

JOSEP OLESTI VILA · ELOGI DE LA HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA ·
DISCURS DE RECEPCIÓ COM A MEMBRE NUMERARI · **INSTITUT**
D'ESTUDIS CATALANS · SECCIÓ DE FILOSOFIA I CIÈNCIES
SOCIALS

ELOGI DE LA HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA

INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS
SECCIÓ DE FILOSOFIA I CIÈNCIES SOCIALS

ELOGI DE LA HISTÒRIA DE LA FILOSOFIA

Discurs de recepció de JOSEP OLESTI VILA
com a membre numerari de la Secció de Filosofia
i Ciències Socials, llegit el dia 6 de març de 2017

Resposta de Pere Lluís Font, membre emèrit
de la Secció de Filosofia i Ciències Socials

BARCELONA, 2017

Biblioteca de Catalunya. Dades CIP

Olesti i Vila, Josep, autor

Elogi de la història de la filosofia

Referències bibliogràfiques

ISBN 9788499653488

I. Lluís Font, Pere, 1934- autor

II. Institut d'Estudis Catalans. Secció de Filosofia i Ciències Socials III. Títol

1. Filosofia — Història 2. Història — Filosofia

1(091)

930.1

© Josep Olesti Vila

© Institut d'Estudis Catalans, per a aquesta edició

Carrer del Carme, 47. 08001 Barcelona

Primera edició: març del 2017

Text revisat lingüísticament per la Unitat de Correcció del Servei Editorial de l'IEC

Disseny gràfic: Maria Brossa

Compost per fotocomposició gama, s. l.

Imprès a Service Point FMI, SA

ISBN: 978-84-9965-348-8

Dipòsit Legal: B 4609-2017

Són rigorosament prohibides, sense l'autorització escrita dels titulars del *copyright*, la reproducció total o parcial d'aquesta obra per qualsevol procediment i suport, incloent-hi la reprografia i el tractament informàtic, la distribució d'exemplars mitjançant lloguer o préstec comercial, la inclusió total o parcial en bases de dades i la consulta a través de xarxa telemàtica o d'Internet. Les infraccions d'aquests drets estan sotmeses a les sancions establertes per les lleis.

[...] paraules [...] que porten una llavor d'on germinaran, en altres naturaleses, altres paraules [...].

PLATÓ, *Fedre*¹

[...] un cert alè de la veritat penetra aquest caos portentós i informe d'opinions i forneix vida i moviment fins i tot als errors mateixos [...].

E. HERBERT DE CHERBURY, *De veritate*²

Em permetreu que comenci aquest discurs amb unes paraules d'agraïment i unes altres de record. Les paraules d'agraïment, per haver-me volgut acollir, a l'Institut, i en particular als membres de la Secció de Filosofia i Ciències Socials, i encara més en particular a Pere Lluís Font, que ha assumit el gros de la feina, més aviat ingrata, que inevitablement acaba acompanyant sempre aquesta mena d'operacions. I les paraules de record als meus pares, que tan orgullosos se sentirien si haguessin pogut ser aquí, i a la discreta estima per la llengua que em van transmetre i sense la qual avui jo no hi seria.

Havent-me dedicat a la filosofia en general, i a la història de la filosofia en particular, més o menys des dels divuit anys, és a dir, des de la meva entrada a la vida

1. PLATO, *Phaedrus*, 276e-277a; *Platonis Opera*, edició a cura de J. Burnet, Oxford, 1901; reed. 1991: «[...] λόγους [...] ἔχοντες σπέρμα, ὅθεν ἄλλοι ἐν ἄλλοις ἦθεσι φυτόμενοι [...]».

2. E. HERBERT DE CHERBURY, *De veritate. De causis errorum. De religione laici. Parerga*, Londres, 1645; reed. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1966, p. 1: «[...] portentosum istud et informe opinionum chaos anima quaedam veritatis permeet, vitam et motum ipsis etiam erroribus suppeditans [...]».

adulta, i fins ja ben passada la cinquantena (de bon tros més enllà, doncs, de «la meitat del camí de la nostra vida»), m'ha fet l'efecte que no estava fora de lloc dedicar un elogi a totes dues, i més especialment a la segona, la parenta més pobra d'una família ja no gaire benestant, d'una nissaga que és lluny de les seves èpoques més pròsperes.

En algun moment havia tingut la temptació de donar a aquest escrit la forma d'un manifest, i dir-ne alguna cosa com ara «per una història leibniziana de la filosofia». Leibniziana, perquè podria trobar en Leibniz un cert patronatge intel·lectual, si es llegeix d'una determinada manera, no del tot abusiva, aquella famosa declaració seva sobre la filosofia perenne:

La veritat es troba més estesa que no es pensa, però molt sovint està maqui-llada, i molt sovint també recoberta i fins i tot afeblida, mutilada, corrompuda per afegits que l'espatllen o la fan menys útil. En fer remarcar aquests rastres de la veritat en els antics, o (per parlar de manera més general) en els que han vingut abans que nosaltres, es faria sortir l'or del fang, el diamant de la seva mina, i la llum de les tenebres; i això seria, en efecte, *perennis quaedam Philosophia*.³

Però el manifest, com a gènere, té un to combatiu que no acaba de fer amb el meu estil i tendeix a adoptar un biaix imperatiu que no s'adiu gaire amb el clima que, al meu entendre, hauria de dominar en aquest afer, de caràcter més aviat lúdic (que no pas frívol, perquè l'alegria no sé si és cosa austera, però en tot cas sí que és seriosa).⁴ Sigui com sigui, hi ha altres maneres de concebre la història de la filosofia (que tots tindreu al cap), no només legítimes, sinó també interessants. Oblidem, doncs, el manifest i deixem-ho en una proposta; diguem-ne proposta d'una història leibniziana de la filosofia.

La primera peça de la proposta inclou una certa concepció de la filosofia mateixa. Em fa l'efecte que no hi hauria d'haver gaire dificultats a assumir una definició de la filosofia que l'entengui, en el deixant d'Aristòtil, com una aspiració al coneixement: una vocació de comprensió o, com diu l'amic Jaume Casals, un esforç de lucidesa. I no hi ha comprensió, coneixement o lucidesa sense conceptes. Després provaré d'explicar que els conceptes estan al servei d'una altra cosa, que provisionalment podem qualificar com una manera de mirar; però, en tot cas, no

3. G. W. LEIBNIZ, lletra a Rémond, Viena, 6 d'agost de 1714, a *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, edició a cura de C. I. Gerhardt, Berlín, 1875-1890; reed. Hildesheim, 1965 (a partir d'ara, GP; cito el francès de Leibniz sense modificar-ne l'ortografia), III, p. 624-625: «La verité est plus repandue qu'on ne pense, mais elle est tres souvent fardée, et tres souvent aussi enveloppée et même affoiblie, mutilée, corrompue par des additions qui la gâtent ou la rendent moins utile. En faisant remarquer ces traces de la verité dans les anciens, ou (pour parler plus generalement) dans les anterieurs, on tireroit l'or de la boue, le diamant de sa mine, et la lumiere des tenebres; et ce seroit en effect *perennis quaedam Philosophia*».

4. L. A. SÈNECA, *Lletres a Lucili*, edició i traducció a cura de Carles Cardó, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1928-1931, lletra XXIII, 4: «Mihi crede, uerum gaudium res seuera est».

hi ha mirada lúcida sense conceptes, és a dir, sense una operació d'ordenació de l'experiència per mitjà de nocions definibles i susceptibles de ser compartides.

No m'entretindrè aquí a analitzar la singularitat dels conceptes filosòfics. Al capdavant, també la ciència respon a la mateixa vocació de comprensió. Basti de dir que els conceptes filosòfics, i les proposicions a què donen lloc, a diferència dels conceptes i de les proposicions de la ciència, no satisfan aquella exigència que els epistemòlegs anomenen decidibilitat: aspiren a la veritat, però no hi ha cap mecanisme que permeti decidir, de manera infal·lible, si són vertaders o si són falsos. Però a desgrat d'aquesta absència (o més aviat pel fet d'assumir-la i renunciar al sacrifici de sentit que, ben mirat, acaba representant l'intent d'evitar-la), aporten una intel·ligibilitat a l'experiència que proposen de pensar.

