

El sentit de la història de la filosofia. Proposta pedagògica per al batxillerat

Albert ESPONA I ARUMÍ
Col·legi Sant Miquel dels Sants (Vic)

RESUM: Aquesta comunicació presenta una proposta pedagògica per al desenvolupament de la matèria d'història de la filosofia al batxillerat. El seu possible interès es troba en el fet que pretén oferir una clau interpretativa segons la qual la citada història parteix d'un cert fil conductor, o avança en un cert sentit, que només es pot comprendre si no s'altera l'ordre dels esdeveniments, és a dir, si no es perd de vista en cap moment el fet aparentment obvi i trivial que nosaltres ens trobem al final del procés, i no a l'inici, i que del que es tracta no és d'entendre, per exemple, els grecs «des de nosaltres», sinó en tot cas d'entendre'ns nosaltres «des dels grecs». Només així serà possible, en el fons, fer-se càrrec de com i enfront de què apareixen, i fins a quin punt són nostres (o sigui, moderns), conceptes actuals com, per exemple, ciència, dret, llibertat o, fins i tot, art. El fil conductor proposat parteix de la consideració que allò que va moure els primers pensadors de la Grècia antiga és el caràcter sorprenent de la presència de les coses. Això implica una explícita referència a la totalitat, però no té res a veure amb una preocupació per totes les coses o pel conjunt de les coses, sinó que comporta la pregunta per allò que totes elles tenen en comú.

PARAULES CLAU: supòsit, interpretació, racionalitat, poesia, ciència, Grècia/grec, modernitat/modern.

1. LA COMPRESIÓ DE NOSALTRES MATEIXOS I LA QÜESTIÓ DEL PUNT DE PARTIDA

Tota exposició de la història de la filosofia parteix ineludiblement de certs supòsits de lectura (vinculats sobretot a allò que s'entén per filosofia en general, però també al significat i a l'extensió d'altres conceptes afins, com «ciència») que condicionen a priori un determinat horitzó des del qual són interpretats el sentit i l'evolució d'aquesta història. Dels citats supòsits, i de la clau interpretativa que en deriva, se'n pot ser conscient o no, però en qualsevol cas no els correspon formar part de l'exposició en sentit estricte; aquesta, en la mesura que els pressuposa, és condicionada per ells des de l'inici. Aquí provarem d'oferir una proposta per a l'exposició de la història de la filosofia, i per tant prèvia d'alguna manera a l'exposició mateixa, que eviti basar-se

en prejudicis acceptats de manera irreflexiva. No ens interessarà tant, doncs, el desplegament de continguts concrets com l'horitzó des del qual aquests continguts poden ser interpretats, i és en funció d'aquest objectiu que prendran sentit les nostres referències, d'altra banda essencials, al pensament d'alguns filòsofs. Concretament, la proposta pretén servir de base pedagògica per al batxillerat, és a dir, per a l'exposició de la història de la filosofia a un públic sense coneixements previs. És en aquest nivell, creiem, que la responsabilitat d'una reflexió com la que proposem es fa més palesa, pel fet que la clau interpretativa que s'adopti condicionarà del tot la percepció de la filosofia per part d'uns alumnes que, en molts casos, no estudiaran mai més aquesta matèria. Ens disposem, doncs, a reflexionar sobre el que no ha de ser dit explícitament a classe però que, si la reflexió és afortunada, contribuirà a fer que allò que finalment sigui dit hagi valgut la pena.

Començarem proposant una pregunta elemental: per què hem d'explicar història de la filosofia als nostres alumnes? Si ens hi fixem bé, una simple anàlisi d'aquesta pregunta ens indica ja la direcció de la seva resposta. En efecte, és només en aparença extern (i no tan trivial com sembla) l'ús de la primera persona del plural: qui es disposa a explicar filosofia, atès precisament el seu caràcter històric, som «nosaltres». I això vol dir que si el que anomenem filosofia té una història, l'estudi d'aquesta història és quelcom que ens preocupa a nosaltres i ve, per tant, condicionat per una mirada que és, inevitablement, una mirada enrere des de la nostra situació present. Això, però, no fa altra cosa que posar en evidència una dificultat que no ens pot passar per alt: des del punt de vista de la narració, o de la història que ha de ser explicada, és evident que ens trobem en el punt d'arribada i, per tant, a l'extrem oposat d'allò que ha de ser explicat en primer lloc, però parant atenció al que acabem d'anomenar «la mirada» resulta que el punt de partida es troba, en certa mesura, just en el punt on ens trobem nosaltres mateixos. Podríem dir que la perspectiva que se'n acaba d'obrir a partir de les observacions precedents és elemental, però no poc sovint és menystinguda i fins i tot passada per alt, la qual cosa té conseqüències de transcendental importància, pel risc que suposa utilitzar conceptes del present per abocar sobre altres èpoques judicis precipitats o opinions esbiaixades. I tanmateix és també sobre la base d'aquesta perspectiva irreversible que hem de mirar de donar una resposta definitiva a la pregunta formulada unes línies més amunt: per què hem d'explicar història de la filosofia als nostres alumnes?

