

ELS ORÍGENS DE LA POLÍTICA

DR. JOSEP MONSERRAT MOLAS

Universitat Ramon Llull

En els primers Col·loquis de Vic, celebrats l'any 1996, i dedicats a la ciutat, el Dr. Jordi Sales, en la seva ponència titulada «Ciutat, raó i estat» presentava amb lletra clara un programa de treball. Partia de la consideració prèvia que el tancament en l'estudi o en la torre d'ivori de l'erudició corresponia al que, en mots que prenia de Stanley Rosen, resultava ser una «falsa superació» del problema polític: «Una superació que és a la vegada una pèrdua d'identitat no és del tot una superació, és una pertorbació momentània sobre la superfície del caos». Partint d'aquesta consideració prèvia, i d'una altra sobre la pràctica política deslligada de tota consciència de les mediacions racionals que han possibilitat la bondat que hi hagi en el marc polític contemporani, suggeria dues direccions «d'estudi i recolliment», a saber, primera, el problema teòric de la filosofia política clàssica, és a dir, el de la classificació de les formes de govern i la millor forma d'evitar la tirania; i, la segona, conservar i potenciar la ciutadania universal.

En aquests cinquens Col·loquis de Vic, dedicats a la política, podem considerar que hem clos un cicle i que n'iniciem un altre. En l'entremig, els Col·loquis han fet el seu curs *amb penes i treballs* –curs que es decanta, en part, en la forma escrita de les actes publicades. En part, diem, perquè només els vertaders Col·loquis, i no els escrits en paper, són els d'ara i aquí, aquells on ens anem retrobant a primers d'octubre de cada any. Fins ara. En l'entremig, també, *amb*

penes i treballs, les dues direccions d'estudi i recolliment apuntades pel Dr. Sales com un programa de treball, s'han dotat de dues traduccions al català de les obres cabdals que orientaven aquelles direccions. Els cinquens Col·loquis d'enguany celebren la seva festa amb les quartes actes publicades i amb l'acolliment del llibre de Leo Strauss, *La ciutat i l'home*, i el del professor Y.C. Zarka, *Hobbes i el pensament polític modern*. D'aquest darrer n'hem parlat aquest matí i encara en continuarem parlant específicament demà. Del llibre de Strauss potser convindria dir-ne alguna cosa. En el text que he preparat per tal d'obrir l'àmbit "Els orígens de la política" d'aquests Col·loquis, pretenc fer el següent: 1) justificar el recurs als grecs; 2) justificar el recurs a Tucídides; 3) atendre breument l'ensenyament de Tucídides; 4) plantejar un esborrany de programa: de Tucídides a avui.

1. Justificar el recurs als grecs

Qui es disposi a pensar de nou sobre la democràcia i la *res publica*, diu José Luis Villacañas, qui reflexioni sobre la política com si no tingués nobles antecessors, ha de carregar amb les conseqüències inevitables de *superficialitat, incoherència, trivialització, retòrica*. Des del seu punt de vista, que compartim, aquestes conseqüències són fatals per a l'argument de la política. Els dèficits de comprensió, quan es tracta de pensar la democràcia, sempre acaben traduint-se en dèficits pràctics d'identificació amb el sistema i amb els procediments d'aquest règim polític, summament complex i, per dir-ho així, antinatural (*Res publica*, Madrid: Akal, 1999, p. 6).

Per no caure, doncs, en les inevitables conseqüències que denuncia Villacañas (superficialitat, incoherència, trivialització, retòrica) ens cal potser encara recórrer als grecs. Ara bé, aquest recurs als grecs no és gratuïtament que es

fa. Les primeres línies de *La ciutat i l'home* de Leo Strauss ho aclareixen convincentment: «No és pas l'esforçat amor d'antiquari que s'oblida de si mateix, ni l'embriagador romanticisme que s'oblida de si mateix, el que ens indueix a tornar, amb un interès apassionat, amb una voluntat il·limitada d'aprendre, cap al pensament polític de l'antiguitat clàssica. Ens hi veiem obligats per la crisi del nostre temps, la crisi d'occident». Encara després, en la mateixa introducció: «Només nosaltres podem trobar una solució als problemes d'avui. Però una comprensió adequada dels principis tals com els clàssics els han elaborat pot ben ser el punt de partida indispensable d'una anàlisi adequada, que hem de realitzar nosaltres, de la societat actual amb les seves característiques pròpies, i d'una aplicació sàvia, que hem de realitzar nosaltres, d'aquests principis a les nostres tasques».

Una referència oculta d'aquest inici de *La ciutat i l'home* és Nietzsche, l'aristocratism del qual influí en Strauss molt més que no pas la seva retòrica. Concretament, en la seva segona intempestiva *Sobre el benefici i perjudici de la història per a la vida*, Nietzsche hi escriu: «és clar que cada home i cada poble, segons les seves metes, forces i necessitats, requereix un cert coneixement del passat, ja sigui com a història monumental, d'antiquari o crítica; però no pas com una brigada de purs pensadors que només contemplen la vida; no pas com a pensador singular encuriosit i satisfet només amb el saber, per al qual l'increment de coneixement és el propi fi; sinó sempre i solament en funció del fi de la vida i, per tant, també sota el domini i guia superior d'aquest fi» (Nietzsche, ed. Schlechta, vol I, p. 210).

Com bé ens deia el Dr. Turró en els passats Col.loquis comentant precisament aquest passatge de Nietzsche, «no cal dir que aquesta és una proposta arriscada, susceptible fàcilment de transformar la història en propaganda espúria al servei de qualsevol mena d'interès ideològicament

dominant: molta historiografia nacionalista, marxista o liberal-economicista en seria bona mostra. Ni cal parlar de la historiografia estalinista o nacionalsocialista. No obstant el risc, penso tanmateix que alguna veritat hi ha en la tesi nietzscheana i no puc deixar de reconèixer que la comprensió de la història acabada d'esbossar en participa en algun grau».

