



Dues imatges de l'hermenèutica platònica : el jove ric i el mur.(Oct. 08)

El títol d'aquesta comunicació està format per dues imatges , l'una de Hegel i l'altra de Paul Friedländer, el mestre de Gadamer, les dues tenen que veure en moments en que ens són donats consells per a la lectura de l'obra de Plató. El problema que se'ns planteja és el de la seva compatibilitat. Examinarem la possibilitat d'una combinació dels mètodes aparentment antitètics d'atenció preferents als nuclis o atenció preferent al tot. L'atenció al tot ens permet determinar els nuclis des d'un moviment el menys projectiu possible.

§1. En el prefaci a la segona edició del seu llibre *Les Dialogues de Platon. Structure et Méthode Dialectique*, Victor Goldschmidt explica l'objecció que li fou feta "els anàlisis del llibre no permeten *guardar a la memòria una verdadera imatge* de la filosofia platònica" Goldschmidt, 1971, xiii. És una expressió curiosa. Si anem a cercar "doctrines" de la totalitat del Corpus Platonicum (=CP) ens sobra la major part, si volem captar alguna cosa així com l'esperit de la lletra platònica en la seva totalitat la extensió del CP resulta com excessiva. La tasca de captar el tot de l'ensenyament platònic se'ns presenta *difícil*. Com podem alleugerir aquesta dificultat? L'hem de voler alleugerir? El que volia l'anònim objector de Goldschmidt és una pretensió que deriva únicament de les mandres d'una rutina escolar de poca volada o té un punt de justícia quan els arbres no ens deixen veure el bosc? Els platonistes, els que ens dediquem a l'estudi dels escrits platònics, que avui estem aquí reunits més o menys formant un gremi , més o menys ben avinguts, ens cal a la vegada en front del que vehicula l'objecció esmentada un moviment d'orgull i un moviment d'humilitat. El nostre treball té , certament, un sentir *superior* al de proporcionar a un públic resums accessibles de la filosofia platònica com una filosofia *entre* filosofies. Cal també, però, la humilitat necessària per tal de no prendre la direcció del nostre treball cap a la seva complexitat com una finalitat en ella mateixa. Sovint cal la fermesa sòbria d'aquella resposta d' Albert Einstein a una senyora que seia al seu costat en un banquet i li va preguntar si li podria resumir la teoria de la relativitat d'una forma breu per tal que ella l'entengués, la resposta d'Einstein va ser , "no senyora no puc, ho sento". Sovint li cal a la vida d'estudi fer valer els seus drets, sovint, però no sempre. Romandre vulnerables a la demanda de proporcionar a les memòries dels nostres conciutadans *una verdadera imatge* de la filosofia platònica com orientació del nostre treball col·lectiu de ciutadania segons les nostres possibilitats pot ser també una bona cosa.

§2.La comoditat que proporcionen els símbols és escurçar *el trajecte* a recórrer i facilitar *el record* del que s'ha aconseguit mitjançant el camí de pensament. Quan cal escurçar? quan el trajecte es fa molt llarg, quan repetir-lo cada vegada fatiga, quan

volem que l'orientació aconseguida estigui sempre disponible a la nostra acció. El testimoni aristotèlic del cap.6 del llibre alfa dels metafísics o l'anomenat mite de la cova serveixen sovint als nivells més elementals de docència per tal de *concentrar* el platonisme en un tot. La bondat de totes les concentracions està en la seva funció de marc i de possible invitació a una vida d'estudi i a l'exercici del coneixement com a possibilitat personal i col·lectiva d'orientació.

§3.Què cal escurçar per tal de disposar, per exemple, el record del *Fedó* com orientació? Un terç del *Fedó* són arguments o proves, els dos terços restants no ho són. Aquest fet textual i la història de la seva recepció per la crítica moderna determinen alguna cosa així com un destí turmentat del *Fedó*. Des de Mendelssohn (1767) el *Fedó* se'ns apareix com escindit o tens entre les seves bel·leses i les seves proves. Mendelssohn diu: "*El diàleg de l' escriptor grec ,que porta el nom de Fedó , té abundants i extraordinàries bel·leses, que mereixerien ésser emprades en favor de la doctrina de la immortalitat*". En la posició de Mendelssohn les bel·leses estan *subordinades* a la doctrina.