D'entrada, constatem que hi ha coses que caracteritzen eminentment la nostra època que tenen el seu origen en la filosofia o, més encara, que directament en deriven. No hi ha ningú mitjanament culte que no tingui clar, per exemple, que darrere dels conceptes d'estat de dret o de democràcia hi ha un origen filosòfic, o fins i tot que responen d'alguna manera a un projecte filosòfic en el sentit que no són res que es doni espontàniament, mentre que pel que fa a la ciència, en general, hi ha qui pensa no només que és una determinada derivació de la filosofia, sinó que n'és de fet la continuació legítima, de tal manera que si alguna cosa cau encara avui dins del paraguas «filosofia» és únicament allò a què la ciència encara no té accés. Des d'aquesta

perspectiva, l'interès de la història de la filosofia es podria trobar en la possibilitat de comprendre'ns millor nosaltres mateixos, en el sentit que allò que hi descobrim és l'evolució d'un determinat paradigma de racionalitat que és, de fet, aquell en el qual vivim instal·lats com a moderns.¹ Aquest plantejament, però, tindria el defecte de no afrontar la dificultat a la qual hem fet referència: partiríem efectivament de nosaltres, però basant-nos en la simple acceptació (en l'acceptació acrítica) d'allò que per a nosaltres signifiquen coses com la racionalitat o la ciència, i entendríem la història de la filosofia com la història d'aquestes coses, el singular origen de les quals es trobaria a la Grècia antiga. Enfront d'això, cal advertir que, si bé qui ha d'interpretar la citada història som nosaltres, i per tant irreversiblement a partir del lloc on ens trobem, el punt de partida real d'aquesta història (és a dir, Grècia), que com a tal condiciona el seu posterior desplegament, no serà comprès en tota la seva rotunditat, sinó que més aviat se'ns ocultarà definitivament, si ens limitem a llançar-hi damunt conceptes que d'entrada només podem assegurar que funcionen per a nosaltres. I, amb tot, la via expositiva apuntada té quelcom d'interessant que se situa més enllà de la simple erudició o de la curiositat desordenada: la idea que explicar història de la filosofia als nostres alumnes hauria de servir perquè aquests tinguessin l'oportunitat de comprendre més bé el seu propi present. La superació d'aquest trencacolls passa, creiem, pel fet que ens adonem que d'alguna manera hi ha d'haver en nosaltres alguna cosa de filòsofs abans de simplement fer-nos historiadors de la filosofia. Dit d'una altra manera: la necessitat d'una història de la filosofia, o de comprendre la història de la filosofia, sorgirà en el moment que ens situem filosòficament davant del nostre present i el qüestionem en lloc de simplement acceptar-lo.

El nostre present ve determinat, ja ho hem dit, pel valor que hi tenen una certa idea, en principi moderna, de racionalitat, i conceptes també moderns com «ciència» o «estat de dret». Situar-nos filosòficament davant d'aquest present ha de tenir necessàriament a veure, doncs, amb posar en qüestió aquests conceptes, que per a nosaltres són ni més ni menys que els supòsits a partir dels quals es distingeix el que val del que no val, el que pot i el que no pot ser acceptat. Que hagin de ser posats en qüestió no vol pas dir que es dubti de la seva validesa (es tracta de conceptes que no tenen marxa enrere); vol dir, més aviat, que la seva vertadera comprensió no passa simplement per acceptar-los en la mesura que a hom li vénen donats i ja es mou en tot moment dins dels seus límits. D'altra banda, que hi hagi la possibilitat, per part nostra, de veure'ls amb actitud filosòfica, significa que la filosofia és encara avui quelcom que ens reclama. Així, si bé la ciència i el dret, i alguns altres fenòmens, són resultat de la filosofia, cal tanmateix que no perdem de vista dues coses essencials: primer, que són resultat de la filosofia en la seva versió moderna, i, segon, que aquesta, la filosofia, no és cap d'aquestes coses, sinó que continua essent la via per comprendre-les de manera radical, i per tant també per desemascarar-les, desco-

1. D'aquest model interpretatiu, relativament estès en interpretacions usuals de la història de la filosofia, en trobem un exemple paradigmàtic en Russell (1946).

brir-les, fer-les evidents en allò que són pròpiament, cosa que implica al mateix temps prendre consciència de l'autèntica significació del seu caràcter històric. Ara bé, comprendre el caràcter històric dels diversos conceptes que configuren el paradigma modern passa per adonar-se que la filosofia no és únicament allò que, a l'inici de la modernitat, dóna fonament a aquests conceptes i els legitima, o allò que avui ens reclama posar-los en qüestió, sinó també quelcom que, en relació amb aquests conceptes, ja ve de més enrere. Així, només la comprensió de la filosofia com a fenomen històric que ve de més enrere ens obrirà les portes a entendre allò en relació amb què o enfront de què prenen aquests conceptes el seu sentit i, per tant, a veure allò que deixen fora.

La comprensió de nosaltres mateixos que s'ha de fer possible a partir de la història de la filosofia hauria de començar per descobrir l'autèntic significat del fet que la filosofia, com a cosa o fenomen que en relació amb la nostra època és quelcom que ja ve de més enrere, tingui el seu origen a Grècia. No trivialitzar la qüestió de l'origen passa precisament per no veure'l simplement com a origen, és a dir, com a començament o principi d'alguna cosa que de fet ja és dóna en nosaltres. Així, no es tracta simplement de tenir presents l'originalitat dels grecs (en relació, per exemple, amb allò anterior o contemporani), ni la grandesa de les seves aportacions, ni tan sols el fet que allò que van pensar i dir ens condiciona, sinó més aviat d'adonar-se de quelcom molt més determinant: que la filosofia és, d'entrada, i per tant en la seva pròpia essència, una cosa grega. Observeu bé que lluny de suggerir que la racionalitat tal com l'entendem, o la ciència, puguin tenir sentit per a nosaltres sense la preexistència dels grecs, el que diem és que només és possible fer-se càrrec de les coses en tota la seva rotunditat si no s'altera l'ordre dels esdeveniments, és a dir, si no es perd de vista el fet aparentment obvi i trivial que del que es tracta no és d'entendre els grecs «des de nosaltres», sinó en tot cas d'entendre'ns nosaltres «des dels grecs». De la mateixa manera, quan afirmem, per exemple, que Grècia és l'origen de la cultura occidental, hauríem de parar esment al fet que això que anomenem «cultura occidental» és de fet un problema nostre, mentre que Grècia, per dir-ho així, se sosté per si sola. De fet, només la comprensió del sentit en el qual podem dir que allò grec se sosté per si sol ens permetrà després analitzar en quin moment i de quina manera es donen les condicions perquè la filosofia deixi d'alguna manera de ser una cosa grega, és a dir, perquè hi torni a haver filosofia novament o aquesta visqui alguna cosa així com un segon inici. Són aquestes condicions les que, pròpiament, no es donaran fins a la modernitat.

