

A QUIN DEFECTE DE SENTIT POSA REMEI EL POSSIBLE SENTIT DE LA HISTÒRIA?

JORDI SALES

Si còm a primera resposta a algunes coses que diuen les reflexions del meu amic Jordi Galí, per exemple, quan parla de «*la decència última de totes les coses*», faig una frase així com «*amic Jordi, hi ha el que hi ha*» tothom entendrà que en Jordi Galí vol més i n'hi ha menys; però també s'entendrà –sobretot si adopto un to una mica commiseratiu i perdonavides– que ell és un il·lús i que jo sóc savi perquè ja sé el que cal saber que és, que «*hi ha el que hi ha*». Certament, com hi ha el que hi ha, la sentència «*hi ha el que hi ha*» és una veritat com un temple. Però el que hi hauria d'abusiu en la meua resposta fora que la retòrica sense cap tipus de raonament hauria expressat que enfront d'unes aspiracions màximes hi ha unes realitats menors o mínimes.

Què hi ha en el que hi ha? Una restricció, una afirmació o una ampliació? Certament, segons la bona pràctica jurídica, la càrrega de la prova correspon al que afirma. Però el que afirma què? La interrogació té sentit perquè ambientalment estem massa acostumats des d'un savi escepticisme *mondain* a partir d'uns mínims i exigim a tota exigència de superació el que provi la realitat de les seves aspiracions. I com que som molt subtils en reconèixer validesa a les proves donem fàcilment d'aquesta manera indirecta com a provades les restriccions dels nostres escepticismes de sostre més baix. P. Ricoeur, un dels filòsofs més seriosos del nostre segle, diu

tractant de la relació entre allò «patètic de la misèria» i la reflexió pura : «*L'home no ens semblarà menys discurs que perspectiva, exigència de totalitat que caràcter limitat, amor que desig; la lectura de la paradoxa a partir de la finitud no ens sembla que tingui cap privilegi sobre la lectura inversa segons la qual l'home és infinitud i la finitud és un índex restrictiu de la infinitud; l'home no està menys destinat a la racionalitat il·limitada, a la totalitat i a la beatitud que limitat a una perspectiva, lliurat a la mort i confinat al desig*»¹. El mètode de P. Ricoeur exigeix que prenguem com a dada el ple reconeixement de la polaritat que se li fa essencial a l'elaboració dels conceptes d'intermediari, desproporció i fal·libilitat, centrals en el seu tractament de l'experiència humana de la culpa.

Prendré com a guia de la meua exposició aquesta noció ricoeuriana de *ple reconeixement de la polaritat* entre el que generalitzant podríem anomenar moviment d'excés i moviment de conformitat per tal de plantejar no tant el problema d'un possible sentit de la història com la següent qüestió prèvia: *A quin defecte de sentit posa remei el possible sentit de la història?*

Ens sembla molt obvi parlar d'història i tot seguit ens identifiquem amb un munt de realitats que l'han tinguda, la tenen i la tindran. Però aquest moviment espontani no és tan automàtic que no calgui reflexionar sobre les condicions de possibilitat culturals d'una memòria històrica com una adquisició permanent que ens estigui acompanyant en la nostra recerca de sentit. La nostra exposició d'avui únicament farà tres cales per tal, això sí, de mostrar –ni que sigui mínimament– *la densitat temporal de la memòria que*

1. P.Ricoeur: *Philosophie de la volonté II. Finitude et culpabilité*. 1. *L'Homme faillible*, Paris, 1960 pp.23-24

s'agita quan parlem d'una cosa així com el sentit de la història. Visitarem l'origen clàssic de la tasca historiogràfica com a possibilitat, alguns aspectes del que passa en la ruptura moderna (segle disset) i alguns dels conceptes que agita en el pensador que és a l'origen dels actuals plantejaments postmoderns.

1. La lluita contra l'oblit dels fets grans (Heròdot)

Que és el què hi ha, oblit o memòria? El mite. El temps com a cercle i com a vector?