En tot cas, aquesta absència de criteri de decidibilitat aboca la filosofia a la història. Com que no hi ha cap sistema filosòfic que englogui la garantia de la seva veracitat, cap no pot tampoc evitar l'aparició, i la supervivència, de sistemes alternatius. De manera que tota filosofia, per la seva mateixa naturalesa, es veu obligada a establir un diàleg permanent amb les filosofies anteriors. A diferència del que passa en disciplines de científicitat consolidada, com ara la física o la química, la historicitat de les quals és extrínseca al saber que desenvolupen, la filosofia és inseparable de la seva història. Això és així perquè la filosofia no es pot reduir al que en podríem dir el seu destil·lat de veritat. No hi ha una llista de veritats el coneixement de les quals assegurui l'accés a la «ciència» filosòfica. Per això Kant deia que no es pot aprendre filosofia, sinó que, a tot estirar, es pot aprendre a filosofar.⁵ És que la filosofia, «simple idea d'una ciència possible que no ha estat mai donada *in concreto* enlloc», és una meta que encara no s'ha aconseguit (B 866 / A 838). Que Kant escrigui «encara» no ens ha de despistar: es tracta d'una meta que, com a tal, és inabastable, i per això la qualifica d'idea (*eine blosse Idee*). I essent així, només es pot aprendre a filosofar, o sigui, «a exercitar el talent de la raó seguint els seus principis generals en certs assajos existents» (B 866 / A 838), és a dir, imitant el que han fet els qui hi han excel·lit abans que nosaltres, deixant que el seu exemple ens amari i se'ns encomani la seva manera de procedir.⁶ El resultat d'aquesta imitació serà la producció, cada vegada, d'una llista diferent de les coses que se suposa que cal saber... En canvi, és possible plantejar l'existència d'una llista unívoca en física o en química. I precisament per això, en física o en química es pot ignorar tot el que queda fora d'aquesta llista. Un físic pot ignorar en què consistien la doctrina dels llocs naturals o la teoria de l'ímpetu, o un químic pot ignorar què era la teoria del flogist, sens perjudici de la seva competència com a físic o com a químic.

5. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Riga, Hartknoch, 1787 (B), p. 865 (= A 837).

6. I. KANT, *Kleinere Vorlesungen und Ergänzungen*, Berlín, Akademie Ausgabe, 1980, *Kant's Gesammelte Schriften*, 29, p. 6-7.

Són doctrines que formen part de la història de les disciplines en la modalitat d'errors que el progrés de la ciència ha superat i el record de les quals es pot conservar, a tot estirar, com a curiositat intel·lectual, a benefici d'inventari.

No és aquesta la manera com es conserva la memòria de les filosofies que ens han precedit, perquè no és idèntica la forma com la filosofia es relaciona amb la seva història. És que també és diferent la manera com la filosofia s'aproxima a la veritat que persegueix. Els conceptes que anant al seu encalç construeix, igual com les proposicions que elabora i els sistemes que, eventualment, edifica, no són tant construccions susceptibles de ser epistemològicament decidides com promeses de significació, horitzons de sentit. I com tot horitzó, tenen alguna relació amb la perspectiva de l'observador.

Em permetreu que faci una breu digressió per mirar d'explicar-ho. En una pàgina que tots coneixeu (*Metaphysica*, 982b), Aristòtil situa l'origen de la filosofia en una experiència singular, que ell, en el deixant de Plató (*Theaetetus*, 155d), anomena admiració (τὸ θαυμάζειν). Es produeix davant dels fenòmens que ens presenten alguna cosa inesperada i que, per tant, ens sorprenen. Aristòtil esmenta, entre d'altres, els canvis de la Lluna, el Sol i les estrelles. Però què hi pot haver de sorprenent en aquests canvis? Per què les fases de la Lluna, o la revolució del Sol, haurien de produir la nostra admiració? Què hi ha d'estrany en fenòmens tan quotidians? La resposta té a veure, precisament, amb la seva quotidianitat.

Fins i tot si la poesia d'Homer i d'Hesíode suposen un esforç colossal per ordenar l'univers primitiu de les divinitats gregues, la Grècia arcaica viu en un univers on, a cada moment, tot és possible. Al segle VII aC, el poeta Arquíloc (fragment 74, ed. de H. Diels) ho feia explícit arran d'un eclipsi solar:

Res no queda inesperable, ni de jurament segur,
ni admirable, des que el pare dels que viuen a l'Olimp,
Zeus, va fer del bell migdia nit, tot encobrint la llum
del sol clar. [...] ⁷

I seria també un eclipsi (l'any 463, o potser el 478) allò que, ja al llindar de l'època clàssica, duria encara Píndar (peà IX) a lamentar que aquest feia debades la força dels homes i el camí de la saviesa (ἔθεκας ἀμάχανον / ἰσχύν τ' ἀνδράσι καὶ σοφίας ὁδὸν). És que fenòmens com els esmentats reduïrien al no-res la il·lusió

7. *D'Arquíloc a Teognis: Poesia lírica grega: Elegies i iambes*, edició i traducció a cura de Joan Ferrer (lleugerament modificada), Girona, Edicions de la Ela Geminada, 2016, p. 46-47:

Χρημάτων ἄελπτον οὐδέν ἐστιν οὐδ' ἀπώμοτον
οὐδὲ θαυμάσιον, ἐπειδὴ Ζεὺς πατὴρ Ὀλυμπίων
ἐκ μεσημβρίας ἔθηκε νύκτ', ἀποκρύψας φάος
ἡλίου λάμποντος. [...]

humana de coneixement («el camí de la saviesa»), amb la pretensió de control sobre la natura que s'hi pot associar («la força dels homes»). La natura no es comporta de forma previsible («res no queda inesperable»), de manera que no hi ha cap motiu per sorprendre's per una cosa més que per una altra; res no sorprèn allà on tot és sorpresa; l'anomalia no és més insòlita que la regularitat i, per tant, «no queda res [...] admirable» (θαυμάσιον). Però si Tales va poder predir un eclipsi (Heròdot, *Historiae*, I, 74), i si Anaxàgoras va ser capaç de descobrir que són la interferència de la Terra (eclipsi lunar) o de la Lluna (eclipsi solar) les causes que n'expliquen l'aparició (fragments A 42 i 77, ed. de H. Diels i W. Kranz), és que la suposada anomalia, en realitat, és regular. I amb la regularitat i l'ordre, reapareix la sorpresa.

Quan Aristòtil (*Metaphysica*, 984b) identifica món (κόσμος) i ordre (τάξις) culmina, de fet, la tradició filosòfica que, des d'Heràclit (fragment B 30, ed. de H. Diels i W. Kranz), lligava el món a la mesura (μέτρα) i, amb aquesta, en continuïtat amb Parmènides (fragment B 124, ed. de H. Diels i W. Kranz) i amb Plató (*Timaeus*, 29a), a la bellesa. També el fet que els déus del panteó grec estiguin sotmesos a les passions, a part de posar en qüestió la funció modèlica que la *paideia* tradicional els concedia, i que tant havia inquietat Plató (*De republica*, 377e-378e), contribueix a fer inexplicable, i per tant sorprenent, la seva regularitat. Els amors i desamors, odis, lluites i enveges a què es lliuren els déus fan de mal maridar amb la periodicitat que caracteritza els fenòmens naturals que hi són associats i que, lluny de l'inextricable laberint contingent de les emocions, tenen la textura de la necessitat. I aquesta esdevé, així, admirable.

Ara bé, posar l'admiració a l'origen de la filosofia significa assumir que hi ha en aquesta dos moments. Primer, un marc conceptual donat, culturalment heretat, a l'interior del qual pensem. Segon, la detecció que, en aquest marc, hi ha alguna cosa que no va bé, que grinyola, alguna part de l'experiència de les coses que no hi és ben conceptualitzada i que, per tant, ens sorprèn. La sorpresa obliga a prendre consciència del marc heretat, corregir-lo i, eventualment, substituir-lo per un altre de més adequat. És aquesta operació reflexiva del pensament a la recerca de lucidesa allò que defineix la filosofia. Tradicionalment se n'ha dit «pas del mite al logos», d'acord amb el títol del llibre, més famós que feliç, de Wilhelm Nestle (*Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart, 1940). Si s'alliberés la fórmula del sentit que li confereix la seva matriu positivista, s'emfatitzés en el mite el seu component d'explicació heretada, més que no pas el seu caràcter fabulós, i en el logos el d'esforç reflexiu, la fórmula podria servir, a condició, encara, de no circumscriure-la a un lloc concret i a un moment històric precís (posem, el segle VII aC a les colònies gregues de l'Àsia Menor), i es podria dir que, sempre que hi ha filosofia, hi ha alguna cosa que es pot descriure com a pas del mite al logos.