2. LA FILOSOFIA COM A COSA GREGA

S'acostuma a considerar que la filosofia va aparèixer a Grècia entre els segles VII i VI aC, sense utilitzar encara la paraula filosofia i per obra d'uns personatges que no s'anomenaven a si mateixos filòsofs (tot i l'ús esporàdic d'aquest adjectiu en un fragment d'Heràclit). El repte és entendre el sentit d'aquesta aparició sense pressuposar

res, i això passa inexcusablement per situar les coses en el seu propi context, és a dir, per veure enfront de què o, millor, en relació amb què pren sentit l'actitud dels primers pensadors, i quin és el caràcter comú que ens permet identificar-los. Creiem, a més, que la comprensió del tret distintiu que caracteritza en el seu inici això que retrospectivament (des de Plató i Aristòtil) anomenem filosofia ens ha de permetre trobar alguna mena de fil conductor per al seu desplegament històric posterior, que ens permeti veure en quina mesura en èpoques posteriors, fins i tot en la nostra, continua o no d'alguna manera en peu la mateixa qüestió de fons plantejada pel pensament primigeni de la Grècia arcaica. Dit d'una altra manera: només parant atenció a allò grec com a tal (començant per allò grec arcaic), i no, per tant, des de l'anacronisme, podrem descobrir en quina mesura la història de la filosofia considerada en el seu conjunt descansa sobre un cert sentit de fons, i també avança en un cert sentit.

Una certa interpretació que ha fet fortuna parla, per caracteritzar el naixement de la filosofia, de pas del mite al *logos*, amb la qual cosa es pretén assenyalar o fer referència a la irrupció d'alguna cosa com la racionalitat enfront de la fantasia o de les narracions fantàstiques, l'àmbit de les quals serien els poemes. D'altra banda, la superació d'aquesta interpretació s'ha basat fonamentalment en l'intent de fer veure que ja entre els continguts de la poesia hi ha elements que d'alguna manera prefiguren o anticipen la filosofia. Nosaltres ens estimem més evitar prendre'ns la poesia com una cosa que hagi de ser caracteritzada retrospectivament a partir d'allò que pensem que és la filosofia i, per tant, sobre la base d'una comparació entre els continguts de l'una i de l'altra. En aquest sentit, ens limitarem d'entrada a veure la poesia com aquell context en relació amb el qual ha de ser possible comprendre el sentit originari d'allò que anomenem filosofia, i per aconseguir-ho pararem atenció a l'essència mateixa de la poesia com a tal, és a dir, a allò que la poesia mateixa és i no tant a allò que en ella pugui haver-hi de prefilosòfic.² Això passa, fonamentalment, per fixar-nos en la diferència que hi ha entre la poesia com a manera de dir (nosaltres diríem com a ús determinat del llenguatge) i el simple dir les coses quotidià.

La poesia és un dir coses (i, per tant, un explicar històries) que es diferencia del vulgar dir coses, de les paraules quotidianes que s'emporta el vent, per l'eloqüència, pel fet que les coses hi són dites amb gràcia o traça. Davant del poema, hom ha de restar commogut i atrapat a cada pas, i això és el que fa que les paraules del poeta me-

2. El tipus d'investigació retrospectiva a què fem referència ha donat com a fruit algunes aportacions certament rellevants sobre els aspectes de cosmologia associats al que hom anomena «la mitologia grega», i la trobem a més en obres «especialitzades» de referència, com la de Kirk i Raven (1966). Sense menystenir les citades aportacions, creiem que hi ha una via més essencial que, a partir d'una comprensió de la poesia com a caràcter primigeni d'allò que hem d'entendre per «Grècia», ens ha de permetre restar amatents al vertader sentit de la irrupció del pensar filosòfic, en la línia encetada fonamentalment per Heidegger. Més recentment, Martínez Marzoa ha posat en evidència fins a quin punt això que anomenem filosofia apareix d'entrada com un conjunt de textos, paraules, que han de ser compresos en la mesura que formen part d'un context més ampli que ve de més enrere: el que nosaltres retrospectivament anomenem «poesia grega» i que d'entrada no és altra cosa que el «dir rellevant». Vegeu Martínez Marzoa (1995).

reixin d'alguna manera ser rememorades, fixades en la memòria. Es tracta d'un dir coses, d'un explicar històries, però de tal manera que cada cosa brilli o cridi l'atenció, i per tant que es posi en evidència precisament en allò que té d'extraordinària, sorprenent, meravellosa. Allò que fa que el poema sigui vertaderament poema, que captivi, no és, doncs, cadascuna de les coses dites en particular, i per tant no estrictament el contingut, sinó aquesta eloqüència o traça del poeta, a partir de la qual allò que es posa en evidència és el caràcter extraordinari, sorprenent i meravellós de la presència de les coses en general. Això és el que trobem en Homer de manera singular: sense restar importància al fet que les històries explicades per ell tinguin en si mateixes quelcom d'extraordinari, que siguin triades, és evident que si les gestes dels seus personatges fossin explicades per qualsevol, o si qualsevol digués les coses que ell diu, aleshores tindriem gestes i coses dites, però no poema. En aparent relació amb el contingut tant d'Homer com de la poesia grega en general, però de fet més enllà del contingut concret, hi ha una altra cosa que no pot passar per alt: la presència constant de déus. Els déus hi són sempre, darrere de tot allò que passa, i en aquest sentit el que veiem representat per ells és tant el fet que als homes els passin coses com el fet que passin coses en general, cosa amb la qual l'home inevitablement sempre ja es troba. Així, la presència constant de déus és un altra manera de posar en evidència el citat caràcter extraordinari, sorprenent, fins i tot inquietant i enigmàtic, de cada cosa, de totes les coses o, si es vol, de la presència de les coses.

