

sió és la determinació essencial és perquè es troba present en tots els cossos, de tal manera que extensió i cos són conceptes vinculats, i no es dona un sense l'altre, per la pròpia naturalesa dels mateixos. La vinculació té lloc en virtut de les lleis de la geometria i, per tant, no depèn exclusivament de la percepció dels sentits. Insisteix Gómez Pin que per Descartes la idea de cos és la idea d'allò que té només propietats geomètriques. Des d'aquesta perspectiva, el cos sempre es determina des de la seva extensió. Ara bé, es pot parlar d'extensió sense corporeïtat?, es pregunta Gómez Pin. Aquesta hipòtesi ens duria cap a l'afirmació del buit, la qual es troba completament exclosa de la filosofia cartesiana.

—*La ciència*. Si en la noció d'extensió es troben implicades les nocions de figura, magnitud, repòs, moviment..., no podem afirmar el buit, perquè el que caracteritza és la noció d'extensió sense corporeïtat. Una extensió d'aquesta mena impossibilita tota construcció geomètrica espacial, per la manca de referents. Per a Gómez Pin, la reclamació que Descartes fa d'un ús més elevat de la matemàtica que el que ha fet fins ara la tradició, el porta a «erigir las determinaciones geométricas en rasgos ontológicos». En tot cas, si la substància corpòria ha de ser entesa com extensa, i l'extensió al seu torn no es pot concebre sense figura, es pot dir, com diu Einstein, que no hi ha espai sense camp. La física cartesiana s'allunya de la física newtoniana en la mesura que aquesta última accepta el buit com a resultat de la imposició d'espai i temps en forma de condicions absolutes per a la realitat material. Per a Newton podem pensar en un espai sense cossos, perquè l'espai i el temps són les estructures ontològiques que sustenten els cossos.

Però l'aparició del concepte de «camp» per interpretar fenòmens com el de la llum va fer necessària l'existència de matèria, fins i tot en l'espai que era considerat buit per la física clàssica. Quan la noció de camp determina les seves lleis amb independència de tota altra entitat material o referencial, és quan la possibilitat del buit queda ex-

clusa de la física moderna. Com sabem la física moderna beu de les fonts, entre d'altres, de la teoria de la relativitat d'Einstein; aquesta teoria acaba amb els sistemes referencials absoluts, i afirma que aquests varien en funció de si es troben en moviment o en repòs. Per tant, no hi ha una única unitat de mesura que valgui tant pel cos que es desplaça com per l'espai pel qual es desplaça. Es podria dir, doncs, que l'espai ja no té distàncies fixes. Amb això, desapareix la noció de distància com a valor universal, i encara que entre un cos en moviment i un altre en repòs seguirà havent distància i, per tant, espai, aquesta parella distància-espai dependrà ara del medi; tindrem, llavors, dues distàncies-espai diferents, una donada pel cos en moviment, i una altra donada pel cos en repòs. La conseqüència de tot això és la supressió de les nocions d'espai i temps absoluts, sense que això vulgui dir que hagi de desaparèixer un marc referencial últim que ens permeti considerar els fenòmens. Però, allò que és important ressenyar per a Gómez Pin és que l'espai deixa de tenir existència diferenciada «al margen de aquello que llena el espacio, de aquello que depende de las coordenadas». Descartes, doncs, no anava tan errat en creure necessària l'exclusió del buit en l'espai. Per la física contemporània no hi ha espai lliure de camp. Sense la noció de camp no hi ha distància, ni mètrica, ni geometria possibles. A l'igual que per Descartes, per la física contemporània l'espai torna a ser l'escenari, regit per lleis geomètriques, dels moviments dels cossos o del camp.

