

El filosofema heraclític: el flux sensible*

Xavier Ibáñez Puig

I. Hi ha un moment heraclític en la filosofia de Plató?

1. Aristòtil en *Metafísica* 987a32ss [text 1a] escriu:

«Familiaritzat primer, des de jove, amb Cràtil i amb les opinions heraclítiques segons les quals *totes les coses sensibles es troben eternament en moviment i no és possible que hi hagi saber sobre elles*, després Plató va continuar pensant el mateix sobre aquest punt. [...] Com que, d'altra banda, Sòcrates s'havia ocupat de temes ètics i no pas de la naturalesa en el seu conjunt, sinó que recercava l'universal en aquests temes, en haver estat el primer a parar atenció en les definicions, Plató ho va acceptar, però va suposar al respecte que això no es dona en l'àmbit de les coses sensibles sinó en l'altre tipus de realitats; i és que *és impossible que la definició comuna correspongui a cap de les coses sensibles, perquè aquestes canvien eternament*. De manera que, de les coses que són, va anomenar "idees" les no sensibles, ho i afirmant que *totes les coses sensibles existeixen fora d'elles* i reben d'elles el seu nom.»

El passatge estableix de forma explícita dues coses: (1) Plató concep la realitat sensible igual que els heraclitis i, doncs, com a flux permanent; i (2) la definició i, per tant, el coneixement, només ho pot ser de les idees, que estan *separades* del sensible («fora d'elles», diu el text referint-se a les coses sensibles en relació a les idees). Si fem cas del testimoni aristotèlic, la filosofia de Plató tindria el seu moment heraclític en la seva concepció del sensible com a moviment sense fi. D'aquesta concepció del sensible, i de la constatació que hi ha coneixement, se seguiria la necessitat de postular l'existència d'entitats no sensibles, immòbils, objecte (i condició de possibilitat) del coneixement. El lloc de la lletra platònica on es fa la deducció és *Cràtil* 439e1-440b5 [Text 1b]:

1. El text que presento a continuació és el contingut d'una lliçó impartida oralment davant un grup d'alumnes de doctorat de Filosofia, i això n'explica l'estil i el to.

«SÒCRATES.— Com podrà, per tant, ésser res allò que mai no roman igual? Perquè si roman igual un moment, durant aquest temps és ben clar que no canvia gens ni mica, i si roman igual i és el mateix, ¿com podria canviar o moure's sense sortir gens de la seva forma? CRÀTIL.— De cap manera. SÒCRATES.— Ni tampoc podria ser conegut per ningú. Perquè tot just se li acostés algú per conèixer-lo, ja fóra un altre i d'una altra mena, de manera que no es podria ja conèixer què és ni com és. Cap coneixement, en efecte, no coneix si allò que coneix no té cap manera d'ésser. CRÀTIL.— És tal com dius. SÒCRATES.— Però és raonable afirmar que ni tan sols existeix el coneixement, Cràtil, si totes les coses canvien i res no roman. Perquè si això mateix, el coneixement, no deixa de ser coneixement, el coneixement pot romandre i és coneixement. Però si fins i tot la forma mateixa del coneixement canvia, canviarà en una altra forma de coneixement i ja no hi podrà haver coneixement. I si sempre canvia, mai no hi haurà coneixement, i d'això se'n segueix que tampoc no hi haurà qui conegui, ni res conegut. Si, en canvi, hi ha sempre el qui coneix, i hi ha el que és conegut, i hi ha el bell, i hi ha el bo i hi ha en fi cadascuna de les coses que realment són, no crec pas, com deïem abans, que tot això sigui semblant a un flux o a un moviment.»

El passatge ve precedit per una intervenció de Sòcrates en què contempla la possibilitat que no sigui l'objecte que es mou permanentment (com defensen els heraclítis) sinó que els qui diuen això tinguin aquesta impressió perquè són ells els qui, de tant moure's, acaben marejats (439c, que repeteix una observació feta al centre mateix del diàleg, en 411c³). Per a examinar fins a quin punt Plató fa seva aquesta concepció del sensible, que és el que sembla suggerir Aristòtil, ens cal considerar un altre diàleg, aquell en què Plató tracta la qüestió més explícitament: el *Teetet*. Sobre la consideració d'alguns dels seus passatges, provarem de delimitar amb més precisió fins a quin punt la concepció platònica del sensible és heraclítica.

2. Quan llegim un diàleg hi anem sempre amb tot el que portem amb nosaltres, i sovint hi portem prejudicis. En el cas del *Teetet*, la tradició d'interpretacions que han fet escola, i que per això mateix s'han esmunyit de forma més o menys inconscient fins en els manuals introductoris d'història de la filosofia, ens aconsella de considerar d'entrada, abans d'atendre directament al nostre diàleg, i en relació al tema que ens ocupa —el sensible com a flux—, dues lectures clàssiques: la de Cornford i la de Guthrie.

2.1. *La teoria platònica del coneixement* (1935) de Francis M. Cornford ha esdevingut una obra influent, si no en els detalls de les seves lectures del *Teetet* i del *Sofista*, sí almenys en la manera com obre la consideració d'aquestes dues obres des d'una perspectiva epistemològica. El *Teetet* plantejaria una *aporia* que només el *Sofista* passaria a resoldre. Segons aquest esquema, el

2. Cf. *Teetet* 156a-157b.

3. No és el lloc de considerar el *Cràtil*, però podem suggerir alguns elements que, segons el nostre parer, convindria de considerar molt seriosament per a copsar el sentit global del diàleg. Enumerem-los: (1) D'Hermògenes es diu que el seu nom («Del llinatge d'Hermes») no li escau, perquè no aconsegueix fer-se ric (184c) i no té facilitat de paraula (408a), però la veritat és que en l'economia del *Cràtil* Hermògenes fa precisament la funció medidora (entre Sòcrates i Cràtil) que possibilita la conversa final, i precisament aquesta funció el fa un digne «descendent» d'Hermes; valgui aquest sol exemple (en realitat és més que un exemple) per a concloure que, contra l'alternativa poc matisada amb què pensa el conjunt de la conversa, sovint els noms *diuen i no diuen* (diuen de forma més o menys acurada) allò que diuen. (2) Al centre mateix del diàleg hi ha una proposta socràtica de definició de la prudència o *phrónesis* (411ae, a 28 pàgines de l'inici i a 28 del final) que la fa derivar en primer terme de la *noesis* («visió intel·lectual» [«de la translació i de l'escolament», segons una etimologia discutible]), i en les seves paraules finals Sòcrates diu que «no és propi d'un home *lúcid* (*noûn anthrópou*) lliurar-se als noms enredant la seva pròpia ànima i, amb fe cega en ells i en qui els va posar, defensar amb fermesa —com qui sap alguna cosa— i jutjar contra si mateix i contra els éssers que no hi res de sa» (440c); d'on podem comprendre que la doble correcció socràtica a les posicions inicials d'Hermògenes (convencionalista) i Cràtil (naturalista) passa per la *noesis* o visió intel·lectual (que és fonament de la *phrónesis*). I (3) a través del llenguatge es pot assolir (i) un acord sobre (ii) la naturalesa de les coses: *l'alternatiu entre naturalesa i convenció és feble, i demana una conjunció més forta que situï el llenguatge en el seu lloc*, que no és el del tot del coneixement o de la realitat.

