

té res a veure amb cap valoració ontològica o metafísica, sinó que és plenament política. L'art és un valuós instrument per a la tasca revolucionària, de destrucció de la decadent cultura occidental, mentre que l'argumentació filosòfica és del tot ineficient pel que fa a aquesta qüestió. Aquesta dimensió reivindicada per Nietzsche com a pensador polític no es correspon però amb una defensa de la vàlua de la seva reflexió dins d'aquest àmbit. Com a educador, el balanç nietzscheà és per a Rosen clarament desfavorable: la glorificació de la destrucció, exacerbació última de l'esperit de la modernitat, és perillosa quan no hi ha més que un relat voluntarista, en darrera instància un mite, que no serveix per a garantir que després de la destrucció es pugui donar un acte de creació. Diverses vegades se'ns repeteix al llibre que Nietzsche és el precursor de moltes de les diverses formes de terrorisme que ha engendrat el segle XX: totes les que justifiquen els seus actes pel disgust que aquests poden causar en la corrupta societat burgesa i totes les que deriven de l'intent de transformar la societat, prescindint o oblidant la diferència que hi ha entre teoria i pràctica.

Unes darreres anotacions serveixen per cloure el llibre i fer un balanç final del que per Rosen suposa el pensament de Nietzsche, ben entès que ell dóna per evident que el treball sobre el Zaratustra ens forneix amb elements vàlids per decidir sobre la totalitat de l'obra de Nietzsche. Rosen recorda l'existència de les dues doctrines nietzscheanes, la que considera la vida com el producte d'una il·lusió reduint-ho tot a fluctuacions del caos i la noble mentida que s'expressa en la crida a la transvaloració. El problema de Nietzsche no és tant el mantenir les dues doctrines com el voler derivar la segona de la primera. Això lluny d'ésser un simple error acaba tenint uns efectes plenament perversos, puix fer coherents ambdues doctrines implica fer una fusió de l'esotericisme i l'exotericisme. Allò que per la seva naturalesa havia de restar separat queda indiferenciat. Sorgeix així la paradoxa d'una retòrica per la minoria que assoleix una extensió universal, i d'una filo-

sòfia basada en la noblesa de l'ànima que no té cap element per distingir allò que és noble del que és baix, ja que la noció de poder no implica cap criteri en ella mateixa. Tot això serveix per a fonamentar el retret més important que Rosen dirigeix a Nietzsche: la seva responsabilitat en el desprestigi de la filosofia que ha caracteritzat el transcurs de la vida intel·lectual del segle XX; de l'adveniment de l'època del predomini del «darrer home» que ell mateix havia profetitzat. La raó última d'aquest desprestigi ha estat la distorsió feta per Nietzsche de la naturalesa del platonisme. La substitució de la geometria per la poesia ha tingut, com a efecte no desitjat per Nietzsche, la instauració de la sentimentalitat en el lloc de la justícia.

Rosen acaba el seu llibre fent una exhortació a fer dues tasques que en realitat han d'ésser la mateixa: separar la justícia de la pietat i la vergonya i reconsiderar de manera oberta i sense prejudicis què és la il·lustració. Llegir Nietzsche és positiu perquè ens invita a la seva realització. El perill d'aquesta lectura, del que resultaria massa fàcil donar-ne exemples, és el narcisisme. La proposta de Rosen pot resultar per a molts ofensiva, ningú la jutjarà trivial. A l'època del darrer home, això és probablement el millor que pot dir-se d'un llibre que pretén ser, únicament i exclusivament, un llibre de filosofia.

Jordi RAMÍREZ

Stanley ROSEN, *The Question of Being*, Yale University Press, New Haven and London, 1993

I. Els dos primers llibres publicats per Stanley Rosen, *Plato's Symposium* (1968) i *Nihilism* (1969), poden ser vistos retrospectivament com *el primer moment d'una acció filosòfica* —la naturalesa de la qual ressenyarem a continuació— *que constitueix el tot de les obres d'aquest deixeble de Leo Strauss i Alexandre Kojève*. El primer dels dos llibres duu aquest reconeixement dedicat al primer dels seus mestres: «my

greatest debt is to my teacher, Leo Strauss, who taught me how to read Plato. In the deepest sense of the phrase, Professor Strauss in the *πατήρ του ἐμοῦ λόγος*» (p.i); i en el segon trobem: «Shortly after completing this manuscript, I learned of the untimely death of my friend and teacher Alexandre Kojève. The present essay is a consequence of long reflections which were decisively influenced by that extraordinary man, whose memory I cherish, and whose absence cannot be replaced. I am equally indebted to another great teacher, Leo Strauss, who first set me on the longer way» (p. vii). Una lectura d'un diàleg platònic i un esforç d'aclariment del problema del nihilisme com a esforç polèmic per obrir un espai per a l'existència filosòfica en l'actualitat, constitueixen, doncs, els dos eixos de les primeres publicacions de Rosen, dos eixos d'un únic camí en què el deixeble Rosen es trobà situat en la tensió entre els ensenyaments respectius dels seus dos mestres.

De fet, doncs, no es tracta de dues tasques paral·leles, sinó que la lectura mateixa de Plató (tal com Rosen ho va aprendre de Strauss) resulta ser el moment propici per a l'aclariment de l'estat de la vida filosòfica en l'actualitat. I això òbviament no és degut a l'interès històric o filològic que la producció platònica pugui tenir, sinó a que *Plató és superior* als pensadors contemporanis pel que fa a la comprensió del tot de la vida humana com a unitat de teoria i pràctica. Com és ben sabut, un dels moments clau per entendre el pensament contemporani en la seva unitat és precisament la discussió entre els dos mestres de Rosen en relació a aquest tema, una discussió que gira entorn la possibilitat que la teoria governi sobre la pràctica, o en altres termes, entorn la possibilitat que el filòsof eduqui el tirà. Pel que fa a això, el pensament contemporani ha esdevingut una defensa de l'espontaneïtat o del relaxament, que fa el que avui es deixa dir «teoria» sigui compatible pràcticament amb qualsevol règim polític o amb qualsevol tipus de vida. Aquesta situació en què tot és permès és el nihilisme. Doncs bé: si veiem

que no és igual com vivim, si veiem que hi ha orientacions de vida que són superiors a les altres, llavors cal repensar la relació entre la raó i la praxis; cal repensar, doncs, com i per què una vida bona és una vida racional. El pensament de Rosen és en aquesta línia una defensa de la filosofia davant les proclames que anuncien o certifiquen la mort de la filosofia; aquesta defensa, repetim-ho, és el tot de l'esforç teòric rosenià, i constitueix l'afirmació de la vida filosòfica com a vida més noble.

Dit això, és ben clar que l'obra roseniana no és mai merament acadèmica. Per descomptat, l'autor fa un esforç de rigor filològic i històric allà on llegeix un clàssic, i en aquest sentit es pren els autors que llegeix —inclosos aquells amb qui polemitzà— amb una seriositat encomiable. Però el seu interès en llegir un clàssic no és acadèmic sinó filosòfic: és sempre un esforç d'aclariment, i, doncs, d'autoaclariment. No podem llegir un filòsof que parla de la vida humana sense sotmetre a examen allò que se'ns diu atenent a la vida humana mateixa; la comprensió de la filosofia demana autocomprensió, i per això les lectures de Rosen són sempre plenes d'argumentacions que van més enllà de l'estricta lletra de cada cas; repetim-ho: això no és un defecte sinó una virtut, perquè només si sabem de què se'ns parla podem entendre què se'ns diu; només si mirem enllà de la lletra veiem què il·lumina la lletra mateixa. Rosen es baralla amb problemes genuïns, no amb cadàvers interessants; així ho diu l'autor en el Prefaci de *Nihilism*: «Tot i que discuteixo cert nombre d'episodis en la història de la filosofia, el meu llibre no està concebut com a història, sinó com un assaig filosòfic sobre la crisi contemporània de la raó» (p.xiii); «he intentat escriure una defensa de la raó des de la perspectiva del problema del nihilisme» (p. xvii); «el meu llibre, considerat en la seva globalitat, conté un discurs raonat sobre la naturalesa de la filosofia i per això mateix, com ja he suggerit, sobre el problema del nihilisme com a implícit en la naturalesa humana» (p.xviii). El cas és, però, que —com més endavant justifiarem— en relació a això la filo-

sofia no té la darrera paraula; el reconeixement dels límits del propi discurs es feia explícit el 1968 amb aquests mots: «Admeto molt bé que cada capítol [de *Nihilism*] es podria haver estès en un volum independent. Però si ho hagués fet així, aquest llibre en concret mai no hauria estat escrit; i vull dir amb tota franquesa que aquest llibre, o un com aquest, calia que fos escrit. Demanaria a aquells lectors que admeten la necessitat de defensar la raó, o millor a aquells lectors que admeten la necessitat d'establir d'una manera sinòptica i coherent *què és la raó*, que s'ajuntin amb mi, no en una fàcil comunió amb la contemporaneïtat, sinó en una conversa detallada en el curs de la qual poguem entendre i millorar la formulació introductòria continguda en aquest llibre, o bé reemplaçar-la per una formulació més ben articulada» (p.xviii).