El caràcter sorprenent i enigmàtic de la presència de les coses és allò que ressona constantment en el fons dels poemes de manera no explícita sinó implícita, és a dir, sense que els poemes facin de fet res més que dir coses o explicar històries. Doncs bé: és en el pas que consisteix a fer explícit allò que d'entrada restava implícit on trobem la via per a la comprensió de l'actitud dels primers pensadors, i precisament en relació amb un context determinat essencialment per la poesia.³ Aquesta via ens permet una entrada al contingut estricte de l'exposició de la història de la filosofia que busquem. Amb paraules nostres, que resultin alhora comprensibles als alumnes, podríem expressar-nos de la manera següent: la filosofia apareix en el moment que la qüestió general de la presència de les coses, en la mesura que aquesta presència és sorprenent i enigmàtica, s'assumeix com a tema i es converteix en allò de què es tracta. Podríem dir, en aquest sentit, que allò que es fa possible a partir de la poesia és el *thaumos*, que Plató i Aristòtil van assenyalar com a origen de la filosofia, i podríem oferir també una certa reinterpretació per a allò del pas del mite al *logos*: certament, que l'assenyalada qüestió general de la presència de les coses esdevingui tema implica un deixar d'explicar històries o, simplement, dir coses. Més enllà d'això, però, i per a un correcte desplegament del punt de partida, hauríem de centrar l'exposició en el que segueix.

3. És especialment significatiu el fet que les notícies atribueixin a Tales haver dit que a tot arreu hi ha déus, la qual cosa expressa, en una sola frase i, efectivament, sense explicar històries, allò que Homer no deia directament, sinó que, en tot cas, mostrava a través de milers de versos.

La preocupació per la qüestió general de la presència de les coses comporta una explícita referència al tot, o a la totalitat de les coses, que tanmateix no té res a veure amb ocupar-se de coses o referir-se a les coses, sinó que pot ser caracteritzada com la pregunta per allò que és únic per a totes elles i que, per tant, totes tenen en comú. La recerca d'allò únic i comú és el tret distintiu que caracteritza globalment els primers pensadors, per molt que aquests es diferenciïn entre ells tant per la manera de referir-s'hi com per les paraules utilitzades. En aquest sentit, la visió tradicional d'Heràclit i Parmènides a partir del clixé que els representa a cada un d'ells ha de ser relativitzada. És un fet assumit que no es pot reduir Heràclit al «tot flueix», sinó que precisament és en aquest pensador en qui es fa més clarament explícita la referència a allò comú, el *logos*, i a la unitat de fons que hi ha en totes les coses, que és de fet l'harmonia per la qual la presència d'una cosa és sempre i al mateix temps l'absència d'una altra. El contrast amb Parmènides l'hem de buscar més aviat en el fet que mentre que Heràclit posa sobretot l'accent en el caràcter comú d'allò que és únic, Parmènides posa tot l'esforç, davant del ser, a pensar-lo precisament com a únic i, per tant, oposat al no-ser com allò que no pot ser pensat ni dit. Així, el ser és una sola cosa, per molt que en la presència immediata el que se'ns mostri sigui això i allò i allò altre. De fet, tant en Heràclit com en Parmènides, hi trobem encara dues coses que resulten essencials per a la comprensió del que des de l'inici constitueix el sentit de fons de la qüestió filosòfica: d'una banda, el reconeixement d'una distància entre allò únic i comú i la immediatesa pròpia de l'anar i venir de les coses, del seu ser i deixar de ser i del seu contraposar-se les unes a les altres; i d'altra banda, l'assumpció del fet que aquesta distància és quelcom que es juga també i essencialment en l'home, que pot o no assumir-la. Així, allò habitual per a l'home és tractar amb coses i deixar-se portar en cada cas per cada una d'elles, de la mateixa manera que el seu discurs ordinari consisteix a dir ara això ara allò, mentre que el comprendre o fer-se càrrec d'allò que totes les coses tenen en comú i, per tant, referir-s'hi, és inhabitual en la mesura que és un situar-se a l'altra banda de la simple experiència quotidiana.⁴

Res d'això no és contradictori amb el fet que en la filosofia presocràtica aparegui també alguna cosa així com la referència a un principi material (l'aigua en Tales, l'aire en Anaxímenes, el foc en Heràclit), que esdevé central en els anomenats pluralistes, caracteritzats no per la recerca d'allò únic i comú, sinó dels elements a partir dels quals estan fetes totes les coses. En ells hi ha, certament, alguna cosa que ens fa pensar en allò que per a nosaltres és la ciència. Amb tot, la via per a la radical comprensió del sentit i el posterior desenvolupament de la filosofia a Grècia, tal com veurem immediatament, és la que s'obre a partir de tot el que hem dit en els paràgrafs anteriors.