Tenim doncs, unes conseqüències a evitar (superficialitat, incoherència, trivialització, retòrica), i un risc on no caure (la transformació de la història en propaganda). Amb tot, no ens podem quedar paralitzats davant del perill; ens movem segons la consideració que «en el debat continu de la gran tradició filosòfica, el problema de la ciutat, la *polis* grega, que dóna el nom de política, ocupa des del moment socràtic un lloc central» (J. Sales, CV I 102). Hem de recórrer, doncs a la història, i també a la història de la filosofia. Estem d'acord amb el professor Zarka de treballar en una història no historicista de la filosofia política, ara bé, sempre que es desactivi la càrrega historicista de la comprensió històrica contemporània. Què representa aquesta càrrega historicista de la comprensió històrica és el que es juga en el primer capítol de *Hobbes i el pensament polític modern*, i el que exemplificarem en el següent punt acudint a una altra discussió.

«¿Podem sortir, es pregunta el professor Zarka, d'aquesta alternativa, que al meu entendre és estèril, d'una filosofia política que només és capaç d'afirmar-se en la seva identitat apartant-se totalment de la història, i, en particular, de la història de la filosofia política, i d'un historicisme que només és capaç de construir una història del pensament al preu de reduir a zero la mateixa noció de filosofia política?» (Zarka, *Hobbes...* p. 39). L'alternativa que Zarka presenta entre Strauss i Skinner l'explicita Zarka amb més detall respecte de Strauss perquè, suposo, el nota en una major afinitat. La seva anàlisi és acurada i acusa Strauss d'una certa incon-sistència en no distingir—segons Strauss mateix demanaria—

entre qüestions filosòfiques i qüestions històriques. Zarka, que sembla posar entre parèntesis la legitimitat de la tria de Strauss pels antics –segons la resolució straussiana a favor d'aquests en la querella entre els antics i els moderns–, accepta l'aproximació de Strauss als moderns perquè Strauss no seria del tot conseqüent amb si mateix. La raó és que en els plantejaments moderns ja es treballa sobre una base determinada per la perspectiva històrica. Això, que és del tot cert avui a causa de l'historicisme, no ho ha estat sempre. És aquesta consideració historicista del passat el que caracteritzaria la modernitat. Però si això fos així, tindria raó Zarka quan comenta el que és la tasca a realitzar per la filosofia política segons Leo Strauss, a saber, «transformar el coneixement heretat en coneixement autèntic, tornant a donar vida a la descoberta original». Per a Zarka, el que aquí diu Leo Strauss, i que hom comprèn tenint en compte la seva concepció de la relació entre els antics i els moderns, pot ser aplicada a la relació de la filosofia moderna amb ella mateixa. Les nocions d'estat, de sobirania, de govern, de democràcia, etc, que són en el cor de la filosofia política, provenen en la seva major part de coneixements heretats i requereixen una elucidació històrica, a partir de la qual les qüestions del veritable i del fals, del desitjable i del detestable, es poden plantejar clarament. Però aquesta elucidació no es pot realitzar d'altra manera que tornant a les posicions filosòfiques que han elevat aquestes nocions a conceptes. Aquesta és, li sembla al professor francès, la tasca d'una història filosòfica de la filosofia política.

Ara bé, en tant que la variació moderna és tal variació respecte del mòdul clàssic, la comprensió de tal variació reclama una comprensió adequada del mòdul clàssic. Abans d'atendre als grecs, però, ens cal distingir entre diferents aproximacions històriques. Quin seria el pes de l'historicisme que combaten Strauss i Zarka ho podem exemplificar en el següent punt.

2. Justificar el recurs a Tucídides

Si una cita va recórrer més d'una intervenció en els passats Col·loquis de Vic, dedicats a la història, aquesta va ser l'expressió de Tucídides *ktêma te ei aiei* amb la qual comença la darrera frase de l'apartat que s'anomena «pla i mètode l'obra»: «En fi, diu Tucídides, he compost una obra que és una adquisició per sempre. No una peça de concurs que s'escolta en un moment» (I 22, 4) . La pretensiosa intenció de Tucídides segurament que no l'ajudava a l'hora de guanyar-se les simpaties per part d'una historiografia científica, neutra, moderna i asèptica. Vegem-ne el cas concret al qual ens referíem.

La ponència del pare Batllori anava en la línia de reivindicar Heròdot en front de Tucídides. El criteri és clar i la preferència de la tria és òbvia. El pare Miquel Batllori ens deia el següent en els passats Col·loquis de Vic, passatges que emfasitzo en algún moment. «Una actitud tan segura i tan ambiciosa reflecteix la filosofia i el pensament grecs del segle cinquè a. C. ja molt avançat, però encara dintre el més clàssic classicisme hel·lènic. Vist des del nostre temps, Tucídides, tan lloat pels pseudoclàssics dels dos darrers segles, se'ns presenta, ara, com un típic historiador de l'*histoire bataille*, empeltada, per paga, de finalitats polítiques. *En canvi, Heròdot d'Halicarnàs, pertanyent a una generació anterior (480-420), ens sembla, actualment, molt més actual —excloent-ne, però, qualsevol pleonasme aparent.*» I continuava: «Heròdot viatjà per l'Orient, i féu conèixer als grecs els pobles, les arts i les institucions orientals; en resum, llurs cultures. Per això fou l'historiador grec més preuat pel segle de la Il·lustració —o de Il·luminisme, com preferireu dir-li.» La comparació amb Tucídides s'aguditza encara més en els següents fragments: «...les *Històries* d'Heròdot, més històriques que les cròniques de Tucídides. Aquest darrer en la seva *Història de les*

guerres del Peloponès declarà, poc després, que la causa de la derrota de perses i medes a Grècia fou deguda a voler ocupar terres que els eren alienes. Sense fer-ne cap cas, poc després, en ple segle quart, Alexandre de Macedònia esdevindrà Gran perquè, contra el clàssic Tucídides, conquerirà les terres i els pobles que Heròdot havia fet conèixer als grecs. Aquest havia passat de la història mítica a la història viscuda, de la història nacional a la història internacional de la cultura i a la història de la cultura universal –val a dir de l'univers limitat que els grecs podien conèixer i dominar.»

