

CASALS PONS, J.: «*La filosofia de Montaigne*», Edicions 62 («Llibres a l'abast», núm. 211), Barcelona, febrer de 1986. Tesi doctoral presentada a l'UAB l'any 1985. Pròleg de Josep Tarradellas. Inclou una cronologia i una extensa bibliografia.

El mateix títol de l'obra de Casals —aparentment anodí i «poc imaginatiu», com el propi autor reconeix— constitueix en realitat una proposta apassionant i novedosa d'investigació historiogràfica: pensar els *Essais* com a filosofia i *des de* la filosofia. Fins a Casals, cap exegeta de Montaigne havia emprat mai aquestes termes.

L'anècdota —significativa, però— d'aquest encapçalament ens introdueix a les pretensions darreres de «La filosofia de Montaigne»: reprendre la línia investigadora dels clàssics de la historiografia montaniana contemporània, com Pierre Villey o Hugo Friedrich. El text de Casals és perfectament equiparable a l'obra dels anteriors autors, i cal remarcar que en molts moments supera les perspectives d'altres grans estudiosos francesos.

A més a més d'aquesta tradició historiogràfica, el llibre de Casals s'insereix també en un montanisme arrelat profundament a la cultura catalana moderna: Josep Pla («Quadern gris») o Carner («Les bonhomies») o el mateix President Tarradellas, que es mostra en el seu pròleg un coneixedor profund i un amant apassionant dels *Essais*.

La tesi central de Casals —la que aglutina i emmarca coherentment la resta d'idees presentades— es formula en termes de «possibilitat»: la de pensar els *Essais* com a discurs filosòfic, la de depurar-los de contradiccions i paradoxes.

Casals defuig en tot moment les (còmodes) interpretacions filològiques o històriques del llibre de Montaigne, abocant-se a una lectura filosòfica estricta.

Aquest «enfrontament» directe amb el text dels *Essais* es compagina amb un repàs crític de l'extensa historiografia

montaniana, que comença amb el propi Pascal. Cal remarcar que aquest repàs resulta en algun moment crític i expeditiu en excés (pp. 85-89), i de vegades desmesuradament afalagador (pp. 102-103), parlant de Frame i Sayce.

Molt encertadament, Casals inicia el corpus de les seves tesis interpretatives amb una reflexió sobre l'escepticisme de Montaigne; un escepticisme que, en massa ocasions ha estat adornat amb un protagonisme exagerat. L'autor precedeix aquest estudi amb una definició del concepte de «veritat» que es va acotant progressivament, i que es pretén circumscribita —únicament— al context de la seva obra.

En darrer terme, Casals cerca una eina conceptual desprovista explícitament de connotacions històriques i que permeti una adequació harmònica a l'epistemologia montaniana. Aquesta eina és la «teoria de la veritat impremeditada»: la versió interrogativa de la veritat s'oposa a la versió algorísmica tradicional.

Casals, seguint la tesi de P.Ll. Font (*Introducció a Montaigne*, a la traducció catalana de l'Apologia de Ramon Sibiuda) considera l'escepticisme del filòsof de Bordeus «com un ingredient més que una teoria», eliminant així la llegenda pirronista que ha envoltat els *Essais* durant molts anys.

L'escepticisme de Montaigne és ben diferent al de Charron o al de Sánchez (una «escolàstica del dubte») i també al de les escoles hel·lenístiques (una «forma de vida»).

En tot cas, articular exegeticament els *Essais* a partir d'aquest concepte resultaria una tasca més aviat infructuosa. Casals la defuig; però a la segona part del seu llibre (pp. 167-317) en configura una altra qui sap si més problemàtica encara: «El Món», «L'Home» i «Déu» són els tres eixos que en darrer terme acaben «contenint» els conceptes de la filosofia montaniana.

