

A la caça de Plató: una alternativa a les interpretacions tradicionals

Francisco J. Gonzalez

Conferència pronunciada pel Dr. F. J. Gonzalez, professor de filosofia al Skidmore College de Nova York el 15 de març de 1999 a la Sala Sant Jordi de la Facultat de Filosofia de la Universitat Ramon Llull. F. J. Gonzalez s'ha encarregat de l'edició de l'obra col·lectiva *The third Way* (1995) sobre la renovació dels estudis platònics i és autor de *Dialog and Dialectic* (1998), obra de la qual fem recensió en aquest número pp. 228-37.

En una introducció anònima al pensament de Plató, escrita aproximadament en el segle I de la nostra era, se'ns relata un somni que suposadament va tenir el filòsof poc abans de morir. En aquest somni, Plató es veia a si mateix com un cigne, saltant d'un lloc a un altre, sense deixar-se atrapar pels caçadors que el perseguien. Quan Símmias, un deixeble de Sòcrates, s'assabentà d'aquest somni, en féu la interpretació següent: encara que tots intentessin de comprendre el vertader significat de Plató, ningú no l'atraparia, sinó que cadascú interpretaria Plató segons els propis conceptes (Westerink 1962, 4). Si aquest fos el significat, el somni aleshores resultaria profètic. Qualsevol caçador afirma avui haver vist el cigne ací o allà. Al capdavant, però, el cigne s'escapa de tothom, tal com ha fet durant més de dos mil anys. Quina esperança tenim avui d'entrellucar el cigne? Què queda per fer que no s'hagi fet encara? En moltes ocasions hom em pregunta: què més es pot dir sobre Plató? Per a respondre i avaluar quines esperances podem tenir d'atrapar un dia el vertader significat de Plató, cal que passem revista als camins recorreguts en la seva interpretació.

Entre els primers intèrprets de Plató hi ha el seu nebot Espeusip (407-339) i Xenòcrates (339-314), els seus successors immediats en l'Acadèmia. La seva tasca principal consistia a construir un sistema coherent del pensament de Plató que expliqués la naturalesa de la realitat. Per a assolir-lo es recolzaren en el que Plató havia comunicat oralment en l'Acadèmia i van donar poca importància als diàlegs. Més encara, el sistema que elaboraren diferia en alguns aspectes radicalment d'allò que Plató havia escrit o dit. En síntesi, els membres de l'Acadèmia van fer de Plató, a partir de la seva mort i fins a l'any 273, en primer lloc, el contribuent principal per al seu propi projecte de construir una filosofia sistemàtica, i, només en segon lloc, si és que li donaren alguna importància, el consideraren com l'autor d'uns diàlegs poètics, ambigus i molt dramàtics.

Arcesilau, que encapçalà l'Acadèmia entre els anys 273 i 242, va reaccionar contra aquesta interpretació de Plató. Ell insistia que Plató no havia estat mai un filòsof sistemàtic i dogmàtic, sinó un filòsof escèptic que s'abstenia de qualsevol afirmació. Arcesilau mateix era escèptic i va convertir l'escepticisme en la posició oficial de la «nova Acadèmia». Contràriament als esforços de l'antiga Acadèmia per anar més enllà dels textos de Plató en la construcció d'un sistema filosòfic, la nova Acadèmia reforçava la importància de la fidelitat als textos, els quals veia com a suport de la seva pròpia interpretació escèptica. Així, Ciceró (106-43), representant tardà del neoacademicisme, va escriure que en les obres de Plató «res no s'afirma, molts arguments es presenten des d'enfocaments oposats, tot s'analitza, res no es diu de cert» (*Varró* 46). La nova Acadèmia destaca els aspectes dramàtics i literaris dels diàlegs i el seu caràcter inconclús.

A.A. Long i D.N. Sedley van resumir bé la situació de les interpretacions platòniques des de la mort de Plató fins a l'elecció d'Arcesilau. «De fet, en cap moment no hi ha hagut consens sobre la interpretació correcta de la filosofia de Plató des de la seva mort, uns setanta-cinc anys abans de l'elecció d'Arcesilau. Si realment, tal com sembla, Polemó (314-276) i els seus contemporanis ja havien reaccionat contra els esforços dels seus predecessors, Espeusip i Xenòcrates, els quals intentaven de crear un sistema sòlid partint dels diàlegs platònics, això mateix pot haver mogut Arcesilau a desafiar tota aquesta pruija de veure en Plató un filòsof dogmàtic» (1987, 45). Així, doncs, sorgeix en l'Acadèmia el debat entre les interpretacions «dogmàtiques» i les interpretacions «escèptiques» del mateix Plató. Que aquest debat no havia perdut res del seu vigor tres segles després de la mort d'Arcesilau, resulta evident a partir de la introducció anònima al pensament de Plató esmentada a l'inici d'aquesta conferència. L'autor del llibre en menciona d'altres que, «intentant d'adequar Plató a la posició escèptica i neoacadèmica, afirmen que va arribar a negar qualsevol possibilitat de coneixement cert, i per a tal afirmació recolzen en algunes locucions dels seus escrits» (Westrink 1962, 20). L'autor prossegueix amb la presentació d'alguns arguments oferts per a abonar aquesta interpretació, arguments que ell, no obstant això, intenta de refutar. Conclou afirmant que Plató «és dogmàtic, no escèptic» (21). El debat, però, no va quedar així, sinó que persisteix fins avui.