Si s'està atent al text de Tucídides, però, es veurà clarament com fou la passió fanàtica dels atenesos el que va impedir que l'empresa d'Alcibiàdes reeixís i no pas el classicisme àtic. I com ens explica una gran traductora i estudiosa de Tucídides, Jacqueline de Romilly, Alcibiàdes prefigura l'ambició i la grandesa d'Alexandre Magne. El pare Batllori, però, es queda amb l'elogi de la moderació d'Esparta explicitat per Tucídides sense adonar-se tampoc que Tucídides mostra ben clarament que Esparta també posseïa un Imperi, el qual, però, en no ser marítim i en ser més antic, no es tenia com a tal, i, a més, la moderació d'Esparta es devia a què tenia seriosos problemes amb els seus hilotes: els hilotes la convertiren en moderada (VIII 40.2 i 24.4; cf. I 101.2, 118.2, IV 41.3, 80.3-4, V 14.3). Deia el nostre historiador Batllori: «El segle de la Il·lustració havia de crear la història de la cultura, com el segle del Romanticisme, les històries predominantment nacionals, i el de la plena industrialització a Europa, la història econòmica i social. La Història, doncs, *no serà mai una adquisició per sempre*. La Història, val a dir la historiografia, es mou i es renova com la vida mateixa. Hi entra l'error només quan els historiadors de no gaire vista consideren els mètodes i les predileccions darrers com els únics vàlids, destinats a arraconar i superar totes les Històries precedents. Aquestes en realitat,

són més tost completades, que no pas superades, si no es tracta dels mètodes superiors que les noves tècniques han aportat a les recerques verament científiques de la Història.»

Sense esmentar-lo explícitament, l'exemple de Tucídides òbviament val per donar el cas modèlic d'aquells «historiadors de no gaire vista» que creuen fer «una adquisició per sempre». El pare Batllori continuava: «en un cert sentit, Heròdot fou l'iniciador de la història de la cultura. Aquesta no s'ha creat pas, com algun bon historiador ha afirmat recentment, per un connubi entre la Història i les altres disciplines i ciències –la Sociologia, l'Economia, la Literatura...– durant aquests dos darrers segles. Crec que més tost procedeix de l'ampliació del contingut mateix de la Història, en passar de la història política, caricaturitzada en *histoire-bataille*, a una història cada vegada més extensa, estesa a totes les precedents activitats humanes. És així que ara podem parlar d'una cultura de la Història, que prové, cada vegada més, de la història de la cultura, en el benentès que totes les precedents activitats de l'Home, i àdhuc del Món, tenen llur pròpia història, i la història de totes les activitats humanes constitueixen la història de la cultura.» I acabava amb aquesta afirmació que podem subscriure: «Finalment vull remarcar, i haig de remarcar, que tota vera Història és vida, i que tota vida humana, àdhuc la dels solitaris, és una història de la Societat que fa possible els diferents tipus de vida i els diversos desenvolupaments de les activitats intel·lectuals, artístiques o simplement vitals de la humanitat.»

Si deixem de banda el que era el contingut principal de la ponència del pare Batllori i també la valuosa afluença de referències i records de la seva vida que enriqueixen enormement la seva ponència, i que malauradament no han pogut ser consignats en les actes publicades, observem respecte del que ara ens interessa una evident minusvaloració de Tucídides en front d'Heròdot. No entrem a valorar l'adequació del criteri i la tria, potser certament correcta des

de la *ciència* històrica, però sí que voldríem notar com aquesta valoració i tria depèn d'una valoració de les coses humanes on l'home pot no sentir-se del tot reflectit. De manera breu, i lacònica en més d'un sentit, és el símptoma d'una manera de fer al·lèrgica a la consideració reflexiva de la presència ineludible del conflicte en la història i la natura humana i del sentit d'aquesta presència¹.

Aquesta ineludible presència del conflicte no significa per força prioritat, com suggeriria una interpretació simplista de Schmitt, denunciada a posteriori per Schmitt, però permesa a priori per Schmitt mateix. Més aviat, caldria considerar-ho en la perspectiva que ens presenta Reinhardt

1. Notem com, malgrat tot, Heròdot va preparar l'empresa d'Alexandre Magne, la qual no va ser principalment un viatge científic. I, encara: «L'afirmació dels atenesos del que hom pot anomenar el dret natural del més fort, en tant que dret que el més fort exerceix per una necessitat natural, no és la doctrina de l'imperialisme atenès; és una doctrina universal; caracteritza, per exemple, igualment Atenes que Esparta. No queda refutada pels exemples de moderació dels espartans, per la seva satisfacció amb el que posseeixen, o per la seva poca voluntat per llançar-se a la guerra. Dit d'una altra manera, el dret natural del més fort no condueix necessàriament a l'expansionisme. Hi ha uns límits més enllà dels quals l'expansionisme esdevé perillós. Hi ha potències 'saturades'. Els espartans eren tan 'imperialistes' com els atenesos; però el seu imperi restava, per dir-ho així, invisible, perquè s'havia constituït molt abans que l'imperi atenès, i havia aconseguit el seu límit natural; per tant ja no era objecte de sorpresa o de malestar. Desconsiderant aquest fet, hom s'orienta vers la suprema insensatesa comesa durant la Segona Guerra mundial quan gent situada en llocs de molta responsabilitat han actuat pensant que existia un imperi britànic i un imperialisme britànic, però no un imperi rus ni un imperialisme rus, perquè estaven convençuts que un imperi era quelcom constituït per nombrosos països separats per aigua salada. Tucídides, com els seus atenesos a Melos, no coneixia cap ciutat forta que hagi deixat d'imposar-se a una ciutat feble quan era del seu interès de fer-ho, per pura moderació, és a dir, d'una manera independent de qualsevol càlcul.» Leo Strauss, *La ciutat i l'home*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2000, p. 247 (191-192 de l'edició anglesa).