Històricament, aquesta divisió és anacrònica; filosòficament és —obertament i explícitament— kantiana: «La història de la filosofia i la veritat, per dir-ho així, de la filosofia està traçada

dins el marc de tres preguntes fonamentals (...): la llibertat de l'home (o el món), la immortalitat de l'ànima (o l'especificitat de l'home) i l'existència de Déu» (p. 78). Al tercer capítol de la primera part, aquesta actitud ahistòrica es radicalitza en un títol com el següent: «El *kantisme* estètic de Montaigne» (epígraf IV, p. 158). «Els *Essais*, per una casualitat mig màgica (?), són l'exemple perfecte de l'estètica kantiana, realitzat dos-cents anys abans» (p. 160). La frase citada (i d'altres com: «Montaigne és kantià», p. 160) sorprèn. I més encara quan comprovem que no posseïx una finalitat il·lustrativa, propèdèutica (o irònica, simplement): s'emmarca en la més pura literalitat.

Casals reconeix els seus plantejaments anacronistes; aquest «reconeixement», però, no pot pas justificar-los com a eina historiogràfica legítima.

El deficient enfocament metodològic amb que el professor Casals estudia l'estètica montañiana (o recrea l'estètica kantiana) queda més que compensat, però, amb l'exemplar tractament del pensament social dels *Essais*. Allunyant-se del tòpic que els proclama un «manifest reaccionari», els situa amb molta precisió en el seu temps. D'aquesta manera assoleix restituir la veritable originalitat històrica del pensament montanià, que fora del seu marc resulta «mediocre».

El concepte de «llibertat» —excel·lentment documentat per l'autor (p. 173)— constitueix el punt arquimèdic on convergeixen les tesis polítiques de Montaigne. La llibertat individual és la que permet articular món públic i privacitat: el jo i el nosaltres, la famosa Biblioteca i els seus convulsos extramurs. L'obra de La Boétie influeix en la totalitat d'aquests criteris d'una manera molt profunda, com és sabut. Però Casals assenyala també la «marca» de Maquiavel, moltes vegades minusvalorada. (Maquiavel només apareix als *Essais* un parell de vegades, i fora d'un marc polític; el seu «esperit», però, és palpable. La paritat política/moralitat es té en compte: però es resol «inversament»).

D'altra banda, queden distingides amb molta coherència les «reflexions religioses» de les «reflexions sobre la religió» constatables als *Essais*. Montaigne pensa la religió, però no fa teologia; a més, la seva reflexió té una orientació bàsicament política. A l'Apologia, per exemple, Montaigne no teoritza sobre el culte a les relíquies o els vestits dels sacerdots, sinó sobre les conseqüències socials de l'acceptació o rebuig d'aquestes formes. Tal com afirma Casals «el tema religiós és present als *Essais* en la mesura en que també hi figura el polític...» (p. 265).

Casals efectua una important correcció en la lectura de l'Apologia en aquesta vessant. Molts estudiosos opinen que aquest text té ben poc a veure amb el llibre de Sibüda; que, com a molt, aquest constitueix una simple referència retòrica (i de vegades, fins i tot un blanc d'atacs). «*La filosofia de Montaigne*» reivindica el caràcter realment «apologètic» del text: no hi ha cap atac «encobert», sinó una defensa que de vegades resulta desconcertant.

L'ambigüitat d'aquest fet ha donat lloc a interpretacions escandalosament diverses sobre la religiositat de Montaigne: ateu, catòlic radical, protestant encobert o fins i tot «pagà» (F. Hermans).

La conclusió de Casals resulta «prudent»: Montaigne és catòlic *almenys* en matèria política (p. 297). Aquesta resposta contrasta amb la cridanera radicalitat amb la qual autors com Gide o Sainte-Beuve van enfocar el problema (amb uns interessos hermenèutics prou clars: una determinada definició —unívoca, estricta— de la religiositat de Montaigne pot fer capgirar la interpretació dels llibertins o fins i tot dels criteris de Pascal, per exemple).