«Història» és una paraula grega. Em penso que la millor traducció fóra recerca; «història» és informe, notícia, saber, relat, coneixement, averiguació. L'historiador és el detectiu que coneix el que coneix perquè o bé ho ha vist, o bé indueix el que ha passat des del que ha vist i ho explica mitjançant un relat. *Historio* és un verb que vol dir saber, conèixer, averiguar, informar-se de... , preguntar per..., interrogar a..., visitar o explorar un país... referir, narrar. L'*historema*, paraula parent de poema, tema, teorema, màthema (que és l'arrel de matemàtica), és tant la qüestió que mou la recerca com el relat que la planteja i la resol. Quan Aristòtil escriu *Perí ta zoa historíai = Historia Animalium* en fa el que avui en diríem una descripció, està en aquest sentit més ample del terme com quan parlem encara d'Història Natural. Francis Bacon divideix la Història en Història de la naturalesa, Història sagrada i Història universal. Encara Kant parla d'història en un sentit de *cognitio ex datis* oposada a la *cognitio ex principis* que és el coneixement racional. (KrV, A836)

En la nostra tradició els grecs són els fundadors de la història com de gairebé tots els nostres sabers, perquè en donen els noms, molts de termes i sobretot perquè n'exemplifiquen la vivència originària de la curiositat que els origina. Heròdot, Tucídides, Plató, Aristòtil, etc s'han mogut

encuriosits per qüestions ... *Qui són* els que parlen grec?, on són?... entre qui estan?, què els ha passat? com és que ara és barallen? I al servei d'aquestes qüestions han sorgit els mètodes. L'experiència pròpia que fan els romans la transcriuen sota el model que accepten de les lletres gregues. La Bíblia dels jueus és la Bíblia, el que la coneguem sota un nom grec assenyala el destí de la seva universalització des de la traducció dels setanta. El cristianisme com a fenomen cultural s'expandeix en un marc hel·lenístic i romà.

El pare de la història, segons l'expressió de Ciceró, fou Heròdot d'Halicarnàs o de Turis. Francisco Rodríguez Adrados escriu a la introducció de la versió de la *Història* de la col·lecció de Gredos: «*Herodoto no es un filósofo empeñado en demostrar una tesis: es un narrador que, de cuando en cuando, se detiene para intentar obtener el sentido de los acontecimientos*» (p.13). En la contraposició d'Adrados entre filòsof i narrador les paraules que ens fan problema és el «*se detiene*»; en front del filòsof raonador demostratiu, persistent en la repetició de la tesi que vol mostrar, —un pesat, un «plasta» que diuen ara— el narrador flueix en la seva mateixa agilitat d'encadenar fets i només de tant en tant és detura. Rodríguez Adrados veu Heròdot en la efluència de la narració, sortint d'ella episòdicament per treure dels fets un sentit. Hom suposa sempre ja la història historiada, la narració dels fets flueix com a transcripció des de la seva facticitat a la narrativitat que els exposa. Demanem-nos de quins fets o esdeveniments treuria un sentit en les seves aturades?

Els *acontecimientos* de Rodríguez Adrados són els *ta genomena ex anthropon* del proemi de la *Història*: els fets que deriven dels homes. Els homes actuen i les seves accions són narrables. Si això fos senzillament així no caldria tanta història, no caldria recerca. El ser gènesi en la gènesi com característica de l'acció humana no es reforça senzillament en una narrativitat que la transcriu, sinó que es captura

contra una acció en el temps que genera en l'oblit la desaparició de l'acció primera. Els fets humans amb el temps s'esborren. L'acció primera de l'historiador és, primerament, un exercici de memòria de fets que tendeixen a fondre's com a tals, a desaparèixer pura i simplement. Quan en el cas d'Heròdot, com en el de la poesia lírica, l'acció de recerca està personalitzada assistim a l'obertura d'una dimensió, d'una possibilitat que va més enllà de la seva facticitat.

Allò que engendrem els homes –sempre susceptible de desaparició– és també en el seu present susceptible d'una gràdació: hi ha més o menys en les accions humanes fins un superlatiu en l'admiració d'allò que es presenta com un màxim de la capacitat que l'acció trasllueix. Doncs bé, Heròdot sap que també aquest màxim està sotmès en el temps a esdevenir sense renom, sense celebració, sense glòria. *L'acció de l'historiador –la seva funció cívica– és un exercici de memòria i de celebració contra l'oblit i el deslluïment.*