La maduresa de la filosofia grega, que reconeixem fonamentalment a partir de les obres de Plató i Aristòtil, coincideix amb la definitiva autoconsciència de la polis, que

4. Vegeu la comparació entre l'actitud del pensador i la del comú dels mortals a Heràclit (B 1, B 2, B 29, B 89) i Parmènides (B 1, B 6, B 8), segons la numeració de Diles-Kranz (vegeu *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlín, 1937).

en la història de la filosofia ve marcada per la irrupció de la sofística, i és per aquesta via que trobarem la seva clau interpretativa. Aristòtil va caracteritzar la polis com a àmbit de l'home en la mesura que aquest té com a propi el llenguatge.⁵ La polis, doncs, es constitueix com a espai de diàleg, i és en el projecte comú que es defineix en el diàleg que es fa possible, a través del llenguatge, l'acord sobre el lloc i el significat de cada cosa. La citada maduresa de la filosofia grega que s'inicia en l'obra de Plató s'edifica precisament sobre el diàleg, i és per tant a partir del diàleg, com a espai radical del llenguatge o la paraula, que Plató construirà la seva particular versió d'allò que ja en relació amb els primers pensadors hem anomenat la distància. De fet, no és sobrer ara recordar que ja la poesia mateixa, com allò en relació amb el qual pren sentit la filosofia no és altra cosa que el correcte dir les coses, i per tant la dimensió eloqüent del llenguatge, i que Heràclit utilitzava precisament la paraula *logos* per referir-se a allò comú en què consisteix el tenir lloc de cada cosa. Ara bé, precisament el fet que Heràclit situés el *logos*, de fet, més enllà de l'home, en el sentit que és allò de què l'home s'ha de fer càrrec, ens adverteix de quelcom essencial que valdrà també per a Plató i Aristòtil i per a Grècia en general: el llenguatge és propi de l'home no en el sentit que aquest, a través del llenguatge, s'expressi o es manifesti ell mateix, sinó perquè l'home és aquell per obra del qual es posen de manifest les coses. L'home és aquell que reconeix les coses i les assenjala i, per tant, se'n fa càrrec en el doble sentit que les assumeix i se'n responsabilitza.

Pensem que la millor manera de fer entendre Plató als alumnes, d'acord amb la nostra línia interpretativa o de fil conductor, passa per explicar el paper que juga Sòcrates en els seus diàlegs. De fet, és per aquest paper de Sòcrates que en els diàlegs es fa possible la distància filosòfica. La distància apareix en Sòcrates com a reacció contra allò que els sofistes representen. Enfront dels sofistes, que es presenten com a experts en el diàleg, i per tant en l'ús del llenguatge, interpretant que del que es tracta en un diàleg és de convèncer i, per tant, d'imposar el criteri propi sobre cada cosa que es presenti en cada cas, Sòcrates apareix com a ignorant, i per tant allò que caracteritza la seva actitud és la pregunta. Resulta, però, que amb el seu preguntar Sòcrates aconsegueix posar en evidència els supòsits de l'interlocutor. Així, si dic, per exemple, que Pèricles és just, parlo de Pèricles, però dono per sabut què és la justícia, la qual per ella mateixa ha de consistir en quelcom que valgui tant per a Pèricles com per a qualsevol altra cosa justa. Amb la seva actitud, doncs, Sòcrates interromp el parlar habitual, l'habitual dir coses, i obliga a mirar cap a una altra banda, de tal manera que posa en evidència una distància en la qual ja no es tracta de coses.

Per explicar el pensament de Plató a partir de la significació de Sòcrates, i d'una manera tan clara com sigui possible per a una exposició inicial, podríem començar dient que si jo puc dir que això és just i això no és perquè la justícia consisteix en quelcom. I consisteix en quelcom que, per la seva banda, no és cap de les coses que dic que són justes, sinó allò que totes les coses justes tenen en comú. Doncs bé: per

5. Vegeu Aristòtil, *Política*, I, 10.

referir-se a la justícia a diferència de les coses justes, i a la bellesa a diferència de les coses belles, en Plató es parla de la justícia *en si* o la bellesa *en si*, a les quals es designa com a *eidos*, justícia o idea de justícia, i *eidos*, bellesa o idea de bellesa. En la mesura que tenen valor *en si* o que són *en si*, les idees no depenen de les coses, sinó que es caracteritzen per la seva independència respecte de les coses, mentre que són més aviat aquestes que depenen de les idees. De fet, les idees valen sempre, és a dir, sempre són allò que diem que són, a diferència de les coses, que «són i no són allò que diem que són», fonamentalment en el sentit que el seu aparèixer davant nostre és equívoc: una cosa és gran comparada amb una de més petita i petita comparada amb una de més gran, mentre que la grandària és sempre grandària i la petitesa és sempre petitesa. No anar més enllà de la presència immediata de les coses és no anar més enllà d'allò que en cada cas apareix, és a dir, de la circumstància o de l'exemple, i això és la *doxa* o opinió, l'esfera que dominaven els sofistes, que consisteix a confondre la cosa amb la idea.

