

Això, però, no afecta a la tesi més essencial i no ha d'obstar per a reconèixer que aquest llibre ha d'ésser llegit amb la mateixa atenció i cura amb què ha estat fet, atès que suposa un canvi d'orientació radical en les lectures fetes més usualment fins ara. És a dir, amb allò que és més essencial a la tesi de l'Escola de Tubinga, s'hi ha d'estar d'acord amb tota necessitat. D'altra banda, les febleses assenyalades no són comeses de manera inconscient, sinó que Krämer justifica la postura platònica pel que fa a l'ensenyament (i a la necessitat de mantenir no escrita les seves tesis més essencials) precisament en el fet que la recepció d'aquestes doctrines avui palesa una aridesa i un esquematisme buit. Aquest esquematisme llavors només fóra un índex de la tasca que encara resta en el camp dels estudis platònics.

Francesc Fernández Ramos

Thomas Alexander SZLEZÁK, *Come Leggere Platone*, Rusconi Libri, Milano 1991, 182 pàgs. (Traducció de l'alemany de N. Scotti. El títol original de l'obra és l'italià).

Aquest llibre ha aparegut paral·lelament a Plató *Tutti gli scritti* a cura de G. Reale i publicat per la mateixa editorial, i té la intenció d'ajudar el lector a enfrontar-se a la lectura de Plató. En aquesta obra hom pot trobar els principis bàsics que manté l'anomenada escola de Tubinga en una exposició clara, entretinguda i rigorosa.

L'autor comença comentant la joia que produeix llegir Plató, que té, en part, a veure amb com el lector s'impliqui en la lectura. La pregunta és, doncs, de quina manera ha de ser la implicació activa del lector, i quina part pot suposar la seva contribució espontània a la construcció del significat (pàg. 25). Plató creia que la natura del receptor condicionava la manera com calia comunicar la filosofia. D'aquí l'exemple del cas de Cal·licles al *Gòrgias*: la bona solució del problema plantejat en el diàleg, que per Plató pot ser fornida només mitjançant el recurs a l'estructura interior de l'home, no pot ser participada a una

natura com la de Cal·licles, en tant que li manquen les condicions per a una comprensió adequada de tal veritat. És per això que Cal·licles rep només una refutació *ad hominem* (494bss). Discriminant així d'entrada tot aquell grup de lectors que no entendrien Plató per defectes en les pròpies ànimes, passa Szlezák a comentar quines són les possibles actituds errades del lector i quins els motius d'irritació comuns que cal neutralitzar. Sosté que els obstacles són fruit del desconeixement de la concepció que Plató té de la correcta modalitat de la comunicació filosòfica i, en última anàlisi, del seu mateix concepte de filosofia. Així, no es estranya a) creure que els diàlegs aporètics són un joc o una broma; o b) quan en els diàlegs aporètics, davant els problemes més importants, s'afirma que «per ara» no poden ser aclarits o que cal deixar-ho per un altra estona, el lector es reclama impacient si hi ha alguna cosa més important en Plató o es tracta de la tortura de Tàntal; o c) veure transgredir la llei del «fair play» en els diàlegs, on sempre hi ha qui sap més que els seus interlocutors.

Szlezák es pregunta si amb aquesta concepció dels diàlegs Plató no vol comunicar alguna cosa de particular i no immediatament comprensible i si això es fa referint-se a una concepció de la filosofia que divergeix de les actuals. Troba aleshores que els prejudicis a l'hora de llegir els diàlegs no són només de lectors individuals sinó també d'èpoques. Així mostra les malinterpretacions provocades per allò que Reale anomena el paradigma caduc: a) El motiu de l'«amagar» en els diàlegs ha estat deixat de banda en l'anàlisi de les seves tècniques dramàtiques. Sorpren la regularitat amb què Plató utilitza el recurs, i encara més que no s'hagi notat que la reserva sobre el saber sigui el motiu decisiu de l'estructura i el significat de l'*Eutidem*. b) Sòcrates calla el saber. Per exemple a l'*Eutidem* es comporta de manera «esotèrica»: ell disposa d'un saber ben fonamentat però no veu cap necessitat d'exposar-lo perquè els altres participants són instruits deficientment o no són aptes per a la filosofia. Saber callar sobre el saber filosòfic quan ho exigeixen les circumstàncies és per Plató un tret positiu del ver-