Aquell llibre, doncs, reconeixia (1) la urgència d'aclarir el problema del nihilisme, i (2) la necessitat del diàleg per a avançar en aquest (auto)aclariment. Puix que la situació en què tot és permès, o sigui el nihilisme, és avui donada per una confusió de pensament i imaginació, o per una doctrina de la *poïesis* o creativitat radical (que es filtra fins i tot en la producció dels analítics antiplatònics), l'interlocutor d'aquell assaig era Heidegger, perquè ningú com ell ha pensat «l'historicisme onto-poètic que subjau a les filosofies contemporànies de les més diverses aparences» (p.xvii). Doncs bé: el llibre que passem a ressenyar, *The Question of Being*, constitueix un nou diàleg amb aquest pensador alemany, altre cop en un esforç per tal d'obrir en l'atmosfera intel·lectual contemporània un espai d'aire net en què la filosofia pugui respirar. Ens podem demanar per què cal repetir el diàleg. En el prefaci de *Nihilism* ja hem vist com Rosen reconeix les possibles mancances del llibre, i com demana interlocutors per a avançar en l'autoaclariment. Presumiblement de l'any 1968 ençà n'haurà trobat uns quants, d'inter-

locutors, i ell mateix haurà continuat el diàleg amb si mateix en l'esforç de lucidesa. A més, si en el primer llibre l'estratègia refutativa consistia a mostrar que el llenguatge ontològic recercat per Heidegger per tal de donar compte de l'Ésser és indistingible del silenci (identitat de paraula i silenci=nihilisme), ara Rosen es baralla amb l'obra més influent de Heidegger, el seu *Nietzsche*, per tal de desfixar-nos de la precomprensió habitual de la història de la filosofia com a metafísica, i alliberar així la lucidesa platònica dels sediments conceptuals en què la fa caure aquesta versió —avui canònica, fins i tot per a molts que es pensen ser antiheideggerians— de la història del pensament, tot assolint per aquest camí, finalment, una millor comprensió del moment actual. Però hi ha probablement un altre motiu (entre d'altres no menys importants, com ara que al senyor Rosen li ha plagut d'escriure aquest llibre), que en el que segueix només podrà quedar parcialment explicat; a saber: l'elaboració, entre aquells dos primers llibres i aquest, d'una filosofia del coneixement de caràcter platònic, tal com és formulada a articles com «Logic and Dialectic» (*The Ancients and the Moderns*, Yale University Press, New Haven and London, 1989, pàgs. 118-159), però sobretot al llibre *The Limits of Analysis* (New York: Basic Books, Inc., Publishers, 1980). Sense que aquí ens sigui possible ni tan sols d'esbossar aquesta doctrina, diguem només que la centralitat de la noció de «the everyday experience» a *The Question of Being* és una de les seves possibles formulacions. Es tracta de, tot atenant a l'enllaç entre paraula i silenci, reivindicar la intuïció però concebant-la d'una manera molt propera a allò que els diàlegs platònics ens mostren com a *dóxa* (intuïció, doncs, com a joc de mediacions, i no com a referència immediata a l'objecte).¹ Espero poder aclarir això una mica, per bé que només una mica, més endavant.

1. Sense cap pretensió que això basti per a explicar la qüestió, apuntem a mode d'il·lustració el fragment següent de «Logic and Dialectic» (*loc. cit.*): «Estic d'acord amb Hegel en què sigui el que sigui que prenguem com a immediat, això en realitat és mediat. La intuïció formal està així mediatitzada per allò que els popperians podrien anomenar "background knowledge", o sigui, per una opinió (*dóxa*) en sentit platò-

Com a referència de la situació de l'obra dins el corpus rosenià, i de la situació que aquest corpus pretén guanyar dins la vida contemporània, el dit és més que suficient. Abans de considerar ja l'obra en qüestió, fem un darrer aclariment. La reivindicació que fa Rosen de Plató no pot ser considerada reaccionària. El que defensa no és un retorn al passat, sinó la superioritat platònica a l'hora de plantejar i aclarir els problemes *perennes* de la vida humana. «El reaccionari, exactament igual que l'innovador radical —escrivia Rosen l'any 1968—, és un esclau de la història; i escric precisament en oposició a aquesta esclavitud» (p.xvii). Puix que l'historicisme és la doxosofia avui dominant —en gran part per la influència de Heidegger—, i puix que l'historicisme mena al nihilisme, la reivindicació d'allò perenne —comú a totes les èpoques històriques— que hi ha en l'ensenyament platònic és pròpiament un alliberament. «Genuine Platonism —escriu Rosen a *The Question of Being*— is timeless, not reactionary» (p.xi).²

II. «En aquest llibre, em proposo d'investigar la tesi de Martin Heidegger segons la qual la filosofia europea de Plató a Nietzsche és la història de la metafísica, o d'allò que Heidegger anomena també platonisme». Aquestes són les primeres paraules del *The Question of Being*. Allò que mou la investigació de Rosen no és l'interès històric o filològic que el tema pugui tenir, sinó el fet que aquesta caracterització heideggeriana de la història de la filosofia té avui un tal èxit, que l'afirmació que la filosofia (*qua* metafísica) ha estat superada o deixada enrera ha esdevingut un lloc comú de les escoles filosòfiques de les tendències més divergents. En

aquest punt, la pretesa claredat analítica contra les confusions metafísiques, o l'apologia postnietzschiana de l'espontaneïtat contra tot residu d'Idèa platònica, diuen el mateix: hem deixat enrera el platonisme... afortunadament. «La interpretació heideggeriana del platonisme —diu Rosen—, i així de la metafísica, és en la meua opinió l'obstacle més gran per a la comprensió contemporània de la naturalesa de la metafísica, i així també de la filosofia» (p.ix). Puix que la nostra mirada al present i al futur està lligada a la precomprensió que tenim del passat, i atès que aquesta precomprensió ambiental del passat està decidivament influenciada pel Nietzsche de Heidegger, *la defensa de la filosofia a l'actualitat demana examinar el mite transmès per Heidegger per tal d'avaluar si és versemblant. L'historicisme actual com a doxosofia dominant demana que la defensa de la filosofia prengui la forma d'història de la filosofia: només comprenent aquesta història ens n'alliberarem.*

El llibre té doncs una intenció filosòfica, no merament filològica; el diàleg és amb Heidegger perquè la visió heideggeriana de la història és la barrera a superar per a alliberar avui la filosofia, però el que interessa és la filosofia, no Heidegger com a tal. Lluny de reunir-se amb Heidegger «en una fàcil comunió amb la contemporaneïtat», la perspectiva de Rosen repensa la història, però per tal de guanyar una visió sinòptica més enllà de la història mateixa. Això, com veurem, fa de la filosofia roseniana una filosofia platònica.

Repetim-ho: la defensa de la filosofia —o de la vida racional com a vida superior— demana avui examinar la caracterització heideggeriana de la història del

nic. Les opinions es formulen sobre la base de l'experiència de cada dia, que al seu torn està saturada de llenguatge natural. Si provem d'analitzar les opinions més d'aprop, trobem que consisteixen en percepcions sensibles, fragments de la tradició, hàbits, inferències, mites, somnis, intuïcions, pressentiments, inclús suposicions. I tot això òbviament és perfectament fal·lible. Però així com Lakatos no nega les matemàtiques sobre la base de la seva fal·libilitat, així mateix tampoc nosaltres neguem l'experiència diària o la intuïció, la goma d'enganxar de l'experiència diària, perquè sigui fal·lible» (pàg. 142).