Més enllà del caràcter problemàtic que en la mateixa obra de Plató pugui tenir la consideració de les idees com a realitat independent, la necessitat interna d'aquesta consideració, en tant que les idees són *en si* o tenen valor *en si*, es desprèn en bona part del que ja s'ha exposat en el paràgraf anterior, i té a veure amb l'assumpció de la distància que fa que les idees, i no les coses, esdevinguin allò de què cal ocupar-se. Sigui com sigui, hauríem de vigilar que una excessiva obsessió en el clixé «teoria de les idees» no fos contraproductiu en el sentit que impedís que els destinataris de la nostra exposició es perdessin la vertadera significació de la distància a partir del que Plató entén per idea, i la seva transcendència a l'hora de comprendre l'essència mateixa del simple dir coses o, en termes més moderns, de l'ús del llenguatge, que no és sinó l'altra cara de la moneda de la simple experiència quotidiana. Així, sempre que utilitzem un nom ho fem per referir-nos a una cosa concreta, per assenyalar-la. Ara bé, el nom és (diríem nosaltres) un significat, un signe; i si ens preguntéssim què és allò que significa aquest nom, allò que representa o allò significat per ell, hauríem de dir que independentment d'aquesta o d'aquella cosa concretes que assenyalarem, és evident que el nom significa sempre ja (i, per tant, sempre abans d'assenyalar cap cosa) allò que significa. El nom, doncs, analitzat com a tal, remet a una altra banda, és signe no de la cosa sinó de la idea. Però dir coses (utilitzar el llenguatge) no és formular la pregunta pel significat de les paraules sinó simplement assenyalar, i és en aquest sentit que la pregunta per la idea consisteix en aquella interrupció de l'ús habitual de les paraules a la qual ja ens hem referit quan parlàvem de Sòcrates. Pel que fa a l'altra cara de la moneda, l'experiència quotidiana, podem dir que en ella allò conegut, allò de què es tracta i de què ens ocupem, són les coses concretes, individuals, singulars, però en aquest ocupar-nos de les coses l'*eidos* o la idea hi és sempre suposat sense que ell mateix sigui allò de què es tracta. Si jo conec això com una cadira és perquè d'alguna manera estic reconeixent en això concret amb què em topo el caràcter de cadira, el ser cadira; hi estic reconeixent, en definitiva, la idea de cadira, però sense posar-la en qüestió, sense adonar-me'n. Conèixer les co-

ses és, en aquest sentit, reconèixer les idees, però no pas assumir-les. De fet, això és el mateix que d'alguna manera s'expressa, en termes mítics, en la famosa doctrina de la reminiscència quan es diu que conèixer és recordar les idees ja prèviament conegudes. L'home, en la mesura que està dotat d'intel·ligència, es mou ja sempre en la dimensió de les idees i la pressuposa.

La filosofia d'Aristòtil parteix d'allò que en Plató s'entén per idea, però comporta alhora un replantejament de la qüestió, que se sol expressar dient que per a ell les idees només tenen sentit en la mesura que són immanents (en les coses) i no transcendents (més enllà de les coses). Creiem que allò que millor ens pot servir de guia per fer comprendre el sentit de la posició d'Aristòtil és el fet que aquest sigui el primer a definir el tema de la filosofia, dient que aquesta s'ocupa concretament de respondre la pregunta «què és ser?» o «en què consisteix ser?» Preguntar pel ser és preguntar pel ser d'allò que és, és a dir, de les coses. En aquest sentit, la pregunta pel ser no és una pregunta sobre coses, però es fa en relació amb les coses. Comporta un ocupar-se de les coses, però en la mesura que els correspon «ser», i per tant lluny o a distància del simple tractar amb elles, referir-se a elles. Per això aquesta pregunta es pot reformular com a pregunta sobre en què consisteix, per a les coses, ser. Com a resposta, Aristòtil observa que cada cosa és en el sentit que és una cosa determinada, un A o un B, i això té dues conseqüències: d'una banda, amb el fet de dir un A o un B, precisament un i no un altre, posem en evidència que es tracta d'alguna cosa en el sentit d'aquesta o aquella que podem assenyalar i tocar; d'altra banda, dient que és determinada aclarim que es tracta d'una cosa d'alguna mena, que per a ella ser consisteix a ser A o ser B o ser C, i això vol dir que li correspon, en termes platònics, un *eidós* que la determina a ella i a totes les altres de la seva espècie. El fet que l'*eidós* només pren sentit per la seva referència a la cosa es posa en evidència en Aristòtil a través de l'analogia i de les categories, en la mesura que les coses en primer lloc i fonamentalment són quelcom, una entitat o substància, i que només en relació amb una entitat o substància subjacent (un arbre concret o una cadira concreta) té sentit, per exemple, ser petit o fred o a dalt de la muntanya, i també passar de petit a gran, de fred a calent o de dalt de la muntanya al fons de la vall. D'altra banda, el reconeixement del caràcter sempre subjacent de la cosa com a entitat o substància (en el sentit del que Aristòtil anomena substància primera) és paral·lel a l'essència del llenguatge i al sentit que té per a Aristòtil la proposició com a atribució de predicats a un subjecte. Així, la proposició no és per a Aristòtil altra cosa que un fer aparèixer de nou cada cosa tal com ella mateixa apareix, i en aquest sentit una proposició és vertadera només quan correspon a la cosa, la posa de manifest o l'assenyala. Dit d'una altra manera: la veritat només pertany al llenguatge en la mesura que aquest es caracteritza per la seva fidelitat a les coses, i no perquè sigui res que es decideixi en ell.

La filosofia grega en el seu conjunt es caracteritza per allò a què ens acabem de referir com a fidelitat a les coses. En aquest sentit, pot ser interpretada (i seria bo que això es despregués del contingut explícit de la nostra exposició) com un partir de les coses. Des dels primers pensadors, la presència sorprenent de les coses en la seva im-

mediatesa (en tant que aquestes són allò que ve donat) és allò de què cal fer-se càrrec, i el que passa és que aquest fer-se càrrec no és possible sobre la base d'un romandre entre les coses i deixar-se portar per elles, sinó precisament a partir de l'assumpció d'una distància, que ho és també respecte del llenguatge quotidià. Això que diem és vàlid també per a Plató, ja que fins i tot en Plató el camí cap a les idees només és possible en la mesura que aquestes són reconegudes inicialment en les coses, és a dir, perquè hi ha, efectivament, un essencial partir de les coses, i en aquest sentit podem afirmar que allò que es fa possible en l'obra del filòsof atenès és en el fons una comprensió de la nostra experiència quotidiana i del nostre quotidià dir això i allò. En tota experiència humana, allò que es dóna sempre es dóna de manera immediata com a cosa, i en aquest sentit els grecs tenen encara avui alguna cosa per dir-nos. La filosofia originària havia de partir d'aquí, i qualsevol altre punt de vista es caracteritza per ser necessàriament allò que havia de venir després.

