

Felipe MARTÍNEZ MARZOA, *Muestras de Platón*, Madrid: Abada, 2007, 128p.

I. *Muestras de Platón* és el cinquè llibre que l'autor dedica a Plató i a allò grec en general, seguint la sèrie *De Grecia y la Filosofía* (1990), *Ser y diálogo: Leer a Platón* (1996), *El saber de la comedia* (2005) i *El decir griego* (2006). No és aquest un comentari superflu en les primeres línies d'aquesta ressenya. Ben al contrari, es tracta d'una observació molt pertinent, perquè la primera cosa que salta a la vista quan un comença a llegir el llibret que tenim a les mans és que, per dir-ho d'alguna manera, es tracta d'una obra «per a iniciats». Volem dir que, ja des de les primeres paraules de l'obra («Enseguida se verá por qué no tenemos más remedio que *empezar recordando algo ya muy reiterado*», (la cursiva és nostra), queda clar que moltes de les claus que l'autor farà servir per obrir el sentit de les obres de Plató comentades no es troben justificades en aquest volum, sinó que se sobreentenen. Els quatre exemples següents serviran per il·lustrar el que diem:

a) Les primeres línies del primer capítol de l'obra, dedicat a l'*Ío*, diuen així: «Enseguida se verá por qué no tenemos más remedio que *empezar recordando algo ya muy reiterado*, a saber, el que, cuando en la traducción de un texto griego ponemos o encontramos nuestro verbo “decir”, normalmente se está traduciendo un verbo griego que, en nuestro propio análisis gramatical de aquel texto, tiene como “objeto directo” la cosa misma (no un “dicho” que a su vez pudiese concertar o no con la cosa)» (p. 9).

b) Per aclarir l'afirmació socràtica que el dir de l'*Ío* no és un art sinó una donació divina, l'autor fa aquesta observació: «Una de las expresiones griegas cuya exégesis en mayor medida compromete con la aclaración de qué es exactamente la Grecia arcaica y clásica es aquello, *tan repetidamente presente en toda esa etapa*, hasta Aristóteles inclusive, de que todo está lleno de dioses y de que en cada cosa hay su dios. [...] Lo que hemos llamado la irreductibilidad de cada cosa es la también ya mencionada “divinidad” de cada cosa... El experto en decir, el diciente del decir relevante, es el que dice cada cosa de manera que resalta su irreductibilidad; los dioses son las figuras que pertenecen a ese decir» (p. 18).

c) Comentant el caràcter de l'*eidós*, que no és cosa i, per tant, no pot ser dit com les coses sinó a través del fracàs de tot intent de dir-lo, l'autor escriu: «Constatación especialmente importante por el hecho de que, de todos modos, sigue y seguirá sin haber nada aparte del decir o nada que no sea el decir: la evidencia de la inadecuación, el continuado fracaso, todo lo demás de lo que hemos hablado, tienen lugar en el ámbito mismo del decir, porque no hay (no tiene sentido pensar) ningún otro» (p. 32).

d) Per tal de situar la temàtica del *Polític*, l'autor escriu: «Lo “político” en el sentido de las expresiones griegas a las que acabamos de aludir es lo perteneciente o lo relativo a la *pólis*, y *ya sabemos* que ésta no es sino uno de los nombres de la pretensión de relevancia de lo siempre ya supuesto. La *pólis* es que el *nómos* sea expresamente reconocido, y el *nómos* es el reparto, que el que esto sea esto es lo mismo que el que aquello sea aquello» (p. 80).

Aquestes quatre mostres (amb un cert matís la tercera) són prou indicatives del que volem dir. En cap lloc en tota l'obra no es mostra cap d'aquestes afirmacions, sinó que sembla que l'autor les sobreentén totes. En efecte: a) no

hi ha cap exegesi que sostingui l'afirmació segons la qual en grec clàssic *dir* vulgui dir sempre *dir la cosa* (i no l'*enunciat*) sinó que, al revés, se sobreentén aquesta afirmació per endegar l'exegesi de l'*Ió* (i de tots els diàlegs comentats); *b*) malgrat que es digui que el «tot és ple de déus» està «tan repetidament present en tota aquesta etapa», l'autor renuncia a apuntar en nota a peu de pàgina els llocs on està present (en l'*Ió*, per exemple, *no hi és*), i en qualsevol cas ofereix una interpretació de l'afirmació que no està en absolut justificada en la present obra, sinó que, de nou, se sobreentén, i *c*) que la *pólis* sigui això i, doncs, que sigui interpretada exactament igual (almenys en les seves pretensions) que «el dir rellevant» del poeta (vegeu p. 108), no és, novament, res que es justifiqui en el comentari mateix, sinó allò que se sobreentén per començar a interpretar el *Polític*. Pel que fa a *c*), ens trobem de nou davant d'una afirmació que es dona per òbvia, com una mena de principi de l'hermenèutica del professor Martínez Marzoa que, com tindrem l'oportunitat de comentar en el punt V, determina el marc de les seves lectures i, per tant, no es fonamenta enlloc precisament perquè és un dels fonaments de tota interpretació legítima dels clàssics segons el mateix autor.