2. Compari's això amb el text següent de Jan Patocka: «Com trobar l'eternitat en un món que va a la seva pròpia perdició i a l'essència del qual pertany la decadència temporal? No remet la investigació nietzschiana de l'eternitat, el seu intent de saltar fora de la història, a allò supratemporal, no remet, diem, a la necessitat de repetir la cura de l'ànima en circumstàncies noves? Repetir significa reivindicar el mateix de diferents maneres, dir el mateix amb paraules noves, amb nous mitjans. Hem de dir allò que és, sempre de nou i sempre d'una manera diferent, però allò ha de ser sempre el mateix» (*Plató i Europa*, cap. V, darrer paràgraf).

pensament. Ara bé, el diàleg amb Heidegger demana fer un esforç de comprensió fidel del pensament de Heidegger mateix. Rosen tracta amb molt respecte el seu contrincant, en el sentit que no cau en desqualificacions fàcils sinó que prova primer de tot de comprendre el seu ensenyament, i sovint coincideix amb ell en alguns punts claus. Segons Heidegger, la història de la metafísica és la història de l'Ésser (el donar-se de l'Ésser que es dona precisament en el seu ocultar-se, de tal manera que la doctrina de cada metafísic cal cercar-la en allò que hi ha d'essencialment no-pensat en el seu ensenyament). Pensar la nostra precomprensió del passat demana doncs examinar *la qüestió de l'Ésser. L'examen d'aquesta qüestió és el tot del llibre; el tot del llibre és doncs l'examen de la versió heideggeriana de la història del pensament; el tot del llibre és així la desfexació respecte d'aquesta versió per tal de deslligar-ne la filosofia. The Question of Being és en suma una acció filosòfica que prova de guanyar un espai per a la filosofia en uns temps en què la mort de la filosofia és una proclama unànime feta sobre la base d'una certa precomprensió de la naturalesa i de la història de la filosofia mateixa.* Igual que tot diàleg platònic, l'escriptura roseniana pretén aquí d'actuar sobre l'ànima del lector per tal de buidar-la de la càrrega de les precomprensions habituals i reorientar-la pel camí de la filosofia.

És obvi que una acció d'aquest tipus —en termes de Nietzsche, la intenció de Rosen és activa i no reactiva— s'emprèn ja des d'una certa comprensió de la naturalesa mateixa de la filosofia, davant la qual la versió heideggeriana del mateix es veu com a insuficient. El diàleg amb Heidegger és llavors, des de la seva intenció però també en el seu desplegament, *una defensa raonada de la filosofia que és al mateix temps una caracterització de la filosofia mateixa.* Com Rosen anota, «la nostra qüestió, Què és l'Ésser? és plantejada per primera vegada per Heidegger» (p.ix). És just reconèixer el caràcter filosòfic de la pregunta, i és just doncs d'examinar la resposta de Heidegger i provar de donar

respostes més adequades si les d'aquest autor no són del tot consistents. Rosen no defuig la tasca a què ens exhorta la pregunta per l'Ésser. Però *la mateixa manera de preguntar heideggeriana també ha de ser interrogada com a tal: demanem per l'Ésser, però també interroguem aquesta forma de preguntar que veu la pregunta per l'Ésser com el tot de la filosofia.* La qüestió de l'Ésser, o la història de la metafísica com a platonisme, demana doncs d'examinar amb cura tot això: 1) la versió heideggeriana del platonisme, 1') el pensament de Plató (per tal de veure si la caracterització heideggeriana s'aguanta o no); 2) la versió heideggeriana de Nietzsche com a últim metafísic; 2') el pensament de Nietzsche (per tal de veure si la caracterització heideggeriana s'aguanta o no); 3) la caracterització i la resposta heideggeriana del problema de l'Ésser; 3') les conseqüències polítiques i filosòfiques d'això; 4) la qüestió de l'Ésser; 4') la naturalesa de la filosofia; 4'') el lloc de la qüestió de l'Ésser en el tot de la filosofia. Aquest examen dialogal es fa en cada ocasió de forma simultània en el diàleg mateix, confrontant (posem per cas) el que Heidegger fa dir a Plató amb el que Plató diu, i tot això amb l'examen per part del propi Rosen de les qüestions tractades per aquesta autors, tot defensant les tesis pròpies. Com veiem, doncs, la tasca a fer és difícil i fa de *The Question of Being* un llibre difícil, que exigeix atendre a moltes qüestions i a moltes veus al mateix temps, i en el qual l'autor ens dona la figura (i per tant els límits) del pensament de Heidegger des de la seva pròpia concepció de la filosofia.

El treball del llibre demana aleshores un desplegament en dos moments. En la seva primera part, «Platonism», Rosen examina la versió heideggeriana de l'ensenyament platònic, mostra la seva inconsistència, i allibera Plató mateix de la mala comprensió heideggeriana. Fent això, guanya una concepció (platònica) de la filosofia, diferent (superior) a la de Heidegger, alliberant-la de la història. Com Heidegger, Rosen creu que cal fer un pas enrera vers allò informat; contra Heidegger, aquest pas

enrera no és vers l'Ésser com a joc de presència/absència sinó vers l'experiència de la vida de cada dia. En la segona part («Reversed Platonism»), s'aprofita la llum alliberada per l'obertura platònica per tal de sotmetre a examen la visió heideggeriana de Nietzsche com a metafísic; la lectura roseniana ens mostra que Nietzsche és molt platònic en el sentit genuí (no heideggerià) de l'expressió, tot i que la seva doctrina positiva per tal de defensar la vida noble resulta ser inconscient. La hipòtesi socràtica és superior. Però, en tot cas, veient que la centralitat de la filosofia no és l'Ésser sinó què haig de fer per viure bé, Rosen permet veure Nietzsche (i Heidegger mateix!), en allò que té de millor, dins la tradició genuïnament platònica, com a constant de totes les èpoques històriques. *El recorregut complet del llibre deslliura així la filosofia de la història*; l'acció al capdavant és d'obertura tot guanyant un espai respirable per a la filosofia.

Tenim ja, doncs, una primera visió sinòptica del llibre. En el que segueix, em conformaré amb donar una breu visió de la primera part del llibre («Platonism»), i em limitaré a indicar el sentit de la investigació realitzada en la segona part («Reversed Platonism»); acabaré amb una doble consideració, encara més breu, de la filosofia de Rosen en la seva confrontació amb l'historicisme dominant, i de per què l'obra aquí ressenyada es vol, tal com indica el seu subtítol, «A reversal of Heidegger».

III. «Platonism» (pàgs. 1-133) es divideix en tres capítols, «1. Platonism is Aristotelianism» (pàgs. 1-45), «2. Socrates' Hypothesis» (pàgs. 46-96), i «3. Presence ans Absence» (pàgs. 98-133). En el primer capítol s'exposa i es discuteix la caracterització heideggeriana del platonisme, tot mostrant que cal llegir millor Plató; aquesta lectura més curosa del text platònic és el que fa Rosen al segon capítol, on examina la hipòtesi socràtica de les idees des de la seva gènesi tal com és explicada per Sòcrates mateix en el *Fedó*. Entengui's bé aquesta manera de procedir: com que Heidegger ha nucleat l'ensenyament platònic en l'anomenada «teoria de les idees»,

primer cal veure de quina manera trobem aquesta pretesa «teoria» en la lletra platònica mateixa. Puix que dialoguem amb Heidegger, aquest és un pas necessari; només després —corregint Heidegger— podem considerar l'ensenyament platònic com un tot, indicant el seu vertader eix; això és el que Rosen fa al capítol 3. La primera part de l'obra, doncs, ens eleva des de la *dóxa* heideggeriana —esdevinguda avui canònica— en relació a l'ensenyament platònic, vers la *veritat* d'aquest ensenyament. Com veurem, la filosofia platònica no és metafísica en el sentit de Heidegger; no és cert que Plató hagi desatès el joc d'absència/presència del que se'ns dona en determinar l'Ésser com a presència, no és cert, doncs, que la seva filosofia sigui el primer moment de la *Geschichte* de l'Ésser; però llavors la qüestió de l'Ésser no ha esta ben plantejada per Heidegger! El replentament rosenià, de caràcter platònic, ens permetrà, a la segona part del llibre, d'acabar la situació actual de la filosofia en salvar els elements platònics del pensament de Nietzsche i Heidegger respecte l'historicisme peculiar que aquest segon ha imposat sobre la comprensió de la filosofia. Veiem primer quin és el recorregut de la primera part del llibre:

«El platonisme és aristotelisme» comença amb una consideració de la caracterització heideggeriana de la idea platònica. Per Heidegger, l'ensenyament platònic és la teoria de les idees. Les idees donen això: 1r) com a determinacions, obliden el sentit de l'Ésser com a sorgiment o joc d'ocultament/desocultament; 2n) fent reina la idea de Bé, donen una concepció utilitarista de l'Ésser; 3r) pensades des del paradigma de l'artesà, substitueixen l'emergència de l'Ésser per un paradigma produccionista; i 4t) en tant que prototipus de les categories aristotèliques, inauguren la metafísica com a ciència de l'ésser en tant que ésser. Acomplerta la metafísica, avui caldria deixar enrera el discurs sobre els ens per donar compte de l'Ésser, en un nou començament; així ho expressa Heidegger en una frase citada per Rosen: «la filosofia és el preguntar extra-ordinari sobre l'extra-ordinari»;

puix que l'Ésser és ocultat pels éssers (=l'ordinari), donar compte de l'Ésser demana una forma de preguntar i de parlar extra-ordinària. Hi hauria, en suma, una donació originària —preplatònica— de l'Ésser com a *physis*, respecte de la qual la teoria produccionista de l'Ésser defensada per Plató, que determina l'Ésser en la idea, seria un desviament; un desviament que fa camí fins completar-se amb Nietzsche. Aquesta lectura de Plató, Heidegger la fa sobre uns pocs textos aïllats, bàsicament de *La República*. Sobre la lectura d'aquests mateixos fragments, i corregint la lectura de Heidegger, Rosen mostra convintement tot això: 1r) en Plató *no* hi ha una doctrina produccionista de l'Ésser (el que sí hi ha és una doctrina de la vida com a pràctico-productiva); 2n) les idees platòniques *no* són prototipus de les categories aristotèliques de l'ésser en tant que ésser; 3r) el tot de l'ensenyament platònic *no* està doncs nucleat en la «teoria de les idees»; 4t) certament té raó Heidegger en dir que l'Ésser és ocultat pels éssers, però, contra Heidegger, això no fa que haguem de provar d'orientar-nos per l'Ésser, sinó que, just al contrari, fa que haguem d'orientar-nos sempre pels éssers; i 5è) certament l'accessibilitat dels éssers a la humanitat és una cosa bona, i en aquest sentit útil, però això no ha de ser confós amb l'utilitarisme que ho redueix tot a tècnica o producció com a domini.

No és possible refer aquí els arguments de Rosen. Limitem-nos a apuntar que (entre moltes altres mancances, com ara desatendre el context en què apareixen les argumentacions del Sòcrates platònic), la lectura de Heidegger fa —de forma il·lícita— un tot homogeni amb elements que la lletra platònica separa *explícitament*. En aquest tot homogeni, es dona aquesta identitat: *physis=techné=poiesis=lógos=idea=morphé* (aristotèlica), en què la noció central (de l'exègesi heideggeriana) és la de *lógos*. Però Sòcrates distingeix de forma explícita entre *physis* i *techné*, precisament en un dels fragments en què Heidegger basa la seva exègesi (el fragment de la *República* sobre la idea de lliet!). De fet, la identitat entre la idea platònica i la

forma aristotèlica tampoc no és defensible, perquè la forma (*morphé*) del que se'ns dona canvia, i en canvi ho identifiquem com el mateix gràcies a la *idea*. Hi ha, doncs, en Heidegger, una confusió de Plató amb Aristòtil: allò que Heidegger anomena «platonisme» seria més aviat una mena d'«aristotelisme» (i encara si fem una determinada lectura d'Aristòtil), en el sentit que en Aristòtil sí que hi ha (d'alguna manera) la pretensió d'un *discurs* científic sobre l'ésser, i.e. d'allò que Heidegger anomena «metafísica». En Plató *aquesta intenció és del tot absent*.

La mala lectura heideggeriana es podria recollir així: *Heidegger no ha vist bé que el tot de l'ensenyament platònic inclou una doctrina d'eros que fa explícitament impossible una ciència de l'ésser en tant que ésser o metafísica en el sentit de Heidegger*. En això, Heidegger i Plató estan d'acord. El desacord vindria de la resposta que donen a aquesta impossibilitat. Per Heidegger, cal un discurs —ordinari o extra-ordinari— pot donar compte de l'Ésser evitant els ens. L'acord inicial entre Heidegger i Plató en relació a la qüestió de l'Ésser (un acord ignorat per Heidegger a causa de la seva mala lectura del text platònic), ens enfronta doncs directament amb el problema filosòfic essencial: què se'ns dona?

Rosen fa una primera aproximació al problema atenent als trets essencials de les idees, la unitat i la identitat. Tractant això, fa alhora dues coses: 1a) acaba de mostrar la insuficiència de la lectura heideggeriana de Plató; i 2a) examina el problema de fons en relació a la possibilitat o no de la metafísica. Repetim-ho: si cal admetre amb Heidegger que el discurs òntic no dona compte de l'Ésser, cal igualment reconèixer contra Heidegger que no hi ha més discurs que l'òntic. L'accés a l'Ésser és ençà del discurs, en l'àmbit de l'experiència de cada dia; vist des del problema de la unitat i la identitat, la qüestió és aquesta: la unitat està pressuposada en tota visió i en tota paraula, de manera que no hi pot haver demostració o tractament discursiu de la unitat; les coses se'ns donen com a unitats, la unitat pertany a la do-

nació, a l'origen, i, per tant, no és de cap manera posada per la *dianoia* o pensament discursiu. La unitat està donada en la *noesis*, receptivament, no en la *dianoia*, la idea, doncs, no és produïda, sinó rebuda: la *noesis* no produeix, sinó que proporciona l'aspecte (*idea*) original a la *dianoia*, la qual manufactura un *eikos*. Ara, amb això tenim desmentides al mateix temps dues confusions heideggerianes: primer, no és cert que en Plató hi hagi una doctrina produccionista de l'Ésser; i segon, Plató nega la possibilitat de donar un tractament discursiu del tot (entre altres raons, la unitat s'escapa a aquest tractament), i nega doncs la possibilitat de la metafísica en el sentit de Heidegger, de manera que tampoc és certa la visió heideggeriana de la filosofia platònica; *la qual cosa equival a dir que no se sosté el tot de la visió heideggeriana de la història de la filosofia!*

No cal seguir a partir d'aquí tota la investigació roseniana. Indiquem-ne les fites bàsiques:

A «La hipòtesi de Sòcrates» Rosen examina la teoria de les idees tal com apareix en el *Fedó*. Puix que el tractament heideggerià de la «teoria» és insuficient, cal estudiar-ne el sentit genuïnament platònic. La tria del text ve donada pel fet que «en el *Fedó*, Sòcrates explica la connexió entre la 'hipòtesi' (100a2) de les Idees i la concepció fonamental de la filosofia com a orientació de vida» (pàg.46). El que, sobre una acuradíssima lectura del text platònic, mostra el tot del capítol, és que *no és l'ontologia el que motiva el gir vers les idees sinó la necessitat de fer que la teoria sigui compatible amb la nostra intenció de fer el millor, de viure una vida bona*. El problema de *Fedó* és quin tipus de vida és el millor; la hipòtesi de les idees ve exigida per la intenció preteòrica de viure una vida digna de ser viscuda. «La intenció de fer el millor —escriu Rosen— és una característica fonamental de la vida de cada dia, de la vida preteòrica. Si comencem amb una anàlisi ontològica de l'estructura de la intel·ligibilitat, mai no arribarem a l'existència humana tal com és realment viscuda. D'acord amb Sòcrates, però, si comen-

cem amb l'expressió diària de la intencionalitat humana, que no és fenomenològica, per dir-ho així, sinó orientada vers el que és millor més que no pas cap el que és pitjor, arribarem a la hipòtesi de les idees i per aquest camí preservarem el tot de la vida humana» (*ibid.*). La força de la hipòtesi no és doncs formal sinó «existencial»; el punt de partida és la nostra habilitat (en la vida de cada dia) per a distingir el que és millor del que és pitjor, el bo del dolent. Per motius que no m'és possible de detallar (Rosen sí que ho fa), cal suposar les idees per donar compte d'aquesta habilitat. I cal advertir que la caracterització platònica de les idees no es pot dir que sigui fàcil: la lectura de Rosen mostra la complexitat d'aquesta caracterització, i desmenteix alguns tòpics, com ara el de la duplicitat de mons. No recolliré aquí aquesta entretinguda discussió tècnica. Diguem només alguns trets essencials (la justificació dels quals el lector podrà trobar en l'obra ressenyada): les idees no són discursives, sinó que es donen en la *noesis*, i no són per tant objecte d'una ontologia; la idea és, en la caracterització platònica, el terme mig que fa de pont en la comunitat entre ésser i pensament; òbviament, la hipòtesi de les idees no és demostrable, perquè constitueix precisament la base de tota demostració; repetim-ho: la força de la hipòtesi és existencial, no formal. Des d'aquest punt de vista, el *criteri fonamental* d'una filosofia platònica seria aquest: les hipòtesis filosòfiques —metafísiques, si es vol— han d'il·luminar la vida de cada dia, ens han de permetre una millor orientació en aquesta vida, i això fa que tota hipòtesi que destrueixi aquesta experiència preteòrica o que la redueixi a mera il·lusió, hagi de ser rebutjada com a perjudicial per a la vida, o més precisament, hagi de ser rebutjada com a *contradictòria amb allò que se'ns dona a la vida de cada dia*.

Però si això és un criteri, què és doncs la filosofia? A «Presència i absència» Rosen comença admetent, amb Heidegger, que la filosofia és el desig de pensar el tot. El tot, *das Ganze*, per a Heidegger allò de què s'ocupa el filòsof, és el joc de presència i absència que

defineix la totalitat dels éssers, però ell mateix no és cap ésser. Ara bé: aquest és (més o menys) el sentit que tenen les expressions *to holon* i (algunes vegades) *to pan* en els diàlegs platònics! En això, doncs, Heidegger no dissenteix sinó que consenteix amb la postura platònica. Es pot objectar que en Plató la filosofia és l'amor per les idees; fins i tot si ho admetéssim —argumenta Rosen—, caldria afegir que, per bé que les idees són plenament visibles en si mateixes, no ho són per a nosaltres: donat que les recollim o les veiem en les imatges que les reflecteixen, podem dir de forma ben exacta que les idees són també *absents*. La filosofia, repetim-ho, s'ocupa del tot; però *el tot, tal com és entès per Plató i tal com queda reflectit en els seus diàlegs, és presència i absència* (no la determinació de la presència en la idea, tal com Heidegger erròniament fa dir a Plató). I això, en dos sentits: primer, perquè les idees mateixes són presents/absents; i segon, perquè, suposant que hi hagi idea d'ànima (i els textos platònics sovint fan indicacions en sentit contrari), no pot ser entesa pel *lógos* en el sentit de pensament discursiu. Si atenem al segon punt, veurem quina és la correcció roseniana —platònica— de la forma heideggeriana de preguntar (atenem doncs, no ja a l'Ésser, sinó a la forma de preguntar que pregunta per l'Ésser):

L'ànima, en tant que eròtica, està continuament canviant el seu aspecte, morint i reneixent; no és una idea sinó un procés d'emergència i desaparició, un filòsof perpetu que és també un xerrire, un entabanador i un sofista (*El Convit* 203d). *La filosofia no és i probablement no pot ser només l'intent de respondre a la qüestió Què és l'Ésser? És també, i primer de tot, l'intent de respondre a la qüestió Qui i què sóc jo?* (pàg. 98). *La filosofia és de fet una orientació de vida, no la pura contemplació de les idees; la vida no és una idea, i el tot tampoc.* D'aquesta manera resitua Rosen la pregunta heideggeriana dins el tot de la investigació filosòfica; i aquesta resituació es guanya atenent precisament al tot interrogat per la filosofia. La filosofia és l'intent de guanyar

una visió sinòptica del tot; però el pensament sinòptic té el seu origen en la copresència del món i jo mateix, en la trobada amb les coses que se'm manifesten. No només les coses, sinó que jo mateix sóc present/absent per a mi mateix. La fixació del preguntar filosòfic en la qüestió de l'Ésser obscureix l'altra pregunta filosòfica, segurament primera, que pot orientar el tractament adequat de la qüestió ontològica, a saber: *què cal fer?* El cas és que la resistència de les coses als meus desitjos, pensaments i esperances tal com ho visc en la vida de cada dia, em força a fer front a aquestes resistències, i en alguns casos duu a l'elaboració de complicades doctrines filosòfiques. La copresència, doncs, no significa en absolut que jo construeixi el món en pensar-lo, sinó només que no puc pensar el món sense pensar-me a mi mateix; des d'aquest punt de vista, hem de dir que la vida humana és perspectiva. Les doctrines filosòfiques són llavors necessàries per tal d'aclarir les fosors de la vida ordinària o diària; però *cap doctrina està ben construïda si fa que la vida diària sigui intel·ligible o si sosté que és una mera il·lusió.*

«Al mateix temps —afegeix Rosen—, no hi ha cap doctrina o definició del que constitueix la vida diària [l'intent de la fenomenologia husserliana de descriure les estructures de la vida de cada dia està així condemnat al fracàs]. Sempre hi haurà desacords sobre el que cal explicar i el que no. *Aquesta és la raó per la qual un ha de ser savi abans de poder ser filòsof*» (pàg. 122). La vida de cada dia és l'origen de tot esforç teòric; com a tal origen, no pot ser teoritzada sinó que és la font d'on brolla tota teoria. Òbviament, l'esforç teòric neix de la decepció de les intuïcions de la vida diària; però la decepció se supera prenent una perspectiva que millori la visió de *la vida de cada dia* —una perspectiva sinòptica—, no pas tancant els ulls davant allò que se'ns resisteix. La diferència entre com les coses semblen ser i com són realment es dona en l'experiència de cada dia mateix: el món és cognoscible d'entrada; si compremem les distincions d'aquest tipus és perquè sorgeixen de l'horitzó

d'intel·ligibilitat. *La vida de cada dia és una unitat de teoria i pràctica, del veure-hi i el fer.* Igual que en cada diàleg Plató dona compte del tot d'una escena sense tematitzar el caràcter d'escena de la tal escena, sense assajar cap teoria de la dramàtica —Plató calla i «mira» com des de fora l'escena presentada en cada diàleg—, Rosen fa una apel·lació a l'experiència de la vida de cada dia com a mesura del discurs, com allò que ens dona el sentit del que hom diu o fa. El filòsof no pot remetre al fora d'aquesta experiència perquè no hi ha res més que aquesta experiència; però el que sí pot fer, el que ha de fer com a filòsof, és considerar aital experiència des d'una visió sinòptica. En la vida de cada dia som savis perquè la vida de cada dia és l'àmbit de les certeses; la decepció de la vida de cada dia ve del desajust entre el que fem i el que diem, el que se'ns dona considerat com un tot no és un ple homogeni, sinó que es dona en un joc de distàncies i mediacions que cal remirar quan ens maregem; però això que cal mirar (sinòpticament) és el que se'ns dona en la vida de cada dia.