§4.Hegel demana en general per estudiar els diàlegs de Plató un esperit distant, impassible. Al començament d'un diàleg -diu- es veu "*una magnífica introducció i belles escenes; hi aquí un element d'exaltació, sobretot quan es dirigeix a la joventut; després s'arriba a l'element pròpiament dialèctic, a l' especulatiu*". En concret el *Fedó* té, segons Hegel, un començament i un final exaltats, l'entremig té que veure amb la dialèctica. Hegel considera que si com a lectors ens deixem exaltar per les belles escenes, després caldrà renunciar-hi i deixar-se ferir per l'espines i cards de la "metafísica". L'espines i cards són una referència a *Gènesi* 3,18 als treballs a que Adam i Eva són condemnats després de la seva expulsió del Paradís, i és una expressió molt usual de l'espiritualitat luterana. Hegel afegeix a aquesta consideració sobre la lectura del *Fedó*, una teoria general de la lectura dels diàlegs platònics: "*Si hom llegeix amb l'especulació com a centre d'interès hom negligeix el que és més bell; si hom té l'exaltació (der Erhebung) ,l'edificació (der Erbauung) etc. com a centre d'interès, hom passa per sobre d'allò especulatiu, que es troba allunyat del seu interès. Ens passa com el jove de la Bíblia, que demanava al Crist que havia de fer per a seguir-lo. El Senyor li va ordenar de vendre els seus béns ; no hi havia pensat*" (Hegel, Vieillard-Baron, 1976, p.92-94). El repte hegelian a tot lector de Plató és, doncs, situar-nos com el jove ric de l'evangeli de Mateu disposats a vendre les nostres possessions d'emocions causades per la bellesa, l'exaltació, i l'edificació a canvi d'un tresor en el regne dels cels de

l'especulació. La pobresa és una perspectiva *dura*: "*el jove se n'anà tot trist, perquè tenia molts béns*" (Mt,19,22) .

§4. En l'estela d'aquesta ascètica com estratègia lectora Hermann Bonitz (1886) tracta el *Fedó* deixant a part tot el que es refereix a la composició artística del diàleg i cenyint-se a la "*representació del seu contingut doctrinal*". Les actuals lectures analítiques tan centrades en les proves o arguments són , com veurem, els hereus d'aquesta manera de fer. Paul Friedlander, el mestre de Gadamer, en diàleg amb Karl Jaspers explica com de la reacció contra el procediment de Bonitz havia nascut la seva interpretació de Plató destinada a "*abatre el mur divisor i entre el tractament filosòfic i el que s'anomena revestiment dramàtic o similars*" I,245. Friedlander protesta que això que ell proposa ja ho feia Procle, de tota manera, però, avui, l'herència del seu tractament del diàleg platònic fa figura únicament d'una possibilitat entre diverses i queda obert a la necessitat d'una *integració de models*. (Sales,1992,p.24-27). Abatre un mur és un treball *dur*, cal literalment picar i transportar pedra.

§5. Les *dues* imatges de l'hermenèutica platònica sobre les que volem reflexionar, la hegeliana de l'empobriment necessari i *insospitat* del jove ric i la de Friedländer dels *treballs* de demolició d'un mur divisor i entre allò filosòfic i allò literari, són figures potents de empreses *difícils*. Se li demana, doncs, al platonista generositat fins a la pobresa en el desprendrement del que una lectura de Plató li dona com a plaer i riquesa apropiada en un primer esforç de captació i goig. Se li demana que agafi pic i pala per tal de deixar un camp net de pedres en un treball continuat. Potser la duresa de l'una o de l'altra perspectiva ens pot fer-nos tirar enrere i flaquejar en la nostra primera vocació. És possible. De tota manera no és la perspectiva que avui vull explorar amb vosaltres, l'estudi de les condicions de generositat, resistència, entrenament i persistència que necessita la figura de l'hermeneuta platonista.

§6. El jove ric i el mur. O hauria de dir el jove ric o el mur? És compatible el que vehiculen les *dues* imatges? No serà que se'ns demana una decisió *primera* entre una o altra de les dues empreses? És en la *tensió* entre el que aquestes dues imatges expressen on podem veure molt bé el problema amb que se les té tot treball d'interpretació en terra platònica: identificar un nucli de concentració que valgui per tota la resta, o mostrar la total amplitud d'un camp on " els elements literaris i els elements filosòfics formen un tot indivisible " (Helène Bacon, 1990). Aquesta afirmació d'una platonista actual no és tan clara com sembla, certament avui gran part dels platonistes per no dir la majoria ens mostràrem d'acord, sobretot a l'hora de declarar-ho com un principi. La imatge del

mur de Friedländer ens ajuda a plantejar-nos com cal l'interrogant. Friedländer troba un mur i vol abatre'l, si tan clara fos la unitat del camp el mur no hi fora. Si tant formen un tot indivisible, com és que el trobem tan sovint, per no dir sempre, ja dividit? Per què hi és el mur? Qui l'ha construït?