Especialment revelador ens sembla l'ús de l'expressió «la Grècia arcaica y clàssica» del punt *b*). El recull de citacions que acabem de fer no és pas exhaustiu, però il·lustra prou bé el que trobem cada vegada que l'autor fa alguna nota «filològica» abans d'atacar la interpretació d'un text: com que es tracta de Plató, i Plató és un autor pertanyent al grec clàssic, l'autor parteix del que és comú de tots els grecs clàssics per tal d'anar a veure, només després, quina mena d'aparició d'això clàssic trobem en l'obra de l'autor considerat. En el punt IV tindrem l'oportunitat de manifestar algun dubte sobre aquest procediment. Provem, primer, de comentar el que ens sembla rellevant de la forma (II) i el contingut (III) de l'obra.

II. Com ja hem vist, la primera afirmació de tota l'obra és el recordatori que, en grec clàssic, tots els verbs que traduïm per *dir* tenen per «objecte directe» la cosa i no un altre *dir*. La filosofia s'ocuparia del «dir rellevant», com aquell dir que és excel·lent precisament en la seva condició de «dir», això és, de «deixar ser» la cosa (cada cosa) en el seu caràcter irreductible i, per això mateix, d'instaurar un cert u i el mateix per a tota cosa que, tanmateix, no és cap cosa. Sobre el significat d'això, provarem de donar alguna clau de la seva intel·ligibilitat en el punt III. De moment volem centrar l'atenció en un altre aspecte, diguem-ne formal, que creiem que es deriva d'aquesta manera de concebre la filosofia.

El professor Martínez Marzoa no és, òbviament, un grec clàssic. Però, sigui que entén que ens trobem en la postmodernitat, sigui que considera que ens trobem en una tercera onada de modernitat (l'expressió és de Leo Strauss) o sigui que comprèn la seva pròpia posició «històrica» amb relació al passat, el cas és que parla dels moderns (en les consideracions finals de l'obra, p. 113-123) sota una figura (la de dur fins a les darreres conseqüències la temptació de l'u-tot que ja està present en la filosofia de Plató i Aristòtil, però només com a temptació que cal conjurar i no com a centre) que dona a entendre que se'ls mira com una etapa «del mateix» (perquè és el desplegament d'allò que ja era implícit en el «projecte clàssic») ja realitzada. En la seva mirada al passat, allò que ocupa l'atenció de Martínez Marzoa és certament el dir dels autors

estudiats, però només allò que en aquest dir és rellevant, és a dir, allò que pertany al «dir» que com a tal «deixa ser» «la cosa» fins a la seva plena manifestació.

Això que dic pot ser que de moment sigui confús. Qui conegui l'obra del professor Martínez Marzoa entendre, però, en quin sentit es pot dir que a ell no li interessa el que s'ha dit d'aquest o d'aquell dir rellevant, sinó només *el dir rellevant mateix*. En termes escolars: no li interessa l'erudició sobre bibliografia secundària, sinó només les fonts estudiades en cada cas; no el dir sobre el dir, sinó el dir mateix. Aquest «interès», per cert, com he tractat d'explicar provisionalment en els dos paràgrafs anteriors, no és en ell una *pose* intel·lectual, sinó que respon a la seva pròpia concepció de la filosofia. La retòrica marzoana, la forma del seu discurs, prova de fer justícia a la concepció que l'autor té del pensament filosòfic.

És precisament per això que és pertinent notar un parell de coses sobre l'aspecte formal del llibre. Constatem, en primer lloc, l'absència gairebé total d'aparell crític. En tot el llibre hi ha només trenta-quatre notes a peu de pàgina, de les quals disset remeten a altres obres del mateix autor, cinc (totes elles en la part del capítol dedicat al *Timeu* que, segons ens explica l'autor en la nota 14, p. 51, formava part d'una ponència presentada en un congrés) remeten a diferents traductors d'un mateix passatge, una cita la font d'una afirmació d'Aristòtil i la resta es limita a fer aclariments terminològics. Notem, doncs, una absència total de diàleg (almenys explícit) amb qualsevol altre estudiós de Plató. La bibliografia secundària és, per tant, totalment absent, i l'efecte retòric provocat és la impressió que l'autor es troba sol cara a cara amb la lectura de Plató o, potser encara millor, amb allò «dit -(no dit)» en el «dir» de Plató. Si aquest «dir» (el de Plató) es caracteritza per la forma de diàleg, és prou evident que el «dir» de Marzoa no és pas platònic, almenys no en la seva forma.

Reforçant això que acabem de dir, constatem que la nota bibliogràfica adjuntada al final de l'obra és de mínims i ignora, gairebé sembla que a propòsit, l'estat de la qüestió dels estudis platònics referents a cadascun dels textos estudiats. De *l'Ió* cita només el comentari de Murray en l'obra col·lectiva *Plato, On Poetry* (1996); del *Fedre*, els comentaris de Hackforth (1952) i de Vries (1969); del *Timeu*, el de Cornford (1937); d'*El Polític*, el de Skemp (1952/1987); i d'*El convit*, els de Bury (1932) i Dover (1980); i això és tot. En alguns casos el comentari és el que acompanya la traducció, i en qualsevol cas l'autor no cita cap d'aquestes obres, ni una sola vegada, en tot el llibre.