El neoplatonisme del segle III dC reviu el Plató dogmàtic. Plotí (205-270), el principal exponent del neoplatonisme, considera Plató com l'autoritat màxima, encara que això no li impedeix d'interpretar-lo segons els seus propis pressupòsits. Com observà encertadament Giovanni Reale, «el Plató que interessa a Plotí no és el Plató aporètic ni el Plató problemàtic dels diàlegs socràtics, ple de dubtes, que se serveix de la ironia maièutica. A Plotí ni tan sols li interessa el

Plató del projecte d'un estat ideal que representa les grans passions polítiques dels grecs. El Plató que interessa a Plotí és el místico-teològic i el metafísic" (Reale 1990, 307). Encara que l'autoritat de Plató va atorgar un estatut canònic als seus diàlegs, van estudiar-se acuradament només aquells que semblen abonar la visió neoplatònica, particularment *Fedó*, *Fedre*, *El convit*, *Timeu* i els llibres centrals de *La república*, com també certs aspectes de *El sofista*, *Parmènides*, *Fileb* i la *Carta segona* (Reale 1990, 307). No els interessaven els diàlegs socràtics com ara *Càrmides*, *Laques*, *Lisis*, *Protàgoras* o *Eutidem*. Interpretant els diàlegs d'interès neoplatònic, no solament refusaren els elements dramàtics, sinó que els interpretaren de manera al·legòrica, com a simples xifres per a certes doctrines. Els neoplatònics professaven un accentuat interès pels "mites" com a vestimenta al·legòrica d'una teoria metafísica en espera d'un bon desxifrador.

Cap interpretació de Plató no ha estat tan influent ni ha sobreviscut tant com la neoplatònica. Va perdurar pràcticament indiscutida des del segle III fins al segle XVIII. El filòsof Procle (412-485) va tenir un paper destacat en la promulgació d'aquesta interpretació. Va escriure una sèrie de comentaris d'alguns diàlegs. Quan es va cristianitzar el neoplatonisme, en part gràcies a sant Agustí (354-430), va identificar-se simplement el neoplatonisme amb la filosofia de Plató. El fet de no disposar materialment de les obres de Plató i el creixent desconeixement del grec expliquen, en gran part, la inexistència d'altres interpretacions durant l'Edat Mitjana. "El coneixement de les obres de Plató era molt limitat fins entrat el segle XV, quan finalment es va donar a conèixer el Plató grec a Occident" (Tigerstedt 1974, 11). Encara durant la recuperació dels estudis grecs en el Renaixement, el platonisme que fou reviscolat i convertit en un element estructurador de la cultura europea fou el neoplatonisme. Marsilio Ficino (1433-1499) va ser el platònic de més gran influència en el Renaixement, va traduir del grec al llatí totes les obres de Plató i les va comentar. Però, malgrat el seu coneixement de Plató, fins i tot Ficino rep Plató a través de Plotí. En la introducció a una de les seves traduccions de les obres de Plotí, Ficino adverteix el lector: "Considera que estàs escoltant el mateix Plató. Perquè Plató ens parla per boca de Plotí -un segon Plató, tan elevat com el primer i en alguns moments fins més profund" (Tigerstedt 1974, 18). Passaran tres segles encara fins que no es comencin a diferenciar clarament les veus de Plató i Plotí.

Tanmateix, la mort de la interpretació neoplatònica només va conduir a altres intents per reconstruir el sistema filosòfic de Plató. Wilhelm Gottlieb Tennemann va realitzar un d'aquests intents en el seu llibre *System der platonischen Philosophie* (Leipzig 1792-95), on va presentar un sistema coherent partint dels diàlegs no sistemàtics, sacrificant completament la forma i omplint les incògnites amb la

filosofia crítica de Kant. La famosa introducció de Friedrich Schleiermacher intentava en gran part corregir aquest tipus de tractament violent dels diàlegs. Tampoc Schleiermacher, però, escrivint i pensant sota l'ombra de Hegel i Kant, no va aconseguir desfer-se del pressupòsit que Plató era un filòsof sistemàtic (Schleiermacher 1839, 98). El que diferencia Schleiermacher i Tennemann, i que potser constitueix l'intent modern de més envergadura en els estudis platònics, fou la insistència de Schleiermacher que el contingut del pensament de Plató és inseparable de la seva forma: "en la filosofia de Plató, si hi ha quelcom de cert, és que la forma i el contingut són inseparables, i que és impossible d'entendre qualsevol pressupòsit adequadament, excepte en el seu lloc propi i amb les combinacions i limitacions que Plató li hagi assignat" (1836, 14). La tasca de Schleiermacher és la mateixa que va deixar a les generacions futures: reconciliar el pressupòsit que la filosofia de Plató és sistemàtica amb el caràcter altament dramàtic, provatori, suggestiu i poètic dels seus escrits. Al capdavant, Schleiermacher va intentar de reconciliar l'enfocament de la vella Acadèmia, que partia del pressupòsit que el pensament platònic és sistemàtic i dogmàtic, amb l'enfocament de la nova Acadèmia, que ressaltava el caràcter no sistemàtic i no dogmàtic dels diàlegs. ¿És possible, però, de reconciliar ambdues postures? La solució de Schleiermacher era interpretar els diàlegs com una exposició gradual de la filosofia sistemàtica de Plató. Va veure el *Fedre* com una mena d'introducció al pensament de Plató i, en conseqüència, el primer diàleg escrit per Plató. Els diàlegs aporètics són inconclusos, simples i preliminars temptatives, i exposen problemes que només en l'exposició final del sistema platònic reben una solució, com passa en *La república* i *Timeu*. Per això, encara que els diàlegs no presenten el sistema de Plató d'un sol cop d'ull, sí que el revelen quan hom els llegeix en el seu ordre pedagògic correcte.