tader filòsof. És d'un sarcasme mordaç que Sòcrates ho atribueixi als dos pseudo-filòsofs Eutidem i Dionisodor (pàg. 36). El principi contrari, el d'exposar-ho tot com un botiguer, és propi dels sofistes (*Protagoras* 317bc). c) Els diàlegs envien més enllà d'ells mateixos (p. ex. el fàrmac de *Càrmides* 155e, o repetidament *La República* —509c envia a 506de; 533a—. Ho anomena «passi d'omission»).

Tots aquests punts no han estat clarificats per la crítica fins H. J. Krämer, *Areté bei Platon und Aristoteles*, 1959. La raó d'això resideix en el fet que «l'intera nostra epoca, e cioè l'epoca "moderna" a partire dall'Illuminismo come pure la cosiddetta "postmoderna", non fanno alcun uso di limitazioni poste intenzionalmente alla comunicazione filosofica, e pertanto non le comprendono. Infatti, come è noto, si vede solo ciò che si conosce» (pàg. 39). Plató no escrivia per la moderna cultura llibresca dels segles XIX i XX, sinó que Plató escrivia per a tothom (pàg. 51).

La precomprensió moderna dels diàlegs de Plató ha estat incapaç d'explicar convenientment les següents característiques dels diàlegs: 1) Les obres de Plató posen en escena *col·loquis*. En l'àmbit d'un col·loqui poden donar-se amplexos monòlegs. 2) El col·loqui es dona en un lloc i un temps ben precisos. Els participants són individus caracteritzats de manera concreta i, amb poques excepcions, tots són personatges històricament identificables. 3) Tot diàleg té una figura que assumeix inequívocament la conducció de la discussió, que inicialment és una tendència a la idealització de «Sòcrates». En els diàlegs tardans pot tenir altres noms, i aleshores està una mica com a l'ombra. 4) El conductor del diàleg parla només amb un interlocutor cada vegada. Poden intercalar-se diferents interlocutors o substituir-los per un d'imaginari. 5) El conductor del diàleg està en disposició de respondre a totes les objeccions. Sap refutar, mai és refutat, tots els elements que fan progressar el diàleg els introdueix ell. 6) El col·loqui no s'incrementa en sentit continuat, sinó que s'eleva a un nivell qualitativament superior de manera sobtada, principalment sota la forma de de-

fensa d'un atac. 7) El conductor del diàleg no porta l'argumentació a una conclusió orgànica, sinó que envia a temes, finals de prova, àmbits de futures investigacions, el tractament dels quals seria necessari però fora de la investigació present.

En canvi, la posició que Szlezák defensa vol donar raó d'aquestes característiques, com ja va mostrar al seu anterior llibre, fonamentant-se en una lectura de la controvertida crítica de l'escritura al *Fedre* (274b-278e) (Vegi's *Platone e la scrittura della filosofia*, Vita e Pensiero, Milano 1989). Resumidament, «Platone non pensò mai di affidare alla scrittura l'intera sua filosofia» (pàg. 72). Les raons perquè el dialèctic es mostra circumspecte amb l'escritura són motivades per mancances estructurals d'aquesta: 1) parla a tothom sense destriar, 2) repeteix tothora el mateix, 3) no pot defensar-se. *El diàleg platònic no s'escapa d'això* (pàg. 73). Quan Plató diu que hi haurà un canvi en aquesta situació, no vol dir que aquesta superació sigui el diàleg platònic. Els diàlegs tenien en algun cas la missió de ser el suport de la memòria (*Timeu*, *Lleis*). Però en el fons «Platone ha sperimentato in dar forma in modo drammatico e psicagogico a delle conversazioni filosofiche come un gioco aguto e piacevole. I dialoghi devono la loro esistenza non da ultimo al ludico istinto d'artista di questo geniale scrittore» (pàg. 75).