Els *genómena*, els esdeveniments humans, van en el temps cap a l'oblit. Si ara ens demanem a la llum de les nostres primeres consideracions sobre aquesta aspiració a «*la decència última de totes les coses*»: *Que és el què hi ha oblit o memòria? ¿Hi ha oblit, hi ha fonamentalment oblit, i l'activitat de l'historiador, l'activitat de recerca és una patètica i miserable lluita per ajornar per uns breus moments el destí natural de tota acció humana? ¿O hi ha fonamentalment memòria, de tal manera que els records de les accions dels homes fan en els homes com un continu que l'historiador transcriu? Penso que des d'aquesta perspectiva cal revitalitzar la figuració que s'usa en el tecnicisme del terme *font*s, la tasca de l'historiador s'alimenta d'un fluir memoritzant que ell canalitza mitjançant la recerca i l'escriptura.*

Si suposem sempre un continu de fets historiables ja donem el problema per resolt; hi ha fets històrics i de tant en tant s'escriuen; quan s'escriuen, si és que es poden escriure; si no es pot escriure estem en la pre-història. Aquesta és

una concepció domesticada, civilitzada del problema filosòfic de la història. La cosa no és tan senzilla perquè a més de tenir l'escriptura un origen intervé un tercer element entre els fets i la narració dels fets històrics que és l'existència d'unes primeres narracions dels orígens que són i no són (l'era i no era de les rondalles mallorquines), que són però no són el que diuen que són sinó que són «falses», «imaginatives», «mítiques». Mn. Manuel Balasch, possiblement el millor coneixedor de la Grècia clàssica que actualment tenim a Catalunya, deia al dinar de la tesi de Josep Monserrat que tota la cultura grega és ja des d'Homer una desmitificació. El mite és la paraula-acció del que és etern, del que dura sempre i defineix els mortals en contrast com a efímers. Com a tal paraula-acció és discurs més poderós que els mortals inflats en l'excés i del que aquests depenen; quan un dels amics d'Ulisses mata un dels pretendents li diu: «*Politersida amant de l'insult, mai més no cedeixis a la follia i parlis inflat; val més que remetis la paraula (muthon) als eterns car són ells els més poderosos*» (*Odissea*, XXII, 287-289 trad. Carles Riba). L'antropomorfització homèrica, la seva denúncia en Xenòfanes, la naturalització sofista o l'evemerisme i les paraules de Sòcrates al *Fedre* (229c-230a) o la discriminació que es fa a la *República* entre el bons i els mals mites (377 bc) li donen a tot el moment grec d'Homer a Aristòtil sobre aquestes qüestions tota la densitat que tenen els tractaments posteriors que s'efectuen en continuïtat sobre aquesta primera experiència. També Paul Ricoeur ha insistit, amb molta raó, en el fet que l'experiència de la limitació o finitud humana és viu molt més intensament per l'experiència de la foscor dels orígens que pel fet que ens hem de morir; ens hem de morir però no ens morim, es moren els altres i ens causa dolor, però no s'ens moren tots cada dia i sovint no hi pensem; però que no hem estat sempre i que no sabem d'on venim ens ve més aviat i ens acompanya sempre. *Els mites com a relat dels*

origens, o millor com a narració que transcriu els fets dels, en cada cas, excelso són molt contundents i es narren amb una força i brevetat un xic aclaparadores: Vegem-ho: «Havent dit això, (Zeus) va partir els homes en dues meitats com ho fan els qui tallen les serves per a conservar-les o com els qui tallen els ous amb un cabell» (Convit, 190de). «El grup Bayer ha ingressat en el Consell Mundial Empresarial per al Desenvolupament Sostenible (World Business Council for Sustainable Development), institució que té com a membres 120 importants companyies de 35 països. Bayer compleix els requisits per formar-ne part per la gestió ambiental, l'estalvi d'energia i primeres matèries i el compromís per l'energia solar» (De la premsa econòmica).

«Nosaltres no tenim mites» fou la resposta d'una universitat hebrea al Prof. Gregorio Luri organitzador d'un simposi sobre mites mediterranis a la Universitat d'Estiu de Terrassa quan els invitava a assistir. Els musulmans que hi participaren van venir però per dir una mica el mateix. La Torah o l'Alcorà no són uns mites, són la Llei, la llei del poble de Déu, la llei de Yahvé, el Senyor de la història o la llei de la ciutat islàmica. El Déu d'Israel és el Déu d'un poble d'una altra manera de les possibles divinitats locals del panteó grec. No és mai el Déu d'un lloc: és el Déu d'Abraham, Isaac, i de Jacob, el que treu als israelites d'Egipte i fa dels qui eren esclaus, homes lliures servidors de Yahvé.