Desafortunadament, un altre alemany, Karl Friedrich Hermann, va descobrir un gran obstacle a la proposta de Schleiermacher: l'existència de moltes contradiccions entre el que es diu en un diàleg i el que es diu en un altre. En la seva obra *Geschichte und System der Platonischen Philosophie* (Heidelberg 1839), Hermann va publicar el resultat de les seves investigacions. En aquesta obra refusa la posició de Schleiermacher, per a qui els diàlegs són simplement una exposició gradual d'un sistema filosòfic. No obstant això, Hermann tampoc no renuncia als pressupòsits de Schleiermacher: primer, que Plató va tenir un sistema filosòfic, i segon, que és possible de trobar aquest sistema en les seves obres (és a dir, que el contingut filosòfic no és separable de la forma). Ara bé, què justifica aital afirmació, donades les contradiccions que el mateix Hermann va trobar en els diàlegs? Hermann va proposar que el pensament de Plató can-

vià o es desenvolupà al llarg de la seva vida. Els diàlegs es converteixen així, segons ell, en proves, en testimonis, del procés intel·lectual de Plató. Un diàleg determinat revela el que Plató pensava en aquell moment. Si un altre diàleg el contradiu, s'entén que va ser escrit en un altre moment, quan Plató havia canviat d'opinió.

Si hom intenta d'explicar així els diàlegs, resulta aleshores indispensable descobrir l'ordre cronològic de la seva redacció per tal de poder reconstruir l'evolució del pensament de Plató. Com es pot determinar la cronologia dels diàlegs sense tòrcer la qüestió, ni inventar posteriors pressupòsits sobre el desenvolupament del pensament de Plató? És probable que l'evolucionisme de Hermann no hauria arribat molt lluny si no fos per la introducció de l'*estilometria* cap a finals del segle XIX. L'estilometria prometia determinar objectivament l'ordre de redacció de les obres d'un autor basant-se en el desenvolupament inconscient del seu estil.

L'evolucionisme ha estat fins avui, almenys entre els erudits de parla anglesa, la interpretació predominant de Plató, tot i que està perdent terreny contínuament. Generalment s'ensenyen els diàlegs de Plató en el que se suposa que és el seu ordre cronològic i com a proves del seu desenvolupament intel·lectual. Així, es parla d'un punt de vista que Plató defensà en el *Protàgoras* com a diferent del que defensà més tard en *La república*. Les esperances més entusiastes de l'estilometria, però, es frustraren: no ha estat possible determinar en tots els casos quin diàleg precedeix quin altre (vegeu Kahn 1996, 44-46). No obstant això, la divisió dels diàlegs en tres grans grups cronològics és un resultat de l'estilometria acceptat quasi universalment. Encara que els límits entre els tres grups són bastant imprecisos, els grups tal com els va proposar Gregory Vlastos (1991, 46-47) han rebut una acceptació àmplia amb poques o cap modificació. Naturalment, no existeix consens sobre la naturalesa exacta del desenvolupament del pensament de Plató d'una etapa a l'altra. No obstant això, el relat general dels diferents períodes encara és àmpliament acceptat.

Període inicial: Plató es troba encara sota la influència del seu mestre Sòcrates. Les opinions exposades en aquests diàlegs són simplement les de Sòcrates, o molt semblants. Els diàlegs es limiten a qüestions ètiques, perquè aquestes són les que interessaven exclusivament al Sòcrates històric. Hi ha ben poc o res d'original de Plató en aquests diàlegs. Per això són anomenats també "diàlegs socràtics".

Període mitjà: En aquests diàlegs hi trobem ja la filosofia original de Plató, específicament el sistema metafísic, que és clarament obra seva. La pedra angular d'aquest sistema és la seva teoria de les formes o idees "separades", una teoria que, segons Aristòtil, Sòcrates no compartia. Sòcrates és encara l'orador principal, però simplement com a portaveu de les opinions de Plató.

Període tardà: Se suposa que la filosofia de Plató va canviar en les seves darreres obres, encara que es discuteix molt la naturalesa exacta d'aquest canvi. Les alternatives acceptades són que els diàlegs tardans representen: 1) una evolució; 2) una revisió; o 3) una refutació de les opinions de Plató del període mitjà. Quina de les tres alternatives hom accepta, depèn en gran part de com interpreta la crítica de les formes del *Parmènides*. Va entendre Plató que aquesta crítica es devia a un malentès fàcil d'aclarir? O és que per a ell la crítica apunta a un problema real que requereix una mena de revisió de la teoria de les formes? O li semblava un problema tan greu que necessàriament requeria el refús total de la teoria?