Traslladar-se del mite al logos significa esforçar-se a pensar d'una altra manera, forjar conceptes nous que donin raó de l'experiència. Una creació de conceptes nous que té com a moment originari, rigorosament primordial, la percepció del caràcter insatisfactori dels conceptes anteriors. Aquesta percepció és la sortida del mite. La filosofia parteix, doncs, de l'experiència d'una certa incomoditat en l'univers intel·lectual en què un es troba immers. És l'admiració de què parla Aristòtil, que precisa: «el que se sent perplex i s'admira, reconeix que no sap».⁸ Admiració, perplexitat, no saber; són termes que apunten a una mateixa sensació d'insatisfacció, d'incomoditat o de neguit, i que consisteixen a notar que, en l'experiència habitualment compartida, alguna cosa no acaba d'anar a l'hora; i que, per tant, fa pensar. Adonar-se que hi ha alguna cosa que fa pensar, perquè el pensament habitual no explica, és el naixement de la filosofia: és, justament, el pas del mite al logos. Amb el benentès que els continguts del mite varien en cada circumstància; són diversos com diverses són les experiències comunes de les coses. Cada conjunt de conceptes, explícit o implícit, que articula una experiència, en la mesura en què un hom s'hi troba acomodats, forma part del mite. I hi ha filosofia cada vegada que algú detecta alguna cosa que, d'una manera o altra, fa nosa. L'eliminació d'aquesta nosa, la construcció d'un univers conceptual més adequat, és la filosofia. La construcció, més que no pas el resultat. Perquè la nova imatge del món construïda en l'exercici filosòfic esdevé, un cop construïda i, per dir-ho així, acabada, un nou possible mite: un espai intel·lectual en què un hom es pot trobar, i on es pot sentir còmodament acollit, sense res que causi estranyesa i faci pensar. Per això la filosofia és espiritualment apàtrida i està permanentment en exili, condemnada a no trobar-se mai, enlloc, com a casa; com diu que deia Diògenes: «sense ciutat, sense llar, expulsat de la pàtria, captaire, vagabund, vivint solament al dia».⁹ La crònica d'aquest exili és la història de la filosofia.

La filosofia entesa així, com a operació de recerca de lucidesa, com a experiència d'una certa incomoditat a l'interior de la xarxa conceptual donada i com a esforç de construcció d'una altra de més escaient, és alguna cosa substancialment individual, subjectiva i intransferible. Deleuze i Guattari diuen, gràficament, que sempre va signada.¹⁰ No només per la naturalesa mateixa de la intel·lecció: ningú no pot entendre per un altre (com ningú no hi pot veure per un altre), ni sentir per un altre la necessitat d'entendre. Sinó perquè una xarxa conceptual és un abordat-

8. ARISTOTELES, *Metaphysica*, a *Aristotelis opera*, edició a cura d'I. Bekker, Berlín, 1831; reed. Darmstadt, 1960, 982b: «ὁ δ' ἀπορών καὶ θαυμάζων οἶεται ἄγνοεῖν».

9. DIOGENES LAERTIUS, *De vitis, dogmatis [sic] & apophthegmatis [sic] eorum qui in philosophia claruerunt, libri x*. [...] *Cum Latina interpretatione*, s. ll. [Ginebra], Henricus Stephanus, 1570, I, p. 212: «ἄπολις, ἄοικος, πατρίδος ἐστερημένος, πτωχός, πλανήτης, βίον ἔχων τοῦφήμεραν» (*Vides dels filòsofs*, VI, 38, traducció d'A. Piqué, Barcelona, Laia, 1988, I, p. 340).

10. G. DELEUZE i F. GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie?*, París, Éditions du Seuil, 1991, p. 13.

ge singular del món, així com, cosa que finalment és el mateix, un abordatge a un món singular. Una mirada individual que individualitza. Em fa l'efecte que es pot aplicar a la filosofia allò que, en una d'aquelles digressions metalingüístiques que de tant en tant salpebren *La Recherche*, Proust diu de l'art:

L'estil per a l'escriptor, igual com el color per al pintor, no és una qüestió de tècnica, sinó de visió. És la revelació, que seria impossible per mitjans directes i conscients, de la diferència qualitativa que hi ha en la manera com ens apareix el món, diferència que, si l'art no existís, quedaria com el secret etern de cadascú. És només per l'art que podem sortir de nosaltres, saber el que un altre veu d'aquest univers que no és el mateix que el nostre i els paisatges del qual ens haurien sigut tan desconeguts com els que hi pot haver a la lluna. Gràcies a l'art, en comptes de veure un sol món, el nostre, el veiem multiplicar-se, i tenim tants mons a la nostra disposició com artistes originals hi ha, mons més diferents els uns dels altres que els que volten per l'infinit i, molts segles després que s'hagi extingit el fogar d'on emanava, es digués Rembrandt o Vermeer, ens envien encara el seu raig especial.¹¹

Si la literatura i l'art en general permeten situar-nos en perspectives diferents de les habituals i ens subministren accés a maneres diferents de percebre el món, la filosofia ens ofereix altres maneres de pensar-lo. Cada filòsof des del seu lloc, que alguna cosa sorprenent i admirable genera i que l'operació reflexiva prova d'entendre: en resulta una mirada singular, allò que, amb Bergson (*L'intuition philosophique*), podem anomenar intuïció o, amb Leibniz (*Monadologie*, § 57), un punt de vista. Fichte en subratllava el caràcter individual:

La mena de filosofia que un escull depèn de la mena d'home que un és: perquè un sistema filosòfic no és el parament mort d'una casa, que es pot descartar o es pot acceptar segons ens sembli, sinó que està animat per l'ànima de l'home que el té.¹²

11. M. PROUST, *À la recherche du temps perdu*, VII: *Le temps retrouvé*, París, Laffont, 1987, III, p. 725: «Le style pour l'écrivain aussi bien que la couleur pour le peintre est une question non de technique mais de vision. Il est la révélation, qui serait impossible par des moyens directs et conscients, de la différence qualitative qu'il y a dans la façon dont nous apparaît le monde, différence qui, s'il n'y avait pas l'art, resterait le secret éternel de chacun. Par l'art seulement nous pouvons sortir de nous, savoir ce que voit un autre de cet univers qui n'est pas le même que le nôtre et dont les paysages nous seraient restés aussi inconnus que ceux qu'il peut y avoir dans la lune. Grâce à l'art, au lieu de voir un seul monde, le nôtre, nous le voyons se multiplier, et, autant qu'il y a d'artistes originaux, autant nous avons de mondes à notre disposition, plus différents les uns des autres que ceux qui roulent dans l'infini et, bien de siècles après qu'est éteint le foyer dont il émanait, qu'il s'appelât Rembrandt ou Ver Meer, nous envoient encore leur rayon spécial». No fa cap falta corregir el text («il émanait» per «ils émanaient»). El pronom *il* es refereix a *rayon*, com permet de veure inequívocament la primera redacció del passatge, que feia: «et nous envoient leur rayon spécial bien des siècles [...] émanait».

12. J. G. FICHTE, *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797, a *Johann Gottlieb Fichtes Werke*, Berlín, De Gruyter, 1971, I, p. 434: «Was für eine Philosophie man wähle, hängt sonach davon ab,

I captivat per aquesta afirmació, Jacobi insistia en la mateixa idea, reblant el clau:

Totes les filosofies sense excepció estan trasbalsades per un *miracle*. Totes tenen un *indret* particular, el seu *lloc sagrat*, on el seu miracle es mostra com l'únic *vertader*, que fa superflus tots els altres.¹³

Miracle, perquè el punt de vista no resulta mecànicament de la situació que el desencadena i perquè no el triem, sinó que, per dir-ho així, és ell qui ens tria: s'imposa com una fatalitat, com l'eureka feliç que ens assalta i conquereix. I cada un d'aquests punts de vista, que no es pot reduir als altres, perquè no en resulta, que no els necessita, perquè no n'és la síntesi, tampoc no els pot substituir; s'hi afegeix, s'hi juxtaposa. Una juxtaposició que pot desconcertar, perquè, a diferència aquesta vegada del que passa en l'art o en la literatura, en què la multiplicitat d'estils o de mirades no fa problema, la vocació cognoscitiva de la filosofia hi sembla incompatible. No hi ha dificultat a acceptar que un paisatge o un rostre es puguin pintar des d'estils oposats, que el relat d'una experiència es pugui traduir per mitjà de construccions lingüístiques diverses, però fa de més mal assumir que les coses es puguin pensar a partir d'estructures conceptuais diferents. Sembla que l'aspiració al coneixement no pugui evitar l'aplicació estricta de l'esquema epistemològic i obligui a decidir (si més no, a intentar-ho) si som davant de la veritat o si ens trobem davant d'un error.