Koselleck en els seus treballs sobre les condicions de possibilitat i les categories de la recerca històrica. *A Històrica i hermenèutica* (1987), aquest diu com «són necessàries determinacions antitètiques que expressin aquella finitud temporal en l'horitzó de la qual sorgeixen tensions, conflictes, fractures, inconsistències que, en la seva qualitat de situacions, sempre són insolubles, però en la solució diacrònica de les quals han de participar i activar-se totes les unitats d'acció, sigui per a continuar vivint, sigui per a enfonsar-se. Amic i enemic, pares i fills, alternància de generacions, abans o després, les tensions entre el superior i l'inferior així com les tensions entre intern i extern o bé entre secret i públic segueixen essent constitutives de la formació, del desenvolupament i de l'eficàcia de les històries» (p. 85 de la trad. cast. a Paidós ICE/UAB, Barcelona 1997).

Pensem que és des d'aquesta perspectiva que cal provar de considerar amb justícia l'obra de Tucídides. Precisament, la perspectiva de Hobbes, que el considerava, en la traducció que en feu, «l'historiador més polític que mai no hagi escrit» (*English Works* VIII, p. viii). O també la perspectiva de Raymond Aron, qui parteix d'aquesta descripció: «Rics ens mitjans, ignorants dels fins, els homes oscil·laran entre el relativisme històric i l'adhesió no raonada i frenètica a una causa. El filòsof és qui dialoga amb si mateix i amb els altres per tal de superar en acte aquesta oscil·lació. Aquest és el seu deure d'estat, aquest és el seu deure respecte de la ciutat» (R. Aron, *Dimensions de la conscience historique*, Plon: Paris, 1961 (1964) trad. cast. a FCE, p. 326). «Fins i tot si no forméssim part d'una civilització formada pel cristianisme, difícilment podríem, a meitat del segle vint, pensar a la manera dels grecs: no veure en els esdeveniments més que els reflexos deformats de les idees o del cosmos. En tot cas, ens temptarien més les concepcions de Tucídides que les de Plató. Així com Tucídides cercà i trobà l'ordre i la unitat d'aquell conjunt desmesurat que anomenem guerra del

Peloponès, així mateix nosaltres interroguem el nostre segle amb l'esperança de captar les forces profundes que el sacsegen [...] i que tornen intel·ligibles aquelles guerres monstruoses i inútils, aquelles revolucions que s'alcen contra règims que afirmen principis oposats emprant els mateixos mots» («La noció del sentit de la història», a *Dimensions de la conscience historique*, 1961 (1964) trad. cast. p. 39).

Si Batllori preferia Heròdot a Tucídides, ara Aron prefereix Tucídides a Plató. Està també en el joc de les preferències. Parteix d'unes valoracions que disloquen l'aportació dels autors. No anirem ara a reivindicar Plató i el seu «tocar de peus a terra» contra les lectures «idealistes». Procurem tampoc no caure del tot en el joc de nosaltres i els nostres interessos, ara i avui... i deixem parlar Tucídides. Perquè, com veu bé Aron, «la història dels esdeveniments és irreductible a la de les societats, les classes i economies. És irreductible en el segle cinquè abans de Crist i ho segueix sent en el segle vintè» («Tucídides i el relat històric», *Dimensions de la conscience historique*, 1961 (1964) trad. cast. p. 156). I és que «l'acció humana en tant que tal –i entenc amb això l'acció d'un o varis homes enfrontats amb un o altres homes– aquest és el centre d'interès de Tucídides, l'objecte d'una obra que segueix sent, als nostres ulls, una obra mestra, l'obra mestra de la historiografia antiga», («Tucídides i el relat històric», *Dimensions de la conscience historique*, 1961 (1964) trad. cast. p. 135).

Sigui com sigui, seguim sense moure'ns de l'ombra del text de Nietzsche al qual implícitament es referia Strauss en el seu inici de *La ciutat i l'home*. ¿Estem sempre en una posició tal que els nostres interessos invalidin qualsevol apropament a la realitat del tipus que sigui? El Dr. Salvi Turró, meditant sobre la història en els passats Col·loquis, ens proporcionava la següent consideració: «Certament no es tracta de què l'historiador hagi de construir nacions ni estats ni identitats comunitàries. Però potser sí que es tracta de

mantenir i preservar la consciència de pertinença a una humanitat que aspira a la plena realització de la seva dignitat i que, tot i la disparitat d'èpoques i cultures, si manté alguna continuïtat i identitat en el temps és precisament perquè arreu els humans han maldat per ser reconeguts, i.e. per la progressiva universalització del dret. En aquest sentit, sens dubte que la història “serveix a la vida”: sempre i quan, és clar, per “vida humana” entenguem quelcom més que el simple joc de particularismes». La “història cosmopolita” fins i tot podria ser el millor antídoto contra dues tendències avui molt comunes i igualment perniciosos. Deia el Dr. Turró que, primer, contra la disgregació del discurs històric en anecdotarís de tota mena—història de la vida quotidiana, dels costums, de les dones, del nen, de la sexualitat, de la follia; però també de l'economia, de la societat, de la política, del dret, de les institucions, de la cultura, etc.—, ens recordaria que les particularitats només adquireixen llur sentit si són enteses a la llum de la col·lectivitat de què formen part i, en darrer terme, dels interessos humans en general. I, segon, contra l'anivellament de cultures i fets històrics en un *totum revolutum* d'equivalències i indistincions, la “història cosmopolita” introduiria un mínim criteri per reconèixer que no tot allò esdevingut té un mateix relleu, i.e. que hi ha moments històrics més pregnants justament perquè allò que s'hi jugava era més significatiu per a la humanitat en general. El professor Turró advertia que la seva proposta s'allunya de l’“historiador mediàtic” o de la “història comercial”. Reconeixia també que això pugui comportar també el perill de reclusió en l'acadèmia o en l'escola enfront d'un espai públic dominat per la trivialitat. Però, es preguntava finalment, «perquè tenim l'acadèmia o l'escola si no és com a lloc de reflexió a contracorrent dels tòpics dominants? Potser la crisi de la institució escolar consisteix justament en què vol fer el mateix que fa la publicitat, i això els *mass media* sempre ho faran molt millor que nosaltres.»