D'aquesta lectura es desprèn la definició del filòsof a partir de la relació amb els seus escrits. Només si el filòsof ha mantingut conscientment fora dels jardinets d'Adonis (= l'escrit) les seves fonamentacions últimes, podem estar segurs del fet que ell està en disposició d'anar en ajuda dels seus propis escrits gràcies a les «coses de major valor» (*timiòtera*). És per això que per Plató la *qualitat de l'ésser filòsof* no és quelcom mutable o que ara es té i ara no, o que dona respostes *ad hoc*, etc. El concepte de filòsof sempre al·ludeix a un canvi ontològic d'arrel (*Rep* 521c6 cfr. 518d4; *Fedó* 101e1; *Convit* 204bs); mentre que la dialèctica condueix a un principi anhi-potètic, el que vol dir per Szlezák que per al dialèctic hi ha un final del viatge (*Rep* 532e3). Posseir «coses de major

valor» (*timiótera ékhein*) significa per al dialèctic estar en grau de fonamentar una explicació més elevada en la sèrie de les hipòtesis als passatges que ho reclamin. «La situazione di “soccorso” (*boètheia*), cioè la situazione per cui un *logos* si trova esposto a un attacco, e il suo autore si vede quindi obbligato a venirgli in aiuto, costituisce il principio strutturale centrale dei dialoghi platonici» (pàg. 85). Entre altres exemples de la *boètheia* platònica cita Fedó 88d9-e3, on Equècrates vol saber com Sòcrates «anà a l'auxili del seu raonament» (*eboèthei tò lógo*). L'auxili ve portat per Sòcrates, que parla d'altres coses (idees), les quals porten a prop dels primers principis. I també és clar el cas de l'inici de *La República* II, on a petició de Glaucó i Adimant s'esdevé la defensa de la justícia (llibres II-X).

Rarament es comprèn que el moviment d'ascensió constitueix el vertader tema de la mimesi dramàtica en els diàlegs. De fet, quan se centra en aquest fet (René Schaerer, *La question platonicienne*, o Paul Friedländer, *Platon*) es posa l'accent sobre l'ascensió en tant que tal, oblidant que els diàlegs només en mostren una part i indiquen clarament la deliberada delimitació del procés. Però no tement atribuir a Plató una «doctrina secreta», Gregory Vlastos encara es planteja una dificultat artificiosa segons la qual Plató hauria encaminat la seva filosofia cap a dos camps diferents d'investigació, un adequat a la forma escrita, i un altre adaptat a la forma oral. L'objecció evita considerar la relació entre oralitat i escriptura en Plató: no es tracta de dos àmbits diferents, sinó d'un filosofar ininterromput sobre els mateixos problemes, amb un progressiu aprofundiment del nivell de justificació. La doctrina dels principis no és una interpretació d'Aristòtil (contra l'opinió de Cherniss) ni un tret propi de la vellesa de Plató.

Els límits del que podia ser comunicat no pot dir-se que estessin fixats d'una vegada per sempre. Tenim el testimoni de Plutarc (*De Isis i Osiris*, 48, 370s) que Plató de gran estava més inclinat a anomenar els principis que tenia en la ment. Ara bé, el principi segons el qual cal evitar posar-los per escrit roman invariable en la seva substància des de la

metàfora del fàrmac a *Carmides* fins al XII llibre de *Les Lleis* on és emprat per designar el concepte d'*aprórreta* (968e).