I, tanmateix, qui hagi fet l'experiència de freqüentar assíduament la història de la filosofia es deu haver adonat que les coses no hi funcionen exactament així. Que allò que acostuma a passar quan un llegeix un filòsof, si més no quan llegir no és una frivolitat i es llegeix seriosament, provant de pensar des de l'òptica que se'ns proposa; quan la lectura no es redueix al model del reconeixement, mirant de retrobar el que ja sabem o pensem, sinó que ens lliurem a l'aventura de viatjar a universos inconeguts, tot acceptant la invitació a compartir una experiència de pensament; quan concebem la lectura com un procés de conversió, perquè, al capdavant (ens ho va ensenyar Spinoza), comprendre una idea és el mateix que produir-la; el que acostuma a passar aleshores és que tot el que trobem és veritat.

was man für ein Mensch ist: denn ein philosophisches System ist nicht ein todter Hausrath, den man ablegen oder annehmen könnte, wie es uns beliebte, sondern es ist beseelt durch die Seele des Menschen, der es hat».

13. F. H. JACOBI, lletra a Fichte, 21 de març de 1799, a *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, Leipzig, Gerhard Fleischer d. Jüng, 1812-1825, III, p. 55 (o també: *J. G. Fichte. Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*, 2 v., Leipzig, Haessel, 1925, II, p. 50): «Einmal mit einem *Wunder* sind alle Philosophien, ohne Ausnahme, behaftet. Jede hat einen besonderen *Ort*, ihre *heilige Stelle*, wo das ihre, als das allein *Wahre*, jedes andere überflüssig machende Wunder zum Vorschein kommt».

«La major part de sectes tenen raó en bona part del que afirmen, però no tanta en el que neguen», deia Leibniz.¹⁴ És que tota filosofia, o si voleu tota filosofia d'un cert calibre, es desencadena, ja ho he dit, a partir del descobriment d'alguna cosa que el marc conceptual anterior no explicava bé. I com que això és així, posa tots els esforços a, això, entendre-ho. És amb aquest objectiu que fabrica les categories que necessita, de manera que, almenys això, en efecte ho explica bé. I el que acostuma a passar també és que, en posar el focus en aquest indret particular, sol deixar a l'ombra allò que hi queda més lluny (i que potser el marc teòric anterior, ocasionat per això altre, sí que explicava). Permeteu-me posar un exemple del que vull dir. La principal aportació de Descartes a la filosofia és, com tots sabeu, el descobriment del *cogito*. Descobrir el *cogito* significa adonar-se que les categories heretades no fan prou justícia a la realitat que ell designa; vol dir que no és suficient pensar-lo com a ànima o esperit per identificar allò que el caracteritza, perquè aquestes nocions, en què conflueixen idees d'origen divers i que responen a exigències intel·lectuals no sempre perfectament compatibles, no emfasitzen convenientment allò que li confereix singularitat: és que, a diferència de totes les altres realitats, que són accessibles, per dir-ho així, des de fora, això de pensar és una cosa que només es dóna en primera persona del singular. I és perquè el pensament és sempre i només meu, irreductible a alguna cosa a què algú altre pugui accedir, o en tot cas accedir-hi de la mateixa manera que hi accedeixo jo, que es pot sostenir que configura la meva intimitat. El *cogito* fa referència a una presència tan constant de si a si que ni tan sols puc fer l'exercici de pensar la meva absència: quan ho provo, pel fet de provar-ho, ja m'hi poso, de manera que la impossibilitat performativa de negar la meva existència mental confereix al jo que pensa un lloc de privilegi. La filosofia cartesiana orbita al voltant d'aquest lloc privilegiat, que descobreix i il·lumina. Però tot passa com si el preu a pagar per aquest descobriment i aquesta il·luminació fos deixar de pensar prou adequadament allò que, per definició, se situa als antípodes del descobriment originari. En el cas cartesià, el cos i la materialitat, que es veuen abocats a ser caracteritzats com alguna cosa menys íntima, en algun sentit, estranya; fins al punt que el moviment a través del qual l'obra cartesiana prova de demostrar l'existència d'altres coses a part del jo que pensa consisteix a identificar, en el pensament, els elements d'estranyesa presents en allò que, d'entrada, és immediat (la idea de Déu, les idees sensibles): el cos, doncs, com una realitat estranya... Però Descartes sap perfectament que aquesta conclusió no fa prou justícia a la nostra experiència de les coses, perquè en algun sentit,

14. G. W. LEIBNIZ, lletra a Rémond, 10 de gener de 1714 (GP III, p. 607): «J'ay trouvé que la plupart des Sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient». Es tracta d'una idea en la qual insisteix sovint; vegeu per exemple, sense sortir de la correspondència, les lletres a Gabriel Wagner, 1696 (GP VII, p. 515); a Coste, 4 de juliol de 1706 (GP III, p. 384), o a Bourguet, 3 de gener de 1714 (GP III, p. 562).

de mal definir, el subjecte que pensa està vinculat al cos, que «per un cert dret particular anomenava meu».¹⁵ Cal agrair a Descartes l'honestedat de no haver intentat dissimular aquestes dificultats (que, d'altra banda, estimularan bona part de la filosofia immediatament posterior) i d'haver acceptat la posició, difícil, en què finalment es troba atrapat; però no haver pogut explicar prou bé en què consisteix el cos propi, que hauria estat desitjable, no treu valor a la seva aportació a l'hora d'entendre què vol dir això de pensar, que és allò que per a ell és essencial, i que li assigna el lloc que ocupa en la història de la filosofia. Són en bona part les dificultats que deixa obertes allò que desencadenarà, en els filòsofs que vindran després, es diguin Spinoza, Leibniz o Diderot, es diguin Berkeley o Kant, estímuls que els duren a elaborar, cada un a la seva manera, nous edificis conceptuals per mirar de resoldre-les, i que deixaran, al seu torn, zones d'ombra pendents d'elucidar —eventualment, la zona que abans un altre havia il·luminat, perquè no és possible enfocar dos llocs al mateix temps...

Potser es podria il·lustrar el que vull dir a partir de la metàfora que clou la *Théodicée* leibniziana: la història de la filosofia com la piràmide dels mons possibles del somni de Teodor, però, aquesta vegada, sense vèrtex superior.¹⁶ Cada filosofia, un departament. Una piràmide que, per sota, és virtualment infinita i que, per dalt, és només tendencialment piramidal: piramidal, perquè hi ha alguna raó per dir que, davant d'un fenomen concret admirable, hi ha filosofies millors que altres, ja que l'il·luminen més; però de vèrtexs variables, que no permeten culminar definitivament la piràmide, perquè la que il·lumina bé una regió desenfoca les altres. Una piràmide, doncs, escapçada, on cada departament aspira a convertir-se en el vèrtex superior, que, encara que sigui només parcialment, en efecte constitueix, perquè tot departament ordena alguna part de les coses millor que no ho fan els altres. De manera que, en aquest sentit, tota filosofia és vertadera i tot filòsof pot fer seva la fórmula que Spinoza va etzibar a l'interlocutor carregós que li retreia haver pretès que la seva filosofia era la millor: no presumeixo d'haver trobat la millor, però sé que conec la vertadera.¹⁷

Pensar així les coses permet plantejar la qüestió clàssica del progrés en filosofia d'una manera diferent de la que és habitual. Igual com no té sentit dir que Bach ha estat superat per Wagner, o Virgili per Joyce, no en té tampoc dir que Plató ha estat superat per Heidegger, o Spinoza per Bergson. El platonisme, l'spinozisme, el berg-

15. R. DESCARTES, *Meditationes de prima philosophia*, VI, a *Oeuvres*, edició a cura de Ch. Adam i P. Tannery, París, 1897-1913; reed. París, 1996, VII, p. 75-76: «[...] corpus illud, quod speciali quodam jure meum appellabam».