Aquesta manera de presentar el propi pensament, que sens dubte l'autor pensa que és la més adequada a «la cosa» exposada, suposa, malgrat això, alguna renúncia. La més important de les quals, la de la possibilitat de fer que la pròpia interpretació s'obri pas, i d'aquesta manera s'aclareixi, en confrontació amb les interpretacions rivals; en altres termes: la de la possibilitat del diàleg. Sens dubte, la lectura oferta de *l'Ió* resultaria més clara si es defensés, posem per cas, com a interpretació rival de la de Jordi Sales (2007); o, sens dubte, la presentació del *Fedre* seria més robusta, com a tal presentació, si es barallés amb la magistral visió del conjunt del diàleg donada per Charles Griswold (1986); o amb relació al *Timeu*, potser seria il·luminador confrontar la pròpia lectura amb la finíssima, des d'un punt de vista filològic, de Rémi Brague (1982); la comprensió de *El polític* guanyaria si respongués, ni que

fos implícitament, a interpretacions rivals com les de Miller (1980), Rosen (1995) o Monserrat (1999); i, en fi, la caracterització d'Eros en *El convidat* potser seria més matisada si es tinguessin en compte les obres de Rosen (1968), Ferrari (1987) i Sales (1996).

No diem, és clar, que les obres citades, i tantes altres com podríem afegir, siguin millors o pitjors en les seves lectures que la que estem considerant. Parlem només, de moment, d'un aspecte formal. Començàvem dient que el text ressenyat és «per a iniciats», i això dóna a l'obra un to críptic, ple de complicitats (volgudes o no) amb un determinat lector que, almenys en part, hauria d'estar convençut sobre una sèrie d'afirmacions de les quals parteix l'autor ja d'entrada. La renúncia al diàleg –ni que fos en l'aparell crític–, juntament amb allò que, tal com hem mostrat més amunt, se sobreentén, fa del llibre una obra difícil, una mica com si fos escrita per a un cercle de gent que ja sap de què va «la cosa». Per contra, i al mateix temps, aquesta aposta formal té igualment un altre efecte retòric: el de donar la impressió que l'autor, parlant de Plató, gaudeix d'aquella autosuficiència o autarquia que Sòcrates, a *Teetet* (169a i 169d), diu que és la pròpia del savi. Aquest potser és, també, un dels motius de les decisions preses pel que fa a la forma. Provem ara d'esbossar el contingut que la dita forma pretén respectar.

III. En l'apartat de les consideracions finals, després d'utilitzar una sèrie d'expressions amb què l'autor prova de sintetitzar allò que ha pogut mostrar al llarg dels cinc capítols anteriors sobre la lectura de textos diversos, Martínez Marzoa ens fa el l'advertiment següent: «Insistamos en lo ya tantas veces dicho de que ese tipo de fórmulas no pretende sino resumir en una clave [...] ciertas observaciones [...]. Incluso las expresiones que hemos usado para describir el fenómeno en cada uno de los que ahora hemos llamado ámbitos de observación particulares (el intercambio, el decir relevante, el *nómos*) no son sino resúmenes o recordatorios de observaciones complejas y matizadas, a las cuales implícitamente se está remitiendo y que están disponibles [...]; y lo que entonces defendemos como válido son los análisis particulares, no aquellas expresiones [...] que son sólo un modo de referirnos al conjunto de aquellos análisis» (p. 119-120). Valgui la cita per advertir, per respecte a l'autor, que aquí, per raons òbvies, només podem fer servir les fórmules resum del llibre i, doncs, que hi haurà coses que indefectiblement quedaran més mal defensades que en el llibre mateix. Convé advertir que l'autor no proposa una concepció determinada de l'ésser que pugui recollir-se en una definició, perquè el que defensa és precisament que no hi ha cap definició adequada de l'ésser ja que oferir-ne una equivaldria a reduir a ens o cosa el que no és cap ens o cosa. El dir de Martínez Marzoa, com el mateix dir de Plató tal com Martínez Marzoa l'entén, deixa que «la cosa» tractada –l'ésser en la consideració que rep en el diàleg platònic– comparegui en el mateix discurs sense tanmateix tancar-lo en cap fórmula: és el conjunt de tot el llibre, o almenys de cada capítol, el que es podrà dir que reïx o no a acomplir aquesta tasca seva.

Conscient d'això i, doncs, que tot resum pot fer un tort a l'obra, opto per fer el següent: en comptes d'oferir un resum de tots i cadascun dels capítols, em centraré només en el primer, dedicat a l'*Ió* (p. 9-20), i sobre ell em limitaré a esbossar la resta del recorregut del llibre.