A part dels «passos d'omissió» que envien als primers principis, n'hi ha tots uns altres d'una segona mena que són els que envien d'un diàleg a l'altre (p. ex. la teoria de l'ànima (*Timeu*, *Fedre*, *República*, *Gorgias*, etc.) o la doctrina de l'anàmnesi i dialèctica en *Eutidem*, que Szlezák estudia especialment). Resumint, estableix que Plató, tot i servir-se de diferents menes d'enviaments, al·lusions i senyals, no deixa mai veure la intenció que vulgui donar a l'al·lusió, un paper central en la comunicació filosòfica. Considerar-ho així és un error que prové de Schleiermacher.

La tècnica dramàtica de Plató pren cos en altres recursos que Szlezák descriu detalladament. Alguns d'aquests són: a) *L'acció dominant* o repetició d'un motiu (per ex. «amagar» i «joc seriós» a *Eutidem*; *Carmides* «conversió»; *República* «constricció»). b) *Interrupció del diàleg narrat*: *Eutidem*, *Fedó*. c) *El canvi d'interlocutor* significa un canvi de nivell argumentatiu generalment connex a un cas d'«auxili del logos»: *Gorgias*, *República*. El *Convit* és diferent: Alcibiades és l'exemple que Plató addueix per mostrar com l'«obrir» pot no tenir èxit sense l'ensenyament explícit sobre els continguts filosòfics decisius. d) La ironia: «che l'ironia costituisca per Platone un mezzo dalla portata e dalla funzione limitate, non avrebbe mai dovuto essere misconosciuto. Il solo fatto che essa passa in secondo piano già in alcune importanti opere del periodo di mezzo, e che nel capolavoro di Platone, la *Repubblica*, le sia riservato un ruolo totalmente marginale, mentre risulta quasi del tutto ausente in opere come il *Timeo* e le *Leggi*, avrebbe dovuto mettere in guardia nei confronti di un sopravvalutazione di impronta romantica del significato che Platone le attribuiva» (pàg. 139). e) El mite: «il mito appare come una seconda via d'accesso alla realtà che, pur non potendo prescindere dal *logos* per quanto concerne il contenuto, presenta tuttavia nei suoi confronti un *plus* che non può essere sostituito in nessun altro modo». f) Monòleg i diàleg amb interlocutors imaginaris (no el dià-

leg que emmarca un altre com a *Fedó* o a *Eutidem*, sinó p.ex. *Diotima*, *Lleis X*, *Protagoras* 353ass, *Hip. Maior* 304d4...).

El llibre que comenten inicia aleshores l'últim gran moviment on es mostra com pot donar raó de les característiques abans ressenyades del diàleg. Així, 1) de què les obres de Plató posen en escena *col·loquis*, i que en l'àmbit d'un col·loqui poden donar-se amplex monòlegs no es dedueix que el diàleg sigui la forma necessària de la filosofia (tot i que el pensament és estructuralment dialògic), ni que el diàleg tingui tanta importància en la mesura que està conduït per un personatge principal que coneix la veritat. Contràriament a interpretacions modernes, que subratllen el procés de conduir el diàleg, Plató primava la representació de la convergència (*homologia*) assolida pel diàleg. Parlar en aquest punt de comunicació indirecta, tot i sostenible formalment, és deficient pel que fa al contingut. 2) El col·loqui es dona en un lloc i un temps ben precisos. Els participants són individus caracteritzats de manera concreta i, amb poques excepcions, tots són personatges històricament identificables. Això es deu a la voluntat d'ensenyar a superar-los en favor d'una recerca impersonal, pura i orientada només als *ónta* (reservada a l'oralitat), de la que el *Timeu* seria el cas extrem. 3) Tot diàleg té una figura que assumeix inequívocament la conducció de la discussió. A això correspon que mai hi ha un diàleg entre iguals. Un col·loqui entre dialèctics d'igual nivell portaria ràpidament a aquella esfera de la teoria dels principis que el filòsof volgudament reserva al socors oral. 4) El conductor del diàleg parla només amb un interlocutor cada vegada. Poden intercalar-se diferents interlocutors o substituir-los per un d'imaginari. Les raons són que així es mostra millor la diferència, que no es treu res de contraposar opinions errònies, que es vegin els errors de l'opinió diferent i que és l'interlocutor qui té necessitat del dialèctic. 5) El conductor del diàleg està en disposició de respondre a totes les objeccions, sap refutar, mai és refutat, i introdueix tots els elements que fan progressar el diàleg. El motiu és que qui porta el diàleg està al càrrec de les *timiòtera*, és el