S'ha dit que essent la concepció grega de la història regida per una concepció cíclica del temps, els grecs no tenen pròpiament noció de l'existència històrica que fóra exclusiva del sentit vectorial del temps pròpia dels hebreus. Entre la naturalesa cíclica i la naturalesa vectorial del temps històric hi hauria un contrast entre dues formes de manifestació del sagrat: en una el que revela o mostra la divinitat són les forces naturals en l'altra la història com volia Henri Dumery. Tinc moltes reserves sobre aquesta enorme simplificació

de la figura del cercle –i de la visió i la naturalesa– per tal de caracteritzar uns grecs que són sense més tots els grecs, i la figura del vector –i de l'oïda i la història– per tal de caracteritzar uns jueus que també són tots els jueus; les meves reserves anirien en el sentit de les que expressà amb molt bones i sòlides raons en un article a meitat de la dècada dels seixanta Arnaldo Momigliano –un dels millors especialistes en història antiga del segle– contra els teòlegs que prenen aquestes diferències com a punt de partida.² L'episodi és una mostra, crec, de les simplificacions que s'han anat produint quan es vol revisar la culturació efectiva de la història occidental amb nous esquemes de ruptura més o menys lligats al contrast que defineix l'uropeïtat entre la reforma i la romanitat³. La qüestió, com moltes altres, demana una revisió molt circumstanciada, amb un ajut dels textos i una anàlisi ja amb la perspectiva del temps transcorregut de què responien les motivacions ideològiques de les configuracions del passat històric que es feia circular mitjançant aquestes dicotomies tan tallants.

2. La pluja i el sistema dels nostres sembrats

Els prejudicis sobre un «pessimisme» «medieval» i un «optimisme» «modern» ens enfosqueixen tantes coses que un ja no sap com posar-s'hi a l'hora d'aclarir mínimament unes coordenades. Hom repeteix retòricament un contrast entre una visió del món com quelcom dolent o deficient i un

2. A. Momigliano: «El Tiempo en la historiografía antigua» (1966) cap. XII de *Ensayos de historiografía antigua y moderna* (1977) trad. cast. Mèxic, 1993, pp.155-175.

3. Vid. sobre una dicotomia semblant entre eros i agapé el que diem a l'apèndix «Sobre la desingularització d'Eros» a *A la flama del vi, Estudis sobre l'ensenyament platònic*, II pp.130-140, Barcelona, 1996.

optimisme que trencaria amb aquesta manera de veure. El primer fóra religiós, cristià, «medieval», el segon laic, secular, «renaixentista», «progressista», «modern». Les coses són més complexes. Primerament, seguint a R. Brague,⁴ ens cal discernir quatre models «antics» en l'experiència humana de l'univers:

model de l'experiència de l'univers	valor ontològic del món	interès del coneixement del món
timeic	+	únic camí de virtut
abrahàmic	+	condueix al Creador, però la Llei o el Verb parlen d'ell més adequadament que el món.
epicuri	=	útil per tal d'asserrenar-se
gnòstic	-	inútil, cal sortir-ne

El pensament malebranchista del mal físic representa un viratge en la història del problema del mal. El terme *teodicea* és un neologisme forjat per Leibniz l'any 1696, quan reprèn tesis clàssiques en un plantejament postmalebranchista. En la solució agustinianotomista al problema del mal físic no hi ha pròpiament «justificació de Déu» per un doble motiu: (a) no hi ha res a justificar, «*Non est sanitas eis, quibus displicet aliquid creaturae tuae*» Agustí, *Conf.* VII,14; (b) en tot cas, qui fórem nosaltres per tal de justificar-lo? El model timeic raona sobre la part-tot, ombra-quadre, el racó sublunar, la regió d'allò sensible, l'única que es perpetua amb destruccions i generacions, aquesta regió mínima «és una part del tot que gairebé no és res» (Aristòtil)⁵. El model abrahàmic –en la terminologia de Brague– certament, ex-

4. R. Brague: *La sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*. Paris 1999 p.86

5. Aristòtil, *Metafísica*, IV, 5 1010a30.

perimenta el món com a bo i els designis de Déu creador com a inaccessibles; la naturalesa parla de la bondat del Creador. Això és el que li permet la síntesi amb el model timeic. Però la inquietud cognoscitiva i les esperances humanes excedeixen el valor cognoscitiu del món, que no és ja l'únic camí de virtut: «*la Llei o el Verb encarnat, parlen sobre Déu més àmpliament que el món*»⁶.