Teetet ve a ser, literalment, una prova per reducció a l'absurd de la tesi segons la qual cal postular l'existència de les idees per a donar compte del coneixement. El final aporètic del diàleg significaria, no que Plató no pugui o no sàpiga donar compte del coneixement, sinó precisament que tracta de mostrar-nos que, si no sortim de l'àmbit del sensible, aquest «donar compte» resulta impossible. Fins i tot el darrer intent de definició, el que prova de caracteritzar el saber com a opinió vertadera acompanyada de *lógos*, ha de fracassar, no perquè -ben interpretada- no pugui ser una bona definició, sinó perquè el *Teetet* ha considerat com a objectes de coneixement només les coses sensibles, i aquestes coses són precisament aquelles de les quals no és possible donar cap *lógos*. D'aquesta manera, escriu Cornford, «el *Teetet* ens condueix a aquesta vella conclusió [que hi ha d'haver un ordre d'entitats diferents de les sensibles] mitjançant la demostració del fracàs de tots els intents d'arribar al coneixement dels objectes sensibles»⁴. Doncs bé, en la construcció d'aquesta prova, segons Cornford, Plató defensaria una concepció heraclítica extrema de la realitat sensible; així ho explica el professor anglès en la pàgina 102 de l'obra que hem citat (en un passatge que és un comentari de *Teetet* 181b-183c) [*Text 2a*]:

«En virtut de l'argument segons el qual el savi és el millor jutge per a predir el que ha de passar en el futur, hem rebutjat la doctrina de Protàgoras quan hom la vol fer extensiva als judicis; però en l'esfera restringida de la percepció sensible l'aplicació que podem fer del seu principi encara roman vigent. La proposició de Teetet segons la qual la percepció és coneixement, ha estat refutada sobre la base de la teoria segons la qual totes les coses canvien contínuament -la posició heraclítica extrema-, però només sobre aquesta base. La teoria de la naturalesa de la percepció no ha estat abandonada; ben al contrari, se'n fa ús per a impugnar la pretensió de la percepció de ser coneixement. És veritat que els òrgans i els objectes de percepció canvien contínuament; i si aquesta fos (com defensava Teetet) l'única manera de conèixer, no hi hauria coneixement. El coneixement demana termes que tinguin un significat fix i veritats que siguin sempre vertaderes. El resultat d'aquesta secció és que Plató ha distingit l'aplicació a les coses sensibles de la doctrina del flux -una aplicació que ell accepta- de l'afirmació general segons la qual "totes les coses, siguin quines siguin, canvien contínuament" -afirmació que ell rebutja-. La conclusió seria més evident si no formés part del seu pla el propòsit d'excloure expressament tota menció de les Formes, que són les úniques realitats que no canvien i que poden ser conegudes.»

4. Francis M. CORNFORD, *La teoria platònica del coneixement*, trad. de Néstor Luís Cordeiro y María Dolores del Carmen Ligatto, Paidós, Barcelona, 1991, p. 154.

En la lectura de Cornford, l'acceptació platònica de la concepció heraclítica (radical) del sensible constitueix, doncs, una premissa clau en la defensa de l'existència de les formes intel·ligibles. Com veurem tot seguit, Guthrie no és pas del mateix parer.

2.2. En el volum V de la seva *Història de la filosofia grega* (1978), que nosaltres citarem de la seva traducció castellana a Gredos (1992) i que constitueix una obra de referència obligada per a tot estudiós de la filosofia grega (fins a Aristòtil) en general i de Plató en particular, Guthrie dedica la nota 107 de la seva lectura del *Teetet* (p. 92 de l'edició de Gredos) a dissentir respecte de la lectura de Cornford [*Text 2b*]:

«Cornford defensava que la doctrina radical del flux era la teoria del món sensible pròpia del mateix Plató: després d'haver provat en virtut d'aquesta teoria que el coneixement no pot ser percepció, deixa que nosaltres deduïm que el coneixement depèn de les Formes. Això equivaldria, sens dubte, a fer-lo culpable [Plató] de la incoherència que troba Gulley. Si existissin les Formes i tanmateix no aconseguissin moderar de cap manera la inestabilitat i el desordre absoluts del nostre món (una situació inconcebible), el coneixement seria tan impossible com si elles no existissin.»

Segons Guthrie, és versemblant, com vol Cornford, que el *Tee-tet* apunti cap a l'afirmació de les Formes com a única possibilitat de donar compte del coneixement; però precisament per això no pot ser que Plató estigui defensant, sense més, la teoria del flux radical pròpia dels heraclitis. La teoria de les Formes ve a dir, precisament, que els objectes sensibles són determinats i recognoscibles en la mesura en què «participen de», i per això mateix «s'assemblen a», les Formes: el sensible no pot ser flux sense més, perquè la teoria platònica que segons el mateix Cornford el *Teetet* assenyalava de forma indirecta defensa precisament que fins i tot el sensible «participa» de la contenció pròpia de les Formes. La incoherència que troba Gulley a la qual es refereix el text citat és la que hi ha, doncs, entre l'afirmació de les Formes i la defensa de la teoria heraclítica del sensible. Si no volem atribuir la incoherència al mateix Plató, haurem d'admetre que Plató no defensa l'heraclitisme radical. Segons Guthrie, el mateix Aristòtil ens ho dona a entendre quan fa notar que per a Plató les Formes són *causes* dels objectes sensibles (*Metafísica* 987a32-b9), de manera que confereixen als objectes sensibles els caràcters definits. En suma, doncs, «la teoria neoheraclítica segons la qual tot és flux i canvi sens fi és incoherent amb l'existència i l'efecte de les Formes» (p. 94).

Fent balanç, podem deixar apuntat que la qüestió del possible heraclitisme de la concepció platònica del sensible està interrelacionada amb dues altres qüestions: (i) la de la possibilitat del coneixement; i (ii) la de la teoria de les Formes. Però, i si en Plató no hi hagués teoria de les Formes?

3. El desacord de Cornford i Guthrie es formula sobre un acord previ: tots dos creuen que el nucli de la filosofia platònica és la

teoria de les idees. Els seus respectius arguments giren entorn d'aquest fet: per a Cornford, cal concebre el sensible com a flux per a postular les idees; per a Guthrie, és precisament per a postular les idees que cal concebre el sensible d'una altra manera. En veritat, no estem gaire segurs que constitueixin en realitat dues postures enfrontades: com que Guthrie sosté que l'estabilitat del sensible *li ve de les idees*, potser podria admetre —i amb això s'arribaria a l'acord amb Cornford— que el sensible *per si mateix* és flux permanent. Que les dues postures considerades són una de sola, és el que sosté Myles Burnyeat en la seva «Introduction» a *The Theaetetus of Plato* (Indianapolis and Cambridge, 1990).

En aquesta *Introducció al Teetet de Plató*⁵, Burnyeat assenyalava que sobre aquest diàleg es donen bàsicament dos tipus de lectures. La primera, que l'autor anomena «Lectura A», faria així: per tal d'aclarir la primera definició que dona Teetet del saber com a percepció, Sòcrates fa una combinació dialèctica de la doctrina protagòrica de l'home-mesura i la doctrina heraclítica del flux, i elabora a partir d'això una teoria de la percepció. Perquè puguem parlar de coneixement, s'han de complir dues condicions: 1) el saber ha de ser infal·lible; i 2) s'ha de referir a la realitat. Doncs bé, la interrogació socràtica mostrarà que, si bé la percepció tal com ha estat caracteritzada és infal·lible (1), tanmateix no es refereix al ser sinó al no-ésser (2), amb el qual no és el coneixement cercat. Segons això, Plató assumiria com a pròpia la caracterització «heraclítico-protagòrica» de la percepció, amb la concepció ontològica del sensible com a flux permanent que se'n deriva, per bé que no admetria que això sigui el coneixement. És, clarament, la posició de Cornford, però Burnyeat considera que és també (segons el nostre parer, i malgrat l'opinió del mateix Guthrie, amb bona part de raó) la dels qui veuen les coses com Guthrie.