L'exegesi de l'*Ió* comença amb la constatació que, en grec, tots els verbs que traduïm per *dir* tenen per objecte directe «la cosa» i no «l'enunciat» (p. 9), amb la qual cosa el *dir* és l'àmbit d'aparició de la cosa –de cada cosa– en la seva irreductibilitat. Tot seguit Martínez Marzoa constata que hi ha un *dir* que no s'ocupa principalment d'aquest o d'aquell camp òntic, sinó que és rellevant en la seva mateixa condició de *dir*; tal és el *dir* del poeta que, com veiem, no s'ocupa d'aquesta cosa o d'aquella cosa sinó del «ser cosa» de la cosa en general i, doncs, no dels ens sinó del seu ésser. El *dir* rellevant (aquesta és una fórmula de Martínez Marzoa per referir-se al *dir* del poeta) no és una esfera especial, sinó que remet al «haver-se-les amb» les coses en general. Ara bé, és precisament en aquest «haver-se-les amb» les coses on cada cosa és el que és, i els grecs anomenen aquesta capacitat o qualificació per a «haver-se-les amb» amb dos termes, *tékhne* i *epistème*, o sigui, amb allò que traduïm per *saber*. És en l'ús de les coses que es «deixa ser» cada cosa allò que és. Com el lector d'aquesta ressenya ja haurà endevinat, sens dubte hi ha aquí una personal formulació de temàtiques heideggerianes, per bé que l'autor no citi Heidegger ni una sola vegada.

Sobre aquesta comprensió inicial de la tasca del poeta –el poeta és l'expert o el perit en el «*dir* rellevant»–, l'autor endega la seva comprensió de l'*Ió*. Abans d'atacar-ne la lectura, l'autor encara surt al pas d'una possible objecció sobre la seva afirmació que *dir* és «*dir* la cosa»: si és així, com seria possible l'error? Per respondre, l'autor fa notar que, a la referència grega del *dir*, a allò que anomenem *la cosa* li és inherent una articulació dual, el que es digui «alguna cosa d'alguna cosa», de manera que l'*aporia* queda resolta en els termes següents: «De acuerdo con lo que hemos dicho sobre la referencia griega del decir (el “objeto directo” es la cosa y el decir tiene lugar en el entero “andar con” y “habérselas con”), la articulación dual pertenece a (o simplemente es) el ser mismo de la cosa. Es lo mismo decir “un decir(se) desmiente otro decir(se)” que decir “una comparecencia (de la cosa) desmiente (o, si se quiere, relega a mera apariencia) otra comparecencia (de la misma cosa)”» (p. 14, nota 3).

Només després d'aquest treball previ, que ocupa cinc pàgines de les dotze que té el capítol, es passa ja a considerar l'*Ió*. La tesi de Sòcrates davant el rapsode, expert en el *dir* poètic, és que, si sap d'Homer, per força ha de saber d'allò de què parla Homer i, doncs, com que són les mateixes temàtiques tractades pels altres poetes, com ara Hesíode, per força ha de ser expert també en Hesíode i qualsevol altre poeta. Ió, però, insisteix en l'exclusivitat del seu saber sobre la poesia d'Homer. Encara que Ió no sap respondre, Martínez Marzoa fa notar que no és adequat *dir* que els poetes opinen diversament «de» diferents coses (cosa que faria que, essent expert en Homer, Ió no fos expert en Hesíode), sinó que «por “poetas” estamos entendiendo los dicientes de aquel decir cuya relevancia se encuentra en el carácter mismo de decir, lo cual excluye una especialización de ámbitos y un reparto de ámbitos» (p. 15). La tesi de Martínez Marzoa és, doncs, que Ió efectivament és expert en poesia encara que no sàpiga parlar d'aquest o d'aquell poeta, perquè l'assumpte del seu saber és el *dir* rellevant i no el que un poeta determinat diu d'aquesta o d'aquella qüestió. Allò que està sota examen a l'*Ió* és, així, quelcom que, més enllà del rapsode, afecta també el poeta, a saber, un saber (= ésser capaç d'haver-se-les amb) que no té cap àmbit particular i, doncs, un *dir*

que és rellevant com a dir i no per la seva relació amb un cert contingut o àmbit de continguts (p. 15).

Que Ió sigui superat pels metges quan el contingut d'un fragment d'Homer tracta qüestions mèdiques, o pel militar quan un altre fragment tracta d'estratègia, etc., això no significa, segons Martínez Marzoa i contra l'argument de Sòcrates, que no tingui cap saber. Si la poesia ha de recrear-se en els detalls (i, doncs, en continguts propis d'altres «dirs») és només pel seu compromís que sigui en la presència de cada cosa, en la irreductibilitat de cada cosa, on comparegui «allò mateix» en virtut del qual el que això sigui això és el mateix que allò sigui allò, és a dir, aquest «allò mateix» que és precisament el més oposat a que això sigui el mateix que allò o que allò sigui el mateix que això o tots dos resolubles en una tercera cosa.