Amb l'*estricta modernitat científica galileana* fonamentalment el que passa és una sola cosa: l'anul·lació de la posició d'una mínima regió sensible en el conjunt del cosmos; el món sublunar i supralunar es fan homogenis: el que hi passa com a físic és la mateixa cosa i n'hem de fer una sola explicació. Això fa trontollar la posició dominant a l'edat mitjana que és la conjunció entre el model timeic i el model abrahàmic. Les posicions possibles davant aquest fet fonamental, ultra la resistència al seu reconeixement, són: la recomposició del model timeic, l'accentuació de l'excés del model abrahàmic i el ressorgiment dels models rivals de l'epicureisme i el gnosticisme. El conjunt de reaccions són molts variades de manera que en *la modernitat filosòfica del segle disset* passen respecte a la imatge del món *diverses* coses i no una de sola. La fonamentació baconiana de l'anglicanisme teològic-polític, que és una de les ruptures «modernes», raona la diferència entre l'«opinió pagana» i la «veritat sagrada» en la rivalitat entre el món i l'home com imatges de la divinitat.⁷

La confluència entre el model abrahàmic i el timeic troba a cada creatura bona i el conjunt més bo com ordre del món. L'estratègia clàssica des de la confluència timeica-abrahàmica consisteix enfront de maniqueus, albigesos o llibertins —que segueixen el model gnòstic— en reafirmar la premissa de la bondat de la creació. La *causa Dei* és la de la bondat

6. R. Bague op. cit. p. 180 vid. tot el cap. XI: *L'excès abrahamique*.

7. F. Bacon: *Of the Advancement of Learning* II, 6, 1, W., III, p. 350

del món. *La inflexió malebranchista* és concedir la premissa de la no bondat i excusar-ne la causalitat divina, irresponsabilitzant-la dels efectes particulars que desfiguren la naturalesa. La noció de desfiguració, que és essencial en la teodicea malebranchista, és el que constitueix la teologia racional de l'oratorià en una teodicea. El mal físic no és una privació, com sosté la tradició agustiniana, sinó un «pitjor que el no-res» que desfigura l'obra divina positivament. En conseqüència la referència des de si mateix de l'obrar diví (*Proverbis* 16, 4), la glòria, o finalitat si hom vol, de la creació, no es pot referir únicament a l'obra –plena de desfiguracions–, sinó a la parella obra i vies⁸. Aquesta *dualitat de variables glorificants* en la motivació de la creació és l'originalitat malebranchista que regeix la seva teodicea. El principi de la simplicitat de les vies en l'acció divina i el seu corollari, la determinació de l'acció divina per lleis generals, expliquen la imperfecció real de l'obra: ni el món és el més perfecte dels possibles, ni les vies seguides són absolutament les més simples: és la perfecció total de la parella obra i vies que ha de ser màxima. Una obra absolutament perfecta sense mals, ni desordres, implica multiplicar les voluntats particulars; inversament unes vies perfectes, absolutament simples, produirien un món calamitos a l'impedir una organització deta-

8. Malebranche, *Traité de la Nature et de la Grâce* T13: «Un excellent ouvrier doit proportionner son action à son ouvrage: il ne fait pas par des voies fort compostes ce qu'il peut exécuter par de plus simples... Il faut conclure de là, que Dieu, découvrant dans les trésors infinis de sa Sagesse une infinité de mondes possibles... s'est déterminé à créer celui qui aurait pu se produire et se conserver par les lois les plus simples, ou qui devait être le plus parfait, par rapport à la simplicité des voies nécessaire à sa production, ou à sa conservation». En aquesta primera formulació del principi hom podria pensar que Déu cerca les vies més simples per a una obra donada. Els textos posteriors van perfilant la doctrina en el sentit d'una dualitat de variables.

llada del món; el que s'efectua és la millor combinació possible entre l'obra i les vies per a realitzar-la i conservar-la.