Davant d'això, la «Lectura B» argumentaria de la manera següent. L'afirmació de Teetet implica la doctrina de la mesura de Protàgoras (pel costat del subjecte), la qual implica la doctrina del flux d'Heràclit (pel costat de l'objecte). Aquí Plató no assumeix cap part de l'ensenyament d'aquests autors; es limita a constatar quines són les implicacions de l'afirmació de Teetet. Per a la «Lectura B», no solament passa que de l'afirmació de Teetet se segueixen *necessàriament* les doctrines de Protàgoras i Heràclit (Teetet→Protàgoras→Heràclit), sinó que, a més, aquestes doctrines són condicions *suficients* de la tesi de Teetet (Heràclit→Protàgoras→Teetet) i aleshores, doncs, no pot ser que quedi refutada una part sense que caigui el tot. Dit altrament: si acabem negant la tesi de Teetet (com és el cas), haurem de rebutjar igualment les de Protàgoras i Heràclit en el seu conjunt: Plató no se n'apropia res.

5. És un llibre excel·lent per a guanyar una visió panoràmica de l'estat actual dels estudis del *Teetet* dins la tradició analítica, i té la virtut que tracta el diàleg platònic com a tal diàleg i no com un tractat, de manera que està atent al seu caràcter al·lusiu i prova de respectar-lo en la seva integritat. L'atenció al drama es malbarata força, malauradament, precisament a causa d'un prejudici molt propi de la tradició analítica, el de la preeminència dels arguments sobre les accions: «Es tracta també —diu Burnyeat referint-se al diàleg—, literàriament, d'una obra d'art, però amb una diferència en relació a molts dels diàlegs platònics: en el *Teetet* la imaginació artística de Plató està menys excitada per les interaccions entre els tres personatges que es disposen a discutir, que per les idees filosòfiques mateixes i el vaivé de l'argumentació dialèctica» (p. 14). Aquest prejudici desvia l'atenció de les relacions entre els personatges, de crucial importància per a entendre el sentit de la discussió en curs; de manera que la lectura oferta, volent-se omni-comprendiva, acaba seguint només —això sí, amb una finor analítica digne d'elogi— un fil de la conversa representada.

Doncs bé, segons la «Lectura B» el que trobem en el text és una prova per reducció a l'absurd de la inadequació de la resposta de Teetet. La prova fa així:

[(Teetet→Protàgoras→Heràclit→destrucció del llenguatge) v llenguatge]→Teetet

Cal llegir-ho així. Suposem que el coneixement és la percepció. En aquest cas, és certa la doctrina de Protàgoras. En aquest cas, és certa la doctrina d'Heràclit. Però la doctrina d'Heràclit implica la destrucció del llenguatge. Absurd! Per tant, no és cert que el coneixement sigui la percepció. Notem que aquí les doctrines de Protàgoras i d'Heràclit depenen d'un supòsit. Donat que la conclusió és la destrucció del supòsit, no tenim cap motiu per a suposar que Plató es quedi com a propi cap aspecte d'aquestes dues doctrines.

La «Lectura B» és la que defensa Burnyeat, i té el seu origen – segons ens explica l'autor – en la tesi que el professor Bernard Williams va defensar en una conferència a l'University College de Londres l'any 1964. *El que es discuteix en la polèmica és la concepció platònica de l'àmbit sensible a l'època del Teetet*, amb el dubte sobre si conserva o no una dimensió heraclítica. En relació a això, la tesi de Burnyeat és la següent. Després de l'autocrítica platònica a la teoria de les idees, tal com la trobem desplegada en el *Parmènides*, el *Teetet* suposa un punt d'inflexió: no solament es revisa aquesta teoria, sinó que se substitueix per una nova teoria del coneixement més propera al «naturalisme» d'Aristòtil. *Aquesta nova teoria, més «empírica», suposa al seu torn una nova concepció del sensible que ja no és pensat a la manera dels heraclitis com a flux permanent*. Conclusió: per bé que el Plató anterior al *Teetet* defensava una concepció heraclítica del sensible (Guthrie no hi estaria del tot d'acord), *en el Teetet Plató ha abandonat ja definitivament aquesta concepció, pel mateix fet que ha abandonat ja definitivament la teoria de les idees*. Veiem un altre cop, d'aquesta manera, que *el judici sobre l'entitat del sensible està en estreta relació amb el judici que fem sobre el coneixement i les idees*.

Podem aportar com a document de la seva manera de defensar la «Lectura B» el seu comentari del passatge del cavall de fusta (184d)⁶ a les pàgines 81-84 de l'obra que comentem [Text 3]:

«El cavall de fusta, amb els seus guerrers-sentits, és una bona representació del que queda de la imatge precedent [heraclítica] si en traiem el canvi en el temps. Essent cada òrgan o cada sentit un subjecte receptor autònom, l'únic rol concedit a Sòcrates, si és que no l'hem d'identificar amb el seu ull quan hi veu o amb la seva llengua quan tasta alguna cosa, és el d'un simple contenidor, com el cavall buit, per als veritables protagonistes d'aquest procés. No sorprèn que Plató rebutgi aquest

6. «SOCRATES.— Perquè fóra estrany, minyó, que en nosaltres hi hagués diguem-ne allotjades percepcions de moltes menes, com si fóssim un cavall de fusta, i no es referissin totes a una entitat, anomena-la ànima o com calgui anomenar-la, per mitjà de la qual i a través dels sentits com a òrgans percebéssim el perceptible.»

model. [...] [Per tal de refutar aquest model, [Plató] munta un argument positiu d'una força considerable en favor de la tesi segons la qual hem de reconèixer l'existència d'un esperit central que percep. Partim (185a) de la consideració del moment en què veiem un color i al mateix temps sentim un so. Podem fer nombroses reflexions sobre les propietats comunes a aquest conjunt d'objectes dels sentits: que tots dos són, per exemple, i són *dos* que cadascun d'ells és *un*, el *mateix* que ell mateix i *diferent* de l'altre, i podem pensar encara si són *semblants* o *dissemblants* (185ab). [...] És cert que la teoria heraclítica de la percepció és compatible amb l'afirmació que res del que és percebut per mitjà de la vista no pot ser percebut per mitjà de l'oïda i *vice versa*, i així per a tots els altres sentits; però ja no és compatible amb l'afirmació segons la qual un color i un so poden tenir una propietat en comú (159a). [...] Que la identitat i el repòs siguin propietats d'un color, això no ens ho pot donar l'oïda, i que siguin propietats d'un so, això no ens ho pot donar la vista. Hi ha d'haver implicat un tercer mode d'aprehensió (185b). L'etapa següent consisteix a sostenir que aquest tercer mode d'aprehensió només pot ser perceptiu si trobem un òrgan sensorial que ens permeti d'accedir a la propietat en qüestió. [...] Però no és possible trobar cap òrgan o sentit corporal que doni accés a les propietats comunes mencionades en el nostre exemple. [...] No existeix cap cosa com una impressió de l'ésser, de la identitat o de la unitat. Fet que prova que no es tracta pas de propietats perceptives. Aquestes propietats no es copsen per mitjà dels sentits, sinó gràcies a l'activitat de l'esperit, el pensament (185ce).