Recordem com hem començat: dèiem amb Jordi Sales que la reclusió en l'estudi no era una vertadera superació del problema polític, i dèiem amb ell també que, davant la perspectiva política present aleshores, i encara ara, d'una política que no atén a la bondat de les mediacions racionals que l'han feta possible, el que calia era obrir dues direccions d'estudi i recolliment, a saber, primera, el problema teòric de la filosofia política clàssica, és a dir, el de la classificació de les formes de govern i la millor forma d'evitar la tirania; i, segona, conservar i potenciar la ciutadania universal. L'escola tancada del tot en si mateixa desatén la ciutat que l'ha feta possible i descuidant-la posa en perill aquesta mateixa possibilitat d'existència. L'escola oberta del tot resulta indistingible de la societat i també posa en perill la funció precisa que li és encarregada en tant que escola. Aquesta reflexió és també una reflexió platònica en el seu diàleg *El polític* sobre el perill que l'Acadèmia perdés en mans dels joves apassionats per l'estudi la seva intenció última d'intervenció política. Però no anem per aquests camins platònics: atenguem Tucídides.

3. Atendre Tucídides

Leo Strauss s'ocupa de Tucídides en primer lloc en l'article «Thucydides: The Meaning of Political History» (ara a *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. T.L. Pangle, 1989), després en el tercer capítol de *La ciutat i l'home*, i finalment, també en un article publicat posteriorment, en l'article «Preliminary Observations on the Gods in Thucydides Work» a *Studies in Platonic Political Philosophy*, on diu que «repeat, i.e., modify, some observations of the Thucydides chapter on *City and Man*»; encara s'hi refereix en la recensió «Greek Historians».

Per Strauss, la superioritat de la filosofia política clàssica consisteix, no en estar lliure de problemes, sinó en la seva

aproximació constant i penetrant respecte dels problemes permanents, tenint present el caràcter sempre problemàtic de la raó. Strauss ens comuna a considerar críticament les pretensions de la filosofia política socràtica a la llum de la nostra relació respecte de les pretensions de la revelació bíblica: «hem de ser conscients, diu, del fet que la vitalitat i la glòria de la nostra tradició occidental és inseparable del seu caràcter problemàtic. Perquè aquesta tradició té dues arrels [...] Parlem, i parlem correctament, de l'antagonisme entre Jerusalem i Atenes, entre fe i filosofia».

Estrictament parlant, però, la greïtat, fins i tot la greïtat atenesa, no es pot identificar simplement amb el racionalisme: com aprenem amb especial pregnància de les planes de Tucídides, els atenesos eren un poble extremadament pietós, de vegades fins i tot fanàticament pietós. Fins i tot o sobretot a Atenes, el racionalisme clàssic –la filosofia– es trobava encarat a la «qüestió religiosa». Passava també que els representants d'aquest racionalisme clàssic no anaven a la una sobre la manera com aquesta qüestió havia de ser tractada o entesa. La filosofia política socràtica no és l'única manifestació del racionalisme polític clàssic; té un gran rival, un rival amistós, en el racionalisme polític de Tucídides, el racionalisme de l'historiador polític: «La història política és tan característica de la tradició d'occident com ho són la filosofia o la ciència, d'una banda, i la creença en la revelació, de l'altra». I, «com els mateixos termes política i història mostren, la història política és d'origen grec, no pas hebreu». Quin és el sentit de la història política en el seu origen presocràtic racionalista? Quina és la diferència clau entre la concepció de la seva tasca pròpia per part de l'historiador actual i la concepció molt més ambiciosa de Tucídides? Quina és la relació de Tucídides amb els poetes, l'accés a les Muses dels quals els permet d'ocupar el lloc d'autoritats espirituals reconegudes entre els grecs? Quina és la relació, segons Tucídides, i el rang relatiu, de l'activitat de l'histo-

riador polític i l'activitat de l'home d'estat com ara Pèricles? L'intent de donar llum sobre aquestes qüestions, o sigui, sobre la significació original de la història política en l'àmbit de les ocupacions humanes, és un dels fils de la lectura de Strauss, la qual culmina en un contrast original entre el racionalisme polític socràtic i el de Tucídides, més enllà de la noció tradicional, segons la qual la història política ens proveeix d'exemples, mentre que la filosofia moral i política ens proveeix de preceptes.

El llibre de Strauss *La ciutat i l'home* presenta de manera especial la situació de Tucídides. És el tercer dels autors tractats en el seu llibre: contra tota norma de progrés històric presenta primer Aristòtil, després Plató i per acabar Tucídides. (Cf. el procedir de K. Löwith, *Meaning and History*, o en el títol alemany, *Weltgeschichte und Heilgeschichte*, que també avança com els crancs). I, per si no fos prou mostrar clarament que es tracta d'una recerca de l'origen de la política, una recerca el problema principal de la qual és la relació asimètrica entre la ciutat i l'home, una recerca que va enrerar d'Aristòtil a Plató i de Plató a Tucídides, dedica a Tucídides el triple d'extensió que a Aristòtil, i a Plató el doble que a Aristòtil.