§7. Helène Bacon justifica la seva afirmació d'un tot indivisible perquè segons Plató l'accés a la realitat que implica la pràctica de la filosofia no és exclusivament intel·lectual sinó que implica tota la *psykhé*. (H. Bacon 1990,158). La distinció entre intel·lectual i el tot-*psykhé* sembla ben adequada; no funciona, però, sempre sense problemes. El problema principal que planteja és que ens pot induir fàcilment a potenciar l'atenció a allò literari en la inflexió antiintel·lectualista en el sentit vague de la intel·ligència emocional dels actuals llibres d'autoajuda, o fàcils situacionismes de l'actual pràctica filosòfica ingènuament posicionada contra el que en diu academicisme, o també en constructes, sovint ben espessos dels crítics literaris, quan han assimilat l'escriptura filosòfica de Plató a un text homogeni amb tots els altres textos. Els constructors del mur són joves rics que han venut el que és literari pel que és especulatiu o doctrinal. La família es deixa caracteritzar bé en una primera aproximació per la seqüència hegelians, neokantians, analítics. El xoc de les nostres dues imatges ens porta a preguntar-nos: què s'ha de fer llegint Plató: trobar la vida de l'enteniment com un *Regnum Dei* o barrejar l'enteniment trobat amb tota la resta enderrocant tot el que calgui? Si volem respondre, potser sàviament, que les *dues* coses, ens haurem de preguntar també en quin ordre, i sobretot si ens caldrà i quantes vegades anar de l'una a l'altra?

§8. Segons Hegel Plató és un gran començament (*der grosse Anfang*) del desplegament de l'Esperit que és el més alt principi de la religió cristiana. Allò més propi de la filosofia platònica segons Hegel és la direcció (*die Richtung*) envers, cap a, allò intel·lectual. El terme *Richtung* retindrà la nostra atenció en tant que ens anticipa allò que una interpretació ha de buscar, una direcció, un trajecte, un camí. Trobar el que cal trobar com un nucli o nus (*Knoten*), un punt nuclear (*Knotenpunkte*) que al seu torn és una direcció té una dificultat central degut a que, segons Hegel, la forma d'exposició de la filosofia platònica que és el diàleg *erschwert es uns*, nous gène (Vieillard Baron), ens fastigueja si volem fer a partir d'una representació (*Vorstellung*) una exposició o presentació (*Darstellung*) de la seva filosofia. Aquesta dificultat primera deriva de la forma dialògica i del que després des de l'article d'Edelstein (1962) se'n diu l'anonimat platònic, una exposició de la filosofia platònica sembla molt difícil a Hegel perquè

Plató no intervé mai personalment, hom no sap mai si el que és exposat és la opinió (*Meinung*) de Plató. Una segona dificultat deriva de que la forma mítica és l'element *atractiu* dels seus escrits el que és "una font de malentesos". El mite és atractiu. Aquesta major atracció del mite no serà una manera platònica d'atendre el que l'objector de Goldschmidt demanava? Quins malentesos causa l'atracció pels mites als caçadors de nuclis? Està com doblement nucleada la lletra platònica?

§9. La forma diàleg i el mite ens fastiguen? Guanyaríem claredat en el nostre procedir si ens confesséssim, en veu baixa si hom vol, que sí que ens fastiguen ben sovint. Un altra cosa és que aquesta fatiga suportada doni una rendibilitat en algun ordre de coses, que ens cal definir amb alguna precisió. En gros la disjuntiva entre els enderrocadors de murs que treballen al camp del CP es deixa caracteritzar, potser, de la següent manera: els uns volen saber com conviuen en el camp filosofia i literatura, altres volen que tot el camp sigui literatura i deslliurar-nos del mal somni d'una filosofia "doctrinal". El nostre joc entre les *dues* imatges de l'hermenèutica platònica se'ns està convertint en una falla. Aquesta falla diria més o menys això: el CP és un camp que te murs, murs construïts pels joves que edificant el Regnum Dei d'una o altra manera han aïllat la seva fortalesa. Murs enderrocats, pedres d'alguns enderrocs que han servit, potser, per a la construcció d'altres murs. Ara mateix hi treballen constructors i enderrocadors de tribus ben diverses.