Joan Nonell

Lawrence LAMPERT. *Leo Strauss and Nietzsche*, The University of Chicago Press. (1996)

Leo Strauss és una de les figures més controvertides del segle XX. Inspirador d'un corrent molt personal de la historiografia filosòfica americana, la seva figura ha quedat sovint reduïda a la d'ideòleg del nou pensament conserva-

dor americà. Aquesta tasca no es realitzaria tant en funció d'un treball d'exteriorització de la seva ideologia, sinó en el seu treball acadèmic apologetic d'uns temps antics enfront d'una modernitat que és considerada menys favorablement. És evident que aquesta caracterització ens podria dir molt sobre els adversaris de Strauss: fóra instructiu segurament preguntar-se sobre per què és reaccionari llegir Plató o Aristòtil, la història de la filosofia en general, o per què a més de ser modern, cosa que si no pots triar quan neixes és prou inevitable, s'ha d'ésser modernista. En definitiva, sobre si no constitueix una paradoxa absoluta que la història de la filosofia, o la història en general, només adquireixi sentit des de les apologies de la realitat present i que, a més, això sigui progressisme.

Lampert cerca esclarir la figura de Strauss, mitjançant la confrontació amb un autor prou decisiu en la configuració de l'estat d'ànim i de les tendències intel·lectuals de la modernitat: Friedrich Nietzsche. Un autor interpretat, amb més o menys fonament però molt sovint com a revolucionari ha de servir per definir la figura d'un campió del reaccionarisme. Per tal de fer això, Lampert analitza a fons l'únic text de Strauss on aquest parla exclusivament de Nietzsche: *Note on the plan of Nietzsche's Beyond Good and evil* (article del llibre *Studies in Platonic Philosophy*, University of Chicago Press, 1983) Així doncs, el llibre està dedicat tan sols a l'exegesi d'un article, cosa que seria paradoxal si no fos perquè l'estratègia comunicativa de Strauss és força complicada malgrat la seva aparent simplicitat. El llibre de Lampert està dividit en cinc capítols: el primer, «Strauss's study of Nietzsche», ens explica les referències de Strauss a Nietzsche en la seva obra, que tenen generalment un caràcter aparentment condemnatori de l'autor del *Zarathustra*. El segon capítol constitueix el nucli de l'obra amb una anàlisi molt acurada de l'article de Nietzsche al qual abans hem fet referència. El tercer i el quart capítol tracten de definir el lloc que ocuparien Strauss i Nietzsche, en la perspectiva

històrica que Strauss malda per establir: la que pren com eix d'intel·ligibilitat la filosofia política platònica. Finalment el cinquè capítol reflexiona a mena de conclusió sobre el concepte nietzschian d'Il·lustració.

El primer capítol ens forneix dels trets fonamentals de la interpretació de Strauss sobre Nietzsche, tot fent-nos veure que Nietzsche és una de les influències fonamentals del jove Strauss que l'ha de llegir furtivament. Els atacs posteriors no s'adreçaran tant a la filosofia de Nietzsche com a les seves conseqüències. El segon element fonamental és que el principi de Strauss és no tractar Nietzsche de manera nietzschiana, quelcom que ja advertí el propi Nietzsche al *Zarathustra* quan parlà de la impossibilitat de tenir deixebles. Strauss llegeix Nietzsche des d'una clau platònica. El seu punt de partida és que Nietzsche i Plató comparteixen una mateixa visió de la filosofia i això permet la seva rivalitat. L'enfrontament bàsic que definí la cultura dels grecs fou la lluita entre Plató i Homer. Els temps moderns han substituït Homer per Nietzsche. Aquesta confrontació gira tota ella fonamentalment sobre una única qüestió: la conveniència de la noble mentida. Nietzsche, ens recorda Strauss, fou també un redescobridor de l'esoterisme. Però tot redescobrint-lo esdevingué el seu adversari, defensor d'una retòrica de la sinceritat, que caracteritza i determina manifestacions de la cultura moderna sovint molt allunyades del pensament filosòfic.

L'anàlisi de Strauss es desenvolupa seguint l'índex de l'obra de Nietzsche, i Lampert respecta aquest ordre, tot oferint-nos una anàlisi que comenta l'article de Strauss, paràgraf per paràgraf. El problema primer que tracta el llibre de Nietzsche és la qüestió sobre la qual va girar tot el pensament de Strauss i gira també la filosofia política de Plató: la disjuntiva entre raó i revelació, entre filosofia i religió. Nietzsche tracta aquest problema però en una situació diferent, tot i que no del tot nova. Per Strauss, Nietzsche s'adona que està vivint un moment de triomf de la religió, però d'una religió que ja no es presenta com