La singularitat de Tucídides queda ben emmarcada en aquest text: «Tucídides no és simplement un home polític que en tant que tal pertany a una ciutat o una altra, sinó un historiador, que en tant que tal no pertany a cap ciutat. És, a més, un historiador que mira cap als fets singulars a la llum d'uns conceptes universals clarament concebuts, el canvi a la llum d'allò permanent o sempitern, la naturalesa humana en tant que part d'un tot que es caracteritza per la mútua relació entre el moviment i el repòs; és un historiador filosòfic. El seu pensament, per tant, no és radicalment aliè al de Plató o d'Aristòtil. És cert que s'accontenta amb deixar endevinar el que considera com a principis primers, mentre que els filòsofs fan d'aquests principis primers el seu objecte d'estudi,

o, dit d'una altra manera, és evidentment necessari anar més enllà de Tucídides cap als filòsofs; però això no significa que hi hagi una oposició entre Tucídides i els filòsofs» (p. 279-80). Resulta, doncs, possible, una integració.

Per a Strauss, «Tucídides no s'aixeca a les alçades de la filosofia política clàssica perquè es preocupa més que la filosofia política clàssica del que és 'primer per nosaltres' en tant que és diferent d'allò que és 'primer per naturalesa'. La filosofia és l'ascensió d'allò que és primer per nosaltres a allò que és primer per naturalesa. Aquesta ascensió requereix que hom compregui tan adequadament com sigui possible el que és primer per a nosaltres de la manera com es revela, abans d'aquesta ascensió. En altres paraules, la intel·ligència política o la ciència política no pot començar per veure la ciutat en tant que caverna, sinó que ha de començar per veure la ciutat com un univers, com allò que hi ha de més elevat en l'univers —ha de començar per veure l'home totalment immers en la vida política: 'la guerra present és la guerra més gran'. La filosofia política clàssica pressuposa l'articulació d'aquest començament d'intel·ligència política, però no l'exhibeix de la manera insuperable, millor dit, inigualada, de Tucídides.» (p. 282-3).

Els apartats del text de Strauss sobre Tucídides, segons els títols de Strauss mateix, estan endreçats d'aquesta manera: 1. Filosofia política i història política. 2. El cas d'Esparta: la moderació i la llei divina. 3. El cas d'Atenes: l'audàcia, el progrés i les arts. 4. Els discursos dels protagonistes i el discurs de Tucídides. 5. Diké. 6. Ananké. 7. El diàleg de Melos i el desastre de Sicília. 8. L'estil espartà i l'estil atenès. 9. L'universalisme problemàtic de la ciutat. 10. Història política i filosofia política.

Com es pot observar, l'estructura és la del *quiasme*: l'estudi que presenta Strauss de Tucídides s'estructura al voltant d'un centre que tracta de la relació entre justícia i coacció (o dret i força) —apartats 5 i 6—, el qual centre està

embolcallat per una consideració sobre la forma de l'escriptura de Tucídides –apartats 4 i 7, els discursos dels protagonistes i el discurs de Tucídides amb el cas del diàleg de Melos i el desastre de Sicília–, consideració que està embolcallada al seu torn per una confrontació entre els caràcters d'Atenes i d'Esparta, i les diferències entre l'universalisme problemàtic d'Atenes i l'universalisme de Tucídides –apartats 3 i 8, i 2 i 9–, que està tota ella embolcallada pel primer i el darrer apartats que donen entrada i sortida a la temàtica que es tracta: “Filosofia política i història política” –“Història política i filosofia política”. En aquest darrer joc és on es fa evident com els termes del segon estan disposats en l'ordre invers dels del primer. Observem com el centre apareix en l'intercís entre *Diké* i *Ananké*, Justícia i Necessitat: aquesta és la tensió problemàtica de la ciutat, de la vida política. Strauss marca d'aquesta manera on rau el nucli del problema al qual es té accés des de la filosofia política que retrocedeix a la consideració històrica i que s'eleva de la consideració històrica a la filosofia política. El que s'està pensant així és el pas d'Aristòtil a Plató i a Tucídides i el de Tucídides a Plató i a Aristòtil, altra vegada, o sigui, a la consideració del problema socràtic. Strauss ens assenyala que cal que recomencem el llibre per nosaltres mateixos, i que no deixem d'atendre especialment el seu centre, Plató.

Ja hem observat que l'escorça o superfície del text resulta ser la relació entre història política i filosofia política. Segons un altre text anterior de Strauss dedicat a Tucídides, «l'estatut subordinat al qual va accedir la història pertany a la revolució socràtica. La història va romandre història política. No és fins el segle divuit que la història esdevé història de la civilització. Aquest canvi es presenta a si mateix com un enorme progrés, com un pas enorme cap a la comprensió de la vida humana o de la societat tal com ha estat realment. Aquest canvi troba la seva expressió més clara en el fet que mentre que per a la filosofia clàssica el tema principal de la

ciència social és el del millor règim, el tema principal de la moderna ciència social és la civilització o la cultura». Aquesta preeminència de la cultura és un tòpic sobre el que sovintejà Strauss. «Si preguntem als nostres contemporanis què constitueix una cultura o una civilització, no rebrem una resposta clara. Se'ns respon com es distingeix una civilització d'una altra. Les civilitzacions, se'ns diu, poden distingir-se ben clarament unes de les altres per les diferències entre els estils artístics. Això significa que les civilitzacions es distingeixen unes de les altres més o menys ambíguament per quelcom que mai no està en el focus d'interès de les societats: les societats no es llencen a la guerra ni fan revolucions a partir de diferències d'estils artístics. L'orientació segons civilitzacions ens apareix aleshores com a fonamentada en una alienació respecte d'aquells afers de vida o mort que animen les societats i les posen en moviment. El que es presenta a si mateix com un enorme progrés, com un enorme augment de la nostra perspectiva, és, de fet, l'oblit de les coses fonamentals, i, fins i tot, l'oblit de l'única cosa necessària. La història és primerament història política» («Thucydides: The Meaning of Political History», p. 102).