16. Vegeu LEIBNIZ, *Essais de théodicée*, § 413-417 (GP VI, p. 361-365).

17. B. de SPINOZA, lletra 76 (en les edicions més antigues, 74), a Albert Burgh (*Opera*, edició a cura de C. Gebhardt, Heidelberg, 1925, IV, p. 320): «Nam ego non praesumo, me optimam invenisse Philosophiam; sed veram me intelligere scio».

sonisme són formes diferents de pensar el món, qualitativament heterogènies, cadascuna de les quals vertadera, en la mesura que ha identificat i conceptualitzat feliçment alguna regió de la nostra experiència de les coses. De manera que, a manca de síntesi completa, a falta del sistema definitiu que voldria clausurar la recerca, com més, millor. En un context diferent, Nietzsche deia coses similars, quan escrivia:

Hi ha *només* una mirada perspectivista, hi ha *només* un «coneixement» perspectivista; i *com més* afectes deixem parlar sobre una cosa, *com més* ulls, ulls diferents, sapiguem posar en una i la mateixa cosa, més complet serà el nostre «concepte» d'aquesta cosa, la nostra «objectivitat».¹⁸

Des del moment que tota perspectiva està situada, i atès que no hi ha perspectiva privilegiada, el millor serà multiplicar les perspectives. Si això és així, fins i tot es pot dir que l'espectador està en millors condicions que el creador, condemnat, com a tal, a un únic punt de vista, que se li imposa i que té com a tasca manifestar i fer accessible als altres, integrant l'espectador, el lector, a l'operació de recerca de sentit. La polifonia del discurs literari o artístic és, en filosofia, la incorporació de la seva història. És que, per dir-ho amb Merleau-Ponty, la veritat és contemporània a tota filosofia;¹⁹ no com una figura hegeliana de consciència, sinó com una possibilitat permanent.

La filosofia progressa no perquè el torrent històric deixi un pòsit de sediments l'acumulació dels quals, articulada, hagi de donar lloc a alguna cosa com ara el sistema vertader, sinó perquè dura, en el sentit bergsonià del terme (del qual parlaré més endavant): és a dir, perquè les diferents filosofies, lluny de ser engolides definitivament per les que les succeeixen, continuen subsistint i oferint la seva singular proposta de sentit, més i més rica com més siguin aquelles amb les quals coexisteix i amb les quals, per dir-ho així, dialoga.

Però el diàleg entre les filosofies no es deixa reduir a les fórmules benpensants d'una certa beateria filosòfica. Com si la filosofia hagués de ser el resultat de l'intercanvi de raons, el seu destil·lat; com si hagués de ser a través del diàleg que els

18. F. NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, III, § 12, a *Kritische Studienausgabe*, Berlín, DTV i De Gruyter, 1988, v, p. 365): «Es giebt *nur* ein perspektivisches Sehen, *nur* ein perspektivisches "Erkennen"; und *je mehr* Affekte wir über eine Sache zu Worte kommen lassen, *je mehr* Augen, verschiedene Augen wir uns für dieselbe Sache einzusetzen wissen, um so vollständiger wird unser "Begriff" dieser Sache, unsre "Objektivität" sein». (*La genealogia de la moral*, Barcelona, Laia, 1981, p. 172-173, traducció de Joan Leita, modificada.)

19. Vegeu M. MERLEAU-PONTY, «Partout et nulle part», a *Éloge de la philosophie et autres essais*, París, Gallimard, 1953 i 1960; reed. 1989, p. 145: «Il y a transgression, transcroissance du passé dans le présent, et la Vérité est un système imaginaire, contemporain de toutes les philosophies, qui saurait garder sans perte leur puissance signifiante, et dont une philosophie existante n'est évidemment que l'ébauche informe...».

interlocutors inventessin els conceptes, els depuressin i articulessin en un edifici col·lectiu i, almenys virtualment, universal. En resultaria una mena de mística del diàleg, respecte a la qual em permetré de prendre alguna distància i, per dir-ho així, atenuar la lírica.

Es tracta d'una concepció que creu trobar aixopluc en Plató;²⁰ o, per dir-ho millor, en allò que Plató diu que fa, però que de fet no coincideix amb allò que realment fa... En efecte, escriu Plató:

Bona cosa seria, Agató, que la filosofia fos una cosa de tal mena que només amb el contacte dels uns amb els altres passés del més ple al més buit de nosaltres, com l'aigua en les copes que, per un bri de llana, passa de la més plena a la més buida. Si també el saber és així, tinc com a gran honor de seure al teu costat, perquè crec que m'ompliré d'un saber abundós i bell que em vindrà de tu. El meu saber és, segurament, insignificant o, fins i tot, incert com un somni; però el teu té un gran esclat i un gran futur [...].²¹

El fragment, en què Sòcrates es mostra disposat a ser l'aprenent d'Agató, il·lustra un model de diàleg filosòfic i, per extensió, una manera de concebre la filosofia. D'acord amb aquest model, el diàleg seria una proposta de recerca comparada de la veritat. Aquesta proposta té com a condició de possibilitat la disposició dels interlocutors a escoltar-se i obrir-se a les raons de l'altre, o, si es vol (perquè la raó no té nombre), la disposició d'obrir-se a, simplement, la raó. De fet, en aquesta mena de relació, l'altre pot ser substituït per qualsevol (i tant se val que ara sigui Agató, ara Sòcrates, ara Diotima): si els interlocutors poden aspirar a un acord és perquè l'altre podria ser jo mateix, o perquè jo mateix podria ser l'altre, en el sentit que allò que ens fa diferents desapareix davant de la nostra disposició a coincidir en la veritat que la raó pugui descobrir; no importa gens quin dels interlocutors sigui el protagonista que faci avançar en aquesta direcció; el que és rellevant és la convergència dels esforços reflexius de tots. El diàleg, doncs, com una operació a quatre mans encaminada a descobrir de quina manera les diverses «porcions de raó»²² coincideixen en la raó universal a la qual totes pertanyen.

20. Vegeu, per exemple, el llibre (d'altra banda, excel·lent) de H. G. GADAMER, *Platos dialektische Ethik*, Leipzig, 1931; reed. ampl. Hamburg, Meiner, 1983.

21. PLATO, *Convivium*, 175d-e, a *El Convit*, edició i traducció a cura d'Eulàlia Presas, Barcelona, Fundació Bernat Metge, 1983: «καὶ τὸν Σωκράτη καθίζεσθαι καὶ εἰπεῖν ὅτι Εὐδὸς ἂν ἔχοι, φάναί, ὦ Ἀγάθων, εἰ τοιοῦτον εἶη ἡ σοφία ὥστ' ἐκ τοῦ πληρεστέρου εἰς τὸ κενώτερον ρεῖν ἡμῶν, ἐὰν ἀπτώμεθα ἀλλήλων, ὥσπερ τὸ ἐν ταῖς κύλιξιν ὕδωρ τὸ διὰ τοῦ ἐρίου ῥέον ἐκ τῆς πληρεστέρας εἰς τὴν κενωτέραν. εἰ γὰρ οὕτως ἔχει καὶ ἡ σοφία, πολλοῦ τιμῶμαι τὴν παρὰ σοὶ κατάκλισιν· οἶμαι γάρ με παρὰ σοῦ πολλῆς καὶ καλῆς σοφίας πληρωθῆσθαι. ἡ μὲν γὰρ ἐμὴ φαύλη τις ἂν εἶη, ἡ καὶ ἀμισθητήσιμος ὥσπερ ὄναρ οὔσα, ἡ δὲ σὴ λαμπρὰ τε καὶ πολλὴν ἐπίδοσιν ἔχουσα [...]».

22. La fórmula és de P. BAYLE, *Réponse aux questions d'un provincial*, part II, cap. CLIX, a *Oeuvres diverses*, la Haia [recte: Trévoux], Compagnie des Libraires, 1737, III, p. 833a.

El primer que s'ha de dir d'aquest model de diàleg, diguem-ne el diàleg platònic ideal, és que no és platònic, en el sentit que no dóna lloc al platonisme: el platonisme no és fruit del diàleg platònic, sinó més aviat a l'inrevés: el diàleg platònic és fruit del platonisme. Forma part de l'estil de la filosofia platònica el diàleg com a gènere. Però l'estil no neix del gènere, sinó el gènere de l'estil: és perquè el platonisme considera que el logos és alguna cosa que travessa i s'enduu els interlocutors disposats a acollir-lo i a lliurar-s'hi, que Plató, fidel a l'etimologia de la paraula, fa l'elogi del diàleg. És el platonisme allò que duu Plató a la forma dialogada, però no és dialogant, que Plató construeix l'estil que defineix el platonisme. És l'estil qui fa el diàleg, no pas el diàleg qui fa l'estil.