Aquest argument fa alguna cosa més que provar una conclusió que ja era evident d'entrada. És veritat que estableix el que Sòcrates volia establir (184d), a saber, que és amb una sola i única part de nosaltres mateixos que nosaltres efectuem la totalitat de les percepcions, contràriament al que suggereix el model del cavall de fusta. Però ho prova mostrant que hi ha en nosaltres alguna cosa, l'ànima o l'esperit, que pot pensar i raonar sobre no importa quina de les nostres percepcions. La unitat del subjecte perceptor és demostrada a partir de la unitat de la cosa pensant que vigila i jutja els objectes dels diferents sentits; objectiu que no pot ser realitzat si la cosa pensant no és també una cosa perceptora capaç d'exercir i coordinar una pluralitat de sentits. El resultat assolit per Plató en aquest pasatge és no res menys que la primera formulació lliure d'ambigüïtat, en tota la història de la filosofia, de la idea difícil, però sens dubte important, de la unitat de la consciència.

Qüestió: l'aparició d'aquesta idea, concorda millor amb les troballes de la Lectura A o amb les de la Lectura B?»

El quadre complet és aleshores aquest. La lectura de Cornford troba en Plató una concepció heraclítica del sensible. La de Guthrie hi troba una heraclitisme corregit en virtut de la teoria de les idees. La de Burnyeat, en fi, hi troba una nova concepció del sensible que, sigui dit de passada, es correspon amb una nova teoria del coneixement que ja no remet a les idees com a entitats separades. Considerem ja alguns fragments de la lletra platònica per tal d'aclarir la situació.

II. El “moment heraclític” com a figura del pensament

4. En la seva intervenció més llarga en tot el diàleg, Teodor en el *Teetet* caracteritza els heraclitis amb aquests termes: «captenint-se de conformitat amb el que diuen els seus escrits, simplement es mouen» (179e6-7): són incapaços de mantenir-se en un *lógos* i preguntar i respondre tranquil·lament per parts (179e7-180a2), són absolutament incapaços de mantenir la més mínima dosi de calma o repòs (180a2-3), són incapaços de parlar en termes clars o de mantenir una terminologia fixa, de manera que mai no és possible d'examinar el seu *lógos* perquè canvien de mots constantment i parlen amb paraules enigmàtiques (180a4-6) i són incapaços de posar-se d'acord entre ells (180a6). L'intent -digne de filòsofs!- de conformar-se a la realitat, i la seva concepció de la realitat com a mobilitat absoluta, porta els heraclitis a trobar-se ells mateixos en moviment constant. La conseqüència més notable és la destrucció del llenguatge, tal com Sòcrates ja ha establert en 157c4-d10 derivant les conseqüències de la concepció heraclítica de la realitat, i tal com trobem també en *Cràtil* 440ae. Notem que si ser humans té alguna cosa a veure amb tenir *lógos*, la destrucció del llenguatge coïmplica la destrucció de l'home: la temàtica no és solament epistemològica, sinó que ateny la condició humana en la seva globalitat.

Tornant al nostre passatge, un cop Sòcrates, responent a la caracterització donada, adverteix a Teodor que els heraclitis es captenen així perquè volen que els seus deixebles siguin com ells, Teodor (180c1-6) respon [*Text 4a*]:

«A quins deixebles, genial amic, et refereixes? Entre aquests ningú no esdevé deixeble de ningú, sinó que es donen per generació espontània allà on els mou el propi entusiasme, i cadascun té cadascun dels altres com un que no sap res. I d'ells, com et deia, mai no obtindràs que et deixin establert un *lógos* ni voluntàriament ni per força. Cal, per tant, que els considerem sempre com qui examina un problema.»

Sòcrates concedeix que Teodor parla «amb precisió» (*metríos*; 180c7). *La posició dels heraclitis és, doncs, abans que res, un problema a pensar*. No pots estar-hi d'acord sense sucumbir a la misologia o destrucció del llenguatge; però oposar-se amb paraules a uns que cancel·len tota paraula, és impossible, de manera que ni tan sols pots estar-hi en desacord, almenys no *en el lógos*. Vet aquí el primer sentit en què els heraclitis són un problema.

Però hi ha un segon sentit en què els heraclitis constitueixen un problema digne de pensar. Per tal de mostrar-ho donaré una volta entorn d'un tòpic dels estudiosos del *Cràtil* platònic. El que d'entrada vull mostrar és que l'afirmació feta en el *Teetet* que els

heraclitis es conformen a la realitat tal com ells la conceben ens permet de resoldre el que els estudiosos han anomenat «el problema de Cràtil». En termes de J.L. Calvo, traductor del *Cràtil* per a Gredos (*Diálogos*, vol. II, Gredos, Madrid 1987), p. 354, el problema es pot formular així: semblaria que l'ontologia del flux hauria d'implacar una teoria convencionalista del llenguatge, però, contra això, trobem que Cràtil, partidari en efecte d'una ontologia del flux, defensa al mateix temps una teoria naturalista del llenguatge. Segons aquesta teoria, el llenguatge posa de manifest l'essència mateixa de les coses, i als ulls de J.L. Calvo això sembla que no és compatible amb l'afirmació que tot muda constantment. Més i tot: per a J.L. Calvo l'afirmació aristotèlica en *Metafísica* 1010a7-15 segons la qual Cràtil hauria estat un heracliti radical que «creia que no s'ha de dir res i es limitava a moure un dit» contradiu obertament el naturalisme lingüístic de què fa gala el Cràtil de Plató.

Doncs bé, per la nostra part no acabem de veure bé on és el problema: si (1) la realitat és flux permanent i (2) el llenguatge pròpiament dit reflecteix la realitat, aleshores, tal com explicita el fragment del *Teetet* considerat, (3) el llenguatge mateix ha de ser en canvi permanent i, en darrer terme, ha de quedar cancel·lat deixant lloc, tal com informa la citació aristotèlica, simplement al gest. Que l'exactitud del llenguatge en el context d'una visió naturalista i d'una ontologia del flux ha de remetre en l'origen simplement al gest, és una tesi defensada explícitament pel mateix *Cràtil* platònic [*Text 4b*]:

«SÒCRATES.— I els elements primers, que ja no descansen sobre altres noms, ¿de quina manera ens faran veure al millor possible les coses que són, si és que han de ser realment noms? Respon-me: si no tinguéssim veu ni llengua i volguéssim comunicar-nos els uns als altres les coses, ¿que potser no provaríem, com fan els sords-muts, de manifestar-nos amb les mans, amb el cap i amb la resta del cos?» (422de).

Contra els qui hi veuen un problema, personalment em sembla que el retrat del *Cràtil*, la citació d'Aristòtil i la caracterització dels heraclitis feta pel *Teetet* són ben coherents entre ells. Ben mirat, i a favor del que diem, la convenció no s'adiu pas més a la concepció del sensible com a flux que el naturalisme: òbviament, si la veritat de la realitat només la podem «dir» amb gestos (que és el que se segueix de la combinació de l'ontologia del flux i del naturalisme de Cràtil), el que anomenem «paraules» no pot ser de veritat sinó una mera ficció fruit de la convenció; *Cràtil recerca el vertader llenguatge, el que diu la realitat, i no la mera ficció*, tal com veiem en les seves respostes a Sòcrates repetidament, per exemple en 430a. Notem, en suma, que, si tot és flux, no ens posem d'acord *sobre res*: la retòrica i l'«acord» són aleshores

només ficcions en el millor dels casos, en el fons meres formes de la força bruta.