Denis Moreau, autor de *Deux Cartésiens*, considera a Malebranche com el precursor en reconèixer en el mal físic aquest punt cec on la raó teològica troba els seus límits, via seguida per S. Weil, K. Barth, H. Jonas⁹. Moreau titula el capítol on exposa la persistència malebranchista en la positivitat del mal *Noluit Consolari*, «no vol ser consolat». L'origen de l'expressió és la lamentació de Raquel (*Jeremies* 31, 15) que l'evangeli de Mateu fa servir com a profecia de la mort dels innocents (Mt, 2, 18). El treball filosòfic del TNG és *deduir* de la noció de Déu les maneres d'obrar divines; però, què és el que regeix la decisió originària que dirigeix i justifica les deduccions malebranchistes? Malebranche s'explica molt clarament a Arnauld: la *justificació* de la *saviesa* i *bondat* divines en els seus efectes «*fâcheux*» l'ha portat a establir el principi de l'acció divina per lleis generals¹⁰. La *Causa Dei* ja no és la de la bondat del món, sinó la de l'acció divina que produeix efectes «*irreductiblement fâcheux*».

Hi ha aquí un problema d'una major sensibilitat respecte al sofriment de la creatura? Sí, aparentment, i aquest és un punt on la nostra sensibilitat contemporània standard es posa espontàniament de la part de Malebranche. És bo, però, que ens mantinguem ben particularment atents a la lògica dels exemples malebranchistes: els monstres, la irregularitat

9. S.Weil: *Le pesanteur et la grâce*, 1947; *Lettre à un religieux*, 1951; K.Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, 1950, III,3-2. H.Jonas: *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 1984.

10. N. Malebranche: *Réponse à une Dissertation de M.Arnauld contre un Eclaircissement du Traité de la nature et de la grâce* 15, & 6: «C'est uniquement pour justifier la sagesse et la bonté de Dieu dans ces effets fâcheux que j'ai établi ce principe que Dieu doit agir par des lois générales afin que sa conduite porte le caractère de ses attributs» a OCM, VII. pp. 593-594

de les pluges, el repartiment irregular entre mar i terra, la casa que s'enfonsa sobre el just, etc., per tal d'adonar-se quina és la vertadera qualitat de l'escàndol malebranchià. El punt de vista de Raquel plorant els seus fills sense possible consol, o el plany per la mort dels innocents a mans d'Herodes, i tots els exemples que hi pugem emparentar, són des d'un punt de vista natural estricte —el factor timeic de R. Brague— la pèrdua d'uns quants exemplars d'una espècie que en fa molts en la molt petita zona de la generació i la corrupció dels individus que no són un tipus, sinó que l'exemplifiquen com un cas reemplaçable. La discussió entre Malebranche i Arnauld sobre l'exemple de la pluja ens pot aclarir el joc de desplaçaments que s'està produint. Per un cantó, generalitzar el desconsol de Raquel com a visió del món físic, és incrementar el factor de ruptura amb la cosmicitat, que és inherent al model abrahàmic: Jahvé, i no el món, guia la conducta dels homes. Però, a la vegada, incrementar el valor explicatiu —i justificatiu— de la legalitat general és incrementar la premissa timeica de regularitat explicativa que ara ha de donar compte amb majors dificultats d'una exigència de sentit molt major. Malebranche raona repetidament que Déu podia haver fet un món més perfecte perquè podia haver fet que la pluja, útil per a fecundar la terra, caigués més regularment sobre els camps cultivats que sobre el mar on no és tan necessària. La justificació consisteix en indicar que per fer això caldrien procediments molt complicats que són impropis de la saviesa divina. Arnauld analitza l'argumentació malebranchista discernint: una finalitat de la pluja, situacions en què la pluja no compleix aquesta finalitat i la conclusió, *ergo* hi ha desordres en la creació. La pluja és bona pels *nostres sembrats*, en conseqüència aquesta és la finalitat que Déu li ha donat en crear-la. Arnauld veu «l'error» de Malebranche lligat a les nocions de finalitat i al problema del valor absolut del nostre coneixement. «És una estranya presumpció» o «una temeritat impia» prendre les

finalitats que nosaltres coneixem com a tals per regles de la conducta divina i pretendre conèixer així totes les finalitats de l'obrar diví.¹¹

Que els nostres sembrats necessitin la pluja no vol dir que la pluja existeixi en funció dels nostres sembrats. O sí? En la mesura que responguem afirmativament fem del sistema dels nostres sembrats—sigui que el determinem com història, política, tècnica, treball, economia o civilització—alguna cosa superior a la naturalesa, que passa a ser, en conseqüència, alguna cosa sobre la que exercim el nostre domini.