Certament, si per diàleg s'entengués simplement el fet d'intercanviar punts de vista (alguna cosa com ara compartir opinions), aleshores sí que el diàleg filosòfic seria possible; però, llavors, es tractaria d'una operació extrínseca a la creació filosòfica pròpiament dita. En canvi, allò que Plató proclama (però no practica), vol descriure un moment intrínsec a la filosofia. No és un intercanvi d'opinions, ni tan sols un intercanvi diguem-ne benintencionat i disposat a certa modulació de la posició de partida; és alguna cosa més ambiciosa, que pretén que la filosofia mateixa neix a partir de l'intercanvi de raons.

Cap gran filosofia no em sembla que sigui el resultat d'un diàleg d'aquesta mena. No crec que ho sigui la de Plató. I dic Plató, però podria dir igualment Descartes, Spinoza, Kant, Hegel... Però ara diré Leibniz. Perquè també Leibniz, com Plató, es complau a fer veure que juga al joc del diàleg i a presentar-se com el gran dialogant. És ben conegut el seu interès per entrar en converses, personals o epistolars, amb la plana major (i bona part de la menor...) de la república de les lletres; entre ells, per posar un exemple significatiu, perquè s'hi mostra refractari, Locke. Per convèncer-lo, Leibniz es presenta: «sóc una de les persones més dòcils»;²³ «no em compto pas entre la gent obstinada i la raó ho pot tot sobre mi».²⁴ Leibniz expressa ben clarament, doncs, la seva disposició al diàleg, o sigui, la seva disposició a cedir al punt de vista de l'altre quan és aquest altre qui té raó. La manifestació d'aquesta disposició, una mena de suposat autoretrat, anirà acompanyada d'una sèrie de moviments encaminats a arrossegar Locke a un debat al voltant dels grans

23. Vegeu LEIBNIZ, *Quelques remarques sur le livre de Mons. Lock intitulé Essay of understanding, a Sämtliche Schriften und Briefe*, Berlín, Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften i Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 1990, sèrie VI, vol. VI, p. 5: «J'aurais souhaité que M. Lock l'eût vu et examiné [un petit écrit (...) intitulé *Meditationes de Cognitione, Veritate, et Ideis*], car je suis des plus dociles et rien n'est plus propre à avancer nos pensées que les considerations et les remarques des personnes de merite, lorsqu'elles sont faites avec attention, et avec sincerité».

24. Vegeu allà mateix, p. 9, nota: «Je voudrais que Mons. Lock eût dit son sentiment à Mons. Cunninghame sur mes Remarques, ou que Mons. Cunninghame voulut nous le dire librement. Car je ne suis pas de ceux qui sont entestés, et la raison peut tout sur moy».

temes de l'*Essay*, que no reeixiran, perquè Locke no hi accedirà. Però, en realitat, el diàleg que Leibniz ofereix a Locke, i en general als seus interlocutors, no és el diàleg platònic ideal. No es tracta d'avançar a quatre mans, sinó de passar les posicions dels altres pel sedàs de la pròpia, que aprova i assimila o bé desaprova i rebutja. La posició de Leibniz amb relació als seus interlocutors és més aviat la d'un depredador. Ho llegeix tot, per augmentar el seu coneixement; parla amb tothom, per incrementar també el seu saber, o bé, si cal, per convèncer l'altre (*invicta demonstratione*). Quan Leibniz dialoga, en realitat, surt a caçar, ja sigui per alimentar-se, ja sigui per exhibir trofeus. De vegades, Leibniz busca aliment (és l'actitud que presideix l'etapa formativa, de gran voracitat); d'altres, busca victòries (per exemple, en la polèmica amb Clarke). Era aquesta segona la pretensió que s'amagava rere la proposta de diàleg amb Locke, que després del rebuig d'aquest s'ha de conformar amb la conversa imaginària entre Teòfil i Filaretos als *Nouveaux Essais*, que no són, doncs, un diàleg, ni tan sols un succedani de diàleg. Són un trofeu. Són la mostra de la superioritat conceptual del leibnizianisme sobre l'empirisme lockeà, que, en el millor dels casos (quan no és senzillament rebutjat), és integrat en el primer com el lloc que li subministra el fonament i el veritable sentit. És raonable pensar que Locke se'n va adonar i que, en intuir per on anirien les coses, no s'hi va voler prestar... Si hem de fer cas del relat del mitjancer entre tots dos, Thomas Burnett, Locke hauria posat fi a la possibilitat de dialogar amb Leibniz amb la frase següent, tan lúcida com contundent: «vivim ben pacíficament i en bon veïnatge amb els alemanys: ells no coneixen els nostres llibres i nosaltres no llegim els seus».²⁵

La negativa de Locke a entaular un diàleg amb Leibniz denota almenys, per part seva, certa clarividència sobre la creació filosòfica. És que aquesta és una activitat eminentment individual, anterior al diàleg, que hi tindria un paper marginal, anecdòtic, més que no pas constitutiu. L'estructura conceptual que la filosofia s'esforça a construir es pot compartir, es pot posar a prova i, eventualment, corregir, però correspon, finalment, a una manera de mirar i de veure les coses, que és difícilment modificable. Com l'estil de què parlava Proust, no és una qüestió de tècnica, sinó de visió: si un pintor descobreix coloracions singulars, si un escriptor adjectiva d'una forma inconfusible, és perquè veu i vol expressar un món que respon a una perspectiva particular. És també allò que Bergson, amb certa recança pels equívocs de què el mot és susceptible però a falta d'alternativa millor, anomenava *intuïció*: el lloc des del qual es mira i que es prova d'expressar, traduint-lo a conceptes, que ordenen el món i hi aporten lucidesa; les raons que justifiquen una

25. Vegeu la lletra de Thomas Burnett a Leibniz, 23 de juliol de 1697 (GP III, p. 208): «Il disoit: il me semble, nous vivons fort paisiblement en bon voisinage avec les Messieurs en Allemagne, car ils ne connoissent pas nos livres, et nous ne lisons pas les leurs».

estructura conceptual d'ordenació o una altra es poden exposar, contraposar, fins i tot modular, eventualment suprimir, però no implicaran la supressió del lloc a què conviden a posar-se, perquè no en són el fonament, sinó la conseqüència. Un fa seva una o altra posició perquè li sembla que és la que il·lumina millor el conjunt de l'experiència, i és per aquest motiu que, després, busca els arguments que ho expliquen i que puguin convèncer els altres. Això no és el diàleg platònic ideal, l'operació de recerca compartida de la veritat, la reflexió a quatre mans; és, si de cas, un diàleg asimètric, en què un prova d'arrossegat l'interlocutor a la pròpia posició, que si es vincula com a resultat dels embats de l'altre és per tornar a més força al punt de partida. És que l'estil és comunicable; però no es negocia. No és el resultat del diàleg, sinó més aviat allò que fa la diferència dels interlocutors.

Però aquesta mena de diàlegs asimètrics no és fútil; té conseqüències. Quan dos filòsofs parlen i exhibeixen el potencial de què disposen per pensar millor les coses, ofereixen a un tercer elements per incorporar-se a una o altra posició. El lector de filosofia és aquest tercer, a qui es convida a pensar d'una manera o d'una altra. Però l'assistent privilegiat a l'intercanvi de raons, perquè llegeix a consciència, el cronista d'aquests diàlegs asimètrics, és l'historiador de la filosofia; amb la condició, potser, que compleixi un requisit, que ha de complir també el lector estàndard, però que a l'historiador li costa més de satisfer, urgit per certa deformació professional, que és la pressa per decidir i la temptació del balanç, en la qual cal evitar de caure. És evident que, en algun moment, caldrà passar comptes i aprovar o desaprovar. Però no cal córrer. De la mateixa manera que Bachelard advertia dels «metafísics ràpids»,²⁶ que enlluernats per una idea es precipiten a fer afirmacions que una mirada reposada els obligaria a corregir, cal guardar-se dels historiadors amb presses. És que, perquè la intuïció de què parlava Bergson se'ns encomani i els nostres hàbits mentals se n'impregnin, perquè la nova manera de mirar travessi la membrana poc permeable de les habituds i es produeixi l'osmosi de la conversió, cal temps.