La interpretació evolucionista deixa moltes preguntes sense aclarir. No obstant això, ha tingut una gran influència, perquè ofereix una eina útil per a endreçar els diàlegs i explicar contradiccions i dificultats atribuint-les a l'evolució del pensament de Plató.

Fa poc, l'evolucionisme va rebre durs atacs des de direccions oposades i, en conseqüència, han sorgit dos nous paradigmes per a interpretar Plató. Per a comprendre aquests dos enfocaments cal recordar els dos principis de Schleiermacher: primer, que Plató va tenir un sistema filosòfic, i segon, que és possible de trobar aquest sistema en els diàlegs, perquè el contingut de la filosofia de Plató és inseparable de la seva forma. Com hem vist anteriorment, en introduir la noció de "desenvolupament" l'evolucionisme intenta de reconciliar ambdós principis, quelcom que Schleiermacher no assolí. Les dues recents crítiques a l'evolucionisme afirmen un d'aquests principis i refusen l'altre.

Un d'aquests paradigmes es pot anomenar "esoterisme"; els seus representants principals són Hans J. Krämer (1959), Konrad Gaiser (1968) i Giovanni Reale (1989). Critica el pressupòsit de l'evolucionisme que en els diàlegs s'amaga el sistema de Plató. Subratlla, i amb raó, que hi ha moltes llacunes entre el que es diu en un diàleg i un altre, i, a més, queden moltes coses sense explicació (per exemple, mai no es defineix la forma del bé en *La república*). Els esotèrics afirmen que les citacions i les descripcions de les "doctrines no escrites" –com les relaten Aristòtil i d'altres autors clàssics– demostren que Plató va comunicar el seu sistema en la seva totalitat només oralment als seus deixebles en l'Acadèmia. I, a més, evidencien que Plató no va deixar els seus primers principis per escrit perquè temia el malentès dels no iniciats. Per a descobrir quelcom més sobre l'essència de la filosofia de Plató, cal buscar les "doctrines no escrites" en els documents dels membres de l'antiga Acadèmia i no en els diàlegs.

Què fer dels diàlegs, doncs? Ja que es creu que no contenen la darrera filosofia de Plató, hom els considera com a simples introduccions a la seva filosofia, anuncis, si es vol, per a animar a entrar en l'Acadèmia: desperten el desig d'un més gran coneixement

filosòfic i hi condueixen gradualment, però sense arribar-hi mai del tot. Els esotèrics accepten aleshores el que va dir Schleiermacher que Plató era un filòsof sistemàtic, però refusen el principi que el sistema de Plató es trobi en els seus escrits.

L'altre paradigma, que podem anomenar "no doctrinal", critica l'evolucionisme des de l'angle oposat: argumenta, i amb raó, que llegir els diàlegs com a tractats on Plató expressà les seves opinions en el moment de la seva redacció, no fa justícia a la forma literària, dramàtica, dels diàlegs. Insisteixen que cal llegir els diàlegs precisament pel que són: diàlegs. La interpretació no doctrinal assenyala que Plató mai no va parlar amb la seva pròpia veu en els diàlegs, i que el caràcter de l'interlocutor i el contingut dramàtic específic determinen en gran part l'argument. De la mateixa manera que és absurd confondre la doctrina de Sòfocles amb el que diuen els seus personatges en les tragèdies, igualment seria absurd identificar el que diuen els personatges en els diàlegs de Plató amb la seva suposada doctrina. Si a Plató li hagués interessat de presentar i defensar doctrines, en lloc d'escriure diàlegs hauria escrit tractats abstractes, com tota la resta dels filòsofs. Segons aquesta interpretació, Plató volia presentar diferents perspectives, fins i tot contradictòries, sobre un mateix tema, i per això escollí la forma literària del diàleg, i així obliga el lector a pensar. Stanley Rosen resumeix aquesta posició quan escriu: "La filosofia en *El sofista* i en l'*opus* sencer de Plató no és una doctrina, sinó un problema" (1983, 331). Segons aquesta interpretació, Plató no guardava a la butxaca les darreres respostes als problemes oberts en els diàlegs: ell va escriure en forma de diàleg, presentant perspectives oposades, precisament perquè no creia en la possibilitat d'una resolució final. Els no-doctrinaris no solament qüestionen la validesa de la divisió dels diàlegs en ordre cronològic (és a dir, període inicial, mitjà, tardà), sinó, cosa més important, consideren irrellevant tota cronologia. Com afirma un representant d'aquest paradigma: "No cal encertar l'ordre cronològic dels diàlegs si, de fet, la seva intenció era de provocar a la manera socràtica per a estimular la pròpia reflexió (no per a donar respostes), i responsable d'aquest caràcter és en part la seva fluïdesa i la seva forma inconclusa" (Howland 1991, 199).