La pretensió mateixa de tal dir rellevant és el que es fa problema. El que Sòcrates diu és que això potser no sigui una *tékhnē* sinó una disposició divina. Per aclarir aquesta afirmació, Martínez Marzoa abandona per un moment el comentari i, com ja ha fet a l'inici de l'article, proposa una interpretació de *diví* que no es deriva del present text sinó que se sobreentén per atacar la comprensió del text sota inspecció. Per Martínez Marzoa, en tota la Grècia arcaica i clàssica es defensa l'afirmació que «tot és ple de déus», i per ell això té el sentit de la irreductibilitat de la cosa: «"divino" es lo irreductible, es decir, lo ente», de manera que «el experto en decir, el diciente del decir relevante, es el que dice cada cosa de manera que resalta su irreductibilidad; los dioses son las figuras que pertenecen a ese decir» (p. 18). Sobre aquesta premissa, l'afirmació socràtica que la rapsòdia pot ser una disposició divina i no una *tékhnē* ha de ser entesa així: la *tékhnē* del rapsode (i del poeta) no és un saber particular sinó una *tékhnē* sense camp propi precisament perquè allò amb què se les ha d'haver és el dir rellevant.

La novetat platònica –potser clàssica– respecte a aquest dir rellevant és, precisament, com veiem a l'*Ió*, que es tematitza en qüestionar el caràcter de saber de l'activitat del rapsode. La pretensió d'una perícia en el dir mateix comporta el fenomen d'un dir i d'un fer que, essent ell el reconeixement de cada cosa en la seva irreductibilitat, a la vegada, en ser-ho de cada cosa, constitueix una pretensió que és la mateixa per a totes les coses i, per tant, instaura un cert un i el mateix per a tot; o, en altres paraules, la irreductible diferència (= l'èsser) es reconeix com una esfera que, a la vegada, ja no és la irreductible diferència. Això comporta un perill o una temptació que el diàleg platònic neutralitza, no pas resistint-s'hi sinó, al revés, acollint-la al seu interior per mostrar com necessàriament ha de fracassar: la temptació de reduir a ens l'èsser, la temptació de construir un discurs total sobre l'u-tot (com si el tot fos ens i no ésser). La forma de diàleg és la resposta platònica al problema del dir rellevant: tot intent en ell de dir «què és *x*?» es resol en un fracàs, i el rellevant és precisament el fracàs repetit i continuat perquè el que amb ell es mostra és la impossibilitat de reduir l'èsser a cosa i, doncs, la irreductibilitat de cada cosa.

Les darreres paraules del paràgraf anterior ens indiquen quin és l'objecte d'estudi del llibre: la lectura de cada diàleg està moguda per la intenció de donar compte de la forma de diàleg com a part essencial del dir de Plató; per això mateix, a la manera dels poetes tal com els entén Martínez Marzoa, en cert sentit cada capítol del llibre diu el mateix. En el segon capítol, estudia el dir del

logògraf (Lisias) al *Fedre*; en el tercer, mostra com la pretensió «extravagant» de dir l'u-tot al *Timeu* ha de resoldre's en fracàs, etc.; en el quart, veu, sobre una lectura de *El Polític*, com el «projecte *pólis*» comporta, com la pretensió del dir rellevant, una constant ruptura interna en la seva mateixa pretensió; en el cinquè capítol, aprofundeix en la relació entre l'amant i l'estimat considerada ja al segon capítol, però ara sobre una lectura d'*El convit*, i torna a constatar la impossibilitat de tota reciprocitat i, doncs, de nou, la ruptura que deixa ser l'estimat com a tal estimat (= l'ésser); finalment, les consideracions finals apunten una concepció determinada de la modernitat com aquell dir que la pretensió de dir l'u-tot ja no té com una temptació inherent al propi dir però que cal neutralitzar (Plató i Aristòtil, allò clàssic), sinó com allò que constitueix el centre de la seva tasca.

Amb les mancances que pugui tenir, valgui això com a resum del contingut del llibre. En el punt V tindrè l'ocasió de fer alguna observació crítica sobre la interpretació de l'*Ió* explicada, que em servirà per comentar alguna cosa rellevant dels principis interpretatius del professor Martínez Marzoa.

IV. Com he dit en els punts I i III, en la comprensió dels diàlegs triats per part de l'autor hi té un paper determinant, almenys en aquest llibre, allò que l'autor ja dóna per fet que el lector sap respecte al que cal entendre per *grec clàssic i arcaic*. Ja ho hem comentat i no insistirem en aquest punt. Però sí que volem, ara, manifestar un dubte que tenim respecte a l'estratègia interpretativa.

