

*Proceedings on the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, edited by John CLEARY & Gary M. GURTNER, s.j., Leiden-Boston: Brill, 2003, 332 pp.

Els *Proceedings on the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* recullen les actes dels col·loquis celebrats durant l'any acadèmic 2001-2002. L'edició és molt acurada i recull vuit col·loquis: l'auge i la caiguda de la noció socràtica de *pietat*, Plató sobre la natura de la vida mateixa, Aristòtil sobre la consideració moral, el mètode de la hipòtesi en Menó, Aristòtil sobre l'aporia i la recerca en metafísica, la filosofia natural de Procle, problemes psicològics en les teories cristianes i platòniques sobre els graus de la virtut i, finalment, sobre una interpretació socràtica del *Teetet* de Plató. Algunes són molt més diàleg que d'altres, però totes elles permeten al lector contrastar almenys opinions diverses i parers matisats. Seguidament en comentem els col·loquis que fan referència més directa al pensament platònic.

Christian WILDBERG analitza els predecessors i successors dins la tradició grega a la literatura i la filosofia per tal de realitzar un apropament històric per comprendre el concepte socràtic de *pietat*. Així, doncs, constata les dificultats per recuperar tant el concepte tradicional grec de pietat com la noció socràtica del terme. Wildberg es fixa en la tragèdia grega i veu Antígona com a pietosa, ja que obeeix les lleis no escrites més que les establertes a la seva ciutat per Creont; Medea, a la tragèdia d'Eurípides, segueix l'ordre diví de les coses i clama càstig diví per Jasó. Basant-se en aquests exemples, l'autor suggereix que Eurípides utilitzà el concepte *hypêresia* per descriure la relació dels éssers humans amb el diví, anàlogament amb la noció socràtica de pietat com a servei als déus. Des d'una perspectiva històrica –al segle v, *hypêretês* volia dir oficial subordinat–, Wildberg intenta aclarir els aspectes nous del concepte socràtic de pietat *hiperètica* com a servei voluntari a les deïtats. La persona pietosa segueix els seus déus de la mateixa manera que un oficial subordinat serveix el seu cap.

Wildberg està d'acord amb Vlastos en el fet que el concepte socràtic fou revolucionari, però nega que fos exclusiu de Sòcrates, ja que intel·lectuals i ciutadans contemporanis compartiren la concepció de pietat hiperètica. Això implicaria un gir conceptual des d'un univers tràgic fins a un altre benignament governat per deïtats racionals. La pietat socràtica suposa un coneixement moral del bé i del mal, i particularment d'allò que els déus esperen dels humans. Antígona havia de seguir el suprem manament moral, mentre que Medea esdevingué un instrument de càstig diví. Per la seva banda, al *Critó*, Sòcrates ensenya que la funció d'allò moral no és només adquirir un coneixement moral, sinó també actuar d'acord amb ell, per tal de mantenir l'univers moral.

Wildberg estudia per què la noció de pietat hiperètica fou progressivament eclipsada fins a esdevenir gairebé invisible. Una sèrie de canvis filosòfics i coteològics portaren a una conceptualització diferent de la divinitat. Plató obvia la pietat hiperètica i, en contrapartida, emfasitza la tasca de l'assimilació humana a allò diví a través del conreu de les virtuts racionals; Aristòtil accentua encara més aquesta tendència platònica, i estoics i epicuris no tractaren la noció socràtica de pietat hiperètica.

David KONSTAN fa una anàlisi filosòfica del terme *hypêretês*. A l'*Eutifró* de Plató trobem una nova concepció de pietat hiperètica exposada per Sòcrates, que podria tenir precedents en la literatura grega primerenca si el sentit pejoratiu

d'*hypêretês* com a *servent* persisteix al segle v. Konstan dubta si les accions d'Antígona d'enterrar el seu germà poden ser descrites en termes de pietat hiperètica tal com Wildberg adscriu a Sòcrates. Medea no actua per servir els déus, sinó per revenja perquè es sent deshonrada. Per tant, ella no reflecteix la noció de pietat hiperètica, sinó la vella noció homèrica exemplificada en la guerra de Troia per l'ofensa de Paris contra les antigues lleis d'hospitalitat protegides per Zeus.

Christine THOMAS sosté que Plató fou el primer dins la tradició grega a distingir entre *ànima* i *vida*. El *Fedó* i el *Timeu* ens donen una distinció entre vida i ànima, malgrat que aquesta última sigui considerada causa de la vida. Al *Fedó* es diferencia l'explicació senzilla de les coses vivents i les consideracions més refinades sobre la presència d'ànima als cossos com a responsables del fet que estiguin vius. Per a Thomas, ànima i vida són diferents en realitat i definició, tot i que l'ànima és condició necessària de vida. Plató va concebre el terme vida amb una definició unívoca, però donada l'absència de tal definició en els seus textos, Thomas construeix una definició adequada: la forma de vida és allò pel qual les coses vivents, formades de cos i ànima, estan vives: «*the form of life is that by which living things, which are composed of soul and body, are alive*». Donat que aquesta definició no inclou entitats immortals que poden ser vives sense tenir cos, Thomas completa la definició d'acord amb Plató (*Timeu*), incorporant atributs essencials propis de les coses vivents: ésser viu, doncs, és ésser una unitat completa i ordenada amb activitat d'autoregulació. Per tant, aquesta definició inclou ànimes amb cos o sense, per una banda, i no contradiu la noció platònica d'ànima com a condició necessària de vida, per l'altra.

Segons Justin BROACKES, bellesa i harmonia (Plató) determinen la situació de les ànimes en els cossos; l'ànima és quelcom fonamentalment independent del cos, contràriament a Aristòtil.