Si aquellera el tema de la superfície, el nucli o pinyol està dedicat a la relació entre *Ananké* i *Diké* (necessitat i justícia), entre el dret i la força. En la presentació de la *Guerra dels peloponesis i dels atenesos* de Tucídides, Strauss posa en relació aquest text que no és pas explícitament filosòfic, amb la filosofia. Per què? La raó està en què la nostra separació entre textos de filosofia i aquells que no ho són descansa en una herència que no es qüestiona, ni s'examina, sinó que s'accepta sense crítica. No és només que en els textos d'Hesíode, o d'Heròdot o de Tucídides hom hi pugui trobar filosofia, sinó que el que està en joc és l'estatut mateix del que sigui la filosofia. Strauss proposa una lectura dels antics en la que abandonem totes les etiquetes i llegim els textos com a textos, és a dir, hipotèticament com a textos que po-

den tenir per tema les coses més importants, sense donar per suposat el que sigui filosofia. Una de les conseqüències de l'actitud moderna envers aquests textos és la de relegar-los a simple "literatura" amb tot el que això comporta de menyspreu per aquests textos o per a la filosofia, la qual resultaria aleshores massa "intel·lectual"². En el fons d'aquesta qüestió hi ha el problema de la relació de la filosofia amb les formes del discurs, i especialment amb la poesia, un problema genuïnament filosòfic: ¿pot haver-hi un discurs pròpiament filosòfic, un gènere privatiu de la filosofia, o bé la filosofia es fa present a si mateixa o no apareix explícitament? O, encara, què seria un discurs pròpiament filosòfic? Qui pot pretendre haver respost d'una vegada per

2. J. Berenguer Amenós en la p. 38 de la introducció a la seva edició de Tucídides a la Fundació Bernat Metge, diu que «el procediment de Tucídides és semblant al del drama, on els fets parlen per ells mateixos sense necessitat de comentaris. I en efecte, s'ha dit (cf. Conford, *Thucydides Mythistoricus*, Londres 1907, Finley *Thucydides*, Cambridge. Mass. 1942, p. 321-325) que Tucídides va treure de la tragèdia els seus motlles literaris i morals, i, sense que això sigui convincent del tot, sembla evident que té certes característiques formals comunes a la tragèdia». Strauss diu que «si no podem comprendre la ciutat més que a la llum de l'universalisme que li és propi i vers el qual tendeix, i si al seu torn aquest universalisme, pel seu defecte essencial, assenyalava vers l'universalisme del pensament, compremem per què Tucídides ha pogut presentar tota la seva saviesa sota la forma d'una narració interrompuda ara i adès de discursos, que es limita en rigor a la realitat política—que calla sobre el que avui anomenem la cultura atenesa. Per a molts dels nostres contemporanis, el que diu i indica en la seva obra, el seu *logos*, no compensa aquest silenci; i és lògic que pensin així, perquè comprenen les observacions en qüestió com a 'metodològiques'. Però no s'accontenta pas de parlar, ni que sigui lacònicament, de la seva obra i del seu pensament; com hem intentat de mostrar, exposa el seu pensament, i àdhuc la seva educació i per tant la 'cultura atenesa'. A través de la seva obra ens fa comprendre, a la llum de la relació mútua entre moviment i repòs, la guerra i la pau, la barbàrie i la greicitat, Esparta i Atenes; ens capacita per comprendre, en la mesura que això depèn d'ell, la naturalesa de la vida humana, o per esdevenir savis» (p. 272-3).

totes aquestes qüestions? En *La guerra del Peloponès* Strauss hi veu el complement de la ciutat construïda “en el discurs” a *La república*. Tucídides mostra “en moviment” la ciutat que Sòcrates descriu “en repòs”. Ens mostra una altra part de l’universal, l’altra part de la naturalesa de les coses polítiques, l’altra part de la limitació de les coses polítiques.

4. De Tucídides a avui

No és estrany que Tucídides hagi estat preuat en temps de guerra. A la valoració de T. Hobbes, o de R. Aron ja citades, bé hem d’afegir, en el mateix sentit, la de Jaume Berenguer Amenós, qui va prendre cura d’iniciar el 1953 l’edició i la traducció de *La guerra dels peloponesis i els atenesos* de Tucídides a la Fundació Bernat Metge (tasca que completaria, com tantes altres, Manuel Balasch). Que el títol que apareix a la Bernat Metge, com en tantes altres edicions, sigui «*Història*» de la guerra del Peloponès i no el que Tucídides mateix posa a la seva obra en la primera línia del text (“Tucídides, un atenès ha escrit *la guerra que s’han fet els peloponesis i els atenesos...*”) és per si mateix significatiu del que hem dit fins ara. Doncs bé, Jaume Berenguer també ens comenta en la seva introducció sobre l’actualitat de Tucídides: «Quan llegim la història de la guerra del Peloponès, per força hem de recordar els quaranta últims anys de la història d’Europa, amb les dues guerres mundials, que no són sinó una, i amb els períodes de pau enganyosa. En l’una i en l’altra història trobem causes i pretextos de guerra, lluites socials, guerres civils, revolucions, lluites internes i internacionals entre demòcrates i oligarques, quintes columnes, quislings, extermini i evacuació de poblacions o tota mena de tècniques d’agressió. Citem només, com a exemple, una de les observacions que fa sobre els efectes de la guerra: ‘En la pau i en una situació pròspera, tant els estats com els individus segueixen millors

principis perquè no s'encaren amb situacions d'imperiosa necessitat; però la guerra, que suprimeix la facilitat de la vida diària, és un mestre dur i acomoda a les circumstàncies imperants el comportament de la majoria (III 82)'. Això és història que tots hem viscut, i no hi ha pàgina de l'obra que no ens faci pensar en nosaltres. Tots els nostres problemes polítics, morals i culturals els trobem allí plantejats. Allí podem llegir la nostra pròpia història i podem veure com ha canviat i ha après poc la humanitat després de més de dos mil anys. I els europeus, sobretot, hi podem trobar una lliçó d'escarment. Perquè l'antiga Grècia és la moderna Europa, intel·ligent, culta i creadora, però incapaç d'unir-se, consumida per lluites internes i a la mercè d'una gran potència estrangera d'Orient o d'Occident» (p. 43).