Però és que, a més, aquest temps opera en dues direccions. D'una banda, en efecte, permet la transformació del lector-historiador. Però, d'altra banda, modifica també la cosa llegida, de manera que el lector-historiador es converteix, de grat o per força, en filòsof. Això és així perquè l'acumulació de filosofies, la multiplicació de punts de vista, no només implica la seva juxtaposició; és que, en conservar-se, més o menys allunyats del focus d'on van sorgir, duren, en el sentit bergsonià de la paraula: és a dir, es modifiquen, perquè la coexistència amb els que a cada moment els van envoltant fa que obtinguin ressonàncies noves, que produeixin associacions insòlites, que reaccionin diferentment a veïnatges imprevistos.

26. G. BACHELARD, *La poétique de l'espace*, París, PUF, 1957; reed. 1994, p. 26.

El passat, explica Bergson sovint,²⁷ no és el que ja no existeix, sinó el que ja no ens interessa, perquè, desconnectat de la seva aplicació al present, ha deixat d'interpel·lar-nos. Però és clar que això, almenys en part, depèn de la nostra capacitat de sentir-nos interpellats, de manera que el nostre present és de magnitud variable. El present no és, per tant, el límit infinitesimal entre un passat concebut com allò que ja no existeix i un futur que encara ha d'arribar, sinó la franja del que ens interessa i en la qual estem instal·lats. Per això, es dilata i es contrau, en funció de la nostra elasticitat intel·lectual. La història de la filosofia suposa l'eixamplament d'aquesta franja, diàstole del múscul filosòfic. I tot el que engrosseix aquesta franja hi troba, al seu torn, un nou impuls i una nova vida. Així, per posar-ne un exemple significatiu, les pàgines en què Plató prova de convèncer-nos que hi ha coses valuoses en elles mateixes, coses que per la seva mateixa naturalesa reclamen la nostra adhesió o el nostre respecte, ressonen amb nova vitalitat llegides després de la denúncia, en ella mateixa impecable però, comptat i debatut, més aviat banal, de la fallàcia naturalista, i s'alien de bon grat, per formar un equip formidable, amb algunes descripcions de la fenomenologia, que coincideixen a remarcar que una descripció honesta de les coses mostra que aquestes, de vegades, ens imposen una determinada actitud. Els conceptes plàtonics i les descripcions fenomenològiques no es limiten a coincidir els uns al costat de les altres, sinó que, com les multiplicitats bergsonianes sotmeses a la duració, es penetren recíprocament i, en fer-ho, canvien, obtenen nova vida i un sentit renovat.

En un d'aquells girs imprevisibles amb què sovint desconcerta els lectors poc inclinats a seguir-lo en les seves digressions i a deixar-se gronxar pels seus vaivens, Plutarc provava de dir alguna cosa semblant quan escrivia el següent:

És ben adient aquí la dita d'Antífanes que algú va adaptar als deixebles de Plató. En efecte, deia Antífanes en broma que, en certa ciutat, les paraules es congelaven pel fred tan bon punt es pronunciaven, i que les coses que s'havien dit a l'hivern no se sentien fins a l'estiu, un cop desfet el gel; així, afirmava que n'hi ha molts que, les coses que quan eren joves van escoltar de Plató, les entenen amb penes i treballs arribats a la vellesa.²⁸

27. Vegeu, per exemple, H. BERGSON, *Matière et mémoire*, a *Oeuvres*, París, PUF, 1959; reed. 1984, p. 291.

28. PLUTARCHUS, *Quomodo quis suos in virtute paranda sentire possit profectus* («Com es poden percebre els propis progressos en la virtut»), a *Plutarchi Chaeronensis omnium quae exstant operum*, II: *Moralia*, Frankfurt, Daniel ac David Aubrior, 1620, 79 A: «συμβαίνει δὴ τὸ τοῦ Ἀντιφάνου, ὃ τις εἶπεν ἐπὶ τῶν Πλάτωνος συνήθων, ὃ γὰρ Ἀντιφάνης ἔλεγε παιζῶν ἐν τινὶ πόλει τὰς φωνὰς εὐθὺς λεγομένας πῆγνυσθαι διὰ ψυχῆς, εἴθ' ὕστερον ἀνιεμένων ἀκοῦειν θέρους ἢ τοῦ χειμῶνος διελέχθησαν οὕτω δὴ τῶν ὑπὸ Πλάτωνος ἔφη νέοις οὕσι λεχθέντων, μόλις ὀψὲ τούτους πολλοὺς αἰσθάνεσθαι γέροντας γενομένου». [Tradueixo amb l'ajut de la traducció llatina de G. Xylander que acompanya l'edició: «His usu venit illud, quod ab Antiphane dictum quidam ad auditores Platonis accommodavit. Ioco

És estimulante adonar-se que les categories obtenen un sentit més potent quan es lleixen a distància del seu origen: que els conceptes passats, balbs a causa del fred, recuperen el sentit que l'hivern havia congelat quan són escalfats en llars posteriors que els acullen, desentumeixen i revivifiquen. La seva incorporació a la història, la seva temporalitat, els modifica, perquè la duració els aporta alguna cosa: un cert diàleg amb altres conceptes, és a dir, ressonàncies diferents atesos els nous contextos, fruit de posteritats que els primers no coneixien. Ressons inesperats, vibracions a altres longituds d'ona. No us sembla una aportació que es mereix que en fem l'elogi?

enim Antiphanes dixit, in urbe quadam voces illico frigore loci congelare, ac per aestatem gelu soluto demum exaudiri, quae dicta erant hyeme; ita ille quae adolescentes è Platone audivissent, aiebat plerosque vix tandem ingravescente aetate intelligere».]

Resposta de Pere Lluís Font, membre emèrit de la Secció de Filosofia i Ciències Socials

És amb molt de goig que assumeixo l'encàrrec de respondre, en nom de la Secció de Filosofia i Ciències Socials, al discurs de recepció de Josep Olesti com a membre numerari de l'Institut d'Estudis Catalans. El protocol no escrit fa esperar, en una ocasió com aquesta, l'evocació d'alguns elements per a una semblança del nou acadèmic i algun comentari a la seva dissertació. Seran els dos punts del meu breu parlament.

Tinc la sort de conèixer Josep Olesti des de la seva època d'estudiant, primer com a antic professor seu i després com a company i amic. Sempre ha excel·lit per la seva intel·ligència, la seva discreció, el seu rigor intel·lectual i la seva pulcritud lingüística, a part de la seva bonhomia no exempta de capacitat irònica. Començo així perquè no voldria que ara, per no semblar tendencios, l'amistat m'impedís d'expressar a propòsit d'ell la meva admiració envers allò que s'acostuma a anomenar *excel·lència* i que fa que avui siguem aquí per felicitar-lo.

Us estalviaré el detall de les seves dades curriculars convencionals, que molts coneixeu prou bé. És professor titular —un gran professor, pel que sé— de filosofia a la Universitat de Girona des del 1992, membre meritoris de diverses societats científiques nacionals i internacionals i autor d'una remarcable producció filosòfica que comprèn tots els gèneres, des de llibres de recerca i de síntesi fins a col·laboracions en enciclopèdies. És un reconegut historiador de la filosofia, amb publicacions preferentment sobre autors i temes de filosofia moderna, en particular sobre Leibniz i Kant. Però el que jo voldria fer són més aviat algunes consideracions més personals (que no vol pas dir que siguin necessàriament subjectives) sobre un currículum que, sense ser «enorme», és «gran» (per dir-ho a la manera d'Eugeni d'Ors, que distingia entre «gran» i «enorme», donant per descomptat que ni cal ni basta ser «enorme» per ser «gran»).

Sense infravalorar, ans al contrari, llibres que poden ser considerats secunda-

ris o diverses recerques particulars, voldria destacar dues contribucions excepcionals de Josep Olesti, que basten per donar idea de l'abast i del nivell de la seva labor: la tesi doctoral *La interpretació kantiana de Leibniz* i les traduccions catalanes de grans obres filosòfiques.

Penso que la seva tesi doctoral és, sense cap mena de dubte, una de les millors tesis de filosofia que mai s'han llegit en una universitat catalana. Un treball d'una gran envergadura, d'una dificultat considerable i amb una solució magistral.

— D'una gran envergadura, perquè es tracta de dos autors colossals, cadascun dels quals requereix per ser ben conegut la dedicació de, com aquell qui diu, tota una vida. Doncs bé, a trenta anys Josep Olesti ja mostrava un domini extraordinari de la immensitat de l'obra original de tots dos filòsofs i de la bibliografia secundària corresponent.