La interpretació no doctrinal és diametralment oposada a la posició esotèrica: accepta el principi de Schleiermacher de la unitat entre el pensament de Plató i la forma de les seves obres, però ho fa refusant l'altre enunciat, a saber, que el pensament de Plató era un sistema coherent de doctrines. Òbviament, tot intent de reconciliar ambdós principis de Schleiermacher ha fracassat i ha resultat ser la divisió entre dues interpretacions oposades, basada cada una d'elles en un dels dos principis: que el pensament de Plató sigui un cos sistemàtic de doctrines que no es limita als diàlegs (esoterisme), d'una

banda, i, de l'altra, que el pensament de Plató està contingut en els diàlegs, però que no es tracta d'un cos sistemàtic de doctrines (no-doctrinalisme). Espero haver demostrat que, de fet, no es tracta de dues noves interpretacions, sinó d'interpretacions molt antigues: l'esoterisme com un renaixement de la interpretació de l'antiga Acadèmia, mentre que l'anti-dogmatisme reviu la interpretació de la nova Acadèmia. Hem tornat al punt de partença. El cigne se'ns ha escapat altra vegada.

Aquells de nosaltres que es mostrin pessimistes poden arribar a la conclusió que el cigne se'ns escaparà sempre, que ni tan sols l'entrellucarem. Plató sempre serà dogmàtic per als dogmàtics i escèptic per als escèptics. Més ben dit, qualsevol que interpreti Plató, només es veurà reflectit a si mateix. Si això fos cert, mai no podríem aprendre res dels diàlegs de Plató. De fet, la història de la interpretació platònica que he esbossat fins ara sembla ser la d'una sèrie d'esforços per part del pensador per trobar en els diàlegs de Plató la seva pròpia posició filosòfica. El filòsof Alfred North Whitehead afirma que la història de la filosofia occidental no és més que una sèrie de notes a peu de plana a Plató. ¿No seria més correcte dir que Plató no ha estat més que una sèrie de notes a peu de plana de la història de la filosofia occidental? Els filòsofs, tant els dogmàtics com els escèptics, han confirmat la seva pròpia posició filosòfica en les obres de Plató, i han afegit a les seves pròpies obres les notes a peu de plana: "vegeu Plató". ¿És cert, però, que això és tot el que donen de si els diàlegs platònics, un mirall per a veure'ns nosaltres mateixos, unes notes a peu de plana a les nostres doctrines filosòfiques? Suggerixo que ara sí que estem capacitats per a aprendre quelcom dels diàlegs, quelcom que ens permeti de transformar les bases mateixes de comprensió de la tasca filosòfica, amb la condició que estiguem disposats a aprendre la lliçó de la història de la interpretació de Plató. En què consisteix aquesta lliçó? El fet que, després de més de dos mil anys de debat entre les interpretacions dogmàtiques i escèptiques, no hàgim arribat a un consens més gran que l'escàs consens assolit en els temps de la primera generació posterior a la mort de Plató, demostra que el debat en si està mal plantejat, perquè parteix de pressupòsits incompatibles amb els mateixos diàlegs de Plató. En altres paraules, cal concloure que Plató no és ni dogmàtic ni escèptic, que la filosofia en els seus diàlegs no és ni un cos de doctrines que es presenten o es defensen per a la nostra acceptació, ni tampoc es redueixen a una sèrie de problemes per tal de deixar-nos simplement perplexos. Cal que hi hagi una tercera alternativa, que és potser exclusiva dels diàlegs, quelcom que potser diferencia la concepció filosòfica de Plató de les filosofies posteriors, i que per això mateix té quelcom de nou per dir avui dia. Aquesta alternativa obre una "tercera via" ("The Third

Way”) que encara queda per explorar en interpretar Plató. És a través d’aquesta “tercera via” que el cigne, almenys, es mostra, si és que no es deixa atrapar.

El que anomeno “tercera via” és més un desafiament que una interpretació de Plató determinada i elaborada. El desafiament és: en lloc d’assumir que la tasca de la filosofia és defensar unes doctrines específiques o refutar escèpticament doctrines, i forçar després la filosofia dels diàlegs de Plató per tal que s’encabeixi en una categoria o altra, cal actuar d’una altra manera: desenvolupar una tercera concepció de la tasca de la filosofia que respecti les troballes fetes dins els diàlegs. Presentaré ara un breu esbós d’aquesta tercera concepció de la tasca filosòfica.

Segons aquesta concepció (“The Third Way”), el coneixement filosòfic, encara que es pot aconseguir en part, no consisteix en doctrines comprovables. Es tracta més aviat d’un tipus de comprensió pràctica que no pot ser adequadament expressada en paraules. Encara que és veritat que s’adquireix aquesta comprensió mitjançant un procés d’argumentació i d’anàlisi, el que Plató anomena “dialèctica”, en realitat va molt més enllà d’aquest procés, com quelcom que no es deixa expressar en doctrines o “comprovar”, sinó més aviat *mostrar*. Si Plató creia que no podem expressar adequadament en paraules el coneixement filosòfic, sinó tan sols mostrar-lo –una posició que ell afirma explícitament en la Carta setena–, aleshores trobem una explicació a per què Plató va escriure diàlegs dramàtics, poètics, altament suggerents, si bé inconclusos, i no pas tractats on s’enuncien i es defensen doctrines. És així possible d’atribuir a la filosofia de Plató un contingut positiu (en contra de la posició de la nova Acadèmia i de la postura no-doctrinal), i, a la vegada, fer justícia a la forma literària (en contra de l’antiga Acadèmia, de l’evolucionisme i de l’esoterisme).