Així les coses, Rosen ja ha separat Plató de la precomprensió heideggeriana. Ara bé, la figura de Plató així separada quedarà aclarida només si indiquem l'eix del seu ensenyament. Contra Heidegger, no és cert que en Plató hi hagi una tesi produccionista que en el seu desplegament reduiria el pensament a la construcció; el col·lapse de pensament i imaginació és enterament no-platònic, i el motiu és que aquest col·lapse reduiria la via de cada dia a mera il·lusió, i faria així impossible el desig platònic de defensar la filosofia com a vida superior. Per acabar d'explicar l'especificitat platònica, Rosen compara Plató amb Aristòtil. Hem dit que la vida de cada dia és la unitat de teoria i activitat. Per a Aristòtil, l'activitat que es té a si mateixa com a fi, és la *praxis*, i l'activitat que té una altra cosa que ella mateixa com a fi la *poiesis*; la política i l'ètica tenen en Aristòtil una naturalesa pràctica: puix que l'home és polític per naturalesa, el fi de l'acció política és ella mateixa. La vida superior té lloc en la pólis. Doncs bé:

Plató mai no presenta els éssers humans com a essent per naturalesa polítics. La vida bona no ens és donada, i no creix en el jardí de la naturalesa. Puc haver nascut amb intel·ligència, per exemple, però no he nascut amb moderació i amb l'habilitat d'actuar en el moment adequat; semblantment, la capacitat d'experimentar plaer és natural, però la capacitat de limitar-me als plaers nobles, no. En Plató no trobem la virtut pràctica en el sentit d'Aristòtil; l'única virtut filosòfica és la saviesa o la filosofia mateixa (totes les altres, inclosa la justícia, són virtuts «demòniques» o polítiques). O en altres termes: Plató distingeix entre l'únic que és diví o donat per naturalesa, a saber, la filosofia, i la vida demònica o no-filosòfica. *La vida política és així fruit d'una activitat pràctico-productiva, no merament pràctica.* Només la filosofia és la visió sinòptica que s'ho mira tot com des de fora, tal com per exemple indica Sòcrates a Glauco a *La República* 445c1ss. Aquí Sòcrates ha conduït el seu company a un observatori, a una talaia, a una perspectiva, que és més enllà del bé i del mal, per tal d'observar el tipus d'excel·lència que hi ha. «Aquesta és la perspectiva genuïnament filosòfica, a saber, la perspectiva sinòptica del filòsof o "dialèctic"» (pàg. 132). Per a Plató, exactament igual que per a Nietzsche, l'home és l'animal encarnat-construït. Si entenem això, des d'aquesta perspectiva platònica —filosòfica— que hem guanyat —i que aquí he caracteritzat succintament, sense pretendre haver recollit la força de l'argumentació roseniana—, podem mirar des de la talaia el resultat del recorregut que el llibre ha fet en aquesta primera part seva:

Heidegger té raó en identificar la metafísica amb la immersió en el tot, però s'equivoca en identificar la metafísica platònica com una immersió que atén principalment, gairebé exclusivament, al pensament en sentències proposicionals de les propietats de l'ésser en tant que ésser. «La metafísica platònica —conclou Rosen— és primerament l'intent de pensar el tot en el sentit d'intentar trobar-se a casa en ell»

(pàg. 132); «el tot és on ens trobem; el que hi fem és fer ús del que ens dona i adaptar-nos a allò que ens treu, en la incessant i indivisible harmonia de presència i absència, per tal de realitzar la tasca de construir una vida» (pàg. 133). El que se'ns dona no ho construïm pas nosaltres, no és un producte de la nostra imaginació o del nostre pensament; però el que se'ns dona se'ns dona en un joc sense fi de presència i absència, i això situa la vida humana davant de resistències i davant de si mateixa com a problema. La teoria no pot oblidar aquest àmbit preteòric de la vida de cada dia, perquè sorgeix precisament d'ell com a esforç de reajustar o reorientar la vida quan aquesta ha estat pertorbada per allò que ens treu el que se'ns dona. *L'home no fabrica el món però fabrica una vida*: l'eix de l'ensenyament platònic, allò que és la constant de la condició humana en totes les èpoques, és aquesta tasca perenne —perenne com a tal tasca i no com a resposta universalment vàlida, puix no es resol en un discurs sinó en una vida concreta— a què ens deixa oberts la filosofia platònica; *és aquesta tasca a què, contra el tancament de les precomprensions ambientals de la filosofia com a metafísica, ens vol reobrir l'obra de Rosen com a acció filosòfica*. Diguem alguna cosa —amb molta més brevetat— sobre com s'acaba de realitzar aquesta obertura:

IV. La lectura de Plató ens ha obert una perspectiva sota la llum de la qual hem pogut pensar la naturalesa de la filosofia. Amb aquest aclariment (diguem) no historicista, podem veure millor la situació de la filosofia a l'actualitat. Aquesta situació —dèiem— està marcada per la influència del *Nietzsche* heideggerià. La tasca feta a la primera part del llibre ens ha preparat per a fer una lectura d'aquesta obra. L'obra és difícil, i la lectura que en fa Rosen és llarga i esforçada, i segueix diversos fils argumentatius tot teixint una xarxa de resultats que preparen la conclusió —o sigui l'obertura final—. En començar el darrer capítol de l'obra, l'autor ens diu això: «Prefereixo no donar una llista sumària de tesis establertes o defensa-

des. Fer això seria trivialitzar una investigació llarga i complexa. Ofereixo en lloc d'això en aquesta secció una extensa observació que se segueix del contingut de les pàgines precedents i que preparen el camí per a una consideració final d'un text heideggerià crucial, un que ha estat triat com a apropiat per a una conclusió» (pàg. 291). Seria doncs una frivolidat per part meua provar de resumir aquestes darreres 180 pàgines del llibre. En lloc d'això, em limitaré a destacar dues d'entre les moltes lúcides observacions que trobem en aquesta segona part de l'obra:

Primera: l'autoqualificació de la filosofia nietzscheana com a «platonisme invertit», que serveix a Heidegger per a assenyalar que Nietzsche continua essent «platònic», és poc adequada; per bé que, d'una manera diferent a la pretesa per Heidegger, és cert que Nietzsche és molt «platònic» en el sentit genuí (revelat en la primera part de l'obra) de l'expressió. I segona: la doctrina positiva platònica és superior (com a hipòtesi) a les de Nietzsche o Heidegger, no perquè pugui ser demostrada formalment (cosa que Plató mateix mostra que és impossible), sinó perquè és la que defensa millor la vida millor, o sigui, la filosofia. Conformem-nos amb comentar succintament aquests dos aclariments.

Rosen comença aquesta segona part del llibre indicant que la interpretació heideggeriana de Nietzsche pot ser entesa com l'intent d'explicar el sentit intern de l'autoqualificació de la filosofia nietzscheana com a *platonisme invertit*, en tant que rebutja les idees i afirma la vida en il·lusió [*Schein*] com a fi. Puix que no hi ha idees, la veritat s'ha de subordinar a l'art —o sigui a la creació, a la *poïesis*— i no a l'inrevés. *Ara bé, tal com ja hem vist, la situació en Plató és més complicada*: per a Plató *el procés de la vida és pràctico-productiu i no simplement la pura recerca de la veritat pel camí de les idees*. El trajecte fet pel llibre fins aquí ens permet, doncs, pensar millor la naturalesa del pensament nietzscheà:

Segons Heidegger, la «inversió» tindria un caràcter metafísic: la subordina-

ció platònica de l'esdevenir a l'ésser seria capgirada en la subordinació nietzscheana de l'ésser a l'esdevenir. Aquesta seria la darrera expressió del «platonisme» o de la metafísica, perquè l'ésser continuaria determinat —com a esdevenir— en la doctrina de l'etern retorn. Contra aquesta lectura —que ja tenim desmentida pel que fa a Plató—, Rosen mostra que la diferència entre Plató i Nietzsche és política i no metafísica: «Aquesta diferència no és metafísica perquè arrela en l'acord pel que fa a la tasca del filòsof com a seguidor d'Àpol·lo o com un que veu la totalitat de la història humana des d'una perspectiva sinòptica [hiperbòlica, tal com diu Nietzsche citant Píndar] “més enllà del bé i del mal” (pàg. 139). Nietzsche és platònic perquè concep la filosofia com a visió sinòptica, i perquè aquesta visió sinòptica pretén il·luminar la naturalesa de la vida noble —filosòfica— per tal de defensar-la contra la decadència temporal. Des d'aquest punt de vista, no hi ha cap inversió. Allò que essencialment distingeix un autor de l'altre és la manera com responen davant aquesta tendència temporal. No val a dir que la distinció radica en el fet que per a Nietzsche, com que no hi ha comprensió preteòrica uniforme i coherent de cada dia, cal defensar una doctrina perspectivista; ja hem vist que *aquest perspectivisme és genuïnament platònic!* Platònicament no hi ha ciència o teoria de la vida de cada dia, perquè aquesta vida és el fons des d'on sorgeix tota ciència i tota teoria. Plató, com Nietzsche, reconeix la naturalesa perspectiva de la naturalesa humana; el que passa és que treu conclusions diferents a partir d'aquest reconeixement. Tot i negar les idees, Nietzsche com Plató defensa la vida noble respecte a la vida innoble. *La qüestió és aleshores si la seva doctrina positiva és compatible amb el reconeixement d'aquesta habilitat per a distingir el noble del baix, o si, en canvi, el fa impossible.* Heus aquí la base platònica per a l'especulació ontològica: *la visibilitat del que és millor i del que és pitjor en l'activitat humana* —que trobem de forma òbvia en la retòrica aristocràtica nietzscheana! —que més amunt hem

qualificat d'«existencial»— per a distingir entre hipòtesis millors o pitjors.