que sap. Els interlocutors són «aprenents» *manthánontes* (*Fedre* 276 a5). 6) Que el col·loqui s'elevi a un nivell qualitativament superior de sobte, principalment sota la forma de defensa d'un atac, es deu a que la situació de fons representada és aquella de *boétheia*. Això serveix de mètode per destriar qui és filòsof i qui no ho és. Finalment, 7) que el conductor del diàleg no porti l'argumentació a una conclusió orgànica, sinó que envia enllà del diàleg, és senyal de què el diàleg platònic no pot defensar-se d'un atac, però per ser escrits d'un filòsof sí que aquest està en disposició d'explicar i fonamentar tot allò que exposa en l'àmbit de l'oralitat.

Com i quan s'ha arribat a malentendre la forma del diàleg? La teoria moderna del diàleg no és només no-platònica, en la mesura en què no pot recolzar-se en cap text de Plató, sinó que és antiplatònica. Plató abandona la praxi normal per no voler-ho deixar tot a l'escrit, sinó que reserva les coses de major valor a l'oralitat. La tècnica de la «comunicació indirecta» roman com un mitjà merament subsidiari de la comunicació filosòfica. La causa del malentès era el prejudici il·lustrat de la publicitat en la comunicació del saber. No es podia atendre a què Plató no considerava els pensaments sobre els Principis com secrets (*apórreta*), sinó com «de mena de no haver-los de comunicar apressadament» (*apórreta*).

Per aquest mateix motiu s'ha malentès la diferència entre esotèrica i secretisme. El secretisme es recolza en l'obligació, i la seva transgressió provoca sancions. L'obligació treu la llibertat a qui participa del saber. El fi del secret és l'assoliment o el manteniment del poder per la lliga que manté el secret. L'esotèrica es recolza en el coneixement. La llibertat és convidada a manifestar-se prenent la decisió justa. La transgressió no porta sanció sinó pèrdua de consideració. No fa mal a la comunitat o al saber sinó a si mateix. El saber és un fi en si mateix, no està orientat al poder, sinó a l'objecte.

La conclusió del llibre retrata, per acabar, la concepció que Plató té de la filosofia i la finalitat dels diàlegs. Els diàlegs no volen ésser la presentació man-

cada de buits de tota la filosofia de Plató, sinó que indiquen els camins que són possibles de buscar i seguir en filosofia. Gràcies a la seva vivacitat els diàlegs despleguen una gran força protrèptica. Però això no és tot: no només porten al camí de la filosofia sinó a la filosofia que porta als Principis, que han de venir revelats, però, sota l'observança de les limitacions que la crítica de l'escrit imposa a l'ús que el filòsof en pot fer d'aquest. Els diàlegs són llegits, doncs, com «deïframentis della filosofia di Platone aventi carattere di rimando». La forma és important a efectes del contingut: són *dramas*. L'acció sempre fa veure com la iniciació a la filosofia no està a disposició de tothom indiferentment sinó dependent del grau de maduresa i de moralitat; a més, només hi ha un tipus humà capaç de superar el nivell argumentatiu i «donar-li auxili» (*boëthiaï*): el qui sosté la filosofia de les idees. D'aquí una constel·lació de personatges sempre igual: el dialèctic i la resta, més o menys dotats. D'aquí que les homologies siguin exemplars i també calgui considerar seriosament els passos d'omissió que adverteixen que el conductor del diàleg podria portar a homologies diferents i fonamentades més en profunditat. «I dialoghi, quindi, mediante la loro tecnica letteraria intessuta in modo coerente, rimandano alla filosofia orale di Platone. E proprio per questo dimostrano di essere le opere di un *philosophos* nel senso dettato dalla critica dello scritto» (pàg. 167).