Segurament, per *Grècia clàssica* cal entendre, entre d'altres, les obres de Plató i d'Aristòtil. Sembla, doncs, que algú que volgués estudiar què caracteritza aquest període de pensament com a tal període, és a dir, algú que volgués estudiar què cal entendre per *clàssic*, hauria de «guanyar» la comprensió d'aquesta noció a partir de la lectura de Plató i Aristòtil, entre d'altres. En lloc d'això, i almenys en l'obra que comentem, l'autor parteix d'una comprensió ja posseïda de què cal entendre per *clàssic* per llegir Plató; en altres paraules: en comptes de «descobrir» què és clàssic sobre la lectura de Plató, el que fa és «descobrir» Plató sobre una comprensió del clàssic que, d'entrada, ja té a la mà. El procediment ens sembla circular: si un llegeix Plató sabent que és clàssic i, a més, ja sap què cal entendre per *clàssic* abans de començar a llegir, el que hi trobarà és el que ja sabia abans de la lectura.

Podria ser, és clar, que aquesta impressió que dóna l'obra sigui deguda al que he anomenat el seu caràcter «per a iniciats». Vull dir que potser les exequis textuals sobre la lletra platònica que mostren que, en efecte, per *dir*, o *déus*, o *pólis*, o el que sigui, cal entendre el que l'autor diu que cal entendre es trobin en altres llocs de l'obra de Martínez Marzoa. És veritat que ni Plató ni Aristòtil no s'inventen la llengua que utilitzen i, per tant, que allò que puguem aprendre de l'estructura del grec arcaic i clàssic a partir d'altres fonts pot ser rellevant a l'hora de copsar, per dir-ho així, «el punt de partida» dels usos lingüístics per part d'aquests dos autors. De fet, això (no pas etimologies, sinó consideracions sobre el significat de termes grecs a partir de l'observació de les connexions sincròniques basades en procediments de composició, derivació, etc. vius en la llengua i dotats de sentit per al parlant) és el que el professor Martínez Marzoa fa, d'una manera més explícita, a *De Grecia y la filosofía* (1990), on, a més d'un estudi sobre la noció de *filosofia* en Plató, hi

trobem un estudi sobre Heidegger i un altre sobre Heràclit i Parmènides. La lectura d'aquest altre llibre és aclaridora en el sentit següent: el fet que en Plató allò ontològic sigui (no) dit precisament en el fracàs del dir òntic quan tracta de dir-ho (esperem que el punt III ja faci intel·ligible aquesta frase), és quelcom que, a partir de la lectura de Heidegger, i en la seva exegesi de fragments d'Heràclit i Parmènides, l'autor ja detectava (amb variacions) en aquests autors presocràtics. Segons la lectura de Martínez Marzoa, en Plató el discurs òntic «ha crescut» fins arribar a tenir, de vegades, la temptació de dir l'«u-tot»; però ens trobem encara en un pensament que allò que «(no) diu», allò que posa de manifest de manera volguda en mostrar el fracàs del dir òntic mateix, és allò ontològic. En altres paraules: el professor Martínez Marzoa comença a llegir Plató venint de darrere, i donant per fet que allò que puguem aprendre de la llengua grega en la lectura dels fragments d'aquests autors (inclosos els textos no filosòfics) val també per a Plató.

No estem gens segurs d'això darrer. La llengua, com el mateix Martínez Marzoa ens diu, és viva. Plató no va créixer parlant amb Homer, Hesíode, Heràclit, Parmènides, etc., sinó que va aprendre a parlar i parlava amb la gent amb qui convivia. Precisament perquè la llengua és viva, i suposant que les exegesis de Martínez Marzoa i Heidegger sobre fragments dels presocràtics siguin encertades, en qualsevol cas no es pot descartar la possibilitat que en temps de Plató l'ús de la llengua hagués portat significats o sentits nous als mots i, fins i tot, com passa tantes vegades, que alguns mots fossin utilitzats sense que els mateixos parlants tinguessin una comprensió massa clara del seu significat. El caràcter reflexiu de la filosofia platònica, el sol fet que en els diàlegs es pregunta pel significat d'això o d'allò, ja ens indica que precisament el que no fa Plató és sobreentendre'l, sinó que, fos quin fos el seu sentit d'acord amb l'estructura de la llengua en temps anteriors, amb Plató aquest sentit es fa problema, almenys en el sentit que esdevé objecte explícit de reflexió. No només el personatge Plató, sinó també la manera de fer de savis sofistes com Pròdic, tal com queda caracteritzada en els diàlegs platònics, ens donen un testimoni incontestable d'aquest fet. De manera que ens sembla hermenèuticament discutible partir sistemàticament de sentits de termes que es donen per obvis pel simple fet que exegesis referents a altres autors ens els hagin mostrat.

Potser, és clar, m'equivoco, i en Plató tenim exactament el mateix ús que abans de Plató dels termes dels quals parla Martínez Marzoa. Però, en tot cas, com ho podem saber? La resposta és òbvia: només ho podem saber llegint Plató sense donar per cert aquest fet i comprovant cada vegada si la hipòtesi de lectura es compleix. En altres paraules: l'única manera de veure si el punt de partida triat per a la lectura es legítim o no és no tenir-lo com a punt de partida per endegar la lectura!