Reconec que el que dic aquí sobre “la tercera via” és molt abstracte i per això voldria oferir una breu il·lustració llegint un dels diàlegs aporètics que la interpretació escèptica acostuma a emprar per tal de demostrar que Plató fou escèptic, i que les diverses interpretacions dogmàtiques ometen com quelcom que no conté la darrera filosofia de Plató. Tractarem del *Laques*. En el *Laques*, en efecte, s’examina la naturalesa del valor. El diàleg s’obre amb una situació dramàtica on Lisímac i Melèsias, ambdós fills mediocres de pares il·lustres, a conseqüència d’una educació deficient, estan preocupats per l’educació dels seus propis fills. A tal fi han invitat els generals Laques i Nícias a una exhibició d’un home armat, per tal de preguntar-los si consideren aquest art digne per als seus fills.

Els dos generals sostenen, però, opinions diferents. Nícias diu que val la pena d’aprendre l’art de les armes. Entre els molts avantatges que aquest ofereix, hi ha el de donar confiança en la batalla i de

fer més valent el guerrer (182c). Així, doncs, Nícias suposa que certa habilitat o ciència pot educar el valor. Laques, tanmateix, argumenta que aprendre aquest art val poc o gens. S'ha vist que en el fragor de la batalla els mestres o estudiosos d'aquest art no han demostrat més valor que algú que l'ignorés (183c-184c). Laques dubta molt que el simple coneixement pugui conferir valor. En el transcurs del diàleg es revela el raonament posterior de cada posició. Nícias és un "intel·lectual" que acostuma a parlar molt amb els sofistes i amb el mateix Sòcrates, i creu que no hi ha coneixement sense valor (vegeu 187e-188c). Laques, al contrari, és un home pràctic que creu que parlar no té valor si no és que una acció ho recolzi (188c-189b).

En el passatge 190c, Sòcrates canvia l'enfocament de l'argument, i passa de la discussió d'un art de la guerra en particular a la discussió sobre el valor en si. Quan Laques defineix el valor com a "mantenir-se en el propi lloc", Sòcrates respon que no li interessa solament el valor en la batalla, sinó tota mena de valor, com ara el valor que es necessita per a resistir la pobresa i la malaltia i per a lluitar contra els desitjos i plaers dolents (191d-e). S'amplia així el camp de la discussió.

En aquest nivell superior es torna al debat entre Nícias i Laques. Laques defineix la valentia com a simple perseverança, fidel a la seva desconfiança de tota erudició i habilitat tècnica. Quan Sòcrates objecta que la perseverança estúpida difícilment sigui valor, es veu l'error en la posició de Laques. Donat que Laques no creu que el coneixement tingui res a veure amb la valentia, no pot distingir-la de la perseverança estúpida. Encara més, la seva mateixa conducta en el diàleg exemplifica precisament el tipus de valentia que defensa. Ell aguanta fermament el foc dels atacs i crítiques de Sòcrates, però, com que no està acostumat a les discussions filosòfiques, com admet, no avança (194a). Per aquesta raó, Nícias ha d'intervenir en la pugna. Com el seu intel·lectualisme fa suposar, el seu argument és del tot oposat al de Laques: Nícias arriba a identificar el valor amb el coneixement, en quant és coneixement del temible i de l'esperançador (194d). Laques reacciona violentament: enutjat, respon que el valor i el coneixement són dues coses totalment diferents (195a). Menciona les mateixes objeccions que Sòcrates havia emprat anteriorment contra ell quan suggeria que el valor era perseverança prudent o sàvia. Un metge sap el que és temible i el que és esperançador en la malaltia; això el fa més valent que d'altres? L'artesà (demiürg) sap el que és temible i esperançador en el seu propi art (*tékhnē*), però ningú en el seu sa judici no diria que aquest coneixement li confereix valentia. Com el mateix Sòcrates assenyala, el coneixement artesà, com a tipus de coneixement que assumeix el control de les contingències, no sembla que doni lloc al valor, en quant el valor necessàriament inclou el *risc*. Nícias replica que ell no

parla d'aquest tipus de coneixement. No obstant això, quan Sòcrates l'arracona, Nícias no sap definir el tipus de coneixement al qual es refereix. Com a resultat, veu evaporar-se la seva definició de valor en un "coneixement del bé i del mal" buit, abstracte, sense cap contingut específic. Com Laques mateix, Nícias també exhibeix en la seva mateixa manera d'argumentar la mena de coratge que expressa la seva definició. En el seu argument es refia del tot d'un pseudo-coneixement que consisteix en definicions i diferenciacions verbals, simples còpies d'altres. Ell posa tota la seva confiança en aquestes armes intel·lectuals només perquè Sòcrates el desarmi al final.

Aquest debat es desplega entre dues comprensions oposades de coratge, i entre dues caracteritzacions oposades de pensar. En un cas, el valor inclou coneixement que assumeix el control de totes les contingències. Aquest coneixement confereix certesa i confiança que li permeten d'afrontar tots els perills amb serenor. L'habilitat el torna pràcticament immune a les circumstàncies externes. D'altra banda, dependre així de la pròpia habilitat incapacita l'individu per a afrontar els imprevistos i el torna covard en el seu desig de no arriscar res. En l'altre cas, el coratge fa cas omís de tot coneixement i habilitat, i es llença al desconegut, lliurant-se a l'atzar i suportant-lo passivament. Aquest tipus de valor aviat es revela com a intrepidesa estúpida.