Convindria, per acabar, fer unes consideracions crítiques. En primer lloc, notar una certa descurança. A la primera característica dels diàlegs (pàg. 40) diu que les obres de Plató només posen en escena *colloquis* i potser en el seu interior monòlegs. A més, en la discussió sobre l'anonimitat (pàg. 44) concedeix que Plató no parla mai en nom propi. Però què són aleshores les Cartes? En segon lloc, un problema terminològic. La diferència que fa entre el *secret* i l'*esoterisme* és formal i no ajuda en la tasca d'aclarir el què de les doctrines no escrites, tot i que si que ajuda a seguir desfet el tòpic del secretisme platònic. Però la llarga història de la paraula *eso-*

terisme no ens empenyeria a parlar més aviat de doctrines o ensenyaments intra-acadèmics? De fet, *innerakademisch* és l'expressió preferida per H. J. Krämer per treure tot caràcter d'esoterisme en el sentit tradicional a la seva tesi d'un ensenyament de Plató a l'interior de l'escola (Cf. després d'*Areté...*, *Retraktationem zum Problem des esoterischen Platon*, «Mus. Helv.», XXI, 1964, pàg. 137-167). En tercer lloc, dir alguna cosa més sobre l'anonimitat. Szlezák diu que evidentment les obres de Plató no són anònimes perquè sempre (?) s'ha sabut que eren de Plató. Ara, el que és cert és que Plató no és mai —gairebé mai— personatge dels seus diàlegs (sí de les cartes). Això pot tenir més sentit del que creu Szlezák. Tampoc tant com per arribar a dir que Plató no fa el mateix que Aristòtil o Heràclit o Parmènides. Tots escriuen obres de filosofia. Però cada cas és cada cas i en cada un d'ells cal veure on se situa l'autor respecte a la seva obra. Caldria sempre preguntar-se si és la mateixa distància autor-obra la que hi ha entre Aristòtil i *La Política* i Plató i *La República*, per exemple, i veure si la diferència és filosòfica significativa.

L'última crítica és més general i afecta diferents qüestions. La primera és perquè l'interlocutor principal és el filòsof. No és això identificar Sòcrates = Parmènides = Foraster d'Elea = Atenenc = Timeu sense capir-ne les diferències significatives? No és el canvi d'interlocutor-conductor produït per quelcom més que per una vergonya per fer dir a Sòcrates coses que no havia dit mai? I si fos així, no hauria d'haver actuat abans aquesta vergonya? Segonament, la identificació senzilla (pàg. 149) dels conductors dels diàlegs també passa amb els interlocutors. Així troba que són bessones les posicions de Glauco i Adimant a *La República*, Simmias i Cebes al *Fedó*, Clinias i Megillos a *Les Lleis*. Però, per dir un sol cas, no són ben diferents Glauco i Adimant? No són enriquidores les diferències? En tot cas, això no afecta a la tesi de Szlezák, tot i que senyala la seva tendència simplificadora i uniformitzadora dels diàlegs. I tercer, però no el menys important, per Szlezák la ironia té un paper cada vegada menor a mesu-

ra que avança la producció platònica, cosa que és ben discutible.

En conclusió, i jugant amb uns mots de l'autor, els diàlegs no només es deuen al «ludico istinto d'artista di questo geniale scrittore» sinó també a la «lúdica raó d'aquest genial filòsof». (Szlezák també ho admetria en general, però no sé si li faria gràcia). Sospitem que Szlezák té una visió massa seriosa i professional de la vida i l'obra filosòfica (irònicament un prejudici d'origen modern), que el porta a simplificacions i imatges com les que hem comentat. En fi, Szlezák potser pot sentir la joia d'entendre les profunditats dels diàlegs platònics, però potser és una joia tan profunda que es troba que no hi ha gota de llum per veure el somriure, el divertiment i la tragèdia de les escenes que Plató ens presenta.