— D'una dificultat considerable, ateses les diferents lectures kantianes *directes* dels textos de Leibniz aleshores coneguts, i *indirectes* a través del laberint dels deixebles (els anomenats leibniziano-wolffians), que no eren gaire fidels al mestre. (Leibniz és un dels casos que serveix millor per il·lustrar la dita famosa segons la qual «el càstig dels mestres són els deixebles».)

— I amb una solució magistral, distingint netament entre el pensament de Leibniz i el dels suposats deixebles i clarificant els conceptes leibnizians de *espai* i de *temps*, contraposats als de *extensió* i de *duració*, malgrat la terminologia leibniziana vacil·lant (qüestions, com es pot entreveure, d'alta metafísica i de complicada hermenèutica).

L'únic retret (no imputable solament al seu autor) que es podria fer a aquest ingent i original treball és que no hagi estat publicat íntegrament en forma de llibre, perquè seria digne de figurar en una selecta bibliografia internacional sobre aquells dos gegants de la filosofia. Se n'han publicat, però, dos importants extrems: un llibre, *Leibniz i Kant: la incongruència en l'espai* (Bellaterra, 1991), una petita joia que vaig tenir l'honor de prologar, i un fragment sobre una intricada doctrina de Kant que aquest anomena *duratio noumenon* (en un volum col·lectiu de l'editorial berlinesa Walter de Gruyter sobre la filosofia kantiana el 2013).

Aquest i altres treballs que han vingut després acrediten Josep Olesti, tal com apuntava fa un moment, com un distingit historiador de la filosofia, amb una reconeguda autoritat especialment en el camp dels estudis leibnizians i kantians, cosa que ens fa esperar amb no menys interès la seva anunciada monografia sobre Spinoza.

La seva segona eminent contribució són les traduccions catalanes de grans obres filosòfiques. Josep Olesti pot presentar-se, és clar, com a filòsof (ell preferiria dir, sens dubte, com a professor de filosofia), però també com a traductor. Tothom que n'hagi fet l'experiència sap que traduir no és un art menor. Doncs bé,

Josep Olesti, a part de traduir altres textos menys importants, ha fet una exquisida traducció de dues obres monumentals: *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, el llibre més extens de Leibniz, per a la col·lecció «Textos Filosòfics» d'Edicions 62 (1997), i, més recentment, *Ethica ordine geometrico demonstrata*, el *magnum opus* de Spinoza, per a la jove editorial Marbot (2013). Són dues traduccions de molta entitat, que han de ser considerades de referència per la fiabilitat, pel domini de les llengües de partida i d'arribada, pel coneixement del pensament dels autors i pel treball previ de crítica textual, minuciosa i raonada, que de tant en tant esmena la plana de manera convincent a les millors edicions existents. Basta llegir les introduccions del traductor per fer-se una idea del nivell de qualitat a què aspiren i que, a criteri meu, assoleixen.

Dir que Josep Olesti és un excel·lent historiador de la filosofia i un excel·lent traductor d'obres filosòfiques podria semblar, potser, poc original a qui tingués de la història de la filosofia i de la tasca de traductor una idea molt diferent de la que ell en té, que pressuposa una certa manera d'entendre la filosofia i que ens acaba d'exposar magistralment.

En efecte, penso que el que he dit fins ara queda perfectament il·lustrat i confirmat pel discurs que acabem d'escoltar —*Elogi de la història de la filosofia*—, d'una bellesa serena, d'una persuasió vigorosa, d'una finesa exquisida i d'una erudició elegant, testimoni d'una manera de pensar molt madura i també, inseparablement, d'un gust delicat per la paraula ben dita, que tant es troba a faltar fins i tot a vegades allà on s'hauria de donar per descomptat.

Difícilment podries haver triat per al teu discurs, estimat Josep, un tema que a mi em fes més feliç, i difícilment podries haver-lo tractat de manera que jo m'hi sentís més identificat. En efecte, fa molts anys que vaig aprendre del mestre dels meus mestres, el filòsof francès Léon Brunschvicg, que «la història de la filosofia és el laboratori del filòsof»; perquè filosofar deu voler dir essencialment pensar, i pensar deu ser essencialment repensar, una idea que em sembla extraordinàriament apropiada per orientar en l'ofici aquells que pensem que una boníssima manera d'exercir-lo és fer filosofia (i aprendre i ensenyar filosofia) tot fent història de la filosofia (i aprenent i ensenyant història de la filosofia).

És veritat, com diu Josep Olesti, que la filosofia pertany a «una família ja no gaire benestant, d'una nissaga que és lluny de les seves èpoques més pròsperes». Però, al primer cop d'ull, no semblaria pas que la història de la filosofia en sigui «la parenta més pobra», perquè, si ens hem de fiar dels grans repertoris bibliogràfics internacionals, acapara aproximadament la meitat de les publicacions mundials que passen per filosòfiques. Amb tot, deu tenir raó Josep Olesti quan diu que és «la parenta més pobra», i encara —podríem afegir-hi— acarnissadament explotada, perquè de fet serveix sobretot per engreixar moltíssims currículums suposadament filosòfics, que altrament es moririen d'inanició. Perquè la concepció de la

filosofia i de la història de la filosofia que ens ha presentat Josep Olesti potser seria teòricament acceptada per molts, però certament és practicada per pocs. Si fos practicada habitualment d'aquella manera, no seria «la parenta més pobre», sinó la reina de la festa.

Josep Olesti posa molt encertadament la seva concepció de la història de la filosofia sota el patrocini de Leibniz. I cita aquell famós text leibnizià sobre la *philosophia perennis* i aquell altre que a mi també m'agrada molt de recordar, que diu que «la major part de les sectes tenen raó en bona part del que afirmen, però no tanta en el que neguen», cosa que suposa que tot filòsof sap posar en relleu allò que realment «veu», però deixa en la penombra, negant-ho pràcticament, allò que no «veu». També a mi se m'ha ocorregut alguna vegada de qualificar de *monadològica*, en honor de Leibniz, una idea semblant de la història de la filosofia o, complementàriament, de *dialogal*, en honor de Plató (perquè la idea de Leibniz comporta, com havia dit Montaigne, la possibilitat de «fregar el propi cervell amb el dels altres», és a dir, de dialogar). Ho dic, tot i compartir amb Olesti l'atenuació de la «mística del diàleg», perquè és veritat que la filosofia platònica no és pas fruit del diàleg, sinó que el diàleg, escrit per al lector, és fruit de la filosofia platònica. En realitat, no solament, com ens ha dit Olesti, cap gran filosofia no és resultat del diàleg, sinó que sovint, com remarcava Bergson, és resultat d'una sensació d'impossibilitat de diàleg amb una altra determinada filosofia.

Per mostrar com es fa filosofia fent història de la filosofia, Josep Olesti ens ha explicat molt bé que la relació de la filosofia amb la seva història és molt diferent de la relació de la ciència amb la seva història. Com és diferent també el tipus de veritat que l'una i l'altra persegueixen. La relació, en el primer cas, és intrínseca, mentre que en el segon és extrínseca. En el primer cas, difícilment es pot parlar de superacions ni de decidibilitat (almenys teòrica), mentre que en el segon hi ha un progrés evident i es pot parlar de decidibilitat (almenys provisional). D'altra banda, és veritat que la filosofia, a diferència de la ciència, com ens ha mostrat també Olesti, és una activitat rigorosament individual, que, en paraules de Deleuze i Guattari, «sempre va signada», de manera que cada filòsof és una mena d'absolut, un punt de vista únic, una perspectiva monàdica. Olesti ens recorda amb raó que la gran intuïció del *cogito* cartesià és precisament que pensar sempre es fa en primera persona del singular.

No cal dir que considero que aquest «elogi de la història de la filosofia» hauria de ser escoltat amb molta receptivitat per tots els membres del ram.

Moltes gràcies, Josep, per aquest bellíssim i estimulants discurs: pel seu contingut i per la seva forma; és a dir, per les idees que ens has exposat i per la manera com ho has fet, mostra de la teva «estima per la llengua» (Jaspers té raó quan diu que els bons filòsofs que excel·leixen també per la qualitat expressiva haurien de

tenir premi). I gràcies per la teva tossuderia d'escriure quasi exclusivament en català, malgrat el cost d'una lamentable menor visibilitat.

Et reitero, Josep, en nom dels meus col·legues, la felicitació i la benvinguda en aquesta casa, que és la teva; i que per molts anys puguis il·lustrar-la amb la teva sàvia col·laboració.