Aquesta és una de les claus del Teetet i del problema que ens donen a pensar els heraclitis. Teodor creu que els afers de la ciutat no són objecte de coneixement i, per tant, que en aquest àmbit tot és variable i impredecible i, doncs, que pel que fa a això només hi pot haver convenció: pel que fa a l'àmbit humà, Teodor és un estricte protagòric⁷. Vistes així les coses, *els heraclitis, amb la seva radicalitat que no es conforma amb la convenció i pretén donar compte de la realitat permanentment fluent, constitueixen la figura del pensament per on convé començar a pensar la possibilitat d'introduir lògos en la vida ciutadana.* Quan el sentit comú d'una societat és convencionalista (com passava entre bona part de la intel·lectualitat de la de Plató, com passa en bona part en la nostra), i es dona per evident que tot és canviant, *el pensament que pretén fer justícia a aquest «sentit comú» ha de començar per prendre's seriosament que tot pugui ser canviant*⁸: l'heraclitisme constitueix l'esforç filosòfic per dur a les darreres conseqüències l'ontologia implícita en el convencionalisme extrem⁹.

El primer resultat de la nostra inspecció dels textos platònics es pot formular aleshores en aquests punts: (1) Plató no es limita a assumir la tesi heraclítica, ni la seva globalitat ni una part seva; (2) Plató reconeix la posició heraclítica com un problema digne de ser pensat i, per tant, hi ha un moment heraclític en el pensament platònic que no és la simple acceptació o rebuig d'una tesi sinó més aviat l'examen d'un problema; (3) la temàtica heraclítica que convé examinar no es limita a una posició epistemològica ni a una tesi ontològica, sinó que abasta el problema del tot, en particular el problema d'aquella part del tot que constitueix la vida humana. (3) ens diu que l'heraclitisme té en Plató un abast més important del que se sol reconèixer; (1) i (2) ens adverteixen que els termes amb què se sol considerar aquest possible «heraclitisme» són massa simples. La veritat a recollir només pot ser recollida si al mateix temps la situem en el seu lloc.

5. El mobilisme heraclític té la seva antítesi en l'immobilisme parmenídic. Podem formular temptativament la distància entre aquestes dues posicions ontològiques en aquests termes: Parmènides, com els heraclitis, entén el món de la *dóxa* com a flux permanent (notem, així, que l'heraclitisme platònic podria ser caracteritzat amb el mateix dret com a parmenidisme platònic), però amb aquesta diferència crucial: si els heraclitis tracten de donar compte de la veritat d'aquest món canviant (i d'ací la destrucció del llenguatge), els parmenidis sostenen que la veritat no és d'aquest món i que, pel que fa a això, només hi cap la convenció.

7. Vegeu, pel que fa això, el retrat del filòsof corifeu que es fa al centre del *Teetet*, especialment 173c7-175b7, que, tal com indica *explícitament* l'inici del fragment en 173b3-c8, es refereix clarament a Teodor i als filòsofs com ell, a la manera de Tales (174a4-b6). Que en relació a la vida política Teodor és protagòric ho mostra, ultra el conjunt del *Teetet*, la seva resposta a l'elogi que Sòcrates fa del filòsof corifeu: «Si poguessis *persuadir* els altres com m'has persuadit a mi, Sòcrates, hi hauria més pau i menys maldat entre els homes» (176a3-4), intervenció en què el vell matemàtic demana a Sòcrates que faci precisament el mateix servei que Protàgoras ha dit que pot fer ell mateix a la ciutat (166d4-167b5): no pas dir la veritat (en els afers ciutadans, tant per a Protàgoras com per a Teodor, no hi ha veritat), sinó, purament i simplement, *persuadir* en benefici propi.

8. Els partidaris actuals de la raó o del coneixement farien bé, aleshores, de no menysprear el pensament, posem per cas, d'un Jacques Derrida —exponent sobresortint de l'heraclitisme contemporani—, perquè podria ser que en la seva obra hi hagi una veritat molt pregona a recollir precisament per part d'aquells que —com Plató— pretenen defensar el saber de la seva possible dissolució en la retòrica de la convenció. El capítol II de l'*Hermeneutics as Politics* de Stanley Rosen mostra bé els límits de la posició derridiana i, en aquest sentit, li fa justícia.

9. Aquesta observació ens permetria de comprendre l'estructura dialèctica del *Cràtil* Hermògenes, el convencionalista, i Cràtil, el naturalista, representen dues cares de la

Contra el que se sol dir, doncs, la posició protagòrica és perfectament compatible amb el parmenidisme, potser més i tot que amb l'heraclitisme. Ara bé, com hem mostrat més amunt, les dues posicions es resolen en la mateixa incapacitat per a donar compte del moviment propi de la *dóxa*: si els heraclitis són arrossegats pel moviment sense fi, Parmènides eleva el seu pensament més enllà d'aquest moviment, amb el resultat, però, que pel que fa al cos resta dominat pels moviments propis de la vida ciutadana¹⁰: totes dues posicions, quan són assumides de forma valenta fins a les darreres conseqüències, comporten la servitud. Resultat que ens deixa amb aquesta conclusió parcial: *si la saviesa té a veure amb l'autodomini, tal com suggereix repetidament el Teetet¹¹, ni heraclitisme ni parmenidisme no són posicions prou sàvies*. Caldria, tot reconeixent la bondat relativa de cadascuna d'aquestes dues postures, trobar una visió integradora superior, tal com insinua Sòcrates en *Teetet* 180c-181b [Text 5]:

mateixa moneda. Si, com vol Hermògenes, les paraules són mera convenció, no són ni paraules —queda només el gest que dóna compte de la realitat fluent: vet aquí Cràtil. La síntesi superior no és explicada pel diàleg, però se'ns donen senyals que passaria per una desvalorització de la paraula: a través de la paraula ens posem d'acord sobre coses, però la paraula per si sola no produeix l'acord; a través de la paraula se'ns fa comprensible la realitat, però la paraula no és la còpia exacta de la realitat. La paraula és un «a través», una mediació: sense alguna cosa més que paraula —la *noesis?*— no hi ha ni paraula, i no entendre bé això és el que tenen de comú el convencionalisme radical i el naturalisme radical. Val a dir, és clar, que aquesta «desvalorització» és l'única possibilitat de salvaguardar la paraula mateixa (contra el gest silenciós de Cràtil o la «logorrea» derridiana) i, en aquest sentit, constitueix al mateix temps una revalorització.

«SÒCRATES.— I ja quasi se m'havia oblidat, Teodor, que n'hi ha d'altres [a part dels heraclitis] que defensen el contrari d'aquests [dels heraclitis], que “immòbil és el nom en què es perfà el Tot” i les altres coses que sostenen els Melisos i els Parmènides en oposició a ells, que totes les coses són l'U que roman en si mateix, immòbil, ja que no disposa d'espai on es pugui moure. I què en farem, de tots aquests, company? Perquè tot avançant a poc a poc hem caigut sense adonar-nos-en enmig de dos camps (*eis tò méson*), i si no trobem escapatòria pagarem el càstig dels qui a la palestra lluiten damunt de la ratlla mateixa, i els estreben per un cantó i per l'altre, ja que els estiren per tots dos cantons. Penso, doncs, que primer hem d'examinar-ne un, els qui hem atacat primer, els de la fluència. Si es demostra que diuen alguna cosa amb trallat, nosaltres mateixos els ajudarem que ens estirin, i provarem d'escapar-nos dels seus rivals. Però si són els qui immobilitzen el Tot els qui semblen dir quelcom amb encert, al contrari: fugirem cap a ells i ens escaparem dels qui mouen l'immòbil. Però si es veu clar que ni uns ni altres no diuen res de mesurat (*métrion*), fóra ridícul que nosaltres, simples (*pháulous*) com som, goséssim dir-hi res, tot apartant-nos d'aquells homes antics tan savis.»