3. LA PERSPECTIVA MODERNA

Hem dit que la filosofia era essencialment, d'entrada, una cosa grega, i que les condicions per a un segon inici no es donarien fins a la modernitat. De fet, durant tota l'edat mitjana no hi ha pròpiament filosofia. És a dir, sí que n'hi ha, però superadada a una altra cosa: les veritats revelades que contenen les Sagrades Escripures, les quals com a tals no són abastables per la filosofia, sinó per la fe. En el món medieval, allò central és la fe, mentre que la filosofia continua essent en efecte una cosa grega, en la qual queda palès allò de què l'home és capaç per si sol. Aquest és el sentit del fet que els medievals donin per bona l'autoritat filosòfica de Plató i Aristòtil, i que allò que en ells hi ha d'original en filosofia sigui l'adaptació d'aquests pensadors a les exigències de la fe. Ara bé, aquesta subordinació de la filosofia a la fe implica que el sentit original dels pensadors grecs s'hagi perdut ja del tot.

Les condicions per a un segon inici de la filosofia es donen concretament en les obres de Descartes, en les quals converteix en central, des de les primeres pàgines, el problema del coneixement, que és plantejat a partir d'un rebuig de tota la tradició. Allò que creiem que és essencial perquè s'entengui la posició de Descartes no és exactament el que s'hi pugui veure de superació, per exemple, dels grecs, que ell ha rebut fonamentalment a través del filtre de l'escolàstica medieval, sinó el sentit essencial en què aquesta posició implica un canvi de perspectiva, el qual, això sí, només és possible en la mesura que la filosofia ja és efectivament quelcom que ve de més enrere.

Descartes comença per preguntar-se què és possible conèixer amb seguretat, o de quines afirmacions es pot estar segur, la qual cosa comporta la necessitat de trobar un criteri de veritat que guiï el coneixement. Aquest criteri, que sorgeix inevitablement com a conseqüència del tipus de preguntes formulades, és la certesa, és a dir, la impossibilitat absoluta de dubtar. Ara bé, en la mesura que el dubte és una característica del pensament o de la ment, i no de les coses, la indubtabilitat és també quelcom que pertany a la ment o es descobreix en el procedir de la ment. La conseqüència del

canvi de perspectiva cartesiana salta a la vista de manera immediata: mentre que per a Aristòtil les afirmacions o proposicions consistien en cada cas en un reconeixement d'allò que cada cosa és, mentre que la veritat era el que hem designat com a fidelitat a la cosa, Descartes situa el problema de les proposicions en el punt de partida, i com a conseqüència del criteri de certesa la veritat de la proposició s'acaba convertint en adequació de la ment a si mateixa, és a dir, al seu propi procedir. És la ment, doncs, la que imposa les regles, i això té la conseqüència següent: si es pretén un coneixement cert de la realitat, és aquesta la que ha de resultar adequada a la ment, i no al revés. Del pur procedir de la ment, o del procedir de la ment per si sola, se'n diu raó, i allò estrictament racional, i per tant indubtable, és allò matemàtic. En aquest sentit, allò que es fa possible a partir del plantejament de Descartes, i per extensió en el racionalisme, és una comprensió de la realitat en allò que té de matematitzable i, per tant, de reductible al pur procedir de la ment, la qual cosa dóna fonament a la ciència (i concretament a la física) en sentit modern. Quant al famós «cogito, ergo sum», encara que vingui després d'haver posat momentàniament en dubte les certes matemàtiques, serveix per posar radicalment en evidència la centralitat de la ment. De fet, el dubte sobre les matemàtiques no afecta per a res el seu caràcter d'indubtables a la llum de la raó, sinó que apareix com a dubte sobre la seva adequació a la realitat extramental, la qual cosa no és sinó una conseqüència del canvi de perspectiva iniciat per Descartes. Aquest el resoldrà a la seva manera amb la demostració de l'existència de Déu, que, si bé es basa en arguments de tipus escolàstic, és posada al servei d'una problemàtica que, com acabem de veure, és radicalment moderna.

Enfront de Descartes, i del racionalisme en general, l'empirisme renega de la confiança en el poder de la raó i veu en l'experiència l'origen i el límit de tot coneixement. Això, però, no és sinó l'altra cara de la moneda de la perspectiva moderna, en el sentit que els empiristes també parteixen de la pregunta pel coneixement, i també consideren que l'experiència no aporta cap coneixement sobre una realitat en si mateixa. Per a ells aquesta realitat simplement no és cognoscible, i tot es redueix a qüestions de fet, que no poden ser vistes com a necessàries: no coneixem altra cosa que les impressions sensibles, que són immediates, i les idees derivades d'aquestes impressions.

En el punt de confluència entre racionalisme i empirisme és on hem de situar l'obra de Kant, que podem considerar el pensador central de la modernitat. Com ja és sabut, en la seva filosofia Kant distingeix l'experiència, el contingut de la qual ens ve donat en cada cas en forma d'impressions sensibles, i que com a tal és contingent (no necessari), de les condicions de la possibilitat de l'experiència, que són a priori (i per tant necessàries). Són aquestes condicions les que fan possibles els judicis sintètics a priori de les matemàtiques i la física, que tenen la característica de no basar-se en cap experiència i, per tant, de ser vàlids per a tota experiència possible. Creiem que l'essencial de Kant és que en ell retrobem una nova versió, en clau moderna, de la distància que hem dit que era pròpia de la filosofia des dels seus inicis, i que apareix com a distància entre l'experiència i les condicions de la possibilitat de l'experiència. No és

distància respecte de les coses, perquè aquí ja no es tracta de coses, però sí distància respecte d'allò que en cada cas ens ve donat. De fet, segons Kant, no ens hem de preguntar si els continguts de la nostra experiència són adequats a una realitat en si, sinó com s'adeqüen a la nostra facultat de conèixer.