En el clímax del dilema, el diàleg acaba sense arribar enlloc. "Veus? –diu l'escèptic–, no s'arriba a cap conclusió!" "Però –respondrà el dogmàtic– el diàleg serveix per a obrir el camí, i potser fins i tot anticipa les doctrines que es troben en un altre diàleg, o potser fora dels diàlegs, en els ensenyaments no escrits." "Ambdós s'equivoquen –diria qui advoca per la tercera via–. El fet que el diàleg conclogui així, de manera oberta, no és sols perquè intenta obrir un problema, ni tampoc perquè apunta simplement a una doctrina que es troba en un altre lloc. Quan es llegeix el text com una unitat entre drama i filosofia, el diàleg revela la naturalesa del valor sense dir-ho de manera explícita."

Llegint el diàleg segons la lectura proposada pel mode de la "tercera via", es veu que les dues caracteritzacions oposades del valor, personificades pels dos generals, es troben reconciliades en Sòcrates. Aquesta reconciliació no es troba tant en el que Sòcrates diu com en allò que fa abandonant una definició quan resulta inadequada, com quan confessa la seva ignorància i, no obstant això, continua preguntant. Quan els primers intents per definir el valor fallen, Sòcrates anima Laques amb els següents mots: "Si hi estàs d'acord, nosaltres hem de suportar i perseverar en aquesta investigació, i aleshores el valor no es burlarà de nosaltres per *no cercar valentament la naturalesa del valor*, que, al cap i a la fi, manta vegada serà perseverança" (194a).

Això és precisament el que fa Sòcrates: qüestiona amb valentia la naturalesa del valor i així exhibeix el coratge que explora. Quina mena de valor exhibeix Sòcrates? Un que reconcilia els dos extrems representats per Laques i Nícias. A diferència de la confiança intel·lectual de Nícias, no és el valor del qui tossudament s'arrapa a fórmules, sinó el del qui està disposat a abandonar una opinió si la veritat es troba en un altre lloc. És el valor per a estar obert a la contingència, adonar-se que un no pot saber la veritat d'antuvi, ni atrapar-la d'una vegada per totes, ni tancar-la en regles i definicions. D'aquesta manera, el valor és confessar la pròpia ignorància, la pròpia vulnerabilitat davant la veritat. A diferència de la perseverança estúpida de Laques, la valentia de Sòcrates no significa rendir-se al desconegut i desconfiar de la guia que la raó pot aportar. És la valentia d'inquirir i avançar hipòtesis sabent que la mateixa ignorància ja és participació en la saviesa. Ambdós, l'escepticisme i el dogmatisme, són formes de covardia. La tensió entre el saber i el no saber, el desig de ser bo sense comptar amb cap capacitat que garanteixi la bondat, *aquesta* és l'esfera pròpia de la valentia.

Així, el *Laques*, quan es llegeix amb sensibilitat envers el seu context i la seva acció dramàtica, ofereix no solament una concepció positiva del valor, sinó també de la filosofia, que la distingeix de l'escepticisme, d'una banda, i de la prova de doctrines, de l'altra.

Aquests dos resultats no estan desconnectats, ja que el diàleg demostra que el valor vertader es troba en la filosofia, i, de fet, és inseparable d'aquesta. De manera semblant, el *Càrmides* demostra que la templança vertadera és un atribut del filòsof, i el *Lisis* prova que la filosofia és el fonament necessari per a una amistat vertadera. La interpretació doctrinal afirma que, per a Plató, la virtut és el resultat de saber certes doctrines, quan, de fet, els diàlegs mostren que la virtut es troba en el mateix procés del filosofar.

Però abans de concloure he de mencionar aquí una objecció. Els evolucionistes diran: "El que dius es pot aplicar bé als petits diàlegs aporètics, però òbviament n'hi ha d'altres en els quals Plató defensa doctrines explícites, com ara en *La república*. Sens dubte, la interpretació doctrinal d'aquests diàlegs és correcta." Però, tal com els escèptics, des d'Arcesilau en el segle III aC fins a Georges Grote en el segle XIX, han assenyalat, ni tan sols *La república* conté doctrines finals, contundents. Les diferents virtuts són descrites en el llibre quart de *La república*. Sòcrates, no obstant això, diu que aquestes definicions queden curtes en expressar la naturalesa plena de les virtuts, i assenyala clarament que no són convinents. Preneu en consideració, per exemple, les seves paraules quan Glaucó accepta la definició de valentia: "Fes-ho, i fas bé d'acceptar-ho, amb reserva, què és el valor d'un ciutadà. En un altre moment, si vols, ho discutirem més a fons" (430c3-5). El *Laques* ens ofereix una anàlisi més