Sembla clar que el passatge projecta una recerca dialèctica, amb l'observació irònica, difícil d'interpretar, que potser no són qui per a dir com va la cosa. Si el projecte fos seriós, i una lectura completa del *Teetet* ens permetria de veure fins a quin punt ho arriba a ser, la cosa que tenim sota inspecció no és tan senzilla com determinar que Plató és o no és heraclític en la seva concepció del sensible. La qüestió ens sona de forma semblant a la pregunta sobre si Descartes és o no és escèptic: sens dubte ho és, fins allà on ho pot ser! La meva impressió és que Plató sens dubte és heraclític, fins allà on ho pot ser! El moment heraclític del pensament platònic, que sens dubte hi és, no consisteix en l'acceptació d'una determinada tesi ontolò-

10. Vegeu un altre cop el que es diu del filòsof corifeu, sens dubte referit a Teodor, però extensible a tots els qui, a la manera dels parmenidis, renuncien d'entrada a entendre res del món polític, en *Teetet* 173cs.

11. Vegeu, per exemple, 161c, 169a i 169d.

gica o epistemològica, sinó més aviat en la superació d'una certa tesi que constitueix al mateix temps la seva conservació sota una visió més ampla de la realitat. Adverteixi el lector que hem dit «visió»: no estem parlant d'una *Aufhebung* hegeliana.

Per dir la veritat, i com ja hem dit, no és possible resoldre la qüestió, repetim-ho, sense llegir el *Teetet* en la seva globalitat. Conformem-nos amb considerar un parell de passatges del *Teetet* que sens dubte conviden a veure les coses més com Burnyeat que com Cornford i Guthrie. Només al final, en el punt 7, parlarem també de les febleses de la posició de Burnyeat.

6. Considerem *Teetet* 178a-179a [Text 6a]:

«SÒCRATES.- Sempre que promulguem lleis, ho fem perquè seran útils en el temps subsegüent, el qual anomenem correctament "futur". TEODOR.- Evidentment. SÒCRATES.- Au, doncs, preguntem a Protàgoras o a algun partidari de les seves tesis: l'home és la mesura de totes les coses, pel que dieu, Protàgoras, de les blanques, de les feixugues, de les lleugeres, en resum, de totes les coses d'aquesta mena, sense excepció. En tenir l'home els criteris en si mateix, en creure que les coses són tal com les experimenta, creu el que per a ell és la veritat i creu, efectivament, el que és. Oi que sí? TEODOR.- Sí. SÒCRATES.- Aleshores, ¿ens caldrà dir també, Protàgoras, que l'home té en si el criteri del que esdevindrà en el futur i que també això passa per al qui creu com ell creu que succeirà? Per exemple, la febre: sempre que un no entès creu que en tindrà, però un altre, un metge, cregui el contrari, ¿direm que el futur ocorrerà segons l'opinió d'un d'ells dos, o segons la de tots dos? ¿O és que en opinió del metge no hi haurà febre ni temperatura, i en la d'ell mateix totes dues coses? TEODOR.- Això seria ridícul. SÒCRATES.- Jo crec, en el concernent a la dolçor o l'asprea futures del vi, que decideix l'opinió del vinyater, no la del citarista. TEODOR.- Naturalment. SÒCRATES.- I pel que fa a la consonància o la dissonància futures, un músic en tindrà una noció més exacta que un mestre de gimnàstica, encara que també aquest després jutgi que un so és harmoniós. TEODOR.- Això mateix. SÒCRATES.- Igualment, el judici d'un que serà convidat a un banquet, si no és gastrònom és de menys valor que el d'un cuiner en referència al gust que s'ha d'esperar, mentre cuinen les menges. [...] Ara bé, pel que fa a allò que semblarà a una persona o que serà per a ella en el futur, serà ella el més bon jutge de si mateixa, o bé podràs tu, Protàgoras, opinar més bé que ella, si més no en el concernent a les possibilitats de convèncer-nos que han de tenir els discursos davant d'un tribunal. TEODOR.- Doncs precisament en això, Sòcrates, ell prometia que era molt superior als altres. SÒCRATES.- I amb raó, per Zeus, bon amic, en cas contrari ningú no li hauria abonat tants diners per dialogar amb ell si no hagués convençut els qui el freqüentaven que el que en el futur els semblaria i seria, ningú més, ni tan sols un vident, no podia jutjar-ho més bé que ell. TEODOR.- El que dius és ben bé veritat.»

Teodor reconeix que considerar que metge i pacient, quan dis-senteixen, tenen tots dos raó és absurd. L'admissió de Teodor por-

12. Sòcrates fent de Protàgoras diu: «Recorda't, per exemple, del que s'ha comentat abans, que per a un malalt el que menja li té el gust i li és amarg, per a un que estigui bé de salut, en canvi, el gust li és el contrari, i li sembla el contrari, i no cal fer un dels dos més savi que l'altre.»

ta Sòcrates a recuperar un exemple que ell mateix havia fet servir en l'aclariment de la posició de Teetet (159c1-e4), i que després Protàgoras ha repetit (166e2-4¹³), en defensa del relativisme, però ara precisament per a refutar-lo. Quan es tracta de decidir la dolçor o l'amargor d'un vi, haurem d'escoltar el vinyater, i no pas el citarista (178d1-3).

Si abans es deia que ni Sòcrates sa quan troba el vi dolç, ni Sòcrates malalt quan el troba amarg, no s'equivoquen, *ara Sòcrates, restituint la unitat de l'experiència humana al llarg del temps, recupera la possibilitat de distingir la dolçor o l'amargor objectives d'un vi, i ho expressa remetent al tipus de saber que ens dóna el criteri (kritérion) per a decidir-ho. És veritat que jo «ara», si estic malalt, puc trobar amarg un vi que en veritat és dolç; però si faig memòria de la meua experiència, que m'ha ensenyat ja la manera com la malaltia distorsiona els sabors, o fins i tot si la malaltia m'ha acompanyat tota la vida, si tinc notícia de l'experiència dels altres homes i considero, no ja la meua sensació present en aquest precís instant, sinó l'experiència humana en el seu conjunt –reconeixent-me prudentment a mi mateix com a excepció en quant malalt–, aleshores hauré de reconèixer que en la dolçor i l'amargor dels vins hi ha una certa regularitat que permet al qui en sap de tenir-ne la mesura i ser capaç de preveure quin serà el gust d'un determinat vi quan hagi estat elaborat. Notem que negar això ens faria incapaços fins i tot de triar el vi a l'hora de preparar un àpat. Negar el poder efectiu d'una certa previsió de futur, i entossudir-se així a mantenir un relativisme extrem que negui tota objectivitat, és, pròpiament, discapacitar l'home per a tota decisió per modesta que sigui –és, doncs, reduir l'home a no-res¹³. És fins i tot en el camp de l'experiència, doncs, que el relativisme falla.*