Insistim que aquesta visibilitat —que vivim en la vida de cada dia— és el límit de l'especulació: tota hipòtesi filosòfica que faci invisible la distinció apuntada, ha de ser rebutjada. Si algú defensa com a millor l'afirmació del perspectivisme radical —o sigui del relativisme—, l'únic que podem fer és conversar-hi per tal de confrontar el que diu amb el que fa, o el que diu amb el que experimentem, o el que diu amb la seva pretensió que el que diu és *millor* que el que dic jo, etc., i per tal igualment d'avaluar la coherència interna d'això que diu. En breu: l'únic que podem fer és situar aquest discurs en l'horitzó de la visibilitat de la vida de cada dia; no hi ha refutació purament formal possible. I aquest és el motiu pel qual Plató escriu diàlegs: *els orígens no estan subjectes a demostració precisament perquè ells originen la demostració; en sentir els discursos dels promulgadors del perspectivisme radical, «veiem» de què parlen; aquest és el primer pas per a la refutació del perspectivisme radical.*

En Plató com en Nietzsche, doncs, la filosofia és un fi en si mateixa perquè té per objecte la defensa de la filosofia com a tipus de vida superior. Naturalment això té conseqüències polítiques, però la filosofia no és per ella mateixa política. L'acció política del filòsof aniria dirigida a mantenir una situació en què la filosofia com a vida superior tingui cabuda. Des d'aquest punt de vista, tampoc la filosofia nietzscheana és essencialment metafísica en el sentit de Heidegger: «l'atribució heideggeriana a Nietzsche d'una doctrina metafísica fonamental... pertorba el significat de la concepció pràctico-política que té Nietzsche de la naturalesa i la funció del filòsof» (pàg. 138); en veritat «l'adhesió a l'etern retorn no està articulada sobre un tractament metafísic de l'Ésser, sinó sobre la pretensió d'haver entès la suma de tots els estadis de les possibilitats històriques humanes» (pàg. 139). Sense que aquí ens sigui possible de recollir la persuasiva argumentació roseniana pel que fa a això, diguem que la distància que separa Nietzsche de

Platò queda convincentment aclarida en aquests termes: «Rebutjant les idees platòniques, Nietzsche allibera la funció práctico-productiva del filòsof de tot constrenyiment metafísic; però en retenir la concepció platònica de la visió sinòptica del filòsof respecte de la naturalesa humana, Nietzsche preserva la tesi clau del platonisme» (*ibid.*). En suma, doncs, el «platonisme invertit» resulta ser platonisme a seques: la filosofia —com el nihilisme— és una possibilitat de la vida humana que, almenys en tant que possibilitat, perviu com una constant de la vida humana mateixa.

V. El llibre es diu «La qüestió de l'Ésser». En acabar el llibre aquesta qüestió ha estat contestada i (re)situada en el tot que és la vida filosòfica com a vida noble. L'altre pol en la gama de possibilitats humanes és el nihilisme, igual que la filosofia una possibilitat perenne de la condició humana. Contemporàniament, des de Nietzsche, el nihilista és explícitament assenyalat com l'enemic de la filosofia. La filosofia de Nietzsche es vol superadora del nihilisme; la de Heidegger també. Per a Rosen, ni l'un ni l'altre acaben de reeixir. Pel que fa a Nietzsche, la hipòtesi metafísica de l'etern retorn i la preeminència del caos no pot explicar de cap manera la nostra habilitat per a distingir el millor del pitjor, ni deixa lloc per a la construcció d'una vida bona; conscient d'això, Nietzsche prova de neutralitzar el perill de nihilisme passiu inherent a la seva doctrina mitjançant la doctrina de la creació de superhomes; ara bé: «l'intent de crear el superhome —adverteix Rosen— resulta massa freqüentment en la producció d'intel·lectual i ideòlegs. I aquests mestres de la retòrica vulgar sempre triomfaran sobre el filòsof en l'arena pública. La veritat de la història [tal com en certa manera podem aprendre de la decisió platònica de fer públic el seu fracàs a Siracusa] és que hom no pot crear intencionadament un superhome: Napoleó va néixer, no va ser construït» (pàg. 290). Pel que fa a Heidegger, segons ell el nihilisme radica en l'oblit de l'Ésser: si els éssers humans no recorden que l'Ésser és ocult, llavors s'alienen de la seva pròpia

humanitat i esdevenen màquines; la història de la metafísica és així l'acompliment del nihilisme, perquè és la història de l'oblit de l'Ésser. Com a filòsofs —inclús en sentit platònic, o sigui com aquells que defensem la vida humanament millor—, segons Heidegger ens pertocaria —explica Rosen— «de recordar la veritat de l'Ésser, o sigui l'Ésser, no a partir de la nostra visió del fenomen tal com apareix, sinó a partir de la revista, de la recol·lecció apropiada, de les èpoques o donacions que constitueixen la història de l'Ésser» (pàg. 312). Acabada la metafísica, és l'hora d'un nou començament, d'una nova donació; però és l'Ésser que es dona: el filòsof només pot esperar en una actitud de *Gelassenheit* o serenitat com a llibertat i distància respecte del món nihilista de la tècnica. Notem però dues coses: primera aquest «relaxament» és compatible amb qualsevol acció política, i no il·lumina gens, doncs, la nostra capacitat de distingir el bo del dolent en la vida de cada dia; i segona, aquesta espera és pròpiament una espera *per no-res*. Anem per ordre:

Com Heidegger, Rosen sosté que quan els homes no poden distingir-se a si mateixos de les màquines la filosofia ha mort. Ara bé, la raó no és que d'aquesta manera s'hagin oblidat de l'Ésser, sinó que el que les màquines facin o pensin no té cap importància, excepte en la mesura que són utilitzades per homes amb fins humans. La humanitat que preserva Heidegger cau en el nihilisme perquè no permet distingir en la vida de cada dia (posem per cas) el conformisme resignat de l'activisme anarquista. La raó és que ens aboca al no-res:

Segons el mateix Heidegger, la història de l'Ésser «passa no-res». L'Ésser és No-res. Si passés alguna cosa, seria alguna cosa determinada, un ens; però Heidegger veu la pregunta per l'Ésser que s'orienta als ens com a metafísica, com a oblit de l'Ésser. El nou començament demana un preguntar «extra-ordinari». I certament hem d'admetre amb Heidegger —diu Rosen— l'ocultament de l'Ésser pels ens. Ara bé, el cas és que *res no es manifesta fora dels ens, i, per*

tant, només tenim accés a l'Ésser — a l'Ésser, no a l'«Ésser de l'existent» com a un ésser rebaixat — a través dels ens! «Malgrat l'afirmació continua de Heidegger que la interrogació de l'Ésser il·lumina la nostra experiència dels ens, jo crec que el cert és just el contrari. Com més meditem sobre l'Ésser, menys veiem els ens» (pàg. 314; la cursiva és meva). «Si posposem l'assumpció activa de les nostres responsabilitats polítiques sobre el fonament que estem esperant [«relaxadament»] l'aclariment del sentit, la veritat o el *topos* de l'Ésser, llavors estem esperant (literalment) *per no-res*» (pàg. 287; la cursiva és meva).