§10. A la introducció de *Virtues of Authenticity. Essays on Plato and Socrates.* (=VA) (1999) Alexander Nehamas es planteja inicialment la pregunta sobre què es pot esperar *avui* d'entendre Plató? L'explicitació de l'*avui* com el temps en que s'està mai és enterament innocent. Nehamas comença emfatitzant la pluralitat de maneres d'apropar-se a l'*estranya* escriptura platònica. Tot seguit afageix que el fet que els diàlegs *continguin* arguments i teories justifica la *primària atenció als arguments* (=PAA) com a primer principi d'una hermenèutica platònica *actual*. PAA és el que Nehamas reconeix que ha guiat enterament l'obra de Gregory Vlastos, gràcies al qual "l'estudi de la filosofia grega fou acceptada com una *branca de la filosofia analítica* a la segona meitat del segle vint" (xxiv). L'altre principi que, segons Nehamas, regeix el treball de Vlastos és el que anomenarem *principi de constància de les qüestions* (=PCQ) : "les qüestions plantejades per Plató en les seves obres són *idèntiques* a les que ocupen als filòsofs analítics del nostre temps : l'anàlisi de conceptes, proposicions i una teoria de la definició" (xxv). El deute que Nehamas reconeix respecte al seu mestre, director de la seva tesi (1973), a la memòria del qual va dedicat VA(1999) és el deute

respecte a una "empresa *exitosa intel·lectualment i institucionalment*" (xxv). Ens convé fixar-nos en dos detalls importants del que diu Nehamas de Vlastos: el terme de branca de la filosofia analítica aplicat a l'estudi de la filosofia grega i el caràcter d'èxit institucional del seu esforç. Si afegim el detall que s'esmenta en la primera nota que a Myles Burnyeat li fou consultat el text d'aquesta introducció de VA ens adonarem que estem davant d'una espècie de testament del vlastonianisme en el estudis platònics o si hom vol un manifest del postvlastonianisme. En els termes de la faula és una de les tribus que treballen al camp CP, és una tribu de joves rics o d'enderrocadors de murs?

§11. En termes de les nostres imatges la PAA i el PCQ configuren el *Regnum Dei Vlastonorum* respecte al qual cal abandonar tota la resta. L'any 1999 no és, però, l'any 1954 o 1956 dates dels articles de Vlastos sobre l'argument del tercer home al *Parmènides* on construeix el concepte de *self-predication* com eix d'una revisió de la teoria de les formes, o de la introducció al *Protagoras* en la que Vlastos presenta per primera vegada la estructura lògica del mètode socràtic per tal d'avaluar definicions com un projecte essencial de la filosofia *contemporània*. Nehamas insisteix repetidament en la pluralitat de vies d'aproximació a Plató. La pluralitat de vies d'aproximació no és el mateix que la nostra proposta del grup Hermenèutica i Platonisme *d'una integració de models*. (Sales, 1992, p.24-27). Nehamas parla explícitament de la seva manera de fer com "the *flexible* methodological approach" (xx). Una autoproclamació de flexibilitat anuncia gairebé sempre una denúncia de la inflexibilitat d'altri des d'aquest estil tan característic de falsa humilitat pròpia dels escepticismes despòtics. La flexibilitat deriva del fet que la *centralitat* (xvii) de la PAA en la seva interpretació dels diàlegs inclou també "l'atenció a la forma literària". Nosaltres no estaríem tan segurs, ni Nehamas tampoc n'està pas, com després veurem.

§12. Nehamas afegeix tot seguit que és "crucial" considerar que el fet que els diàlegs constitueixen una forma literària "no força cap línia particular d'interpretació". Immediatament segueix la única referència a Leo Strauss i els seus seguidors que conté VA. Els straussians estan reduïts a una dualitat entre un esoterisme a descobrir en la interpretació i uns doctrines explícites en els diàlegs que maliciosament se'ns insinua que són menystingudes. Estem davant d'un *moviment defensiu* d'una "institució" *exitosa* contra un altra potser imprevista "institució", també, sembla, *exitosa*. Què és exactament l'èxit en aquest tipus de coses? Una característica xocant d'aquestes *dues* tradicions de platonistes anglosaxons que arriba fins avui és la seva mútua ignorància les referències a treballs d'altri. Les referències es limiten a l'interior de cada cercle

fins a extrems ben difícils d'entendre. L'avantatge dels estudis platonistes europeus i japonesos és ara mateix moure's lliurement saltant-se aquesta barrera en profit del possible aclariment del text platònic que s'està estudiant.