Permeteu-me, per tancar aquest punt, una sola il·lustració. Martínez Marzoa comença tot el seu llibre, i per tant la comprensió de Plató en el seu conjunt, des de la suposada evidència que, en grec, i concretament en el grec de Plató, *dir* és sempre «dir la cosa» (mai l'«enunciat»). L'afirmació té el problema que sembla que aleshores no es pot entendre de cap manera l'*error*; Martínez Marzoa respon a aquest problema, tot i que no estem segurs que el que diu sigui prou sòlid. De fet, quan Heidegger es baralla amb la concepció platònica de l'error sobre una lectura de la segona part del *Teetet*, arriba preci-



sament a la conclusió següent: «D'aquesta manera Plató aprehèn l'essència del *pseudos* en tant que no-rectitud del *lógos*, de l'enunciat. El *lógos* esdevé el lloc del *pseudos*. L'essència de la no-veritat és ara la no-rectitud i esdevé –el caràcter de la mirada que mira a un altre costat perquè hi veu malament– un caràcter del *lógos*, una característica de l'enunciat. Però la no-veritat és el contrari de la veritat; de manera que la veritat ha de tenir també el seu lloc propi en el *lógos*. Per tant, la veritat és la rectitud de l'enunciat». (*Gesamtausgabe*, vol. 34, *Una interpretació del Teetet de Plató amb vista a respondre la qüestió de l'essència de la no-veritat*, 1988, p. 319).

L'interès de la cita és només el de deixar constància que, *des dels mateixos principis hermenèutics que guien el treball del professor Martínez Marzoa, es pot dissentir de l'afirmació a partir de la qual construeix tot el llibre*. Malauradament, la renúncia de la qual hem parlat en el punt II d'entrar en diàleg amb altres comentadors de l'obra platònica fa que el text ens arribi sense cap resposta a aquesta possible objecció. L'efecte final és, doncs, en definitiva, el d'una certa circularitat.

V. El llibre duu per títol *Muestras de Platón*. Una mostra és un tros d'alguna cosa que t'ha de permetre besllumar-ne el tot. L'ordre no importa. L'autor no atorga cap rellevància (volem dir filosòfica) a l'ordre de composició ni a cap altre. Es comença per l'*Ió* com es podria haver acabat per l'*Ió*, i el rellevant és copsar cada vegada «allò mateix» que posa de manifest *arreu* el dir platònic. Si se'm permet la broma, en aquest mostrari les teles canvien, però el vestit és sempre el mateix (i que consti que sóc conscient que, en tant que ens, aquesta del vestit és una mala il·lustració!). El tot de l'ensenyament platònic està, aleshores, en el no-dit que, com a tal no-dit, compareix en tot dir platònic. Cada diàleg, certament és, aleshores, una part del tot del pensament de Plató, però cadascun d'ells una part en què, en cert sentit, ja compareix el tot d'aquest pensament com a tal.

Permeteu-me ara, per preparar el final d'aquesta ressenya, tornar per un moment al comentari de l'*Ió* ofert per l'autor de l'obra. Personalment em sorprèn una cosa, que és la desatenció que es fa en el comentari de dues frases; primera: «Sòcrates: [...] recites bellament versos i commous els espectadors [...]» (535*b*), i segona: «Ió: Em cal posar força atenció en el públic; perquè si el faig plorar, jo riuré després quan cobri els diners, mentre que si el faig riure, jo ploraré dels diners que hauré perdut» (535*e*). A part de l'efecte còmic, el text estableix molt clarament i de forma explícita que l'ofici del rapsode és *relació amb un públic* i no només (si és que és això) dir rellevant. És de debò que, davant del públic que l'havia de fer ric si ho feia bé, allò amb què se les havia Ió era la irreductibilitat de la cosa? Martínez Marzoa parla en un terme genèric: el «poeta», el «rapsode», el «polític», etc., però Plató no tracta del poeta en general, sinó de l'ofici de Ió i el problema que suposa per a la seva qualificació com a ofici el fet que el saber de Ió se centri exclusivament en Homer. No és la rapsòdia, sinó Ió, el qui se sotmet a examen en aquesta ocasió, i l'esforç de Plató per atendre el concret és tal que sembla arriscat atacar-ne la comprensió des d'una precomprensió de l'estructura onto-ontològica (fórmula meva, no de Martínez Marzoa) i des d'una precomprensió d'allò clàssic-arcaic.

Martínez Marzoa, diem, no atén –en tot cas no comenta en absolut– l'activitat d'*Ió* com a relació amb un públic, sinó que ens dóna una figura del