3. La naturalesa i les polaritats amb la naturalesa característiques de l'home europeu occidental, és a dir, històric (Heidegger)

En la introducció a un seminari de començament de l'any 1940 a Freiburg in Brisgau *Von Wesen und Begriff der Physis in Aristoteles Physik B1*, Martin Heidegger diu que «Naturalesa» és la paraula fonamental que anomena algunes relacions essencials de l'home occidental a l'ens, sigui l'ens que ell és o el que ell no és. En un parèntesi identifica l'home occidental amb l'home de la història, en el sentit de l'home del destí. La primera argumentació d'aquesta tesi és l'enumeració d'unes parelles d'oposicions esdevingudes canòniques: Naturalesa i Gràcia/Sobrenaturalesa, Naturalesa i Art, Naturalesa i Història, Naturalesa i Esperit. Però hom parla també de la «naturalesa» de l'esperit, de la «naturalesa» de la història i de la naturalesa de l'home, volent significar no solament *der Leib*, àdhuc, el sexe, sinó tot l'ésser de

11. Per a una situació del malebranchisme a la “modernitat” cartesiana vid. la meua introducció a N. Malebranche, *Meditacions cristianes i metafísiques*, Barcelona, Clàssics del Cristianisme, 1998 i “La polèmica Arnauld-Malebranche” a *Comprendre*, II, 2000/1 pp. 15-28.

l'home. No és, evidentment, el moment ni d'intentar un breu resum d'aquest escrit, que, com tota la lectura heideggeriana d'Aristòtil és sempre fonamental per tal entendre el seu pensament ja des d'abans de *Sein und Zeit* (1927), com s'ha vist des de l'edició de l'*Aristotelesbuch* de 1922.¹² Ens centrarem en la reconstrucció heideggeriana d'una experiència originària dels grecs de l'ésser com a naturalesa i els problemes que ens planteja.

Cal restar molt atents a la manera desafiant¹³ i suggestivament rupturista amb la qual Heidegger parla dels «grecs»; «*per als grecs l'home no és mai subjecte i per això l'ens no-humà no pot tenir mai el caràcter d'objecte (Objekt) contrastant, enfrontat (Gegenstand) (p.13)*¹⁴; la distinció natura-esperit és absolutament no-grega (*schlechtin ungriechisch ist*) (p.10). Aquests grecs són els fragments d'Anaximandre, Heràclit i Parmènides que pensen, en *un impuls inicial* en l'hora d'un matí, el què és la *phúsis*. L'estil de la reconstrucció heideggeriana de l'originari amb el que secretament s'espera connectar vitalment a un públic, es manifesta molt clarament en el comentari final al fragment 123 d'Heràclit –un pensador matinal– «*phúsis krúpteszai philei*». Hom creu que essent l'ésser de difícil accés calen grans esforços per anar a treure'l fora del seu amagatall i per així dir treure-li les ganes de tornar-se a amagar. Aquesta

12. M.Heidegger: "Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation (1922))" a *Dilthey-Jahrbuch*, 1989.

13. Heidegger *reconstrueix i vigila* el pensament grec de l'ésser v.g. el que diu del llibre W. Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin,1923. "malgrat tota la seva erudició, té l'únic defecte de pensar la filosofia d'Aristòtil d'una manera absolutament *no grega*, és a dir a partir de l'escolàstica, de la filosofia moderna i del neokantisme" (p.8).

14. Cito per la primera edició a la revista *Il Pensiero* de l'any 1958.

manera de fer vulgar i multiseccularment errònia ja està caducada. Ara, *l'ara heideggeriana de 1940*, quan la necessitat creix, la tasca és deixar a la *phúsis* el seu gust per a amagar-se com la seva propietat (p. 56). El treball acadèmic heideggerià es desmarca sempre d'allò en què formalment podria en cada cas estar més proper: en aquest cas separant-se de l'interès dels historiadors de la filosofia per la història dels conceptes usa fórmules destinades a cercar una complicitat amb els oients en el terreny d'una renovació vital enigmàticament anunciada «*experimentem, ni que sigui de lluny, la proximitat d'un futur d'obertura i decisió*» (p. 9). Aquesta litúrgia o escenografia dels cursos heideggerians sobre la gran tradició filosòfica ens sembla cada cop més decisiva per tal d'explicar la centralitat de la seva figura en el pensament europeu del segle vint. Des d'ella el treball agut de lectura d'un capítol de la física d'Aristòtil es transfigura i redimeix de la seva possible obvietat escolar.