§13. La naturalesa del moviment defensiu postvlastonià se'ns apareixerà molt clarament si estem atents a l'explicació negativa que Nehamas dona del fet que Plató hagi escrit diàlegs. No respon -diu- a cap específica estratègica raó que calgui explicitar en una interpretació, sinó al fet que Plató es va trobar els *logoi sokratikoi* com un gènere literari existent. Aquesta raó és massa simple, pensem, la recepció del gènere constituït es transforma de tal manera en la totalitat del CP que la complexitat resultant demana a la escriptura platònica una raó de la seva estratègia sobretot perquè en l'acció platònica hi ha també com a fenomen a interpretar la fundació de l' Akadèmia com escola filosòfica. L'escriptura platònica com a escriptura *filosòfica* està *entre* l'oralitat socràtica i l' Akadèmia com a *institució*. Les posicions de l'anomenada escola de Tubinga-Milà han decantat almenys la necessitat d'interpretar el text platònic no únicament pel que pugui ser el seu origen, sinó també per la seva intencionalitat i destinació. Derivada del xoc socràtic l'empresa de l'escriptura platònica no és pas autoreferent sinó que condueix a l' Akadèmia com a possibilitat.

§14.El vlastosianisme com un corrent dintre els estudis platònics es deixa descriure per tres característiques. Primerament com ja hem vist per la seva *dependència* mitjançant el PCQ del catàleg analític de problemes. Els quès que són estudiats als textos del CP no són abstrets com a moments doctrinals *dels* diàlegs sinó *projectats* des de les seves tipicitats com a problemes dins les diverses disciplines en que la filosofia analítica divideix el treball filosòfic. En aquest cas el jove ric ja arriba al camp del CP sabent el que de veritat és valuós com especulatiu o teòric. El que volem dir està molt ben exemplificat en el primer dels estudis de VA , *Meno's Paradox and Socrates as Teacher* (1985). L'article publicat a *Oxford Studies in Ancient Philosophy* es proposa modificar l'actitud de molts comentaristes que, segons Nehamas, pensen que Plató no es pren prou *seriosament* ni la figura de Menó, ni la paradoxa de Menó sobre la recerca (Taylor,1926; Shorey,1933; Phillips,1948; Bluck,1964;Klein,1965). Nehamas vol demostrar que Plató pensa que Menó té bones raons de plantejar la dificultat i fent-ho es podrà relacionar aquest passatge amb un cert nombre de qüestions algunes de les quals són de "considerable importància" – diu el professor de Princeton- en el pensament filosòfic contemporani (1999,3).

§15. Tot l'examen que fa Nehamas de *Menó* 70a-80d va dirigit a mostrar com tot el trajecte és *raonable*. En efecte, la qüestió inicial de Menó és “ a commonplace of early Greek speculation” (4). La ignorància socràtica sobre què és l'areté és “ *reasonable doubt, expressed in appropriate Socratic vocabulary*”. La seva funció és “ simply”, alentir la discussió –diu-, quan en realitat, observem nosaltres, la bloqueja i no deixa començar a debatre-la. Menó fa tres esforços i no perd la paciència fins al tercer, però roman “*vere politely*”(6). Convé expressar alguna estranyesa , de veritat la raonabilitat, la serenitat i la cortesia entre els interlocutors és el que un lector percep com notes dominants en l'escena platònica del *Menó*? Comentant 80b4 Nehamas expressa que *Plató ara situa Menó en la mateixa situació que Sòcrates estava al començar el diàleg. O tot ho fa Plató en un diàleg platònic o l'acció la fan els personatges, segons es miri. El passar d'un registre a l'altre és una font de malentesos. La repartició entre posicions socràtiques i accions platòniques sovint està deixada a la voluntat de l' intèrpret mitjançant moviments que no estan prou aclarits. La perplexitat de Menó al perdre la seva habilitat habitual és, segons Nehamas judica, l'antecedent “not unreasonable” i el dispositiu escènic que prepara la formulació de la paradoxa sobre la recerca que és natural i ben motivada. Segons Nehamas Plató pren la paradoxa de Menó molt seriosament i la utilitza no només per a discutir “ qüestions epistemològiques serioses”, sinó també per tal de resoldre un cert nombre de dificultats dialèctiques suscidades per “Sòcrates' practice” (8). Què vol dir exactament que Plató es pren seriosament o no seriosament una qüestió que surt en un moment donat del trajecte del diàleg? Des dels punts de vista dels postulats vlastonians de lectura en concret del PCQ la qüestió és epistemològicament seriosa perquè també la tracta Bernard Williams en un recull de *Problems in the Theory of Knowledge* de l'any 1972. Segons Nehamas el que cal *auxiliar* en aquest moment del diàleg és la pràctica socràtica de la refutació. Aquest punt de vista d'un Plató que ajuda, o jutja, a Sòcrates a través del personatge Menó també està present en el comentari de Scott de la sèrie *Cambridge Studies* (2006). . Sòcrates és sotmès a judici per Plató a traves del personatge Menó en quatre punts: la “unity of assumption” dels termes, l'ús de l'*elenkhos* o refutació, la paradoxa de Menó sobre la possibilitat de la recerca i el principi de prioritat de la definició. El problema d'aquesta manera de fer és que els fiscals d'aquest procés contra Sòcrates són, per exemple, el Wittgenstein del paràgraf 85 de les Investigacions o el Peter Geach de l'article sobre la fal·làcia socràtica de 1966. Tot aquesta manera de plantejar problemes filosòfics constants s'articula mitjançant la figura de Menó, que*