Josep Monserrat i Molas

Philip MERLAN, *Dal Platonismo al Neoplatonismo*, Vita e Pensiero, Milano, 1990.

Aquest llibre de Philip Merlan¹ va posar en el dia de la seva ja llunyana aparició (1953) un trencament amb la postura acadèmica sobre la filosofia posterior a Plató per dues raons. Per una banda va obligar a repensar la relació de Plató amb el neoplatonisme, tot trencant amb el model vigent des de Zeller i, per l'altra, va resituar Aristòtil en el seu context neoplatònic tot qüestionant les tesis de Jaeger. Si bé aquestes dues innovacions van donar lloc a dos debats importants, les lectures unitàries del llibre no van sovintejar.

Veiem en primer lloc quina era l'estructura d'aquest llibre: El capítol 1 basat en una anàlisi del *De communi mathematica scientia* de Jàmblic² estudia les relacions entre l'ànima i els ens matemàtics segons aquest autor. Aquest tema serà el fil conductor de tot el llibre que

ens ocupa: en primer lloc Merlan troba en Jàmblic un seguit de contradiccions que li fan descobrir la presència de dues teories diverses: la de Espeusip (estudiat al capítol 5) i la de Posidoni (estudiat al capítol 2). En el cap. 3 s'estudia la postura d'Aristòtil sobre el mateix tema i en el capítol 6 Merlan descobreix en el *Protrèptic* d'Aristòtil l'origen del capítol 23 de l'obra citada de Jàmblic. El capítol 4 està dedicat a l'origen neoplatònic de la coneguda divisió dels coneixements en *trivium* i *quadrivium*. Finalment, el capítol 7 està dedicat al famós tema de l'objecte de la metafísica segons Aristòtil.

Per entendre el caràcter pioner de Merlan cal recordar que ell va ser un dels primers en estudiar Xenòcrates, Espeusip, Heràclides, Hermodor, Agatarchides, Moderat, Eudor, o Nicòmac de Gerasa. Igualment va ser un dels primers en estudiar la filosofia de les matemàtiques de Posidoni, Plutarc o Procle.

Pocs eren els autors que abans d'ell s'havien obert camí per aquestes terres: als països anglosaxons Dodds, Cherniss i Ross; a França Brehier, Boyancé i Festugière; a Alemanya, Dörrie, Jaeger, Praechter, Reinhardt, Solmsen, Theiler, i Wilpert. En la dècada posterior a l'aparició del llibre que ens ocupa veiem sorgir tot un ampli ventall d'estudiosos d'aquest període de la filosofia grega que entraren en diàleg amb Merlan. Al 1960 i 1968 van aparèixer noves edicions ampliades amb uns apèndixs a cada capítol on Merlan contestava aquests nous interlocutors i es feia ressò de les veus que vingueren a sumar-se a la seva. Entre els primers destaquen una nova generació d'estudiosos d'Aristòtil: Aubenque, Düring, Moreau; entre els segons: Dörrie, de Vogel o von Ivanka.

Com hem dit, els primers capítols estan dedicats a l'anàlisi del *De communi mathematica scientia* de Jàmblic, concretament dels capítols centrals que tracten dels objectes matemàtics com a realitats intermitges entre la realitat teolò-

1. Nascut el 1897, va estudiar a Viena amb H. Gomperz on es doctorà el 1924. El 1940 es va traslladar als Estats Units on morí el 1968. Una altra obra important de Merlan és *Monopsychism, Mysticism, Meta-consciousness*, 1963. Els seus articles han estat recollits a *Kleine philosophische Schriften*, 1976.

2. Editat per Festa a Teubner l'any 1891. Dissortadament no hi ha cap altra edició ni cap traducció ni d'aquest ni dels altres llibres de Jàmblic de filosofia de les matemàtiques (*In nicomachi arithmeticae introductionem*, ed. Pitelli, 1894; *Theologoumena arithmeticae*, ed. De Falco, 1922).