Sòcrates multiplica els exemples d'homes dotats d'un saber o un altre per a decidir sobre els objectes respectius de cadascun d'aquests sabers. *El conjunt del passatge ens mostra, per tant, això: que, considerada l'experiència humana en el seu conjunt, ja en el món de la dóxa es fa visible la consistència de la epistème com alguna cosa que no és mera opinió sinó que dóna a qui la posseeix el criteri (kritérion) per a discernir el que és el cas del que no ho és. Si ja l'experiència diària ens dóna notícia d'aquesta estabilitat, ¿no constitueix això sol una refutació de l'heraclitisme radical, fins i tot en la concepció de l'àmbit sensible? Trobem bons motius per a sentir-nos més a prop de Burnyeat que de Cornford o Guthrie.*

Concloquem aquesta secció amb la consideració d'un darrer fragment. En la cúspide de la recerca en què Sòcrates formula adequadament la concepció heraclítica de la percepció, la percepció resulta ser no res més que el xoc de no-res i no-res que dóna naixement a la sensació, la qual, al seu torn, infantia percebut i per-

13. Vegeu BURNYEAT (1990) 64: «La idea mateixa de futur ens força a plegar-nos a l'objectivitat. I així mateix l'acció, en conseqüència. És a dir, la vida mateixa. Els lectors d'aquesta Introducció que s'inclinin encara al relativisme farien bé de verificar les seves armes.»

ceptor com a pares de la percepció. La percepció, doncs, és filla de percebut i receptor i néta del no-res i no-res (156a3-157c3). Aquest *lógos* –diu Sòcrates– té encara un problema: el de com explicar la bogeria i el somni. En ambdós casos, creiem percebre el que de fet no percebem: en el cas del somni, ens sembla percebre el que *després* veiem que no percebíem; en el cas de la bogeria, els bojos creuen percebre el que els no bojos veiem que no perceben. Teetet, que ha trobat sorprenent i encertat el *lógos* donat (157d9-10), no sap què respondre a aquesta objecció. Sòcrates li mostra el camí per a salvar el *lógos*. Sòcrates arrenca de Teetet l'afirmació que el que és del tot dissemblant d'una altra cosa no pot tenir-hi res en comú (158e5-159a2). Demana llavors que consideri, en bloc, com un sol tot, Sòcrates sa i Sòcrates malalt, i Teetet admet que aquests dos «tots» són «evidentment dissemblants» (159b8). Que el Sòcrates sa trobi un determinat vi dolç i el Sòcrates malalt el trobi amarg, això no significa que cap dels dos s'equivoqui. Tots dos diuen el que els sembla, això és, i és per tant veritat. (De fet, no es tracta del mateix vi, perquè, com veurem de seguida, el vi en si no és res, només hi ha el vi-per-a-mi-ara i el vi-per-a-tu-ara). Semblantment, el Sòcrates adormit no és el mateix que el Sòcrates despert i, per tant, el Sòcrates despert no ha experimentat el que ha experimentat l'adormit: en cap de les dues experiències no hi ha error (159c1-3); i així mateix podríem argumentar per al boig comparat amb els no bojos.

Queda així salvat el *lógos* de Teetet: a això, diu Sòcrates, ens ha dut «el *lógos* recorregut fins aquí» (160c2). Què s'ha hagut de sacrificar per a fer treure fins al final, mantenint la bona composició de les seves parts –la seva anatomia–, el fill de la *diánoia* de Teetet? Sòcrates en fa el resum [Text 6b]:

«Em temo que a nosaltres dos [*hemin*, o sigui jo i el sensible] ens queda, fora de la nostra relació recíproca (*allélois*), res més que ser si som, res més que esdevenir si esdevenim, ja que la necessitat (*anágke*) que relliga (*syndeí*) l'ésser (*tèn ousían*) nostre no relliga res més fora de nosaltres i no ens lliga tampoc a nosaltres mateixos: haver estat lligats l'un a l'altre (*allélois syndedésthai*), vet aquí el que ens queda. De manera que si davant de qualsevol cosa, hom empra el mot “ser”, és ho ha de dir d'alguna cosa per algú en una relació; i el mateix si hom empra el mot “esdevenir”. Però davant d'aquesta cosa qualsevol, parlar d'ésser o d'esdevenir en si i per si (*autò eph' hautou*), vet aquí de quina manera hom no ha d'expressar-se ni ha de deixar que els altres s'expressin. Això és el que significa el discurs (*lógos*) recorregut fins aquí» (160b3-9). I afegeix: «Per tant, si el que em perfà (*tò emè poioun*) és per a mi (*emoí estín*) i no per a un altre, jo sóc qui ho percebo, però un altre no. [...] De manera que la percepció en mi (*emè*) és vertadera per a mi (*emoí*), ja que ella és, cada vegada (*aeí*), del meu ésser (*emes ousías*), i jo sóc jutge, segons la dita de Protàgoras, del que és per a mi (*emoí*), que és, i del que no és [per a mi], que no és.»

*El resultat és molt estrany, per més que Teetet no se n'adoni. El que ha començat essent una doctrina del moviment del sensible –perquè calia guanyar la identitat de ser i semblar, mostrant que el moviment propi del semblar pertany a l'ésser– ha esdevingut una mena d'atomisme de les percepcions: Sòcrates-despert i Sòcrates-adormit són dos i no un, són, diguem-ho així, persones diferents, que viuen en mons diferents perquè els afecten percepcions diferents. I, ben mirat, què hem de dir del Sòcrates de fa dues hores respecte del d'ara? La seva percepció segur que també ha canviat, de manera que tampoc aquests dos «Sòcrates» no són el mateix. I del de fa 30 segons i el d'ara? Exactament el mateix! El resultat és aquest: *la persona ha estat desintegrada en una pluralitat infinita de (diguem-ho així) «percepcions-instant»; l'home, doncs, ha estat dissolt*¹⁴: no és que un mateix sigui infinites persones, és que *no hi ha persona en absolut perquè no hi ha «un mateix» sinó tan sols una successió infinita de percepcions puntuals cadascuna d'elles inconnexa de les anteriors i de les posteriors.**

14. El resultat ens recorda l'empirisme de Hume. Per a aquest, només les impressions tenen validesa cognoscitiva; però les impressions són purs àtoms, no-res: de la combinació de «no-res» en virtut de les lleis associatives en surten els objectes i el subjecte, els quals, però, són ficcions esdevingudes de no-res. A nivell ètico-polític, això duu a deslligar el valor (l'haver de ser) del coneixement (el ser), un tret que trobem també en l'ensenyament de Teodor. FÉLIX DUQUE (1988), *Estudios sobre Hume*, Madrid, ha fet notar el caràcter nihilista de la filosofia de Hume, destacant-ne els aspectes comuns amb la filosofia de Nietzsche.

15. Ben mirat, no hi ha ni percepció; remetent a una il·lustració emprada per Sòcrates, BENARDETE, S. (1984), *The Being of the Beautiful*, Chicago and London, p. 1.109 ho expressa així: «the being-at-work of eyesight and whiteness does not depend mutually on light but only on each other. Seeing occurs in total darkness».

16. Costa no veure-hi, doncs, una certa presència de la doctrina dels principis atribuïda per Aristòtil a Plató. El passatge ens mostra que el moviment –i, per tant, el món– no pot ser pensat si tenim només la Díada indefinida: el domini d'aquest sol principi és la dissolució de l'home i del món. VEGETIUS GAISER, K. (1962), *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, PRIMERA PART. Cf. GADAMER, H.-G. (1980), *Dialogue and Dialectic*, New Haven and London, pp. 124-155, on defensa que «el problema dels Molts és des del seu mateix començament el problema del Dos» (p. 132).