Hugh BENSON formula una versió del problema del *Menó*, amb el propòsit de discutir el mètode d'hipòtesi de Plató donat com a solució. Entre els aspectes centrals del platonisme clàssic, la teoria de la recol·lecció i el mètode d'hipòtesi, Benson preferix el segon: el mètode d'hipòtesi dona resposta a la paradoxa del *Menó* i hauria de ser utilitzat en la recerca del coneixement. Rebutja l'opinió d'alguns autors segons la qual el mètode d'hipòtesi fou tractat en segon lloc per Plató per ser considerat inferior a qualsevol altre mètode dialèctic; per a Benson, Plató utilitzà preferentment aquest mètode d'interrogar en el *Menó* quan introdueix la hipòtesi que la virtut és coneixement. Segons Benson, Sòcrates no utilitza la refutació (*elenkhus*) per aconseguir *coneixement de definicions (definitional knowledge)*, sinó per tal de comprovar la competència (*expertise*) del seu interlocutor. La distinció entre el mètode d'hipòtesi i el mètode de refutació (*elenctic*) és agosarada: la refutació com a mètode de comprovació/*testing* és insostenible. Els interlocutors no són experts declarats (*self-professed*) i Sòcrates es representa aprenent d'ells posant a prova les seves afirmacions contra proposicions que ell mateix accepta. Considerant definicions proposades, l'objectiu de Sòcrates és determinar el seu veritable valor més que no pas establir si l'interlocutor pot manifestar coneixement.

Vasilis POLITIS tracta la qüestió per què Aristòtil hauria d'haver considerat la discussió de problemes (*puzzles*-aporiai) en la investigació metafísica. Una aporia sorgeix quan trobem diferents visions d'una mateixa pregunta i des de la pràctica dialèctica de la discussió. L'aporia és l'objectiu, més que merament un estat subjectiu de *puzzlement*, potser basat en la ignorància d'una respos-

ta ja establerta. Politis tracta la resposta d'Aristòtil al problema del *Menó* a l'obra *Analítica Posterior I*, on la consciència de *aporiai* no es menciona com a condició per a la investigació científica. Aristòtil diu que la nostra capacitat per interrogar depèn d'algun tipus de coneixement preexistent, especialment percepció i experiència. Per a Politis no hi ha incompatibilitat entre les respostes d'*Analítica Posterior* i les de *Metafísica*, ja que tracten problemes diferents: *Analítica Posterior* tracta del problema de com comença la investigació mitjançant la percepció i l'experiència, per arribar a una posterior investigació intel·lectual estimulada a través del significat de les paraules; *Metafísica* tracta de com explicar la nostra capacitat per investigar en metafísica. Malgrat que el coneixement del significat de les paraules és important per a la investigació en general, el que més compta és la nostra capacitat d'*aporiai*. Segons Politis, Aristòtil intenta descobrir una veritat objectiva a la metafísica, encara que la tracti com una ciència essencialment aporètica. Hi ha coses objectives *aporiai* que són necessàries i suficients per a la investigació metafísica. Aristòtil no només formula les *aporiai* metafísiques, sinó que intenta resoldre-les, tot i admetent que algunes d'elles troben difícil solució.

Per a Arthur MADIGAN, l'*aporiai* és un mètode familiar en les preguntes d'Aristòtil de física i ètica. Madigan centra la seva intervenció en la qüestió de l'objectivitat, que Politis havia considerat com a preocupació central d'Aristòtil en referència a la metafísica com a pregunta aporètica sobre ser *qua* ésser. Madigan troba poca evidència textual d'aquesta qüestió com a preocupació d'Aristòtil; a *Metafísica III*, Aristòtil està més interessat en com una pregunta aporètica sobre el ser, que no és un gènere, pot produir una ciència deductiva d'acord amb el model ressenyat a l'*Analítica Posterior*.

Al col·loqui final, David SEDLEY argumenta que Sòcrates és responsable indirecte del naixement de les doctrines platòniques, malgrat no n'exposi cap en el *Teetet*.

Plató intenta mostrar la continuïtat entre l'elenc socràtic negatiu i les seves pròpies doctrines positives. En suport a això, Sedley fa referència a altres diàlegs platònics, incloent-hi el *Menó* i la *República*, on hi ha una suau continuïtat entre l'aporètic Sòcrates i el doctrinal que aprofundeix en veritats platòniques. Malgrat tot, al *Teetet* l'aporètic Sòcrates mai esdevé dogmàtic i tot el diàleg finalitza en aporia. Sedley intenta demostrar com, al *Teetet*, Sòcrates contínuament diu coses que semblen demanar una interpretació platònica, tot i l'absència de doctrina platònica. Les pròpies intuïcions filosòfiques de Plató tenen orígens socràtics. Per exemple, a través del diàleg socràtic, Plató subratlla la diagnòsi del pensament com a diàleg intern, o el tema d'arribar a ser com Déu a través de la filosofia.

Als primers diàlegs de Plató, l'intel·lecte i els sentits operen independentment. En contrast, al *Teetet* l'ànima és tractada com a entitat única/ individual (*single*) i unificada que condueix totes les operacions cognitives, a vegades utilitzant els sentits i d'altres, no. Per a Sedley, ja a *La república X*, Plató s'havia adonat que l'ànima racional per ella mateixa és el subjecte de la percepció, però en el *Teetet* reconeix el caràcter socràtic d'aquesta intuïció, ja que Sòcrates havia identificat l'ànima racional com a únic agent veritable de tots els actes cognitius. Finalment, Raphael WOLF planteja certs dubtes en acceptar la «tesi de continuïtat» sobre la relació entre el Sòcrates històric i el platonisme madur.

Josep MONSERRAT MOLAS