De la mateixa manera que hem dit que la filosofia grega es basava en un essencial partir de les coses, podem dir ara (i això també s'hauria de desprendre de la nostra exposició de la història de la filosofia) que la filosofia moderna parteix del subjecte, que té la seva primera expressió en la descoberta cartesiana del *cogito* com a auto-consciència i en tot allò que parlant de Descartes hem definit com a centralitat de la ment.⁶ Que ja no es parteixi de les coses vol dir que les coses ja no són allò immediat, i això és el que fa possible que en la modernitat es proposi un model d'interpretació de la realitat, la ciència, que es constitueix com un model mediat per un criteri, concretament el de reducció dels fenòmens a lleis matemàtiques. De fet, la ciència no és altra cosa que un projecte conscient que té la seva conseqüència en la tècnica com a forma de dominació del món. És en el mateix sentit que no només la ciència sinó també l'estat de dret o la democràcia poden ser interpretats com a projecte, en la mesura que obtenen la seva legitimitat filosòficament i no són d'entrada res amb què hom es trobi, com sí que ho era la polis, per la qual el pensament dels grecs va arribar precisament a la seva maduresa. D'altra banda, és també una conseqüència del paradigma modern de racionalitat que fenòmens com l'art ocupin en certa mesura en el nostre present un paper marginal, no en el sentit que no se'ls consideri importants, sinó en tant que es veuen reduïts a l'esfera de l'emoció o de la vivència, de la mateixa manera que és també simplement vivència allò que constitueix la nostra experiència quotidiana de les coses.⁷

BIBLIOGRAFIA

Fonts

Els textos d'Homer i els poetes grecs en general, els filòsofs presocràtics, Plató, Aristòtil, Descartes, Hume i Kant.

Obres de referència

BARNES, Jonathan (1979a). *Los presocráticos*. Madrid: Cátedra. [Traducció de l'anglès]
— (1979b). *The presocratic philosophers*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

6. Hegel va ser qui assenyalà que amb Descartes hom havia descobert la «consciència de si» com un moment essencial de la veritat. Vegeu Georg Wilhelm Frederick HEGEL, «Vorlesungen uber die Geschichte der Philosophie», a *Werke*, Frankfurt, 1971.

7. Resulta simptomàtic que sigui precisament Nietzsche, el pensador més crític i desemascarador de la modernitat, qui reclami l'art, com a alternativa, enfront d'allò que tota moral i tot coneixement tenen, segons ell, de falsejador de la vida.

- BERMUDO, José Manuel (1983). *La filosofía moderna y su proyección contemporánea: Introducción a la cultura filosófica*. Barcelona: Barcanova. (Temas Universitarios; 3).
- COPLESTON, Frederick F. (1959). *A history of philosophy*. Londres: SJ Westminster: Newman Press. 9 v.
- (1969). *Historia de la filosofía*. Barcelona: Ariel. 9 v.
- GARCÍA MORENTE, Manuel (1917). *La filosofía de Kant*. Madrid: Espasa Calpe. (Austral; 1591).
- HEIDEGGER, Martin (1944). «Hölderlin und das Wesen der Dichtung». *Erläuterungen zur Hölderlins Dichtung*.
- (1953). «La doctrina de Platón acerca de la verdad». *Cuadernos de filosofía* (Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires), fascicle VIII, any v-vi, núm. 10, 11, 12.
- (1976). «Platons Lehre von der Wahrheit». *Wegmarken, Gesamtausgabe* (Frankfurt), t. 9.
- (1982). *Parmenides*. Frankfurt: Klostermann.
- (1989). *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Barcelona: Anthropos. (Pensamiento Crítico / Pensamiento Utópico; 46).
- (2005). *Parmènides*. Barcelona: Quaderns Crema. (Assaig; 36).
- JAEGER, Werner (1947-1954). *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen*. Berlín: De Gruyter.
- (1957). *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica.
- KIRK, Geoffrey Stephen; RAVEN, John Earle (1966). *The Presocratic Philosophers*. Cambridge: Cambridge University Press.
- (1970). *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos. (Biblioteca Hispánica de Filosofía; 63).
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (1989). *Releer a Kant*. Barcelona: Anthropos. (ATTM; 20).
- (1995). *Historia de la filosofía antigua*. Madrid: Akal. (Tractatus Philosophiae; 1).
- (1996). *Ser i diàlogo: Leer a Platón*. Madrid: Istmo.
- (2006). *El decir griego*. Madrid: Antonio Machado Libros. (La Balsa de la Medusa; 157).
- RUSSELL, Bertrand (1946). *A History of Western Philosophy*. Londres: Simon & Schuster. 2 v.
- (1947). *Historia de la filosofía occidental*. Madrid: Espasa-Calpe. 2 v. (Austral; 347-348).
- SEVERINO, Emanuele (1984). *La filosofía antigua*. Milà: Rizzoli.
- (1986). *La filosofía antigua*. Barcelona: Ariel.
- VICENS, Joan Albert (1991). *Meditació i metafísica en Descartes: La meditació com a forma de pensament metafísic*. Barcelona: Anthropos. (Estudis de Filosofia; 3).