En efecte, en cadascun d'aquests instants, l'home i el món han resultat ser no-res, fora de les percepcions que emplen l'instant de cada cas: l'únic ésser que hi ha és el del moviment mateix, que dona naixement al percebut i al perceptor: «haver estat lligats l'un a l'altre, vet aquí el que ens queda». Només queda «ser si som i esdevenir si esdevenim»: l'ésser meu està lligat a l'ésser nostre, que no és res més que la relació recíproca: jo no estic lligat a res fora del percebut i tampoc no estic lligat a mi mateix; tal és la «necessitat que lliga l'ésser nostre» –un sol ésser, ja que jo no sóc res fora de la relació al sensible–: el meu ésser és estar totalment extravertit en el percebut, el qual al seu torn no és sinó la seva extraversió total en mi. Cal notar, així, que *ben mirat no hi ha ni flux sensible*, perquè en tot cas cal parlar de fluxos sensibles, en plural, tants com quantes relacions hi hagi. I, mirat encara millor, *no es pot parlar ni tan sols de fluxos*, perquè el mot «flux» remet a un corrent *continu* i en l'atomisme de percepcions que s'ha hagut de postular per a respondre a les objeccions del somni i la bogeria el continu –aquell que ens faria veure Sòcrates despert i Sòcrates adormit com la mateixa persona– no existeix¹⁵. *La identitat de la percepció amb el saber ha pogut ser finalment establerta, però el preu que s'ha hagut de pagar és la integritat de l'home (i la integritat del lògos mateix, tal com indica la limitació de l'expressió que Sòcrates assenyala).* Ben significativament, en l'imperi de la diferenciació el que ha quedat és... la Díada indefinida! En efecte, si ni jo ni el sensible no som res definit, només queda cada instant en què hi ha *dos* cadascun dels quals és *no-res* –dos, doncs, indefinits¹⁶...

Resultat: el *Teetet* de Plató mostra convincentment que *si només hi moviment, no hi ha ni moviment*. Definitivament, doncs, si per «moment heraclític» entenem el que entén Cornford, Plató (almenys en el *Teete*) no és pas heraclític.

7. En cert sentit ja he dit tot el que volia dir. Permeteu-me, per acabar, dir-hi la meua sense pretendre justificar tot el que diré. Si no conveço ningú, que el que digui serveixi, si més no, com a provocació o exhortació per a continuar pensant la qüestió.

Engego per un punt que m'ha quedat pendent. Una certa correcció respecte de la postura de Burnyeat. El professor americà troba una confirmació de la bondat de la Lectura B en la formulació platònica de la unitat de la consciència. En cert sentit, té tota la raó: com acabem de veure, la teoria del coneixement «platònica» en el sentit dels manuals no suporta la confrontació amb el text. Tanmateix, caldria fer dos matisos a la manera de tractar la qüestió de Burnyeat. Primer: la tal «unitat de la consciència» no és tan clara com ell voldria, perquè el text deixa ben clar que l'ànima mateixa s'ha de desdoblar com a «canal» a través del qual es reben els «comuns» i com a unitat receptora de les percepcions i dels comuns. Paradoxalment, doncs, l'anàlisi de la situació duplica l'ànima (tot afirmant una distància d'ella respecte d'ella mateixa) en el mateix intent de pensar la unitat (184b4-186a1). I segon: d'això se segueix que no és pas fàcil donar un tractament discursiu coherent i plenament satisfactori del fenomen del saber. La meua opinió és que, malgrat els esforços de Burnyeat per endevinar-hi una teoria nova, el mateix Plató opina que això és un impossible.

Si per «teoria» entenem un tractament teòric del coneixement que expliciti analíticament i d'una forma sistemàtica tots els seus elements i expliciti, després, de manera exhaustiva i coherent, com es combinen tots aquests elements per a constituir el procés cognoscitiu, en aquest cas hem de dir que *en Plató no hi ha una teoria del coneixement*. Una lectura curiosa del *Teetet* ens mostraria que per a Plató no hi ha coneixement sense *noesis* sense visió intel·lectual que, per la seva naturalesa transdiscursiva —vet aquí una de les claus del *Cràtil*—, no es deixa integrar en la reconstrucció d'una estructura.

I ara passo al que vull dir. Hi ha un moment en què *és veritat* que tot és flux permanent, pel mateix fet que Descartes a l'inici de la Segona Meditació es troba *de veritat* marejat sense poder posar el peu al fons ni treure el cap a la superfície. *El moment heraclític forma realment part del coneixement, ni que sigui com un moment que ha de ser superat*. En cert sentit, *el coneixement es guanya en lluita contra aquest moment heraclític*. Descartes s'ha de marejar per trobar, després, un punt de suport; el mareig, cer-

tament, no és el punt d'arribada del saber, però gairebé podríem dir que és el seu punt de partença en el sentit que és precisament quan tot se'ns mou que, coneixedors de la nostra ignorància, ens posem en moviment per recuperar l'estabilitat perduda.

Plató no fa una teoria sinó una dramatització o una fenomenologia dramàtica del coneixement; i el drama del coneixement té lloc a l'entremig. No sé si sou prou conscients de com és de poc inicial el moment heraclític. Ara, mentre escric, miro el llibre que tinc al davant. L'aire calent del calefactor que escalfa el meu estudi fa que el full que miro oscil·li lleugerament amunt i avall, prou lleugerament, però, perquè jo pugui llegir sense problemes la pàgina del *Teetet* que miro. El llibre roman davant meu, sense moure's. Mentre me'l miro, penso: «Quina idea més estranya, aquesta del flux permanent!» Només un Àiax quan deixa de ser Àiax, en l'escena de l'obra de Sòfocles, ens permet de copsar per un moment el caràcter efímer de les coses, la seva inconsistència. Si una fulla a la tardor passa del verd al groc, què? Ja recuperarà el verd al cap d'uns pocs mesos. Però si el guerrer més honorable, un dels millors entre els millors, ara el trobem odiat pels déus, pels troians i pels aqueus, on ha quedat tota la seva glòria? Que potser tot és el rodar de la pedra de Sísif —esforç sense sentit?

L'heraclitisme ens dóna notícia de la dimensió tràgica de la realitat i del pensament que tracta de copsar-la, i per això és a l'inici del pensament filosòfic i al mig de la vida. Si el temps deixat a la seva inèrcia no fos destructor, els homes no hauríem pensat mai que tot es mou sense terme. La filosofia de Plató té el seu moment heraclític, en efecte; però això es pot dir de tota filosofia, perquè tota filosofia té el seu origen en la decepció davant la inconsistència d'una realitat que ens havia semblat estable. La *hybris* filosòfica consisteix a creure que l'home és capaç de lluitar amb els seus propis mitjans contra el temps. Si Plató, acabat, no troba en l'heraclitisme també el punt d'arribada del seu pensament, és perquè no creu gens que lliurar-se amb decisió al temps sigui una bona manera de combatre'l. Al capdavall, la recomposició no és pas el mateix que la descomposició: contra la dita d'Heràclit, el camí amunt i el camí avall no són pas el mateix.

XAVIER IBÁÑEZ PUIG
Grup Hermenèutica i Platonisme
[xibanez2@pie.xtec.es]