fora platònicament *benèvola* perquè ajudaria en l'escena a plantejar el problema que tenen en comú Menó i Sòcrates respecte a la possibilitat de la recerca.

§16. *Tenen el mateix problema els dos personatges del diàleg platònic?* Tot el comentari de Nehamas obvia l'intercanvi immediatament posterior a la doble formulació per Menó i per Sòcrates de la paradoxa de Menó sobre la recerca. Menó interroga: *No et sembla que és un esplèndid argument, Sòcrates?* Sòcrates respon amb un sec no. Menó demana: *podries dir per què?* Sòcrates respon *sí, perquè he sentit a homes i dones savis en coses divines...* Estem davant d'una de les repeticions de la fórmula inicial del diàleg, Sòcrates que *no pot dir* com es transmet l'areté perquè no sap què és l'areté, *sí pot dir* perquè no és *kalos logos* la paradoxa de Menó. Respecte a la bellesa o majestat, o com calgui traduir *kalos*, d'un argument escèptic les posicions de Menó i de Sòcrates s'oposen com un sí i un no. La figura que permet la rotunditat i la *fermesa* és la figura d'un Sòcrates que *escolta*, d'un *Sòcrates deixeble*. La segona part del Menó s'obre des d'un moment de *feblesa* socràtica (86d) i tota ella es realitza com acció des d'aquesta feblesa.

§17. La segona característica del *vlastonianisme* és PAA, guiada des de l'afany de cridar "l'atenció *contemporània*" (p.100) (Quan una atenció que és *cridada* no és contemporània?) com Nehamas descriu la tasca de Vlastos, de la que diu que ha resultat atractiva a tota una generació de *scholars* i per la que al costat de considerables guanys obtinguts s'ha pagat un cert *cost*: l'atenció als arguments platònics ha enfosquit la visió de l'estructura literària total dels diàlegs (p.100). Si el programa de Paul Friedländer d'enderrocar el mur entre el que és doctrinal i el que és literari en l'escriptura platònica, té encara vigència als estudis platònics, i em penso que sí la té, aquest cost del *vlastonianisme* ha de ser *rescatat*. Exactament com? El joc de les dues imatges ens pot ajudar a precisar el que fora en aquest cas una necessària integració de models. La importació de les qüestions des del *canon* de problemes de la filosofia contemporània té, sobretot, el que en podríem dir una intenció missionera: atreure a l'estudi de la filosofia grega en general i als estudis platònics particularment a gent formada en el marc de la filosofia analítica. Un cop allí, però, ha estat ben fàcil que el tractament del text platònic quedés enganxat per les qüestions discutides en el registre de problemes "contemporanis" sense respectar el que passa en l'escena dels diàlegs platònics. Pensem que tota la problemàtica socràtica de la definició, per exemple, necessita tornar-se a radicar en la seva situació dialògica alleugerida de projeccions epistemològiques que li resulten anacròniques.