Abans hem intentat mostrar que la divisió tripartita Home-Món-Déu que planteja Casals «violenta» exegèticament l'estructura dels *Essais*, i els descontextualitzava històricament. El problema s'agreuja quan aquesta divisió afecta negativament al propi estudi que, fidel a la seva rígida estructura, es veu obligat a bifucar-se i oscil·lar capri-

ciosament cap a temes aparentment imprevistos.

La discussió sobre el concepte de «immortalitat» (com a pregunta «kantiana», cal recordar-ho) deriva en la qüestió de l'escepticisme, estoicisme o epicureisme de Montaigne (p. 217 i ss.).

«*La filosofia de Montaigne*» si no «emmarcada», es troba almenys «en línia» amb les directrius metodològiques de Pierre Villey («*Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne*», 1908), que parteixen de la recerca de les fonts dels *Essais*. De fet, totes i cadascuna de les tesis de Casals tenen en compte, com a referència fonamental, la relació del llibre de Montaigne amb els seus predecessors, directes o llunyans. De vegades, però, aquesta tasca es recrea en excés, ocasionant la «difuminació» del problema plantejat: de les 36 planes dedicades al pensament polític de Montaigne, per exemple, 12 estan dedicades a La Boétie, 5 a Maquiavel, etc.

L'evolució dels *Essais* —tesi clàssica de Villey, encara que matitzada durant molts anys— no constitueix, en canvi, un punt de partida crucial en l'obra de Casals, que en aquest aspecte s'aproxima molt més als plantejaments de Friedrich (1948): «L'evolució dels *Essais* no és tant evolució del pensament com evolució de l'expressió d'aquest pensament» (p. 14).

És de remarcar l'excel·lent aportació del Dr. Casals en el tema de les diverses edicions dels *Essais* (problema de l'«edició fantasma», p. 126), així com sobre l'estructura del llibre en general (p. 252), partint de les tesis «numerològiques» de Daniel Martin.

Abans de cloure aquest comentari de «*La filosofia de Montaigne*», cal que ens detinguem a considerar les possibles aportacions del llibre al llenguatge filosòfic català, que marxa, indecís, cap a la seva definitiva configuració com a tal.

Jaume Casals sembla haver trencat la tendència «arcaïtzant» de certs textos i traduccions contemporànies. Però és evident que aquesta tendència més que

corregir-se s'ha invertit: un model expressiu estrictament col·loquial fa aparició en molts capítols, i produeix en el lector una mena de desconcert. Un exemple: «És possible que un home com R. Sáenz Hayes, emulant el subjectivisme montanià no en tingui prou en comparar el treball del gascó durant les guerres religioses (...) com qui recita desenfadadament «Del monte en la ladera por mi mano plantado tengo un huerto?» (...) També n'hi ha que usen el nom Montaigne com si diguessin Llúcia» (p. 89).

Trobem explicable que Casals vulgui assimilar l'estil dels *Essais*, desenfadat i colorista; o que vulgui amenitzar l'aridesa d'un text mitjançant unes agraïdes notes humorístiques. Però aquest no és pas el problema.

El que queda clar és que l'opció «col·loquialista» no és una alternativa viable a la tendència arcaïtzant. Els germes del llenguatge filosòfic català no poden partir de cap de les dues perspectives.

Ferran Sáenz Mateu

BURKE, P.: «*Montaigne*», Alianza Editorial, Madrid, 1985. 102 pàgs. Traduïda al castellà per Vidal Peña. Títol original: «*Montaigne*», publ. per Oxford University Press. 10 capítols sense introducció seguits d'una brevíssima bibliografia.

Les poc més de cent planes del llibre de Burke ens podrien fer sospitar que ens trobem davant d'un text merament «divulgatiu», en el sentit expeditiu i pejoratiu que ha acabat adquirint aquest terme.

En realitat, el «*Montaigne*» de Burke és més una obra excessivament sucinta que una «introducció» convencional. Des del seu laconisme, Burke aporta perspectives originals en l'estudi del pensament de Montaigne. La majoria d'elles, però, semblen simplement esbossades des d'una certa precipitació. Aquest és justament l'aspecte que més