poeta com un que es pren l'enujosa molèstia de «passar» pels ens, però només per «donar compte» (si es pot dir així) de l'ésser. Hi ha com una imatge del filòsof o del poeta com un solitari, o almenys com un home l'objecte del desig del qual no és cap ens del món. Sorpren molt que, en la seva lectura de *Fedre*, l'autor doni per bo el discurs de Lisias, que ell considera materialment equivalent al primer de Sòcrates, i en canvi consideri extravagant el segon discurs de Sòcrates per la seva pretensió de dir l'u-tot. El discurs de Lisias i el discurs de Sòcrates no diuen pas el mateix: el primer sosté que és millor ser estimat que amant, el segon que és millor ser amant que estimat. Si Martínez Marzoa els troba equivalents és només perquè tots dos renunciïn a la reciprocitat. La palinòdia central del diàleg és, segons diu Sòcrates, obra del poeta Estesícor, i es presenta com una retractació dels dos discursos anteriors en afirmar la superioritat de la reciprocitat entre amants. Per Martínez Marzoa, aquesta reciprocitat no té cap sentit. La raó és perquè, tal com després es veu molt clar en el seu comentari d'*El convit*, en darrer terme entén per *estimat* l'objecte del desig del filòsof i, doncs, no un altre home (o dona) sinó la veritat –aquesta veritat que ens fa veure com que això sigui això és el mateix que allò sigui allò, etc. Sens dubte és cert que la palinòdia central demana encara una nova retractació, i això explica la continuació del diàleg; però ens fa la impressió que això no vol dir que els dos primers discursos siguin superiors. Sigui com sigui, l'*eros* en què està pensant Martínez Marzoa és un *eros* que no relliga els iguals entre si des d'una relació recíproca, sinó que «deixa ser» l'objecte del desig precisament en el seu fracàs continuat. És de debò això el que, a *El convit*, vol dir Alcibiades quan protesta perquè Sòcrates no vol allitar-se amb ell?

Ens fa la impressió que la qüestió que estem tractant d'assenyalar té a veure amb el darrer tret de la concepció marzoana de la filosofia que volem apuntar. Comentant el caràcter de l'*eídos*, que no és cosa i per tant no pot ser dit com les coses sinó a través del fracàs de tot intent de dir-lo, l'autor escriu: «Constatación especialmente importante por el hecho de que, de todos modos, sigue y seguirá sin haber nada aparte del decir o nada que no sea el decir: la evidencia de la inadecuación, el continuado fracaso, todo lo demás de lo que hemos hablado, tienen lugar en el ámbito mismo del decir, porque no hay (no tiene sentido pensar) ningún otro» (p. 32). És de debò que no hi ha més àmbit que el del dir?

Hem de deixar aquí aquesta qüestió. Permeteu-me tancar la ressenya amb una llarga cita de Rosen que servirà per indicar per on pensem que caldria eixamplar l'horitzó de l'exegesi marzoana: «El verb *legō* –escriu Rosen–, com Heidegger emfasitza contínuament, significa 'recollir', 'reunir' o 'escollir' a més de 'dir'. D'aquesta manera, podem definir el 'diàleg' o la 'dialèctica' tant per 'reunió' com per 'conversa'. La dialèctica, en la comprensió heideggeriana, podria ser aleshores un girar-se-cap-a, i així un prestar-atenció-de, que és al mateix temps un viure-amb allò que ha estat reunit. En un assaig sobre el *logos*, Heidegger proposa que el seu sentit original i autèntic és 'posar-a-terra i posar al davant, i així recollir, allò que per si mateix es presenta tot junt recollidament'. D'aquesta manera, el discurs es deriva de les activitats de seleccionar i de recollir, i encara més fonamentalment, dels actes més simples de la vida humana, com ara collir la collita o seleccionar els millors raïms per a la producció vinícola. Allò que ha estat recollit s'estén davant nostre i així es

desplega o apareix, en un *repòs* que és, consegüentment, un derivat –i un derivat temporal– del *moviment* de la recol·lecció. Cal fer unes quantes observacions respecte a aquesta interpretació de *logos*. Per començar, incorpora el silenci de l'acció en el fonament o el paradigma mateix del discurs del pensament. En comptes de la dialèctica humana, comencem amb un silenci prefilosòfic. No es diu res del fet que aquest silenci és ja definit pel discurs. Però deixant de banda això, el tipus de silenci que funciona com a paradigmàtic és especialment instructiu. Fins allà on sé, els grecs feien l'amor tan sovint com feien vi. I un altre cop, si no m'equivoco, Heidegger no diu res dels significats sexuals de paraules com *synousia* o *dialegô* quan fa etimologia sobre els sentits existencials de les paraules gregues que traduïm per 'ésser' i 'parlar'. Per què l'agricultura és ontològicament superior a Eros? És aquesta superioritat ontològicament evident? Per mi no. Aquí també diria que l'acte de la recol·lecció de la collita relaciona l'home en silenci amb les plantes, que són mudes, mentre que Eros normalment relaciona l'home amb l'home en una situació en la qual el discurs és un component natural. Les expressions que duen a l'acció són pròpies entre els amants (“amb aquest anell jo et prenc per esposa”) però no entre l'home i el raïm (“amb aquesta pressió jo t'aixafo”). És veritat que el poder del raïm ens pot moure a fer una oda al déu Bacus, però Heidegger no s'ocupa d'aquesta “humanització” de la vinicultura en les seves etimologies. L'home porta el discurs a la terra, mentre que el discurs emergeix de *dins d'Eros*.» (Rosen, *Filosofia fundadora*).

*Xavier Ibáñez Puig*  
(GR-HiP, Universitat de Barcelona)