§18. La tercera característica d'aquesta corrent dintre els estudis platònics que nosaltres anomenem vlastosianisme, és la doble funció que se li fa fer al CP com a font de *dues* filosofies distintes i successives. Per una part uns diàlegs a determinar com a “primers” proporcionen una filosofia de Sòcrates que és una filosofia moral d'abast teòric molt restringit, i la resta de l'obra platònica és la font del platonisme com una filosofia universal que vol respondre a tots els tipus de qüestions i que esdevé suspecte per la seva densitat de transgredir límits de pretensió cognoscitiva i la llibertat dels individus. Aquesta posició està sobretot representada per l'obra de Vlastos sobre Sòcrates de l'any 1991: *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Nehamas perllonga l'afirmació d'una dualitat d'intensitat filosòfica entre les figures de Sòcrates i de Plató que amenaça de fer-se crònica en tota aquesta línia d'estudi. Si ja tenim *dues* filosofies quan tot just no sabem si n'és viable alguna, la tasca d'interpretar CP s'esgota en dibuixar una dualitat i coquetejar les nostres preferències de gust, més que en entendre quin tipus d'institució pot servir la recerca oberta? El postulat de la dualitat del CP (=DCP) maltracta sobretot la dialogicitat dels diàlegs que s'anomenen diàlegs de *transició*. L'atenció a la seva unitat com a diàleg està *triturada* pel treball del comentarista de determinar quins elements són en la transició elements romanents del període anterior i quins són les *novetats* que anuncien el període posterior.

§19. El fenomen PCQ es troba no solament en l'enquadrament de diferents papers en calaixos, seccions o parts en reculls com VA, sinó també molt sovint en els adjectius anacrònics que es van posant al comentari dels textos que són analitzats. Fa particularment angúnia la necessitat de qualificar la recerca socràtica de recerca moral a cada pas i l'abús dels adjectius epistemològic i metafísic per tal d'etiquetar tot el que sembla que ultrapassa la lleugeresa moral amb alguna densitat. La posició del lector es fa molt incomoda sobretot perquè aquest tic projectiu de les pretensions d'autonomia de la recerca ètica contemporània es barreja sense avisar massa amb tics del paradigma evolutiu dins els estudis platònics de vegades sense massa rigor. Un cas notori és l'entrada i sortida del *Gòrgias* del moment típicament socràtic o la seva radicació en el postsocratisme o platonisme estricte. En aquest punt Nehamas es diferencia del seu mestre Vlastos i també de la *unorthodox position* de Charles Kahn (VA 105 nota 19). L'adjectiu *unorthodox* per tal de referir-se a Kahn és de Nehamas, no deixa de ser molt curiós l'ús d'aquest llenguatge al tractar de qüestions que no semblaria que el reclamessin. L'altre “heretge” notori de la ortodòxia vlastoniana més estricta fou Terry Penner. *Gorgias* és com molt socràtic segons Vlastos perquè és molt refutatiu i ja no ho

és tant segons Nehamas. Recentment en el seu comentari al *Menó* Dominic Scott (2006) el fa anterior al *Gorgias*. La seva manera de procedir ens instrueix molt bé del que és operar *únicament* a l'interior d'un paradigma. Scott rebut els arguments basats en el mètode i l'epistemologia que havia donat Vlastos per tal d'argumentar l'anterioritat del *Gòrgias*: la ruptura amb l'elenkhos, la influència de la matemàtica, la presència del mètode per la hipòtesi i la presència de la teoria de la reminiscència. En conseqüència cal examinar la teoria política que Scott troba d'una més gran "sophistication" (208) al *Gòrgias* que al *Menó*. Ni per un moment es sospita que la major complexitat es pugui deure a la situació dramàtica i a la diguem-ne diferent qualitat dels personatges. El jove Menó és un foraster de Tessàlia i Anitos és un atenès més simple que Callicles¹. A l'interior d'un paradigma evolutiu i analític, però, el que és més simple es veu sempre com cronològicament anterior i ja no se sap veure un altra cosa. Per tal de corregir aquest tipus d'empresonament en els mètodes d'interpretació va sorgir la nostra proposta d'integració de models (Sales,1992). En l'anar i el venir de les propostes d'una cronologia dels escrits es juga la sort d'una caracterització en la interpretació del que és el mètode socràtic i del que es posa com a frontera entre socratisme i platonisme. Recordem que segons Karl Popper el *Gorgias* és socràtic i "liberal" un bon testimoni d'una societat oberta i la *República* és platònica i "totalitària" pròpia dels enemics de la societat oberta. La demarcació d'una frontera entre socratisme i platonisme és un lloc on es respecta poc l'advertència de Goldschmidt de no fer de Plató un eco dels nostres crits. Les nostres imatges del treball sobre el CP amb la seva difícil compatibilitat retrocedeixen davant d'un model alternatiu més simple el CP esdevé una gegantesca taca del test de Rorschach.