a tal, sinó com a «noves idees», les idees de la modernitat. Des d'aquesta perspectiva Nietzsche ens mostra una alternativa que es recolza en la seva idea fonamental, la voluntat de poder, de la qual deriva la noció d'etern retorn, fonament de la religió del futur que rau al fons de la seva proposta. A la qüestió de la relació entre religió i filosofia estan dedicats els tres primers capítols de l'obra de Nietzsche. La segona part de *Més enllà del bé i del mal* tracta finalment de la qüestió de la naturalesa i és la que utilitza Strauss per mostrar el caràcter racional i natural de la filosofia nietzschiana, per il·lustrar la seva tesi que Nietzsche és l'últim defensor a occident de la noció de llei natural. És de la nova consideració que els filòsofs han de fer de la realitat terrenal d'on s'han de deduir uns principis nous que suposin, ara sí, la subversió del platonisme, la substitució d'allò sobrenatural per un ordre basat en la veritable naturalesa. Lampert posa molt d'èmfasi en fer-nos veure que la imatge del Nietzsche glorificador de la creativitat entesa com arbitrariedad és un complet absurd. Els nous valors són producte d'una correcta mirada sobre la naturalesa, que és la que ha de proporcionar-nos la tasca del nou filòsof, seguidor dels camins oberts pels autors de la revolució científica del XVII. Els nous valors només seran correctes quan estiguin creats des de la perspectiva de la voluntat de poder. L'argument de Lampert és tan complicat com podria imaginar-se a priori, atès el caràcter metalingüístic del text. Retenim tan sols allò que més pugui interessar el lector. D'una banda l'esforç per fer-nos veure quins són els problemes que tracta de solucionar Nietzsche amb aquesta reconsideració de la naturalesa: en primer lloc el perill d'una correcció de la naturalesa, que atesa la preeminència dels falsos valors, suposaria una degradació. Aquesta correcció seria el fruit del nou pacte social proposat per les idees modernes que constitueixen el substrat més autèntic de la nova religió. Que aquest i no un altre sigui el problema mostra el nucli essencialment platònic de la filosofia de Nietzsche.

En definitiva, tots dos estructuraren el seu pensament en la idea de les jerarquies naturals i el problema és el de la preservació d'aquesta jerarquia. El segon problema comú és la defensa d'Eros: per Strauss la defensa d'Eros al *Convit* i el sí a la vida que deriva de la doctrina de la voluntat de poder són al capdavant la mateixa cosa. Que la vida és estimable en ella mateixa i malgrat tot, és la saviesa més fonamental que pot oferir la filosofia. L'analogia entre tots dos autors fa referència a la situació en què tots dos viuen la filosofia com a discurs. Allò més característic de la filosofia platònica, la teoria de les idees, és una reacció a un intent de reduir la filosofia a discurs sobre la naturalesa; això ens explica Sòcrates al pasatge de la segona navegació del *Fedó*. La filosofia de Nietzsche és una reacció a l'intent del XIX, i en un cert sentit també del XX, de reduir la filosofia a història. És per això que Nietzsche esdevé al capdavant un naturalista.

El tercer i el quart capítol del llibre parlen de la situació de Nietzsche en una història de la filosofia política platònica. Pel que fa a Nietzsche, Lampert comença amb una constatació doble: Nietzsche és platònic pel seu ús embellidor de l'art de l'escriptura i és antimodern en quant que refusa les dues nocions bàsiques de la cultura moderna: el domini de la naturalesa i la il·lustració. L'ofensiva de la Il·lustració ens serveix per establir la diferència fonamental entre tots dos filòsofs. La noble mentida de Plató suposa a la fi un compromís amb l'estúpidesa que caracteritza la major part de la raça humana. La retòrica nietzschiana de la sinceritat fa aquest compromís impossible. És en aquest sentit que cal entendre l'escepticisme de Nietzsche envers Plató: la por de Plató a la veritat és por per als altres, però això no implica l'escepticisme envers l'ensenyament de Plató. Per això, des de la perspectiva platònica Nietzsche clou un període, que obriria bàsicament Agustí, basat en la transacció. L'aparició de Nietzsche fóra el final de la mentida pietosa per imposar finalment una època de govern de la filosofia, d'adveniment del filòsof-rei.