Avui sembla que no estem en una situació com la de Tucídides. S'entèn, doncs, la preferència per Heròdot. Com bé diu Strauss en el final del seu comentari, parafrasejant el fragment de Tucídides que en Jaume Berenguer Amenós citava: «En general, però, la ciutat viu en pau. En general, la ciutat no està exposada d'una manera immediata a aquest educador violent que és la guerra, i a coaccions no desitjades, i per tant els habitants de la ciutat tenen un pensament més bondadós que quan estan en guerra (III.82.2)» (p. 302).

Avui sembla que no podem parlar del nostre temps com d'un temps de penúria, ni de dificultat, ni de crisi. És més aviat, en termes de José Luís Villacañas, un temps de normalitat crispada; o, en termes d'en Jordi Sales, en aquests Col·loquis de Vic, la presència d'un malestar difús en una situació objectivament millor que les anteriors: «No m'estic queixant, com algú podria sospitar que toca fer als filòsofs, de la maldat o misèria dels temps presents; més aviat penso que els temps presents són bons. Però també penso que l'autoconsciència d'aquesta bondat està habitualment enfosquida i en conseqüència la situació esdevé caòtica. El punt clau d'aquest enfosquiment és l'oblit habitual de les

mediacions racionals i històriques que possibiliten la bondat de la situació actual. En no saber-se com un increment o superació de cap terme comú, la bondat de la situació desapareix en el caos» (CV I 91). És per tal de no deixar-nos endur pel caos que potser val la pena de ser previsor i avançar argumentacions sobre la política, sobre l'estat, amb la finalitat que «els ciutadans més conscients identifiquin conceptes allà on només circulen afectes» (Villacañas, *Res publica*, p. 5).

Si del que es tracta no és del joc de preferències o valoracions, dels nostres afectes o afeccions, sinó de l'elucidació dels conceptes que poden aclarir una necessària consideració de l'*aporètica política*, és clar, doncs, que no podem renunciar a Tucídides, i, és clar, doncs, que tampoc no podem renunciar a un dels seus més famosos traductors, Thomas Hobbes. És cert que «afortunadament, per a una vida política saludable no sempre és condició indispensable la plena autoconsciència de la seva lògica, dels seus fonaments valoratius, dels seus procediments. De vegades, en temps normals, n'hi ha prou que existeixi una pràctica més o menys sòlida. Però no ens hem d'enganyar. La vida democràtica no és possible a llarg termini sense la claredat conceptual, sense la plena autoconsciència dels seus fonaments normatius. Quan arriben els temps difícils i augmenta el desconcert, aleshores la clarificació dels principis esdevé indispensable; en època de crisi, resulta obligada» (Villacañas, *Res publica*, p. 5).

Perquè en mig de la confusió resulta indispensable l'esforç per obrir un parèntesi d'aclariment racional en mig de la confusió. Atenguem un moment, si no és abusar encara de la seva paciència, com acaba i com comença una obra encara més menystinguda per la historiografia científica: les *Hel·lèniques* de Xenofont. Les *Hel·lèniques* acaben amb el relat del final d'una batalla de la qual ambdós contendents deien que havien guanyat. Xenofont afegeix encara a la

confusió la següent frase amb la qual acaba l'obra: «Després de la batalla encara va haver-hi més confusió i desordre a Grècia que abans. Per part meva fins aquí he escrit. Del que vingui després potser algú altre se n'ocuparà» (VII 5, 27). Aquesta obra de Xenofont comença de manera ben estranya; comença amb els mots: «Després d'això...», i segueixen unes planes on el desordre de la guerra sembla reflectir-se en la redacció abstrusa del text. Leo Strauss comenta al respecte: «Si llegim les primeres planes del llibre a la llum del seu final, podríem inclinar-nos a pensar que segons Xenofont hi ha sempre confusió en els afers dels homes, que el que anomenem 'història' és una seqüència de situacions més o menys confuses i que per tant l'historiador pot començar i acabar la seva història més o menys en el punt que li convingui» («Greek Historians», a *Review of Metaphysics* 2 (1968) 656-666). Com que la confusió no és pas una situació que ens sigui estranya, sinó al contrari, és per això que els Col·loquis de Vic procuren realitzar l'esforç d'obrir un parèntesi d'aclariment en el *logos* compartit en una reunió que esdevé *sunousia* (com després ens en parlarà Antoni Bosch), on anem dibuixant la tensió constitutiva de la política, la tensió que està al seu origen, sigui a Grècia, sigui aquí. Tensió, per exemple, com aquella amb que acabava la intervenció en els passats Col·loquis el Dr. Sales: «Em sembla que la nostra sensibilitat contemporània es mou espontàniament i compulsivament entre dos pols antitètics, entre un crit per a redespertar la naturalesa –hòlderliana més que grega–, i la queixa malebranchiana –més que el plany de Raquel– davant del que trobem *facheux* respecte a un nostre càlcul de decència que no podem mai deixar declinar enterament per més que ens neguitegi el seu contrast amb l'experiència. Hom podria pensar que la saviesa ens dicta, per tal de vèncer la inestabilitat, inclinar-nos definitivament per un dels dos extrems; penso, exactament, que això és el que no cal fer; *cal el coratge d'habitar la tensió com a tal*

tensió, perquè la tensió és el que fa del sorgiment de la naturalesa un creixement i de la recerca de la història una recerca. El saber-nos acompanyats en aquesta tensió per tota una tradició ens pot fer commoure les nostres serenitats falses i pacificar les nostres inquietuds turbulentes.»

Aquesta tensió constitutiva que es conceptualitza en la matriu grega ha sofert en la seva naturalesa i la seva comprensió variacions significatives. Malgrat les confusions, cal estudiar-les atentament per comprendre'ns avui. I fer l'esforç d'orientar aleshores els nostres afectes i no deixar-nos orientar només per ells.



*Dr. Josep Monserrat Molas,
Dr. Francesc Fortuny*