§20.Un altra cas diferent de les qüestions de cronologia és el problema de la divisió del diàlegs. Com es divideix un diàleg? O millor des d'on es divideix un diàleg? Des de factors doctrinals o literaris? Seguirem en l'exemple del *Menó*. Tota una primera part del diàleg (70a-86c) ve regida pel *fallit* intent socràtic de *anteposar* la qüestió *què és* la areté, virtut o excel·lència, a la qüestió inicial de Menó de *com* es transmet, Klein titula la part del seu comentari corresponent a aquesta primera part *Amathia*. La segona part (86d-101c) és el tractament d'aquesta qüestió de la transmissió de la virtut des del mètode per la hipòtesi que és segons l'expressió de Víctor Golschmidt "la novetat del diàleg", Klein titula la segona part del seu comentari

¹ Sobre la complexitat del personatge Calliclès vegi's el que diu Rachana Kamtekar: "The Profession of Friendship: Callicles, Democratic Politics, and Rhetorical Education in Plato's *Gorgias*," *Ancient Philosophy*, Fall 2005, pp. 319-39.

Doxa. La qüestió de les repeticions i les variacions en la forma dels diàlegs platònics pot ser alliberada dels repetits intents de seriació cronològica més o més lligats a l'evolució del pensament platònic o les seves senyals d'independència d'un pensament socràtic anterior a la que la sotmet el paradigma evolucionista. El llibre de V.Golschmidt és una fita important en aquest aspecte *Les dialogues de Platon. Structure et Méthode dialectique*, és una de les millors guies per tal d'ajudar-nos en una lectura dels diàlegs platònics que ens allunyi de l'omnipresent dogmatisme evolucionista i ens faci atents a la presència del *mètode en acte* (p.xxiii) segons la bella expressió del platonista francès. Tot el Prefaci a la segona edició (1963) conté indicacions molt útils per tal de moure'ns bé en la següent problemàtica: les variacions en la presentació d'un mètode dialèctic ha de correspondre necessàriament a diferències entre una filosofia socràtica i una filosofia platònica, o a canvis en un itinerari platònic que podrien reconstruir o bé convé també explorar variacions formals que derivin de les estratègies de recerca i d'ensenyament que representen els personatges interlocutors dels diàlegs. Semblantment les *introductory remarks* del comentari de Jacob Klein al Menó (1965) ens són ben útils pel tractament de la unitat de tot diàleg. La relació entre les dues parts del diàleg aclareix la naturalesa de com la "novetat" del mètode de la hipòtesi fa de *suplement* (F.J. Gonzalez p.153), des de la *feblesa* socràtica. L'altre "novetat" del Menó la teoria de la reminiscència és fa des de la *fermesa* socràtica.. Una curiosa expressió de Friedlander ens diu que l'anomenada "doctrina de l'anamnesi" del Menó és *un semimític* camí cap el preexistent eidos. (I,67). Ha estat assenyalat per molts comentadors l' inici abrupte del diàleg com una característica del Menó. Hoerber (1960) troba que cal emparentar aquest fet amb la introducció abrupta d' Anitos (89e8) i la fi del diàleg (100e), tots foren senyals "sobre el pla dramàtic de la brutalitat, o i el caràcter sobtat que s'experimenta en el punt culminant d'un verdader aprenentatge". (Hoerber, 1960 p.100). Estaríem en l'acció del diàleg en el de sobte (*exéllampse*) que acompanya al sorgir de la *phrónesis* i el *nous* a la carta setena (Carta, VII,343b). Pensem que en el treball metòdic també s'aprèn de la mateixa manera. Dèiem i repetirem com a conclusió: el xoc de les nostres dues imatges ens porta a preguntar-nos: què s'ha de fer llegint Plató: trobar la vida de l'enteniment com un *Regnum Dei* o barrejar l'enteniment trobat amb tota la resta enderrocant tot el que calgui? Si responem les *dues* coses, ens haurem de preguntar *quantas vegades* haurem d'anar d'una a l'altra? La única resposta enigmàtica i encertada és: les que calgui.