉI, *La Barbarie intérieure*, Paris : PUF, 1999.

nostres manuals escolars), la qüestió rellevant és que en la història de la filosofia, i molt especialment des de Nietzsche cap aquí, l'origen ha estat transvestit en lloc d'autoreconeixement, és a dir en el mirall en el què la filosofia hauria d'identificar la seva essència.

Crec que ha arribat el moment de prendre's amb tota seriositat la confrontació entre les històries teleològiques de la filosofia i aquelles propostes més narratives que, com la d'Émile Bréhier, defensen que la història de la filosofia no és en absolut la descripció «d'un progrès nécessaire, mais d'un mouvement libre, mouvement qui tantôt se ralentit et se fixe, tantôt reprend»⁶. Aquesta confrontació és, al meu entendre clarificadora per descobrir allò que cada part amaga en el seu discurs. Així des de la perspectiva de Bréhier se'ns fa manifesta la ceguesa del teleologisme historiogràfic vers allò personal en la reflexió filosòfica. I si el gran filòsof fos a la filosofia el que un gran home a la història, és a dir, una figura *daimònica*? En aquest cas convindria reservar-li un lloc dins el panteó dels herois, i abaixar el cap respectuosament davant la seva figura, en lloc de catalogar-la asèpticament en el museu del desplegament regulat de la veritat.

Imaginem-nos que abandonem el supòsit de l'anomenada filosofia *pre-x*, i lliures d'aquesta mediació teleològica acudim directament als textos de Plató. No trigarem en descobrir que Plató no sembla tenir cap consciència d'estar portant el pensament vers una nova frontera, cap a una mena de *new deal* filosòfic. Es limita a discutir críticament les qüestions candents del seu temps. No és ni un historiador de la filosofia ni un doxògraf (i d'ambdues coses li estem ben agraïts els seus lector quotidians). De fet en el seu temps no existia res de semblant a la història de la filosofia. Plató no vol obrir noves sales en el museu de la història de la veritat; ell és més aviat un cuiner que experimenta creativament amb tots els ingredients al seu abast i, en aquest sentit, no té predecessors, sinó interlocutors als que tracta en els seus textos directament, com si els tingués davant seu. Dit d'una manera més plàstica: si Plató és el cuiner el que troba al seu voltant filosòfic són ingredients, no receptes periclitades. Si inaugura alguna cosa, es tracta d'una cuina filosòfica en la qual cada ingredient constitueix l'actualitat del plat filosòfic. Aquesta metàfora de la cuina filosòfica és, per cert, estrictament platònica. En diferents llocs del seu corpus (veure especialment el Llibre I de la *República*) planteja la discussió filosòfica com un festí. Aquesta va ser també l'actitud filosòfica pròpia de l'antiguitat. Els medievals no tenien cap consciència de ser medievals, és a dir, d'ocupar una mena de parèntesi històric. Més aviat tracten els filòsofs antics com a contemporanis. Parlen de Sòcrates, de Plató, d'Aristòtil com si visquessin al costat de casa seva o, si es vol, com si els seus ingredients tinguessin plena actualitat culinària. De fet la peculiaritat de la cultura medie-

6. En «Comment je comprends l'histoire de la philosophie» (en *Les Études Philosophiques*, abril-juny 1947, pp. 105-113. Veure també la seva «Conclusion» a *La philosophie de Plotin*, Paris: Vrin, 1999, 172-207; «La notion de renaissance dans l'histoire de la philosophie», en *The Zaharoff Lecture for 1933*, Oxford: Clarendon Press, 1934; *La philosophie et son passé*, Paris: PUF, 1940. Igualment són interessants Gabriel MARCEL, *Notice sur la vie et les travaux d'Émile Bréhier*, Paris: Académie de Sciences Morales et Politiques, 1954, y Martial GUEROUULT, *Histoire de l'histoire de la philosophie, III: En France, de Condorcet à nous jours*, Paris: Aubier, 1988, pp. 939-973.

val només es pot entendre en la seva estreta dependència dels grecs i dels romans. Quan un escriptor medieval cedeix la paraula a Plató ho fa de la mateixa manera directa i immediata que ho faria amb un contemporani. La consciència històrica és una perspectiva (o una manca de perspectiva) que arrosseguem nosaltres com una distància insalvable, i que, en tot cas conforma l'actual capítol de la «Història de la filosofia».

Totes aquestes cavil·lacions tenen la intenció precisa de dirigir l'atenció del lector cap a un llibre magnífic encara que fracassat: *Platon, source des présocratiques*. Magnífic, sens dubte, per obrir una gran quantitat d'interrogants sobre els límits de la nostra mirada historicista envers Plató; limitat perquè, al meu entendre, no gosa ser prou valent i es limita a un recull invertebrat de brillants articles. Cal destacar-hi el sempre lúcid Luc Brisson, que escriu a l'entorn del suposat pitagorisme platònic (21-46). Ara bé, precisament en les limitacions d'aquesta obra hi ha una invitació a aprofundir el que en les seves pàgines solament resta esbossat. Encara que no fora més que per aquest motiu bé que valdria la pena llegir-ho. Però cal ressaltar la seva capacitat per plantejar, encara que en esbós, la paradoxa d'un Plató que es pot entendre científicament en tant que font documental dels presocràtics. La paradoxa rau en el fet que Plató, com ja hem dit, no té cap consciència de tenir predecessors, sinó interlocutors, als quals interroga directament, cara a cara, sense cap mediació historiogràfica. I, malgrat la perplexitat que provoca (i també gràcies a ella), aquesta paradoxa es mostra plena de potencialitats. Si més no aquest llibre suggereix la possibilitat de resoldre-la, encara que els editors no hagin volgut explicitar tot el que en aquesta resolució entra en joc.

El volum recull les següents col·laboracions: Aldo Brancacci, «Qu'est-ce q'un présocratique?» (7-12); Monique Dixsaut, «Platon et ses multiples dialogues» (7-20); Luc Brisson, «Platon, Pythagore et les Pythagoriciens» (21-46); Francesco Aronadio, «*Sèmein* et *dèloun*: ontologie et langage chez Héraclite et Platon» (47-66); Giovanni Casertano, «Parménide, Platon et la vérité» (67-92); Nestor-Luis Cordero, «Platon, Empédocle, et l'origine de l'être humain» (93-106); Lucio Pepe, «Le livre d'Anaxagore lu par Platon» (107-128); Pierre-Marie Morel, «Le *Timée*, Démocrite et la nécessité» (129-150); Laurent Ayache, «Hippocrate, l'ultime recours contre Socrate (*Phèdre*, 270 c)» (151-168); Aldo Brancacci, «Protagoras, l'*orthoepia* et la justesse des noms» (169-190); Monique Dixsaut, «Platon et la leçon de Gorgias: pouvoir tout dire del'Être, ne rien pouvoir dire de ce qui est» (191-218).

Menció molt especial mereix la bibliografia confeccionada per Luc Brisson sobre cada un dels capítols anteriors (221-231) i que recull l'essencial del publicat fins el 2002.

Gregorio LURI MEDRANO