La lectura efectuada requereix per a ésser intel·ligible una consideració de la posició de Leo Strauss. Lampert ens recorda com des de la seva primera etapa hi ha un refús de la il·lustració europea i una admiració sovint expressada per la filosofia medieval, per autors com Alfarabí, en els quals hi veu la més fidel continuació de la filosofia platònica, però que precisament per això no podien ser l'estació final del seu viatge intel·lectual. Ara bé, el Plató de Strauss no és un Plató socràtic o, dit de manera més precisa, és un Plató tan trasimàic com socràtic. La lectura de la *República* de Strauss fa del sofista un individu decisiu. Cal un ús filosòfic de la retòrica. Trasímac ha de treballar finalment per a Sòcrates, el qual per si sol constitueix un paradigma de la il·lustració ineficient. La unió de filosofia i política de manera que la veritable manera d'ésser de la primera no produeixi danys a la ciutat, és l'estratègia platònica de defensa de la il·lustració. La interpretació straussiana de Plató acaba essent també un escepticisme sobre Plató. És plausible, així sembla creure-ho Stanley Rosen, que Strauss mai no cregué en la doctrina platònica de les formes. L'únic que l'interessava era una defensa de l'ordre natural en la qual es fundava la defensa de la filosofia com una mena superior de vida. Tota la resta era completament accessori. La defensa d'aquest nucli mínim i vital és el fil que des del seu punt de vista uneix tota la veritable tradició filosòfica europea.

Strauss i Nietzsche tenen així molt a compartir. Els descobriments que li han donat a Strauss la seva fama relativa són primerament i primordialment nietzschians. No és clar que sense la lectura de Nietzsche s'hagués pogut produir el redescobriments de l'esoterisme. Però Strauss rebutjà finalment la retòrica nietzschiana de la franquesa. Els temps des del seu punt de vista no havien canviat tant. No era debades l'intent de preservació de la filosofia. És obvi llavors que tots dos en fessin una valoració força diferent. Quin dels dos tingué raó? Una pregunta d'aquesta mena només pot restar oberta, però Lampert ens forneix amb alguns elements per

orientar-nos en la seva resposta. Així contrasta el suport de Nietzsche a la ciència moderna, amb el persistent silenci que sobre aquesta qüestió mantingué Strauss. Per Lampert, la nova ciència fa la noble mentida impossible i innecessària. Aquesta és una diferència essencial i per això Lampert acaba el llibre amb unes consideracions sobre Nietzsche que des del meu punt de vista cal entendre com a antistraussianes o si més no com un intent de fer paleses les consideracions de Nietzsche envers les quals Strauss resta, o hi volgué restar, cec i sord. La fonamental és que el cristianisme, veritable hecatombe intel·lectual d'occident, és conseqüència de la prudència platònica. Des d'un punt de vista nietzschian Strauss no fóra un autor que quedés lliure de retrets. Tot i haver entès la pertinència del punt de vista de Nietzsche, al capdavant no hauria tingut prou coratge per a defensar-ho. Strauss és un nietzschian que es mostra escèptic sobre Nietzsche. Prepara els seus pocs deixebles per esdevenir nietzschians, però sense que ell n'assumeixi la defensa. Al capdavant, potser tot es redueix, com insinua Lampert, a pensar que el segle que va viure Strauss no li va donar gaire motius per a ser optimista. La seva defensa de l'esoterisme és en tot cas inacceptable des del punt de vista de Lampert, un punt de vista nietzschian però d'un nietzschianisme força diferent per exemple del de Stanley Rosen del qual ja vàrem parlar en aquestes pàgines. Per nosaltres però, la qüestió pertinent en tot cas no rau en el caràcter edificant que pugui tenir la filosofia, Strauss no creia pas que la filosofia hagués de ser edificant, sinó en la seva utilitat. És l'esoterisme a hores d'ara una condició necessària per a la supervivència de la filosofia? Tot i que des de determinades mentalitats aquesta pregunta semblarà un exemple clar de pseudoproblema, una mirada més enllà dels nostres nassos, veient per exemple l'evolució de la filosofia occidental els dos darrers segles, potser no ens farà anar tan de pressa. La filosofia és un discurs complex, cosa que implica marginalitat com totes les ciències d'un cert nivell teòretic, però per la seva natura-