exhaustiva del valor, ja que, entre altres coses, revela problemes de la definició que ofereix *La república*: el valor com a coneixement del que cal témer i del que no cal témer. Així, no té lògica suposar que la discussió del valor en *La república* pesi més i sigui més convincent que la discussió en el *Laques*. A més, Sòcrates suggereix en *La república* que el saber propi de la virtut depèn del coneixement del bé, però no defineix el bé: diu que ho desconeix, i parla del bé només de manera indirecta a través de símls i analogies. Finalment, com alguns antidogmàtics assenyalen, la construcció de la ciutat ideal en els llibres centrals de *La república* descansa sobre pressupòsits que estan en contradicció amb el que es diu en altres diàlegs: per exemple, en *El convit* es caracteritza el filòsof com algú que estima la saviesa sense posseir-la, mentre que en *La república* és descrit com el rei-filòsof que està en possessió de la saviesa. D'una banda, s'argumenta en el *Fedre* que només la folia de l'eros i no la sola raó pot elevar la nostra visió cap a la realitat divina més enllà dels cels; *La república*, en canvi, tracta eros com quelcom únicament negatiu que pot i deu ser suprimit, i posat sota el domini total de la raó.

Suggerixo que *La república* i altres diàlegs que els dogmàtics consideren concloents, com ara *El convit* i el *Fedre*, i fins i tot els “ensenyaments no escrits”, als quals se senten atrets els esoteristes, ens aporten perspectives limitades i oposades sobre la veritat, perspectives que al cap i a la fi són totes vertaderes dins les seves pròpies limitacions, però que no pretenen d'expressar tota la veritat, ni individualment ni col·lectivament. No perquè es negui l'existència d'una veritat completa, ni tan sols perquè no es pugui saber mai la veritat, com afirmen els escèptics, sinó perquè només es pot arribar al coneixement de la veritat per vies indirectes, recorrent les diferents perspectives. No és possible de reduir la veritat a cap d'aquestes perspectives en particular. La “tercera via” com a metodologia interpretativa ens porta, aleshores, en la lectura de diàlegs com *La república*, a reconèixer les seves conclusions dins el seu propi context específic: com quelcom que expressa només una part de la veritat, una veritat parcial, que pot, no obstant això, il·luminar la comprensió cap a la profunditat de la veritat completa, una vegada compreses les seves limitacions i contrastada amb les altres veritats parcials expressades en altres diàlegs. Segons els escèptics, Plató defensava posicions contradictòries en els seus diàlegs per demostrar que mai no se sabia res. Per als dogmàtics, aquestes posicions contradictòries ho són només en aparença, i amb enginy suficient és possible d'integrar-les o convertir-les en graons d'un sistema coherent. Per als defensors de la “tercera via”, els diàlegs poden dirigir la mirada cap a la veritat que tampoc no està continguda en els diàlegs, tot i que la indiquen, la mostren, com fragments incomplets de la veritat total i plena que mai no pot ser aprehsa del tot.

Hem atrapat el cigne? No, certament. No és possible de capturar Plató, com tampoc no és possible de capturar la veritat. De tota manera, tinc l'esperança que podem començar a veure per on va el cigne. Espero, també, que ens adonem que qualsevol intent d'atrapar-lo en una doctrina o en un sistema el farà desaparèixer a l'acte. Només si fixem en ell la mirada, sense voler capturar-lo, romandrà quiet allà on sigui.

[Traducció de Josep Monserrat Molas]

Obres citades

- GAISER, K. 1968. *Platons Ungeschriebene Lehre. 2Auf.* Stuttgart: E. Klett.
- HERMANN, K.F. 1839. *Geschichte und System der Philosophie.* Heidelberg. Reprinted New York: Arno Press, 1976.
- HOWLAND, J. 1991. "Re-Reading Plato: The Problem of Platonic Chronology", *Phoenix*: 189-214.
- KAHN, Ch. 1996. *Plato and the Socratic Dialogue.* Cambridge University Press.
- KRÄMER, H.J. 1959. *Arete bei Platon und Aristoteles: zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie.* Heidelberg: C. Winter.
- LONG, A.A., and D.N. Sedley. 1987. *The Hellenistic Philosophers.* Vol. I. Cambridge University Press.
- REALE, G. 1989. *Per una nuova interpretazione di Platone: Relettura della metafisica dei grandi dialoghi alla luce delle "Dottrine non scritte".* 6 ed. Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore.
- REALE, G. 1990. *A History of Ancient Philosophy. Vol IV: The Schools of the Imperial Age.* Trans. J.R. Catan. Albany, NY: State University of New York Press.
- ROSEN, S. 1983. *Plato's Sophist.* New Haven: Yale University Press.
- SCHLEIERMACHER, F. 1836. *Introductions to the Dialogues of Plato.* Trans. W. Dobson. London. Reprinted New York: Arno Press, 1973.
- SCHLEIERMACHER, F. 1839. *Geschichte der Philosophie: Aus Schleiermacher handschriftlichen Nachlasse.* Ed. H. Ritter. In *Sämmtliche Werke* III, 4, 1. Berlin: G. Reimer.
- TIGERSTEDT, E.N. 1974. *The Decline and Fall of the Neoplatonic Interpretation of Plato.* Helsinki: Societas Scientiarum Fennica. Vol. 52 Commentationes Humanarum Litterarum.
- VLASTOS, G. 1991. *Socrates, Ironist and Moral Philosopher.* Ithaca: Cornell University Press.
- WESTERINK, L.G., ed. 1962. *Anonymous Prolegomena to Platonic Philosophy.* Amsterdam: North-Holland Publishing Company.