La Física aristotèlica és ocultament, i per aquesta raó mai ha estat aclarit suficientment, el llibre fonamental (*Grundbuch*) de la filosofia occidental. Aristòtil pertany a l'època en la qual la filosofia grega entra en el seu final; però és encara *el darrer eco (der letzte Nachklang)* de l'impuls inicial i suprem dels grecs per a pensar la *phúsis*. El comentari heideggerià es mou entre aquestes dues caracteritzacions: la conceptualització aristotèlica de la naturalesa és la interpretació que regeix totes les comprensions posteriors (p.10) en tant que fa de la naturalesa una manera de ser especial d'unes entitats en contrast amb unes altres; però encara és grega, per exemple, en el sentit més fort de la distinció entre *hylé-morfé*, les nostres matèria i forma. Amb el seu gust per les etimologies, no sempre ben entès i sovint discutides, Heidegger relaciona la *hylé* grega amb la selva, la boscúria (*Wald, Geholz*) el bosc (*Holz*) on caça el caçador; però també el bosc que dona els troncs, la fusta, com a materials de construcció per a tot construir i produir

(*herstellen*) en el sentit del fabricar. Amb aquest ajut el pensador de Messkirch pot plantejar «la *qüestió* decisiva», si *hylé* significa la «matèria» per a un «produir» –en el sentit d'un material– aleshores «la determinació del que sigui aquesta pretesa matèria (*Stoff*) restarà ja sempre més lligada a «la interpretació de l'essència de la producció» (*der Auslegung des Wessens der «Herstellung»*) (p.35). Això és el que es va produint progressivament en el tractament històric de la parella matèria-forma, el carrer on es passeja (*die Alterweltsstrasse*) el pensament occidental on els “altres” dels grecs, que són successivament els romans –que tradueixen *hylé-morfé* per matèria-forma– l'hel·lenisme, el cristianisme, l'escolàstica, la modernitat, la il·lustració i, finalment, els neokantians i els positivismes, consumeixen el destí de la primitiva inflexió de la determinació de la naturalesa com un tipus d'entitat entre d'altres i no el del sentit de l'ésser en què estem radicats. Certament Heidegger reconeix que la *phúsis* portada al concepte per Aristòtil no pot no ser més que un derivat (*Abkömmling*) de la *phúsis* inicial, derivat que nosaltres *encara conservem difícilment* quan parlem de la «naturalesa de les coses», de la «naturalesa de l'estat», de «naturalesa de l'home»; però que no conservariem quan parlem dels fonaments naturals en el sentit de fets físics, químics o biològics (p. 55).

* * *

La «*decència última de les coses*», l'expressió galiniana amb la que hem començat ens pot servir també per acabar. Decència és un mot que reviscola el cosmos dels pensadors originals de la *phúsis*, la naturalesa de les coses és el que hi ha i ja està *prou* bé. Tot el problema estaria en el *prou*. Des d'un horitzó de cosmicitat fonamental que sempre serà la font de tota exigència de bondat dictada a ... o reconeguda en... el que se'ns presenta, la *qüestió* es pot formular com

un: on som? i què destorbem? Si ja és un cosmos el bosc que dóna caça al caçador, per què ens oposem repetidament i acumulativament mitjançant habilitats i treballs sempre nous a la situació primitiva donada, si la inserció natural és tan sensata i font de tot sentit possible? A què corresponen els nostres neguits tècnics i històrics o morals en el més fort sentit de transformació repetida de la situació originària? 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 ¹⁵ –més que la 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 neguïtgi 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. És el que he intentat mostrar amb la meva intervenció.

15. *Die Natur ist jetzt mit Waffenklang erwacht* és un vers de l'himne de Hölderlin *Wie wenn am Feiertage* que M. Heidegger cita a l'inici del seminari de 1940, himne al qual dedicà tot un curs.



*Àmbit primer, "El sentit de la Història":
Sr. Jordi Galí, Dr. Salvi Turró, Dr. Jordi Sales, Sr. Antoni Bosch.*