«D'altra banda — escriu Rosen —, com més inspeccionem els ens, més claredat obtindrem sobre l'Ésser. Aquesta claredat pot ser analítica i pot ser mítica. Però és claredat sobre l'Ésser, no sobre algun constructe inferior anomenat l'«Ésser de l'existent». Això és així perquè no hi ha cap diferència entre l'Ésser dels ens (com a distint de l'ens en tant que ens) i l'Ésser» (*ibid.*; la cursiva és meva). Heus aquí el *reversal of Heidegger* operat per Rosen. Amb aquesta inversió, Heidegger — i Nietzsche — pot ser vist com a pròpiament platònic (en un sentit no heideggerià de l'expressió), tot corregint els efectes nihilistes del seu historicisme peculiar:

En efecte, amb aquesta *inversió de Heidegger* Rosen deslliga la filosofia de la història — de la història de l'Ésser o del que sigui — perquè recupera la metafísica com a *intent de comprendre les implicacions de la nostra capacitat de fer allò que creiem que és millor*. «Potser — diu Rosen — entre aquestes implicacions hi ha la necessitat de considerar l'ésser en tant que ésser. Però més important que això és el lloc de tal investigació dins la totalitat de l'existència humana i així de la meua existència, perquè l'«existència humana» no existeix excepte com a derivat de la teua existència o de la meua. I no hi ha cap

altre món a què puguem aspirar com a metafísics, sinó només una millor versió d'aquest» (pàg. 315). Aquesta aspiració, que sorgeix de l'experiència diària, radica la filosofia, no en cap cercle hermenèutic, sinó en el cercle de la vida de cada dia. Puix que aquesta vida resisteix tots els intents de reduir-la a una estructura eterna o a un producte derivat de la voluntat de poder, o sigui, com que aquesta vida no es resol en res intemporal fora d'ella mateixa, és ella que roman en totes les èpoques com a condició i com a àmbit de les possibilitats de l'home. La filosofia, com a possibilitat més alta, és per aquest mateix motiu intemporal. Veiem, per acabar, per què aquesta afirmació no és contradictòria amb l'afirmació que — en contra del que vol Heidegger — la història de la filosofia no té final:

VI. El perspectivisme rosenià que tanmateix no cau en el relativisme perquè radica en l'experiència de la vida de cada dia — atenent especialment a l'habilitat dels homes per a distingir el bo del dolent —, hem vist repetidament que té un caràcter platònic. Ara bé, això no vol dir que la renovació roseniana del platonisme consisteixi en l'assumpció dogmàtica d'unes quantes tesis referents al sensible i a les idees. Ja hem vist en quin sentit aquestes tesis — com a tals tesis — no són ni tan sols platòniques. Ara ens interessa més de destacar de quina manera el platonisme de Rosen és en veritat una defensa de la filosofia: «La renovació del platonisme — escriu Rosen — no ha de ser entesa com una restitució irreflexiva d'alguna vella ortodòxia; la renovació del platonisme és equivalent a la renovació de la filosofia, no perquè el platonisme sigui idèntic a totes les hipòtesis filosòfiques, sinó perquè és l'intent de donar compte del tot» (pàg. 179)³. De fet, el reconeixement dels límits de l'especulació ontològica (seguint el criteri explicat més amunt, i que trobem de múltiples for-

3. Rosen afegeix: «En aquesta mesura, podem estar d'acord amb Heidegger: si la filosofia és pensar el tot, llavors la història de la filosofia occidental és platonisme. L'intent de Heidegger de distingir el pensament del tot del pensament de l'origen no és aleshores filosofia sinó teologia; o encara, és l'intent de reemplaçar el *lógos* amb algun nou tipus de pensament que es conformi amb la naturalesa no-òntica de l'origen. La qüestió és si aital pensament és possible, i si ho és, si és desitjable» (pàg. 179). Per Rosen, un tal pensament no és possible; i tampoc no és desitjable, perquè mena al nihilisme, i així també a la destrucció de la filosofia.

mes en els diàlegs platònics), o el reconeixement de la impossibilitat de donar compte de tot en un discurs tancat, fa que la filosofia —tal com l'entén Rosen seguint Plató— no tingui mai la darrera paraula: el procés per regular les opinions rebudes «es realitza en la vida diària, de la qual de fet no hi ha escapatòria. Realitzem el procés de regulació tot intentant explicar la totalitat de la nostra experiència d'una manera comprensiva i coherent. *Aquest intent constitueix la història de la filosofia occidental: la recerca d'hipòtesis pel camí del lògos. La història de la filosofia, contra el que vol Heidegger, no acaba mai perquè no hi ha cap manera per a determinar d'una forma conclouent quina hipòtesi és la millor*» (pàg. 178).

La tasca realitzada pel llibre, l'acció acomplerta, no és llavors l'establiment de tesis incommovibles, sinó la desfixació respecte de tesis que es volen d'aquest tipus per tal d'obrir els ulls a l'origen d'on brolla tota tesi. No hi ha tesis conclouents; però n'hi ha de millors i de pitjors. Les de la doxosofia avui dominant ha de ser combatudes perquè menen al nihilisme, i així, a la negació de la nostra capacitat per a distingir el millor del pitjor. La conclusió del llibre és, doncs, «una invitació a un nou començament» (pàg. 291), perquè en veritat «no hi ha darrera paraula en filosofia» (pàg. 300). L'obertura platònica de l'horitzó de visibilitat és pròpiament això, una obertura. Només qui creu que es pot donar compte discursivament de tot cau en la il·lusió de la possibilitat que la filosofia acabi; precisament perquè el que se'ns dona se'ns escapa, Plató —i Rosen amb Plató— no ho creu. La filosofia és més aviat una orientació de vida, la qual, com tota orientació de vida, pot ser viscuda només individualment; això, com a possibilitat humana perenne, no té doncs història; la història de la filosofia és la reconstrucció de l'esperit del platonisme, un esperit que ha de renèixer ell mateix en cada generació, com un ocell de foc que renèix de les cendres de la refutació» (pàg. ix).

The Question of Being és en veritat una esforçada exhortació, una vigorosa i

polèmica acció *per a* la filosofia. *Com a tal, és un llibre plenament reeixit.* No, òbviament, perquè totes les lectures, totes les tesis, i totes les observacions fetes per Rosen siguin assumibles sense reflexió; sinó precisament perquè *no* poden ser assumides sense reflexió. El lector del llibre ha de girar els ulls un cop i un altre vers la pròpia experiència i vers la pròpia habilitat per a distingir el cert del fals i el bo del dolent, per tal de fer camí en la lectura; però aquest moviment de vida en la reflexió és el que Rosen pretén alliberar! La dialèctica platònica en què et situa la lletra roseniana fa que només puguis *dissentir* amb aquesta o aquella tesi *consentint* —almenys de fet— amb la tesi forta del llibre.

No estic segur d'haver estat prou competent en l'intent de recollir aquest moviment dialèctic. Segurament aquesta ressenya que ara duc a la seva conclusió és en molts aspectes una mala còpia de l'original, un *fantasme* en el sentit platònic d'una imatge que no respecta les proporcions de l'original. Recollir en poques línies el resultat d'investigacions detalladíssimes comporta el perill de la simplificació. Si, malgrat això —o potser precisament *per* això—, la ressenya mou a la lectura de l'original, la còpia haurà participat en tot cas de la seva força exhortativa.

Acabem ja, amb una darrera observació. El llibre s'autoqualifica com a inacabat —o com a obertura acabada— perquè la filosofia *no té una última paraula*. Quan la filosofia ha estat tancada per doctrines que ofeguen la vida, l'obertura roseniana pot ser tanmateix, *altre cop, la primera paraula* de la filosofia. «*Altre cop des del començament*» —diu sovint Sòcrates als diàlegs platònics; «però el començament és el tot» (pàg. 291)! L'obra del filòsof Stanley Rosen és així un esforç de radicació del pensament en la situació, que pren la forma d'una des sedimentació conceptual orientada a la reconstrucció (platònica) de la nostra herència filosòfica. *The Question of Being* és un moment reeixit d'aquesta tasca de des sedimentació. És doncs, sens dubte, un gran llibre de filosofia.

Xavier Ibáñez i Puig