lesa no pot renunciar a la seva vocació d'universalitat. D'altres poden restar als seus gabinets, però el filòsof si ha de ser alguna cosa ha de baixar a la caverna i aquest és un lloc perillós. Els que siguin sensibles a aquesta situació no perdran de seguir el seu temps llegint aquest llibre. Lampert ens forneix si més no elements per orientar-nos en un temps paradoxal de silenci del pensament enmig de la xerrameca inabastable i incessant dels pensadors.

Jordi Ramírez

Charles TAYLOR, *Philosophical Papers*, Harvard University Press, Cambridge Massachussets (1995).

El darrer llibre de Charles Taylor és un recull d'articles filosòfics, la més gran part d'ells dels darrers deu anys, que abasten qüestions ben variades des de l'epistemologia a la política. Això no vol dir però que el llibre estigui mancat d'unitat. La construcció, l'agrupació dels articles, no és fruit de l'atzar, ni es fonamenta en consideracions cronològiques. El primer article «Sobrepassar l'epistemologia» defineix l'objectiu general del llibre: l'atac a la concepció racionalista —epistemològica— que ha caracteritzat la filosofia des dels temps de Descartes. Els articles següents es dediquen a fer la crítica del que ha suposat aquesta noció, que ell qualifica d'Hydra en el pròleg, pel que fa a qüestions com la moral, la filosofia política o el llenguatge, a fer veure com els nostres problemes en aquests àmbits sorgeixen sovint com a conseqüència d'aquests plantejaments anteriors. En un cert sentit el llibre s'ha de veure com una reconsideració i aclariment al treball desenvolupat en l'obra més important de Taylor, *Sources of the Self*, que constitueix el rerafons on es recolzen finalment els seus punts de vista.

El primer article vol fer-nos veure com l'element fonamental de la filosofia del segle XX és el rebuig de la concepció epistemològica i idealista que fonamenta la tradició moderna que pren com a punt de partida Descartes i

Locke. Taylor anomena aquesta proposta *fundacionalisme*, la remissió a uns primers principis que cal considerar com a indubtables. Connectat a aquesta manera d'entendre la filosofia, hi ha allò que anomena representacionalisme. Les seves conseqüències són l'ideal del subjecte desconectat, és a dir, que constitueix com a tal prescindint de la seva inserció en el món que l'envolta, la noció d'un subjecte amb una identitat puntual i una acció fonamentalment instrumental, i la concepció atomística de la societat, el pacte social. Els hereus d'aquesta línia de pensament en el nostre temps són fonamentalment els filòsofs analítics i més concretament els defensors d'una concepció del coneixement humà construïda segons el model de desenvolupament de les operacions d'un computador. El sobrepassament de l'epistemologia comença pel rebuig de la concepció atomística del coneixement, és a dir, per Kant i segueix amb autors com Merleau-Ponty, Heidegger i Wittgenstein.

El segon article, sobre la validesa dels arguments transcendents, fa referència fonamentalment a Kant, però ens adreça també a la problemàtica del llenguatge. Comença fent un estudi de la *Fenomenologia de la percepció* de Merleau-Ponty, que cerca demostrar una concepció del subjecte com agent corporeïtzat, cosa que fa mostrant que la constitució del nostre camp d'operacions perceptives és inseparable de la nostra capacitat d'actuar. La resta de l'article és una anàlisi dels arguments kantians per mostrar que difícilment acaben per ésser conclouents i que en cap cas tenen el caràcter a priori que Leibniz i Kant els hi van atribuir.

«Explanation and practical reason», és el títol del tercer article. L'autor s'enfronta molt obertament a la temàtica del relativisme cultural, tot i que mai no es refereix a aquesta qüestió com a tal, sinó que prefereix enfocar-la des de la definició de l'escepticisme com element característic de la nostra civilització. D'entrada diríem que allò més significatiu és la seva apel·lació a l'argument *ad hominem* com a única estratègia racional dins de la moral. Enfront